

# **TESIS DOCTORAL**

2017

## **ANÁLISIS DE ESTADO Y COMPARATIVO DE LAS FILOSOFÍAS GRIEGA E INDIA DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO**

**DAVID SÁNCHEZ VENEGAS**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**DIRECTORA: MARÍA TERESA OÑATE Y ZUBÍA VAN HOYE DESMET**

**CO-DIRECTOR: JESÚS FRANCISCO DE GARAY SUÁREZ-LLANOS**

**(UNIVERSIDAD DE SEVILLA)**

DAVID SÁNCHEZ VENEGAS

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía

Análisis de estado y comparativo de las filosofías griega e india durante el Periodo  
Helenístico

Autor: David Sánchez Venegas

Directora: María Teresa Oñate y Zubía Van Hoye Desmet (Universidad Nacional de  
Educación a Distancia - UNED)

Co-director: Jesús Francisco de Garay Suárez-Llanos (US)

## AGRADECIMIENTOS

**En primer lugar, a mi esposa, sin cuya presencia nada de lo que hago sería posible, y a mis padres, sin cuyo apoyo incondicional no habría llegado hasta aquí.**

**Asimismo, por el importante rol que juegan en mi vida, a mi familia cercana y amigos.**

**En el terreno académico, en primer lugar, a Teresa Oñate, valedora de esta investigación y cuya ayuda experta resulta inestimable, así como al profesor De Garay de la Universidad de Sevilla, que me dió excelentes consejos en cuanto al enfoque y siempre mantuvo la puerta de su despacho abierta para cualquier consulta.**

**Asimismo, debo agradecer al profesor Fernando Wulff, cuya obra resultó esclarecedora, por su voluntad de ayudarme a hallar puntos de conexión entre las culturas griega e india.**

**También a Agustín García López, cuya pasión por el estudio comparativo entre los pensamientos griego e indio quedó patente tanto en nuestras interesantes discusiones como en sus investigaciones.**

**Finalmente, a todos aquellos que en algún sentido hayan podido ayudarme o inspirarme a llevar a cabo esta tarea.**

## ÍNDICE

<b>Abstract.....</b>	<b>7</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>8</b>
<b>Situación de los pensamientos griego e indio antes del Periodo Helenístico.....</b>	<b>23</b>
ETAPAS DEL PENSAMIENTO GRIEGO ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO.....	24
ETAPAS DEL PENSAMIENTO INDIO ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO.....	34
<b>Relaciones entre los pensamientos griego e indio durante el Periodo Helenístico.....</b>	<b>41</b>
LA POSIBILIDAD DEL PERIODO HELENISTICO: ALEJANDRO, GUERRA Y FILOSOFÍA.....	42
¿HUBO ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO?.....	45
ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS DURANTE LAS CAMPAÑAS DE ALEJANDRO MAGNO.....	62
LECTURA DE DIÓGENES LAERCIO Y ARGUMENTOS DE FERNANDO WULFF EN TORNO A LOS INTERCAMBIOS CULTURALES EN EL PERIODO HELENÍSTICO: ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO.....	68
¿CÓMO FUERON LOS ENCUENTROS ENTRE OCCIDENTE Y LA INDIA DESPUÉS DEL PERIODO HELENÍSTICO?.....	87
<b>Análisis comparativo de las filosofías griega e india en el periodo helenístico: en busca de puntos en común y divergencias.....</b>	<b>90</b>
PRODUCCIÓN FILOSÓFICA RELEVANTE PARA ESTE ESTUDIO.....	91
<b>1 – EL ALMA Y LA MUERTE.....</b>	<b>112</b>
LA EXISTENCIA DEL ALMA Y SU ROL EN EL DUALISMO ALMA-CUERPO.....	113
El alma en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika: el término Purusha y el alma inmaterial.....	115
El alma como âtman en las Upanishads.....	119
La visión budista del cuerpo como conjunto de dharmas.....	122
La jîva en la doctrina jaina .....	124
Concepciones de las escuelas nâstika menores y resumen de las concepciones indias acerca del alma en el Periodo.....	126
El alma como psyché. La concepción platónica del alma.....	128
Introducción a la forma de concebir el alma en las escuelas estoica y epicúrea.	
Posiciones acerca del alma en la Grecia del Periodo Helenístico.....	139
Paralelismos y similitudes entre las concepciones del alma griegas e indias.....	142

EL FINAL DE LA VIDA: MUERTE Y TRANSMIGRACIÓN.....	159
Corrientes indias que rechazan la teoría del karma.....	160
La transmigración según los jainas: relación entre el karma y la jîva.....	162
La transmigración según los budistas.....	164
La transmigración en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika.....	166
La transmigración en las Upanishads.....	167
La transmigración en el pensamiento griego.....	170
La muerte según epicúreos, estoicos y escépticos.....	172
Diferencias y similitudes entre las formas griegas e indias de entender la muerte .....	176
<b>2 – EL COSMOS Y EL CONOCIMIENTO.....</b>	<b>184</b>
LA FÍSICA Y LA COMPOSICIÓN DEL MUNDO: ELEMENTOS Y ÁTOMOS.....	185
Origen y concepción del mundo en las Upanishads.....	185
El cosmos según los Sâmkhyas: relación entre Prakriti y Purusha.....	194
El papel central de las sustancias en la formación y ordenación del cosmos en el Vaisheshika-sûtra.....	197
El cosmos en los sistemas nastika: los dharmas budistas y las sustancias jainas.....	200
Diferencias entre las cosmovisiones indias y postulación de la oposición entre la forma de concebir los procesos mentales en Grecia y la India.....	203
Consideraciones acerca de la teoría platónica de las Formas.....	206
Cosmovisiones estoica y epicúrea .....	209
Diferencias y paralelismos entre las cosmovisiones griegas e indias.....	211
BRAHMA Y EL PRIMER MOTOR: EL PROBLEMA DE LAS CAUSAS Y EL ORIGEN DEL MUNDO.....	217
La causación en las Upanishads.....	217
La doctrina del parinâmavâda en la escuela Sâmkhya .....	225
La combinación de las sustancias en la concepción vaisheshika.....	228
El origen del mundo en las cosmovisiones jaina y budista. Comparación de las teorías de causación de las cosmovisiones indias.....	230
La causación según Aristóteles. Similitudes con las concepciones indias.....	234
Similitudes entre las concepciones estoica y Sâmkhya.....	242
Epicuro y el libre albedrío. Posiciones griegas e indias en torno a este tema.....	245
LAS CATEGORÍAS: ARISTÓTELES Y LA ESCUELA VAISHESHIKA.....	249
Acerca de la relación entre ambas teorías. Consideraciones cronológicas, geográficas e históricas.....	249
Las categorías aristotélicas .....	251
Los padârthas en el Vaisheshika-sûtra.....	255
Comparación. Diferencias entre ambas doctrinas y consideración final acerca de su origen .....	257
LA PERCEPCIÓN DEL MUNDO: LOS SENTIDOS Y LA LÓGICA.....	262
Conocimiento en las Upanishads.....	262
El papel del alma y la mente en el conocimiento dentro del Vaisheshika-sûtra.....	265
El conocimiento en el Sâmkhyakârikâ.....	268

El conocimiento en el jainismo y el budismo. Diferencias en el tratamiento de la cuestión en las distintas corrientes de pensamiento.....	269
El conocimiento en la obra de Platón.....	273
El conocimiento en la escuela epicúrea .....	275
El conocimiento en la escuela estoica.....	277
Diferencias y paralelismos en el tratamiento de la cuestión de las corrientes griegas e indias.....	280
Desarrollo de la lógica en Grecia y la India. Consideraciones cronológicas y diferencias operacionales.....	282
Consideración final: algunas diferencias fundamentales entre los pensamientos griego e indio.....	286
<b>LAS POSICIONES ESCÉPTICAS.....</b>	<b>290</b>
El escepticismo indio: la escuela escéptica en el Dîgha Nikâya y la teoría jaina del syâdvâda.....	290
Posiciones escépticas indias en las doctrinas de las distintas corrientes.....	293
El escepticismo pirrónico.....	297
El escepticismo académico.....	300
Diferencias y similitudes entre el escepticismo indio y el griego.....	304
<b>3 – LA VIDA Y LA FELICIDAD.....</b>	<b>307</b>
<b>EL HOMBRE DEBE APRENDER DE LA NATURALEZA Y EN LA NATURALEZA: ASCETISMO Y FRUGALIDAD.....</b>	<b>308</b>
Vida ascética y renuncia en las Upanishads.....	309
El desapego en el Sâmkhyakârikâ y el Vaisheshika-sûtra.....	313
Austeridad y ascetismo en la comunidad budista.....	314
Austeridad y vida ascética en las restricciones de los jainas.....	315
Consideración general: el placer y la austeridad en la filosofía griega del Periodo Helenístico en contraposición con la visión india.....	321
El modo de vida cínico. Comparación con el ascetismo indio.....	331
<b>KARMA Y VIRTUD: ¿CUÁL ES EL OBJETIVO FINAL PARA EL HOMBRE?.....</b>	<b>340</b>
La ética en las Upanishads.....	342
Ética en el Sâmkhyakârikâ y en el Vaisheshika-sûtra.....	348
El Vinaya-pitaka y las Cuatro Nobles Verdades: la ética en el budismo Theravâda .....	349
La ética en el Tattvârtha-sutra.....	353
La discusión en torno a la virtud en Grecia: de Sócrates hacia Platón y Aristóteles .....	357
La virtud en el estoicismo y en el epicureísmo.....	368
Diferencias entre la ética cínica y el ascetismo indio.....	374
<b>Conclusiones.....</b>	<b>377</b>
<b>Índice de nombres y términos clave.....</b>	<b>407</b>

<b>Índice de citas de fuentes antiguas.....</b>	<b>410</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>413</b>

## **LISTA DE TABLAS Y FIGURAS**

- Línea del tiempo de las filosofías griega e india durante el Periodo Helenístico (p. 95)
- Obras más relevantes para el estudio de las filosofías griega e india del Periodo Helenístico (p. 99)
- Estructura conceptual de los principales sistemas de pensamiento estudiados durante la investigación (pp. 380-381)

**RESUMEN:** Esta investigación parte con el doble objetivo de ofrecer una perspectiva amplia del panorama de la filosofía en Grecia y la India durante el Periodo Helenístico (323-30 a.C.) y de proponer una respuesta a la controvertida cuestión acerca de la posible existencia de intercambios entre los pensamientos de ambos lugares. Para ello, analizaré las relaciones entre ambas culturas tanto desde el punto de vista histórico como desde el filosófico, y posteriormente realizaré un estudio comparativo desde diversos ángulos que pueda dar cuenta de la forma más precisa posible del origen del entramado conceptual de las doctrinas filosóficas indias y griegas de la época.

Palabras clave: helenismo, estudio comparativo, filosofía, Grecia, India.

**ABSTRACT:** This investigation pursues the double objective of offering a wide perspective on the situation of the philosophy in Greece and India during the Hellenistic Period (323-30 BC) and proposing an answer to the controversial subject about the possible existence of exchanges between the thoughts of both cultures. In order to do that, I will analyze the relationship of both cultures from both points of view – historical and philosophical –, and then I will carry out a comparative study in different levels in order to determine the origins of the conceptual framework of the Indian and the Greek philosophical doctrines in the most precise way.

Key words: helenism, comparative study, philosophy, Greece, India.



## INTRODUCCIÓN

Independientemente del lugar que haya ocupado en la sociedad a través de los siglos, la filosofía ha sido siempre considerada uno de los grandes logros del pensamiento humano. La cuestión de si Grecia es o no la cuna indisputada de la filosofía – como se la ha considerado casi siempre hasta nuestros días – debería zanjarse simplemente teniendo en cuenta la etimología de la propia palabra, que como sabemos tiene origen griego. Esto no impide, por supuesto, el surgimiento de cuestiones de carácter filosófico en otros lugares, aún en la misma época y sin influencia directa. Estos casos de descubrimientos o avances simultáneos e independientes se han dado a menudo en la ciencia y en la tecnología, auspiciados a menudo por la confluencia de una serie de factores favorables comunes en dos lugares alejados en el espacio pero coincidentes en el tiempo. No es raro, por ende, que esto haya podido ocurrir también en el ámbito de la filosofía.

De cualquier modo, sobre la cuestión de si el pensamiento indio – ortodoxo o no ortodoxo – merece ser calificado como filosofía se han escrito ya algunas líneas, sobre todo a partir del siglo diecinueve al calor de la proliferación y aumento de la popularidad de los estudios sobre Oriente en general y la India en particular iniciados en las centurias anteriores. En cualquier caso, lo cierto es que a la hora de tratar con la sabiduría india algunos autores optan por rodear el tema, bien dejando la pregunta en suspenso o afirmando que tiene características tanto de la filosofía como de la religión, por lo que es mejor utilizar una palabra diferente – precisamente "sabiduría" o

"pensamiento" suelen ser algunas de las favoritas – a la hora de referirse a los sistemas de Oriente. Este no es, no obstante, el caso de Tola y Dragonetti, quienes afirman que,

Si en la historia del pensamiento indio y en la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentran temas, enfoques y soluciones similares, y también una similar coexistencia de irracionalidad, sumisión a la autoridad y subordinación del pensar filosófico a otros fines... entonces estamos autorizados a afirmar que en la India si existió «tal cosa como una Filosofía de la India» (Tola y Dragonetti 23).

En el otro extremo del espectro, también hay autores que han negado la existencia de una filosofía india, siendo tal vez el caso de Hegel el más célebre y que sirve de inspiración para otros pensadores posteriores que le han seguido en su opinión<sup>1</sup>. Por mi parte, creo que en el pensamiento indio se dan – y muy pronto temporalmente hablando – las condiciones suficientes como para poder calificarlo de filosofía, siendo de hecho algunas de las cuestiones tratadas en India y Grecia, como veremos, muy similares. Así, y aunque esta discusión no sea determinante de manera estricta para la investigación que me propongo llevar a cabo – dado que la filosofía occidental podría beber del pensamiento indio aunque esto no fuera calificable como filosófico y, a su vez, dicho hipotético pensamiento indio no filosófico podría tener a su vez en la filosofía griega una fuente de inspiración para todo tipo de temas –, prefiero dejar clara mi postura desde el principio.

---

<sup>1</sup> En la obra de Tola y Dragonetti se ofrece un tratamiento extenso y riguroso (y a mi parecer objetivo) de la cuestión, incluyendo una recopilación de todos los textos de Hegel en los que se mencionó la cuestión de la filosofía o no filosofía india y cómo dichos textos y la figura de Hegel han podido influir en la opinión de autores posteriores. Me remito por tanto a este texto en lo que respecta a este asunto.

Por otra parte, esta madurez del pensamiento indio nos permite, de hecho, conectar con lo que decíamos antes sobre los avances simultáneos, permitiéndonos afirmar lo siguiente: que el estado de madurez del pensamiento indio durante el Periodo Helenístico es uno de los factores que, a priori, hace más probable el intercambio de ideas con carácter bilateral – poniendo énfasis en esta bilateralidad – entre Grecia y la India en dicha época. Siendo esto así, la primera tesis que defiende esta investigación puede formularse de la siguiente manera: que durante el Periodo Helenístico los pensamientos griego e indio se encontraban en puntos de madurez similares, lo que implica entre otras cosas que las discusiones internas y externas de los sistemas predominantes en estos lugares se produjeron esencialmente en torno a las mismas problemáticas. A su vez, que esto puede ser comprobado mediante un análisis comparativo de las teorías filosóficas existentes en ambos lugares por entonces.

Sin embargo, el mero hecho de que la influencia mutua fuera posible por el grado de desarrollo de ambas filosofías no la convierte en realidad. En este sentido, otro de los objetivos de esta investigación tiene que ser el de tratar de determinar si efectivamente existieron contactos – directos o indirectos, en persona o mediante la recepción de textos – entre pensadores griegos e indios en el ámbito de la filosofía, cuáles fueron y como ocurrieron. Esta es mi segunda tesis: que dichos contactos se produjeron, y esto gracias a la oportunidad histórica que supone el hecho de que ambas culturas estuviesen por primera vez enlazadas geográficamente y tuvieran acceso mutuo. Esta será la parte del trabajo en la que la investigación histórica tendrá más peso,

pero a su vez requerirá también, llegado el caso, de una gran capacidad de análisis filosófico a la hora de manejar y comparar los conceptos e ideas de ambas partes.

Por último, los dos puntos anteriores nos permiten ir más allá y pensar que, tal vez, los contactos entre dos filosofías más similares de lo que pudiera pensarse a primera vista podrían haber dejado sus frutos. Este es el tercer y último objetivo de nuestra investigación: tratar de determinar si las filosofías griega e india se influyeron mutuamente de alguna forma como consecuencia específica de los contactos que se produjeron en el Periodo Helenístico. De ello me ocuparé también en las páginas que están por venir.

Una vez determinados los objetivos de la investigación, conviene realizar ahora una matización sobre la forma en que dichos objetivos van a perseguirse. En primer lugar, hay que advertir que esta investigación no pretende realizar un análisis exhaustivo de ningún autor o tema en concreto. Y ello pese al hecho de que soy perfectamente consciente de que cualquiera de los autores, escuelas o asuntos generales que aquí vamos a revisar son susceptibles de ser tratados de manera mucho más profunda dentro de su propio contexto filosófico. Sin embargo, como se deduce de lo anteriormente explicado, mi intención se aleja de este camino, y dado que lo que aquí se busca es fundamentalmente confrontar todas esas ideas, autores y corrientes de pensamiento – de las que tendremos que "hacer inventario" – desde un punto de vista histórico – situándolas en el espacio y el tiempo – para tratar de probar la existencia de inquietudes y procedimientos similares en Grecia y la India y dilucidar la procedencia de tales similitudes, he querido aplicar en esta investigación un método distinto, que trato de

hacer propio y que, como se verá, trata de aunar el pensamiento filosófico con los usos de otras disciplinas como la historia o la antropología. Por todo ello, es conveniente avisar al lector de que el modo en que se desarrolla esta investigación es diferente al de muchas otras – más específicas –, pese a lo cual creo que esto es lo más adecuado a nuestros intereses, como se verá a continuación.

En segundo lugar, pese a su carácter histórico, esta investigación tampoco pretende ahondar en asuntos filológicos tales como el origen y la evolución de términos concretos, sin perjuicio de que en ocasiones concretas podamos detenernos en el sentido de una palabra teniendo en cuenta su contexto. Soy consciente de que una investigación filológica de estas características podría ser perfectamente una forma alternativa – o tal vez incluso complementaria – de encarar los objetivos propuestos, tal vez atendiendo incluso a la posible influencia común en ambas áreas de lenguas más antiguas. No obstante, dados el marco y las pretensiones de esta investigación he creído conveniente priorizar los aspectos filosóficos en detrimento de los lingüísticos, que quedan en este sentido señalados como posible objeto de estudios posteriores que, guiados por filólogos expertos, puedan arrojar luz sobre las relaciones entre las culturas india y griega y sus pensamientos desde el punto de vista de la lengua.

Para llevar a cabo estos objetivos contamos con una bibliografía específica no demasiado extensa, por no decir casi inexistente si nos empeñamos en buscar investigaciones anteriores que específicamente traten de conectar los pensamientos griego e indio en este periodo de tiempo en concreto, aunque hay algunas notables excepciones en las que por supuesto nos apoyaremos. Sí que existen, por el contrario,

bastantes obras dedicadas a la filosofía griega en el Periodo Helenístico<sup>2</sup>, consecuencia del hecho de la existencia de una serie de autores que han venido considerando, ya desde hace mucho, que se dan en la filosofía griega en este espacio temporal una serie de rasgos idiosincráticos que permitirían diferenciar, dentro de la historia de la filosofía, esta etapa de otras anteriores. No es este el caso, por otra parte, del pensamiento indio, sobre el que, desde un punto de vista estrictamente temporal, encontramos más a menudo trabajos que lo expliquen en su totalidad – a lo largo de sus distintas épocas – en detrimento de otros que puedan estar centrados en una etapa en específico. En cualquier caso, recopilar y contrastar la información disponible teniendo en cuenta estas dificultades será necesariamente una parte importante de esta labor, así como uno de los escollos que habrán de ser superados si se quieren encontrar respuestas a las preguntas que se plantean en esta investigación.

Si nos centramos en los puntos que nos interesan, existen desde luego algunos textos que merece la pena mencionar ahora, aunque sea para anticipar la valoración que luego llevaremos a cabo de forma más pormenorizada sobre los mismos. Pese a que como decíamos no haya sido un tema tratado a menudo, existen varios autores que se han encargado de estudiar los intercambios culturales ocurridos entre Grecia y la India tras las campañas alejandrinas a distintos niveles. En el campo concreto de la filosofía, en *La filosofía de la India* Helmuth Von Glasenapp dedica unas pocas páginas (353-372)

2 Aun existiendo algunos textos más antiguos, los estudios centrados en la filosofía del Periodo Helenístico han proliferado de forma espectacular sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Podríamos citar, en castellano, el libro de Mas, S. *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*. Madrid: Alianza, 2011 o el de Mosterín, J. *Helenismo*. Madrid: Alianza, 2007 o en inglés la obra de Long, A. A. y David Neil Sedley. *The hellenistic philosophers*. 3 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 que recopila textos traducidos de la época. Asimismo, no es difícil encontrar obras dedicadas a las diferentes escuelas (epicurea, estoica, escéptica...) o a algunos de sus pensadores más importantes por separado. Estas son algunas obras que merece la pena mencionar por ser particularmente interesantes – y por ello mismo volveremos a ellas más tarde –, pero lo cierto es que se cuentan por decenas los textos que, de forma más o menos profunda y más o menos extensa se ocupan de la filosofía helenística.

a la pregunta de si es posible hablar de influencia recíproca entre los pensamientos griego e indio, así como a valorar de forma genérica los paralelismos entre ambos. Las dos secciones que dedica a este tema, y que pretenden servir de colofón a la minuciosa exposición de la historia de la sabiduría india (en su totalidad) llevada a cabo a lo largo de la obra, apuntan efectivamente en la dirección de nuestra investigación, si bien de forma insuficiente debido a su superficialidad en el tratamiento del problema. La inclusión de dichas secciones en el, por otra parte, concienzudo trabajo del indólogo alemán tal vez pueda situarse dentro del marco de la aparente necesidad, generalizada en muchos de los textos de autores occidentales que versan no solo sobre la filosofía india, sino sobre la filosofía oriental en general, de compararla o asociarla de alguna forma con la occidental, como si esto fuera requisito indispensable, o fuera imposible exponer el pensamiento oriental sin contrastarlo con el modelo de la filosofía occidental o tratar de apuntar, en algunos casos, hacia las posibles deudas intelectuales que uno pueda haber contraído con el otro. En este sentido, creo que la filosofía en general se beneficiaría de una serie de estudios comparados concretos, minuciosos y rigurosos que sirvan tanto para clarificar este asunto que preocupa al menos, como decíamos, a los estudiosos occidentales de las filosofías orientales, como para separar de forma clara los estudios comparados de otros trabajos destinados a la exposición y análisis de las filosofías no occidentales. En este sentido, si bien la obra de Tola y Dragonetti anteriormente mencionada da un primer paso en esta dirección, al comparar en su estudio de la evolución del pensamiento indio diversos aspectos del mismo con el tratamiento que de los mismos problemas se lleva a cabo en occidente, esto se hace, como advertíamos y como avisan los propios autores en la introducción, en persecución del objetivo de otorgar o justificar el calificativo de filosofía aplicado al pensamiento

indio, y no directamente con la intención de comparar en cada uno de sus aspectos la filosofía india y griega de forma metódica. Los propios Tola y Dragonetti, por otra parte, han escrito, ya sea juntos o en solitario un buen número de artículos comparando la filosofía budista o vaisheshika con la kantiana o la aristotélica<sup>3</sup>. Este tipo de estudios dedicados son los que a mi entender nos faltan, y este es el hueco que esta investigación aspira humildemente a comenzar a llenar, superada de inicio cualquier duda o discusión sobre el "estatus filosófico" del pensamiento indio.

Creo, asimismo, que un estudio de estas características, si quiere cumplir su función, debe autoimponerse ciertos límites. Algunos los he señalado ya más arriba. Otro, y no precisamente pequeño, debe ser el de situarse claramente dentro de los márgenes de un tiempo y un espacio fijados. Esto significa que, sin perjuicio de las alusiones que puedan ser necesarias para poner de manifiesto las relaciones entre los pensamientos griego e indio del Periodo Helenístico, las líneas subsiguientes no pretenden ocuparse de forma exhaustiva de otros temas como la amplísima cuestión del vínculo entre el pensamiento griego y oriental en general – incluyendo a persas, egipcios y otras culturas o pueblos cercanos<sup>4</sup> – o el acercamiento cultural del Imperio romano hacia el subcontinente.

Lógicamente, otro de los objetivos que cualquier estudio, pero especialmente uno comparativo, que pretenda ser riguroso debe tener en mente es el de permanecer en la imparcialidad, con la doble intención de dejar atrás la siempre planeante sombra del

---

3 Como ejemplo, podemos mencionar *La generación espontánea desde una perspectiva comparativista: Budismo, Prashastapada y Aristóteles* o *Ether in Kant and akasa in Prasastapada. Philosophy in Comparative Perspective*, aunque no son los únicos.

4 Puede verse una primera exposición de esta cuestión en Halbfass, 1-11.



etnocentrismo y evitar imbuir al texto de cualquier intención ideológica ulterior a costa de su valor intrínseco como investigación. Esto implica, de un lado, superar la desvalorización del pensamiento indio que en ocasiones se ha llevado a cabo desde Occidente, pero también el deseo de “vindicación” de la tradición india que puede hallarse presente tanto en ciertos estudios directamente provenientes del subcontinente – como bien señala de nuevo Halbfass (424) – como en los de algunos autores occidentales afines a la cultura india. Por ello, creo que es importante – aún necesario en nuestros días – en una investigación de estas características comenzar manifestando la firme intención de atenerse a los hechos y de procurar llevar a cabo un tratamiento igualitario y libre de sesgos tanto de los textos como de las culturas mismas de una y otra parte.

Por otra parte, otros autores han advertido la dificultad que entrañaría una investigación como la propuesta. En su tesis doctoral, la profesora de la Universidad Complutense de Madrid Teresa Gaztelu decía acerca de las influencias entre las filosofías griega e india que esta es una "problemática esquivada a propósito de la cual se han escrito más conjeturas que demostraciones, acerca de la cual no parece posible llegar a conclusiones precisas y certeras" (Gaztelu 26). En la nota al pie que sigue a continuación, Gaztelu se cuestiona, asimismo, la utilidad de este tipo de ejercicio de investigación y se hace eco de las palabras de Jean Brun, quien afirma que "cabe preguntarse que beneficio podemos obtener de todos los intentos de explicar una filosofía por medio de un conjunto de influencias donde la geografía juega un papel más importante que el pensamiento" (Brun 12-13).

Por mi parte, no comparto la visión pesimista de la profesora Gaztelu respecto a este asunto, y creo que es posible – si no lo creyera no tendría sentido esta investigación – que mediante un análisis riguroso que estudie la evolución de una corriente filosófica de forma profunda y pormenorizada, puede llegar a determinarse con un alto grado de precisión si una idea concreta procede de los sistemas cronológicamente precedentes dentro del mismo área – siguiendo la evolución del concepto mismo a lo largo del tiempo – o si, por el contrario, parece más lógico, por sus aspectos radicalmente únicos y diferentes a todo lo anterior en aquel tiempo y espacio, que su aparición haya sido influenciada por el conocimiento – históricamente posible – de ideas similares procedentes de sistemas de otros lugares. Soy consciente, por otra parte, de que no podemos pretender realizar tales afirmaciones de forma absoluta, pero no creo que debamos aducir tal imposibilidad a la escasez de documentación histórica de las relaciones, en este caso, de los pensamientos griego e indio, sino más bien a nuestra – por otra parte evidente – incapacidad como estudiosos de los hechos de escribir la historia, siendo nuestra intención exponer la interpretación de la misma que resulte más convincente a partir, en este caso, de los textos conservados. En este sentido, si los historiadores de la filosofía han encontrado dificultades en determinar el grado exacto de influencia, produciéndose las opiniones más dispares de los expertos incluso en casos en los que existió una relación directa conocida entre dos autores (como pueden ser, por ejemplo, Sócrates y Platón), y sin embargo no se ha cejado en el empeño, realizándose estudios y análisis atendiendo a diversos factores mediante los cuales se han logrado alcanzar puntos de común aceptación para la mayoría de la comunidad filosófica, sería ilógico que renunciásemos directamente a la posibilidad de llegar a conclusiones reales sobre la relación, en este caso, de los pensamientos griego e indio por el hecho de que la

información de las fuentes de la época al respecto sea escasa. No creo, en definitiva, que puedan reducirse a priori al grado de meras conjeturas los resultados que puedan arrojar los esfuerzos intelectuales serios en la dirección que apuntamos.

Por otra parte, la valoración de las palabras de Brun requiere una serie de precisiones en torno al significado mismo de influencia y sus consecuencias. En mi opinión, no se trata de explicar una filosofía en términos de las influencias que, en torno a algunas de sus ideas, puedan haberse dado: esto equivaldría a ignorar el hecho de que, pese a dichas posibles influencias, la obra de un autor o la doctrina de una escuela siempre tendrá de manera irrenunciable una parte propia. Así, siempre que distingamos influencia de apropiamiento, podemos entender el señalamiento de dichas influencias como una forma de entender mejor el proceso de creación de teorías y doctrinas, y asimismo como manera de entender las relaciones existentes entre teorías influenciadas e influenciadas y acercarnos a la interpretación que los autores llevaban a cabo de su propia obra intelectual.

Por todo ello, y como he expuesto más arriba, creo que una serie de estudios comparativos de las filosofías occidentales y orientales es necesaria, y sin lugar a dudas el Periodo Helenístico, por su condición histórica de cruce de caminos entre pueblos y culturas, supone un objetivo perfecto para llevar a cabo un estudio de este tipo. La razón de esto es lo que podríamos llamar "posibilidad histórica", noción a la que volveremos luego y que como veremos resultará de gran importancia a la hora de entender y analizar los intercambios entre los pensamientos griego e indio en el mundo antiguo.

En todo caso, continuando con el asunto de las dificultades que han de afrontarse, añádase a todo lo anterior otra reflexión, y es que por supuesto no basta con centrarse en las teorías filosóficas desarrolladas durante el Periodo Helenístico en Grecia o la India, sino que, para alcanzar nuestro objetivo, es vital retrotraerse a las teorías anteriores, teniendo muy en cuenta la vigencia que pudieran tener en la época que es nuestro objeto de estudio. Recordemos que, antes del Periodo Helenístico, Atenas ha conocido ya las grandes obras de Platón y Aristóteles, se han discutido en sus calles las palabras de Sócrates y los sofistas, etc. Y mientras tanto, en la India han surgido ya las *Upanishads* más importantes y el budismo... Todas estas distintas etapas, dada la especial condición de la disciplina filosófica, conviven mutuamente, alimentándose unas a las otras, evolucionando sin cesar. Por otra parte, no podemos ignorar otro aspecto, a saber, el del prestigio que en su época tuvieran las ideas y / o el autor que las hubiere parido, un hecho que, como veremos con claridad cuando nos adentremos en la obra de Diógenes Laercio, incidía – como era de esperar – de forma decisiva en la difusión de las mismas.

Teniendo en consideración todos estos factores, comenzaremos nuestro itinerario a través de las filosofías griega e india tomándolas de forma independiente, empezando con un breve repaso a sus ideas y pensadores más importantes anteriores al Periodo Helenístico. Una vez hecho este preámbulo, cuya función en última instancia es únicamente la de presentar en líneas generales la evolución de ambas filosofías, estudiaremos los contactos entre pensadores griegos e indios desde el punto de vista histórico. Teniendo en cuenta el objeto de nuestra investigación, lo haremos en una triple vertiente: contactos anteriores al Periodo Helenístico, producidos durante el

Periodo y posteriores al Periodo; este proceder será vital para establecer el peso específico que las campañas de Alejandro y el Periodo Helenístico tuvieron en las relaciones entre ambas culturas y, dentro de éstas, entre sus pensamientos.

A continuación, una vez hayamos observado la relación entre ambos pensamientos desde el punto de vista histórico, pasaremos a hacerlo desde el punto de vista filosófico, aunque en todo caso sin olvidar que en una investigación como la que pretendemos llevar a cabo ambos aspectos están unidos de forma inseparable, ya que las teorías y conceptos, así como los cambios, afectaciones y evoluciones de los mismos tendrán que ser situados cronológicamente con la mayor exactitud posible para poder estudiar las posibles relaciones entre unos y otros. Nuestra investigación filosófica deberá comenzar por tanto por señalar los autores y textos más importantes para la misma, teniendo en cuenta no solo aquellos pertenecientes a las corrientes y doctrinas principales del Periodo Helenístico – que también habrá que determinar –, sino también aquellos anteriores o posteriores que se consideren decisivas por su cercana relación con la filosofía del Periodo.

En cualquier caso, una vez señalados nuestros objetivos y acotados los límites de nuestro estudio, nos resta hablar del método. En primer lugar, hay que advertir que necesariamente cualquier aspecto o problemática concreta suele abordarse, en el seno de una corriente o escuela, como inserta dentro del marco mayor de la cosmovisión o doctrina principal defendida por dicha corriente o escuela. Sin embargo desde el punto de vista de esta investigación creo que, dado que uno de los objetivos principales es tratar de evaluar cómo han podido recibirse la filosofía griega en la India o la india en

Grecia, tiene más sentido proceder mediante un estudio comparativo por partes. Esto se ve claro si tenemos en cuenta dos factores: primero, que la transmisión de los pensamientos debió producirse en algunos casos de manera indirecta, probablemente de forma oral, y segundo, que la comunicación entre ambas culturas contaba necesariamente, al menos al principio – antes de la paulatina expansión del griego como una suerte de lengua común –, con la dificultad añadida del lenguaje. Esto sin duda debió facilitar que en ocasiones se comunicasen tan solo pequeñas partes de dichas doctrinas o cosmovisiones, a menudo de forma simplificada o incluso alterada en cierto modo para que los conceptos extranjeros casasen con los más comunes de la cultura receptora, como veremos más tarde, en lugar de transmitirse en su conjunto. En este sentido, la separación de las cuestiones abordadas por las distintas escuelas o corrientes de uno u otro lugar y su comparación directa, además de facilitar la exposición, podría llegar a permitirnos entender mejor la forma en que una cierta idea pudiera haber sido introducida.

Teniendo esto en cuenta, he dividido el estudio comparativo en nueve partes, correspondientes a secciones del pensamiento o conceptos que he considerado particularmente importantes. En primer lugar nos ocuparemos del alma, de su relación con el cuerpo y, de forma especial, de las teorías de la transmigración, debido al papel nuclear del que gozan estas figuras en la filosofía india. Un segundo bloque estará formado por la forma en que los sabios griegos e indios consideraban el mundo en cuanto a su funcionamiento y composición, otorgando un lugar privilegiado a las causas y las categorías. Por último, nos ocuparemos del estudio de las posiciones éticas y de vida y de las ideas que acerca del comportamiento humano existieron en ambos lugares.

En cada una de estas secciones serán presentadas las principales ideas de cada una de las corrientes presentes en el Periodo Helenístico de manera que pueda establecerse el grado de maduración y la evolución que dichas doctrinas hayan sufrido a lo largo del tiempo, algo que necesariamente tendremos que tener en cuenta, como dijimos, a la hora de comparar las posiciones indias con las griegas de cara a la búsqueda de intercambios, préstamos o influencias.

Expuesto el método, solo resta ponerse en marcha. Espero que la lectura de este estudio resulte tan amena como clarificadora en cuanto a la indudable importancia del Periodo Helenístico para el contacto entre las culturas griega e india y sus pensadores, así como sobre lo que había de común y divergente en sus filosofías en dicha época y el papel que la misma jugó en ello.

**SITUACIÓN DE LOS PENSAMIENTOS GRIEGO E INDIO**

**ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO**



## **ETAPAS DEL PENSAMIENTO GRIEGO ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO**

Al comienzo del Periodo Helenístico podemos afirmar que existe ya en Grecia una filosofía madura – pese a su relativa juventud – y variada, donde pueden encontrarse escuelas de pensamiento muy diferentes. Esto es consecuencia directa de la evolución del pensamiento griego en los siglos anteriores. Después de Tales de Mileto, el primero al que podemos llamar filósofo, asistimos en Grecia a un espectacular desarrollo de la filosofía.

En primer lugar, es fundamental decir que, por fortuna, el nacimiento de la filosofía en Grecia está relativamente bien documentado. Esto es, sin duda, debido a una multiplicidad de factores, el más determinante de los cuales sea probablemente la alta tasa de producción de textos escritos de los griegos en relación a otros pueblos de su época. Asimismo, la importancia que la propia filosofía adquirió ya en sus primeras etapas se explica, entre otras cosas, por la unión entre el interés griego por el desarrollo de las ciencias y la importancia que la fama poseyó en su cultura, lo que permite comprender el interés que generaron las vidas – y por supuesto las obras – de los primeros filósofos entre sus contemporáneos, quienes les veneraron como hombres de sabiduría incomparable. En este sentido, la misma creación de la fórmula de "los Siete Sabios de Grecia" dice mucho acerca del proceder de los helenos a este respecto: los griegos eran hacedores de héroes. Esto explica, como decíamos, la cantidad de datos que poseemos, incluso acerca de aspectos cotidianos de sus vidas, así como el alto número de fragmentos y obras conservadas de los Periodos Clásico y Helenístico. Por otra parte, como es lógico no puede ignorarse el gusto por la exageración de los griegos

en el proceso de enaltecimiento de las figuras públicas prominentes, lo que en ocasiones nos lleva a poner en duda la atribución de ciertos logros o aspectos de la vida de algunos personajes, pero lo cierto es que una lectura crítica de las – por otra parte numerosas – fuentes antiguas nos permite hacernos una idea bastante clara acerca de quiénes fueron y de qué dijeron los primeros filósofos.

Por todo ello, superada ya la vieja – pero antaño numerosas veces repetida – fórmula del "Paso del Mito al *Lógos*", podemos decir que en Grecia el surgimiento de la filosofía se refiere al giro paulatino, llevado a cabo por una sucesión de autores concretos a lo largo de varios siglos, del pensamiento mítico hacia uno más racional. Esta actitud se produce en un principio con respecto a la explicación del surgimiento del cosmos y las causas del mundo físico, lo que lleva al surgimiento de una serie de mitos de creación y teorías acerca de la naturaleza de las cosas en las que los dioses dejan su rol central como sujetos causantes en favor de los elementos u otras fuerzas, de las que los primeros filósofos aducen que podrían ser fuente de todo lo creado. Así, el objetivo de Tales y de sus sucesores inmediatos es la búsqueda del *arkhé*, el principio (en tanto que fuente de creación u origen) de todas las cosas.

El primero, como decíamos, fue Tales de Mileto (~624-546 a.C.<sup>5</sup>), hombre también célebre por sus logros matemáticos, sobre todo en el campo de la geometría. En su *Metafísica*, Aristóteles – a la sazón, nuestra fuente más fiable acerca del pensamiento de Tales – nos dice que él

---

5 Según Diógenes Laercio I, 37-38, donde cita a Apolodoro (*Crónicas*) y Sosícrates.

afirmaba que la tierra descansa sobre el agua. Su conjetura puede haber nacido de la observación del hecho de que el alimento de todos los seres es húmedo, y de que el calor mismo nace de la humedad y vive por ella, y esto de lo que todas las cosas se originan es su primer principio. Además de esta, otra razón, que explicaría su conjetura, sería que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda, y el agua es para las cosas húmedas el origen de la naturaleza (Metafísica, 983b20-28).

Como vemos, en la teoría de Tales el mito deja paso a la deducción a partir de la observación de la naturaleza. Este va a ser el punto común entre su pensamiento y el de sus discípulos en la llamada escuela jónica, Anaximandro y Anaxímenes. El primero postuló que el *arkhé* era lo *apeirón*, algo indeterminado e infinito, lo que subsanaría el problema que plantea la teoría de su maestro acerca de cómo a partir del agua podría crearse su contrario, el fuego. Anaxímenes, por su parte, afirmó que el principio de todas las cosas era el aire, pero ofreció una teoría que solucionaba el problema de los contrarios recurriendo a procesos físicos conocidos como la condensación, que permitiría que del aire, intangible, surgiera la compacta tierra, o la rarefacción, a partir del cual podría explicarse el proceso inverso.

El siguiente en fundar una escuela de filosofía fue Pitágoras (~570-490 a.C.<sup>6</sup>). Una forma sencilla de explicar su pensamiento sería decir que, para Pitágoras, en los fenómenos del mundo físico pueden hallarse – de nuevo, observarse – ciertas relaciones

---

6 Tanto Diógenes Laercio VIII, 3, como Aristóxeno (Kranz 14.8) afirman que Pitágoras abandonó Samos debido a la tiranía de Polícrates. El segundo nos dice, además, que lo hizo con cuarenta años lo que, teniendo en cuenta que debió vivir unos ochenta años (como expone Guthrie 1: 194, que además recoge las fuentes de la discusión), nos permite estimar las fechas aproximadas de su nacimiento y muerte.

armónicas, siendo en última instancia el número la única razón capaz de explicar la ordenación del cosmos, lo que explica que el estudio de las matemáticas y la música gozaran de un papel privilegiado en la escuela. Por otra parte, entre los pitagóricos el pensamiento filosófico y el religioso se encontraban fusionados de una forma similar a la que, como veremos, fue habitual en la India. El maestro de Sámos era un iniciado en los misterios órficos, un culto entre cuyas creencias se encontraba la de la transmigración de las almas, que el propio Pitágoras defendió y que, como veremos más tarde, podemos encontrar expuesta de forma similar en la India, donde es uno de los presupuestos innegociables de la mayoría de las escuelas de pensamiento presentes en el Periodo Helenístico.

Contemporáneo de Pitágoras fue Jenófanes<sup>7</sup>, pensador reformista que criticó con dureza los mitos de su tiempo, tanto por el carácter inmoral de los dioses protagonistas de los mismos como por el hecho de que se les atribuyese forma humana, lo cual a Jenófanes, que postuló la existencia de un único dios eterno y todopoderoso, le parecía totalmente irracional<sup>8</sup>. Por lo demás, postuló la alternancia entre eras húmedas y secas (predominio del mar sobre la tierra y de la tierra sobre el agua respectivamente) en forma de ciclo infinito, lo que provocaría la extinción y resurgimiento de la vida cada cierto tiempo. Resulta difícil, por otra parte, pensar que designase a la propia tierra como *arkhé*, aunque es imposible descartar la idea por completo, debido tanto a la falta de escritos de su época que lo corroboren como a la ambigua interpretación que puede

---

7 La fecha de su nacimiento ha sido objeto de gran controversia. En Sánchez Venegas, D. "*El pensamiento socrático y su influencia en sus sucesores, Platón y Aristóteles*". TFG. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013 ya hice una recopilación de las fuentes antiguas y la opinión de los autores modernos sobre ellas, a la que me remito. La conclusión final es que Jenófanes debió nacer pocos años antes o después que Pitágoras.

8 En Kranz podemos hallar la recopilación de los diversos fragmentos de Jenófanes en que se corroboran sus críticas (21 B 11, 14 y 15) y su posición monoteísta (21 A 30, B 23 acerca de la existencia de un único Dios, B 24-26 acerca de su omnisciencia y potencia).

realizarse de algunos de los fragmentos conservados. En mi opinión, siguiendo la idea de los ciclos, resulta más probable que concibiese el surgimiento de la vida a partir de la interacción entre la tierra y el agua, proceso en el que su Dios habría jugado un papel indeterminado.

El siguiente pensador de relevancia fue Heráclito de Éfeso (nacido ~540 a.C.<sup>9</sup>), de cuya oscura filosofía, expresada únicamente en aforismos, cabe destacar que tomó como *arkhé* al fuego por encontrarse en constante devenir, principio de cambio constante y común a todo el universo, en lo que podría considerarse una radicalización de la cosmovisión cíclica de Jenófanes. Asimismo, Heráclito fue muy crítico con la ignorancia humana, siendo el segundo de los filósofos griegos (tras Pitágoras) en ocuparse de la crítica del comportamiento humano, aspecto que con el tiempo se tornaría central en la discusión filosófica, sobre todo a partir de la irrupción de Sócrates.

Ya en el siglo V a. C. surge la escuela eleática, cuyos máximos exponentes fueron Parménides y sus discípulos, Zenón y Meliso. Frente a la posición de los milesios, que habían postulado que el mundo tenía un origen a partir del *arkhé*, Parménides afirmaba (fr. 8) que el universo era eterno e inmutable (entre otras cualidades), por lo que las teorías de sus rivales eran imposibles, dado que ellos habían obviado el hecho de que lo que existe no puede tener principio o final alguno. La filosofía, ciencia del *lógos*, es defendida así frente a la opinión como la única forma de alcanzar el verdadero conocimiento acerca de las cosas.

---

9 Diógenes Laercio IX, 1 dice que "floreció" en la Olimpiada LXIX. Guthrie 1: 414 opina que Apolodoro es su fuente, y por ende que el uso de la palabra florecer se refiere, como es habitual en él, al hecho de haber alcanzado los cuarenta años de edad.

Lo más importante en este contexto es que los eléatas buscan, como hacían los milesios, una unidad más allá de la aparente multiplicidad que pueda dar cuenta de esto. Lo que ya no buscan los primeros – y sí los segundos – es un origen, puesto que este es imposible, sino que se busca un principio aún más abarcador, más definitivo, lo que Parménides pretende lograr eliminando el tiempo de la ecuación. El pensador de Elea niega tajantemente a los milesios por el hecho de pretender establecer un punto de partida a lo que, a sus ojos, no lo tiene. De igual modo se opone a Heráclito, cuyo constante devenir se convierte en una apología de la *doxa* que no lleva a ninguna parte, porque esto implicaría la posibilidad de que lo que no es llega a ser mediante el cambio, y ya hemos visto que para Parménides esto es imposible. De hecho sus más destacados seguidores, Zenón y Meliso, dedicaron no pocos esfuerzos en atacar la aparente realidad de los fenómenos en busca de la demostración definitiva de que todo cambio es, precisamente, pura apariencia, puesto que el cosmos, como había dicho su maestro, era y es uno y continuo.

Entre los pensadores de esta centuria hay que mencionar también a Empédocles y Anaxágoras, quienes desarrollaron su pensamiento en torno a los problemas abordados por sus predecesores y contemporáneos. El primero, aceptando la multiplicidad de los seres y fenómenos, da cuenta del surgimiento de estos por la mezcla de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, cuya interacción es impulsada por dos fuerzas del universo, Amor y Discordia, causantes de la creación y de la corrupción respectivamente, cuya constante pugna explicaría por ejemplo el hecho de que los seres puedan vivir durante un tiempo bajo cierta forma, aunque sean afectados por el cambio constante, siempre en camino hacia su final. Por su parte Anaxágoras,

algo más cercano a las posiciones parmenídeas, postuló que el orden de las cosas se debe a la acción del *noûs* (intelecto), agente separado que incidió en la mezcla que originariamente conformaba el todo y que es responsable de que el mundo sea tal y como lo conocemos.

En general, podemos decir que las teorías de los filósofos que hasta ahora hemos mencionado tenían una meta común, la cual podríamos describir como la fundamentación y explicitación del orden subyacente tras el aparente caos de lo sensible. Sin embargo, en este mismo siglo aparecieron también pensadores que no se centraron únicamente en la búsqueda del *arkhé* o la descripción de la naturaleza y sus causas. Como sabemos Sócrates y su discípulo, Platón, mantenían una postura diametralmente opuesta – al menos desde el punto de vista ético – a la de los sofistas. En general, para estos últimos toda palabra y acción son relativas<sup>10</sup>, siendo por tanto aconsejable que cada hombre utilice la palabra para obtener el mayor bien para sí mismo. Este es el llamado arte de la retórica, disciplina de la que se consideran maestros. Por su parte, Sócrates defendió siempre la idea de que la mejor vida que podía vivir un hombre era la virtuosa, y consagró su propia existencia a perseguir la definición de qué era esa virtud según la que el hombre bueno debía guiar sus acciones, oponiéndose a la posición moralmente egoísta de los sofistas. En cualquier caso, para nosotros lo más importante es destacar que una de las grandes novedades que introdujo el diálogo sostenido por ambas partes es que, para ellos, el núcleo de la discusión se trasladaba de la creación y fundamentos de las cosas al discurso sobre la acción humana.

---

<sup>10</sup> Postura bien ejemplificada en la célebre frase de Protágoras, "el hombre es la medida de todas las cosas".

Con Platón y Aristóteles asistimos sin duda al culmen de la filosofía griega del Periodo Clásico. La amplitud temática – en ellos confluyen la preocupación por la ética con la investigación acerca de la naturaleza de las cosas –, las novedades que introdujeron en el pensamiento y la profundidad de sus ideas influyeron no solo a sus sucesores inmediatos, sino que fueron claves en la historia de la filosofía occidental, siendo sus ideas – nunca abandonadas, continuamente trabajadas propiciando diversos cambios y desarrollos – el principal sustento de la misma hasta la modernidad y manteniendo su importancia aún en nuestros días. La separación del mundo de las Ideas de Platón o el tratamiento del ser y las categorías por parte de Aristóteles, sin obviar el esfuerzo filosófico en torno a la teoría política y la relación de esta con la ética llevado a cabo por ambos son solo algunas de las muchas aportaciones clave que estos dos titanes del pensamiento realizaron: sobre ellas habremos de volver necesariamente más tarde por las razones aducidas.

Por último, cabe destacar al menos otras dos escuelas de pensamiento que también surgieron antes del Periodo Helenístico y que tuvieron una importancia capital para los pensadores del mismo. Así, la concepción atomista de la materia llevada a cabo por Leucipo y Demócrito tuvo un gran peso en los debates de los estoicos y los epicureístas acerca de la física y la materia e incluso en torno al acaecer de los fenómenos, merced al azar introducido por Epicuro mediante lo que Lucrecio tuvo a bien llamar "clinamen" como forma de sostener el libre albedrío frente al concepto de la vida como plan racional del fuego sostenido por los estoicos.



Por otra parte la corriente cínica, iniciada por Antístenes y continuada por Diógenes de Sinope ya en el IV a.C., tomó ejemplo de Sócrates y optó por apartarse, como él, del debate sobre cómo era la naturaleza para centrarse en la ética. El estilo de vida predicado por los cínicos podría calificarse de antisistema, pues Antístenes atacó prácticamente todas las instituciones de su tiempo: criticó las leyes, las ciencias, las tradiciones y la fama. Para él, la meta del hombre era la virtud, alcanzada mediante el dominio de los deseos. Diógenes radicalizó aún más sus posturas, predicando con el ejemplo su defensa de la vida conforme a la naturaleza, alejada del marco de las convenciones sociales habituales. Sus chocantes acciones y su modo de vida inspiraron a sus seguidores, pero también se hicieron célebres en toda Atenas, convirtiéndose ambos en figuras bien conocidas por el pueblo.

Como podemos ver, en los aproximadamente tres siglos que van desde el inicio de la filosofía en Grecia hasta las campañas de Alejandro Magno se exploraron una gran cantidad de ideas diferentes, centradas en torno a tres puntos: el origen del cosmos; la configuración del cosmos; y la ética humana, incluyendo la búsqueda de la felicidad y el conocimiento, aspectos en un principio separados, pero que encontraron su confluencia a lo largo del tiempo en autores como Pitágoras, Parménides, Platón o Aristóteles, síntesis que luego se proyectaría en los filósofos que estaban por venir. En cualquier caso, los nombres que hemos mencionado resultan indispensables, en cuanto a que fueron los primeros pensadores griegos que configuraron y sentaron las bases de la filosofía occidental. Como hemos observado, cada uno de ellos fue añadiendo nuevos temas de debate y argumentos a la discusión filosófica helena. Por ello podemos decir que la filosofía griega al final del Periodo Clásico, pese a su relativa juventud, poseía ya

un grado de profundidad dialéctica notable, y comenzaba ya a discutir – o al menos a sentar las bases – sobre la mayoría de los temas de los que se ocupa el pensamiento filosófico actual, sin prejuicio de aquellos otros que podemos considerar como propios de cada tiempo.

## ETAPAS DEL PENSAMIENTO INDIO ANTES DEL PERIODO HELENÍSTICO

A diferencia de lo que ocurre en Grecia, en la India no podemos encontrar antes del Periodo Helenístico (ni tampoco durante el mismo), un pensamiento completamente separado del misticismo. Lo que queremos decir no es que no exista especulación filosófica en la India, sino que esta va siempre ligada a una serie de presupuestos religiosos y creencias consideradas innegociables por los pensadores del subcontinente. De este modo, la historia de la filosofía india está íntimamente ligada con la del hinduismo, el budismo o el jainismo, las cuales mantienen en común al menos la presencia de algunos de esos principios; por el contrario, otras corrientes no ortodoxas se han definido precisamente por la negación de los mismos. En cualquier caso, este fuerte vínculo que une filosofía y religión en la India ha sido el causante de aquellos debates a los que aludíamos anteriormente en torno a cómo llamar exactamente al pensamiento indio o de si existe una filosofía india propiamente dicha<sup>11</sup>, cuestión a la que, como ya se dijo, cabe responder afirmativamente en vista del desarrollo del pensamiento indio tanto en cuanto a su amplitud temática como a la profundidad con la que las discusiones han sido abordadas, similar a la que ya hemos predicado acerca de la filosofía griega, y que podremos comprobar a lo largo del texto.

El pensamiento indio parte así de los *Vedas*, libros sagrados de la antigua religión védica (de la que proviene el hinduismo). Estos textos están divididos en cuatro

11 Al tradicional rechazo occidental a la inclusión del pensamiento indio dentro de la historia de la filosofía durante el siglo XIX y principios del XX dedica precisamente Halbfass el noveno capítulo de su *India and Europe* (145-159). En efecto, tal fue la tendencia general tras el “redescubrimiento” del pensamiento indio posterior al fenómeno de “vuelta hacia sí misma” de la Europa medieval. En nuestros días, no obstante, tal tendencia parece estar revirtiéndose poco a poco gracias a la valoración cada vez mayor que se ha hecho del pensamiento oriental, de manera especialmente acusada en los Estados Unidos, donde los estudios orientales proliferan en las facultades, pero también en las universidades europeas con vías de estudio dedicadas a las culturas orientales antiguas.

secciones, de las cuales las más antiguas – entre los que se incluyen la mayoría de los versos del *Rig-Veda* – son anteriores al 1000 a. C.<sup>12</sup> En cuanto a la temática, el *Rig-Veda* es una colección de más de mil himnos dedicados a los dioses en los que nos encontramos una propuesta mítica que es, en cuanto a la narración y el lenguaje, similar a la que podemos observar en la época prefilosófica griega. Así, la religión india de la Época Védica la entendemos a partir de los dioses protagonistas de los *Vedas*, unos escritos que, por otra parte, también nos dan pistas acerca de la cultura y el estilo de vida de los habitantes del subcontinente. En esto contribuyen de forma importante las tres secciones restantes: el ya mencionado *Atharva-veda*, que trata de las prácticas mágicas y medicinales; el *Sama-Veda*, que es una colección de versos destinados a la declamación o el canto; y el *Yajur-veda*, que contiene oraciones que se utilizaban en las prácticas rituales védicas.

Posteriormente, a finales de la Época Védica (entre el 1000 y el 800 a. C.) se escriben los *Brâhmanas*, obras en las que se profundiza en el estudio y se refinan hasta los más ínfimos detalles de los ritos sacrificiales. Como puede verse, en aquellos tiempos el sacrificio, considerado entonces como forma privilegiada de ponerse en contacto con los dioses tanto para aplacar su ira como para solicitar su asistencia, jugaba un rol central en la religión y la sociedad védicas. Sin embargo, la proliferación de estos textos, unida al poder que comenzaba a acumular la casta sacerdotal, provocó que otros sabios, contrarios a la a su juicio excesiva importancia otorgada a la parafernalia ritual, escribieran otro tipo de obras destinadas a promover otras clases de prácticas religiosas:

12 Esta es la opinión de Von Glasenapp 45, donde afirma que "la apreciación más verosímil admite que, en su parte principal, estos textos [*Rig-veda* y *Atharva-veda*] van más allá del año 1000 a.C., pero no se puede determinar si los poemas más antiguos fueron compuestos en 1250, 1500, 2000 a. C. o aun antes". Esta misma sentencia de Von Glasenapp se cita en Román 108, validándola. Por su parte, Tola y Dragonetti 87 van más allá y afirman que "de los cuatro Vedas el más antiguo es el *Rig-Veda* que debemos ubicar hacia el inicio de la Época Védica, alrededor del año 1500 a. C."

la meditación y contemplación en solitario por un lado – los *Āranyakas* – y la especulación filosófica en torno a los *Vedas* – las *Upanishads* – por otro.

Es por esto por lo que generalmente se afirma que el surgimiento de las *Upanishads* – las primeras de las cuales datan de la misma época que los *Brahmanas* – supone el comienzo de lo que podemos llamar propiamente pensamiento filosófico de la India. Así, lo más destacable de esta evolución de las creencias religiosas es que el fin de la Época Védica no marca únicamente un cambio en el tipo de literatura producida en la India, sino en la forma misma de pensar, que va a configurar las claves tanto de la nueva religión predominante – el hinduismo – como del debate intelectual indio, que a partir de entonces comienza a pivotar sobre dos conceptos nucleares, que por supuesto irán cambiando con el tiempo: Brahma y todo lo que ello conlleva, es decir, el dios supremo, la conexión del alma con el mismo, el estatus del mundo como realidad o apariencia, etc.; y lo que en Occidente siempre hemos llamado transmigración de las almas, pero que en el contexto indio vale más llamar "ciclo de resurrecciones" o *sâmsara*, influido por el *karman* – la carga de las acciones realizadas en la existencia, entiéndase existencia como acumulación de las vidas pasadas – y del que se busca la liberación, *moksha*, mediante un estilo de vida capaz de anular la carga kármica acumulada.

Este último aspecto, el del estilo de vida propuesto para alcanzar la liberación – que se convierte en el objetivo final del individuo, para el que sus acciones son un medio necesario –, se conforma como uno de los principales rasgos diferenciadores de las distintas escuelas de pensamiento que surgirán a partir de entonces, tanto entre las

*astika* (ortodoxas) como entre las *nastika* (no ortodoxas). De entre las primeras, que comparten (aunque como veremos, no siempre desde sus orígenes) la triple creencia en la autoridad de los *Vedas*, la inmortalidad del alma y la existencia de un Dios supremo, cabe destacar las seis más importantes: Nyâya, que impulsó el desarrollo de la lógica; Vaisheshika, atomista y en cuyo seno surgió un sistema de categorías similar al aristotélico; Sâmkhya, dualista; Yoga, un sistema eminentemente práctico, centrado en cómo alcanzar la liberación; Mîmâmsâ, que busca revestir de autoridad lógica los rituales védicos; y Vedânta, término que originariamente se utilizó como forma de referirse a las *Upanishads* pero que más tarde comenzaría a usarse para referirse a la corriente que acoge el espíritu especulativo en torno a la interpretación de las *Upanishads*. Con el paso del tiempo, estas seis escuelas se relacionaron estrechamente por pares (Nyâya-Vaisheshika, Sâmkhya-Yoga y Mîmâmsâ-Vedânta), complementando así sus enseñanzas y creando sistemas mejor definidos y más complejos.

Sin embargo, hay que advertir que no todas estas escuelas pertenecen al Periodo Helenístico: algunas son anteriores y otras, posteriores. Así, el más antiguo de los seis es el sistema Sâmkhya, mencionado ya en algunas de las primeras *Upanishads*, y cuyas creencias, como veremos más adelante, fueron evolucionando a lo largo del tiempo desde el ateísmo (que aun debía conservar en el Periodo) hasta la adopción de posiciones teístas que permite su inclusión entre las escuelas *astika*. Los sistemas Mîmâmsâ y Vedânta, continuadores del pensamiento brahmánico y upanishádico, debieron surgir probablemente durante el propio Periodo Helenístico<sup>13</sup>, al igual que el

---

13 Jacobi 164 sitúa el *Karma-mîmâmsâ-sûtra*, obra clave de la escuela Mîmâmsâ atribuida a Jaimini, en el siglo III a. C., mientras que la palabra "Vedânta" aparece ya nombrada en algunas de las principales *Upanishads*, aunque referida a la doctrina upanishádica en sí. Su organización definitiva en torno a sistemas concretos es probablemente posterior al Periodo Helenístico.

Vaisheshika, cuyo texto base, el *Vaisheshika-sûtra* de Kanâda, pertenece probablemente a los últimos siglos a. C.<sup>14</sup> Los cánones de las escuelas Nyâya y Yoga son aún posteriores, y en ningún caso pudieron conocerlos los pensadores griegos de la época que nos ocupa. Por otra parte, los sistemas Sâmkhya y Vaisheshika ponen el acento en esta etapa en el conocimiento y la discriminación de los seres y fenómenos del mundo como camino hacia la liberación, por lo que proponen cosmovisiones más ricas en detalle, mientras que Mîmâmsâ y Vedânta, como habíamos dicho, permanecen en la línea del ritualismo y la especulación védicos.

En cuanto a las escuelas heterodoxas, son anteriores al Periodo Helenístico las dos más importantes: el budismo y el jainismo. Ambos se centran en la ética y la acción virtuosa como medio para alcanzar la liberación, aunque sus postulados acerca de la composición y el funcionamiento del cosmos son, como veremos, muy diferentes.

Finalmente, cabe mencionar a los "maestros del error", una serie de pensadores que negaron aspectos concretos del núcleo de la ortodoxia, y que adoptaron posturas tan diversas como el materialismo, el agnosticismo o el determinismo. Su influencia y la de sus escuelas en la historia del pensamiento indio fue, no obstante, mucho menor que la de los sistemas anteriormente citados y, de hecho, solo les conocemos a través de sus menciones en el *Canon Pâli* budista, donde sus posiciones son refutadas.

Como puede verse, hacia finales del siglo IV a. C. también el pensamiento indio había recorrido un largo camino, con una serie de etapas bien diferenciadas cuya evolución lleva aparejada un crecimiento de la importancia de la ética y el pensamiento

---

<sup>14</sup> Von Glasenapp 202, Román 236.

crítico. La filosofía india, que como dijimos no puede ser separada del aspecto religioso, tiene precisamente por ello desde su inicio un lado innegablemente práctico. Para lograr la liberación pone el acento en la acción y en la determinación de la estructura del universo, aspectos aparejados a los dos núcleos ordenadores de su pensamiento que comentamos más arriba y que seguirán siendo privilegiados en los siglos posteriores.

En cualquier caso, es imposible no reparar en el paralelismo existente entre los temas de discusión en los ámbitos griego e indio en este punto. No se trata meramente de una especulación – lógica, por otra parte – sobre algunos de los grandes enigmas de la vida humana, como son el tejido de la realidad y cuál sea el rol del hombre en el mundo como temas genéricos, sino que se producen ya antes del Periodo Helenístico una serie de coincidencias que nos permiten hablar hasta cierto punto de trayectorias paralelas del pensamiento en estos dos lugares en los que, por otra parte, se dieron tantas divergencias. El surgimiento en ambos sitios, de forma aparentemente independiente – discutiremos sobre esto a continuación – de teorías como el atomismo o la transmigración de las almas, de posiciones como el amoralismo, ejercidas de manera excéntrica con respecto a otras que proclaman la necesidad del hombre de hacer el bien (sin olvidar por supuesto las distintas concepciones de bien que se dan en ambos lugares ni el carácter "salvífico" que adquiere la acción en el contexto indio), o la propia separación entre cuerpo y alma (*jīva* o sustancia), subrayando siempre la primacía de esta última, son solo algunas de las sorprendentes similitudes que podemos hallar dentro de los pensamientos griego e indio. Este hecho, más allá de la mera comparación entre el desarrollo de la filosofía en ambas regiones, puede servirnos como poco para



reflexionar acerca de cómo, sin importar las distancias, las personas se hacen preguntas y reflexionan de formas similares. En definitiva todos somos humanos, todos pensamos.

**RELACIONES ENTRE LOS PENSAMIENTOS GRIEGO E**  
**INDIO DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO**

## **LA POSIBILIDAD DEL PERIODO HELENÍSTICO: ALEJANDRO, GUERRA Y**

### **FILOSOFÍA**

Como hemos apuntado antes, se conoce por Periodo Helenístico a los casi tres siglos que van desde la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. hasta el deceso de Cleopatra, que marca el fin de la dinastía Ptolemaica en Egipto en el 30 a.C. Este término, "helenismo", se lo debemos al historiador alemán Johann Gustav Droysen, que lo acuñó en su *Historia de Alejandro Magno*<sup>15</sup> para referirse a esta época en la que las distintas regiones sometidas por Alejandro se nutrieron de la cultura griega y macedónica de sus conquistadores, fusionando a menudo aquellas costumbres con las propias.

Estas regiones de las que hablamos no son pocas. Alejandro, quien accedió al poder con tan solo dieciocho años (336 a.C.) tras la muerte de su padre, Filipo II, tuvo que emplear los primeros años de su reinado en reafirmar la hegemonía macedónica sobre las *póleis*, lo que logró tras arrasar Tebas (335 a.C.), la más poderosa ciudad griega de la época. El joven comandante, que ostentaba además el título de jefe militar de la Liga de Corinto – heredado de su padre –, utilizó entonces los ejércitos bajo su mando para lanzarse sobre el Imperio persa. En los años siguientes, obtuvo dos importantes victorias contra las tropas de Dario III (Issos en 333 a.C. y Gaugamela en 331 a.C.), aunque antes de esta última ya había conquistado Egipto. Tras la muerte de Dario, se convirtió también en rey de Persia, desde donde continuó avanzando hacia el este hasta la India, donde se detuvo finalmente tras la negativa de sus generales a

---

<sup>15</sup> La obra sigue siendo todavía hoy un referente en lo que a la historia sobre Alejandro y el helenismo se refiere.

continuar la marcha. Quizá estos no vieran el motivo de continuar, ya que para entonces, prácticamente todo aquello que merecía la pena señalar en un mapa se encontraba ya bajo su control.

Alejandro murió con tan solo treinta y dos años de edad, probablemente debido a una enfermedad, y a su muerte – y tras los convenientes asesinatos de sus dos hijos y su hermanastro –, sus generales comenzaron a repartirse los distintos territorios del imperio, convirtiéndose así en sus *diádokhoi* (o sucesores, término también acuñado por Droysen): Ptolomeo reinaba en Egipto, Lisímaco en Tracia, Seleuco en Babilonia, Antígono en Frigia, Antípatro en Grecia. A esta división forzada le sucedieron, como no podía ser de otra forma entre hombres de armas, una larga serie de guerras por el poder. Cuando finalmente el polvo se levantó, tras unas cuatro décadas de conflictos, tres dinastías (lágidas en Egipto, seleúcidas en Asia y antigónidas en Grecia) quedaron firmemente establecidas, quedando finalmente el viejo imperio dividido, pero en paz.

Sin embargo, y pese a la división geográfica que se produjo, una característica muy importante del proceder de Alejandro quedó viva en sus sucesores: el respeto por la cultura original de cada uno de los diversos lugares que formaban el imperio. Esta tolerancia permitió probablemente a las diferentes poblaciones del imperio de Alejandro y de los posteriores imperios resultantes acoger con menos reticencia algunas de las costumbres helénicas, posibilitando aquella fusión cultural de la que hablábamos antes, en la que se mezclaron usos locales y foráneos de forma habitual durante el periodo que nos ocupa<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Sabemos, por ejemplo, que los seléucidas conservaron el sistema de impuestos y la división en satrapías que ya estaba presente en el imperio persa. En Mosterín 31-32 podemos encontrar el siguiente extracto sobre los seléucidas que resulta muy ilustrativo respecto al modo de proceder usual

Dentro de estos rasgos grecomacedonios que se extendieron por gran parte del mundo conocido se encontraba, como no, la filosofía. De repente, gracias a la facilidad de los viajes y al hecho de que el griego se había convertido en el idioma común a todos los territorios a los que Alejandro había llegado, los sabios encontraron el camino abierto a una gran cantidad de nuevas religiones, tradiciones y sabidurías que estudiar y de las que aprender. Ya en la campaña del Magno se produjeron los ¿primeros? encuentros de los que se tiene constancia histórica entre pensadores griegos e indios. Ahora vamos a centrarnos en dichos encuentros.

---

en aquellos tiempos: "La base del poder militar y de la unidad cultural helenística del reino la constituían las ciudades. Pobladas con emigrantes y veteranos griegos y macedones, eran primero islas y luego focos de cultura griega en un mar de pueblos indígenas. Aunque la población de hecho era en gran parte mestiza... las póleis tenían un carácter inequívocamente griego, con su muralla, su ciudadela, su ágora, su gimnasio, su teatro, etc. En ellas se hablaba griego y se rendía culto a los dioses olímpicos de Grecia, aunque también a los reyes seléucidas y (por si acaso) a las divinidades indígenas locales".

**¿HUBO ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS ANTES DEL  
PERIODO HELENÍSTICO?**

Las campañas de Alejandro Magno fueron, como hemos dicho, una excelente oportunidad para que se produjese el tráfico de ideas entre Grecia y la India que nos interesa estudiar aquí, pero cabe hacerse la pregunta de si, pese a la distancia, no se habrían producido anteriormente, dentro del contexto de la filosofía, que es el que nos interesa, contactos de algún tipo.

En sus *Enseñanzas espirituales de la India*, María Teresa Román López recopila algunos rumores sobre este tema, a los que confiere "valor dudoso" (27). Me gustaría separar, no obstante, estos rumores en dos grupos. En primer lugar, tenemos la audaz afirmación que podemos encontrar en *The Cultural Heritage of India*, que dice lo siguiente:

Fisiólogos griegos como Anaximandro, Demócrito, Empédocles y Epicuro fueron influenciados por la filosofía Sâmkhya. La doctrina de Empédocles de que nada puede surgir de lo que no ha existido antes y de que nada existente puede ser aniquilado, encuentra su paralelo exacto en la doctrina Sâmkhya sobre la eternidad y la indestructibilidad de la materia. La tradición griega testimonia que Tales, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y otros realizaron viajes a países orientales para estudiar filosofía... En vista de la antigüedad de los contactos de la India con Grecia y de la tradición griega anteriormente referida, parece

bastante seguro que la filosofía griega deriva de la filosofía india (Battacharya, 1:154)<sup>17</sup>.

Como decíamos para los estudiosos de la filosofía occidentales, acostumbrados a oír que la filosofía nació en Grecia, esta última afirmación puede pareceros osada. Dado que en la cita se mencionan a varios de los pensadores presocráticos más importantes, de ser cierta esta información ello significaría como poco que la filosofía griega está firmemente influenciada por la india, cuando no que surgió directamente a partir de ella, como pretende el fragmento.

Para analizar la veracidad de esta sentencia procederemos de forma cronológica. Antes de comenzar, no obstante, es necesario advertir al lector de la importancia que, en lo sucesivo, y a efectos de tratar acerca de las vidas de los filósofos, va a tener para nosotros necesariamente Diógenes Laercio. En efecto, sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, que afortunadamente se conserva casi en su totalidad, es a menudo la única fuente que poseemos acerca de algunos datos importantes de los distintos pensadores, y desde luego, la fuente referencia de la tradición griega en lo que atañe a las biografías de los mismos. Evidentemente, circunstancias tales como su carácter compilatorio, la imposibilidad, en muchos casos, de contrastar la información o la distancia temporal que separa a Diógenes de algunos de los pensadores incluidos en

---

17 La traducción al castellano es mía. La cita original reza: Greek physiologers like Anaximander, Democritus, Empedocles, and Epicurus were influenced by the Sâmkhya philosophy. The doctrine of Empedocles that nothing can arise which has not existed before, and that nothing existing can be annihilated, finds its exact parallel in the Sâmkhya doctrine about the eternity and indestructibility of matter. Greek tradition records that Thales, Empedocles, Anaxagoras, Democritus, and others undertook journeys to oriental countries in order to study philosophy... In view of the antiquity of la India's contact with Greece and the Greek tradition referred earlier, it seems fairly certain that Greek philosophy is derived from la India philosophy".

su obra no pueden ser ignorados, y deben como mínimo mantenernos en guardia acerca de la veracidad de algunas de sus afirmaciones.

No obstante, también hay que tener en cuenta otros factores, en este caso positivos, a la hora de analizar el valor de la obra. Uno de los más importantes tal vez sea el hecho de que en las antiguas Grecia y Roma el volumen de libros, piezas, obras, cartas... y, en definitiva, de toda clase documentos escritos, fue altísimo en comparación al de otras culturas – como la propia cultura india, por ejemplo – e incluso al de épocas posteriores. Por otra parte, y unido a lo anterior, sabemos que existía entonces un verdadero sentimiento de apreciación de la obra escrita, lo que puede deducirse tanto por la creación de grandes bibliotecas como las de Alejandría o Pérgamo, en la que se recopilaban cientos de millares de volúmenes, como también a partir de algunas anécdotas referidas por los historiadores sobre el cuidado acerca de la disposición de las colecciones privadas en los testamentos – cuando no de los testamentos mismos: la obra de Diógenes recoge varios de ellos. En este sentido, la habitual conservación de cartas y documentos de carácter personal de todo tipo – guardados a menudo, en el caso particular de la filosofía, por los herederos en la dirección de las escuelas como piezas de valor inigualable sobre la vida de los hombres notables que fueron sus fundadores y maestros, y llegando incluso a ser su posesión objeto de disputa – nos permiten ser mucho más optimistas acerca del valor de la obra de Diógenes como fuente para conocer los hitos, logros y anécdotas de las vidas de los filósofos más importantes de la Antigüedad.



Por otra parte, es conveniente decir que, como explica Carlos García Gual en el prólogo de su traducción al castellano de las *Vidas y sentencias* (7-33)<sup>18</sup>, a menudo la obra de Diógenes Laercio ha sido duramente criticada por la pobre forma en que explica los planteamientos filosóficos de los diferentes autores y escuelas. Sin embargo, hay que tener en cuenta la intención del propio autor quien, atendiendo al título que dio a su escrito, probablemente considera las cuestiones filosóficas y su inclusión solo como parte necesaria a narrar de la biografía de su autor, y no como una parte privilegiada con respecto a, por ejemplo, las peculiaridades de su vida cotidiana, anécdotas, sentencias célebres, etc. El compendio pergeñado por Diógenes tiene como objetivo principal, en mi opinión, ser una colección de biografías: como tal es presentada y como tal aparece. Su justa apreciación como lo que es, y no como lo que algunos autores han pensado que debería haber sido, ha provocado con el paso del tiempo una revalorización de la obra de Diógenes como una fuente de conocimiento crucial de los filósofos más ilustres, sobre todo en lo que se refiere a lo personal y cotidiano, aspectos en ocasiones dejados de lado o en segundo lugar pero que ofrecen un preciado contexto sin el cual en ocasiones es imposible entender sus obras o sus ideas por completo. En cualquier caso, como en última instancia no es nuestra intención utilizar las *Vidas y sentencias* para entender la filosofía de sus protagonistas – Aristóteles sería en muchos casos una fuente más adecuada a tal efecto, por poner un ejemplo – sino como documento histórico donde hallar algunos datos específicos acerca de sus vidas (sobre todo en lo

18 También, y en consonancia con lo que hemos dicho anteriormente, se dice en estas páginas algún dato interesante acerca de la multiplicidad de fuentes de las que Diógenes Laercio debió disponer, en primera o segunda mano – a través de recopilaciones o Historias anteriores – para escribir su obra: al gran número de autores y obras citadas (más de 200 y más de 300 respectivamente) a lo largo del texto, se une la discusión acerca de sus principales obras de referencia. En cualquier caso, como dice el propio García Gual, y pese a las críticas anteriores, "hoy ya nadie piensa que la obra de D. L. dependa de un único precursor. Basta leer su texto sin prejuicios para reconocerle un amplio número de fuentes". Alguna de las principales mencionadas por los autores de principios y mediados del siglo XX citados a continuación por García Gual son Plutarco, Diocles de Magnesia, Favorino, Sabino, Apolodoro... en definitiva, pensadores e historiadores que escribieron acerca de la filosofía de su tiempo, herencia directa de la filosofía del Período Helenístico.

concerniente a viajes, lugares de paso y residencia, y en general todo lo que tenga que ver con lo geográfico), este no es un problema del que debamos preocuparnos ahora especialmente, por lo que una discusión más en profundidad acerca de estas cuestiones pertenece a otros foros. Dichas estas advertencias, comencemos.

De Tales, el primero de los pensadores mencionados en el fragmento de *The Cultural Heritage of India*, sabemos que es probable que viajase a Egipto<sup>19</sup>, donde habría adquirido conocimientos de matemáticas – sobre todo de geometría – que luego pudo aplicar para el desarrollo de diversos teoremas. No existen sin embargo fuentes de la época que mencionen encuentro alguno con filósofos indios, aunque algunos autores consideran que su elección del agua como *arkhé* podría haber estado influida por cosmogonías egipcias<sup>20</sup> o babilónicas (Berthelot 251).

Sobre Anaximandro, del que se afirma que estuvo influenciado por la filosofía Sâmkhya, tampoco existe constancia alguna de que llegase a la India, dado que el único viaje largo que se menciona en las fuentes antiguas<sup>21</sup> es el que habría encabezado, al frente de colonos milesios, para fundar la ciudad de Apolonia en la costa del mar Negro, en la actual Bulgaria, y tampoco existen referencias a encuentros con sabios de aquel lugar.

Más allá de las consideraciones geográficas, es posible que la mención de Anaximandro en esta lista de autores griegos influenciados por la filosofía Sâmkhya se deba a las similitudes entre la idea de lo *ápeiron* como *arkhé*, o sea, de lo infinito como

---

19 Diógenes Laercio I, 27 lo menciona.

20 Plutarco, *De Iside et Osiride* 34.

21 Concretamente Claudio Eliano III, 7.

generación del todo – ciertamente diferente de la de su maestro, Tales o a la concepción de Anaxímenes del aire como *arkhé*–, y la idea presente en algunas *Upanishads* de Brahma como principio imperecedero de todas las cosas<sup>22</sup>. De ella, el sistema Sâmkhya toma la idea de que los efectos son creados a partir de una causa ya existente, convirtiéndose a partir de ella en lugar de ser creaciones nuevas<sup>23</sup>. Sin embargo, como hemos dicho, ningún documento histórico sugiere que Anaximandro haya entrado en contacto con ningún defensor del Sâmkhya, por lo que parece más seguro plantear que su proposición de lo *ápeiron* como *arkhé* surge como una evolución de la teoría de su maestro, específicamente como respuesta ante el problema de cómo un elemento (el agua, en este caso) pueda ser capaz de crear a su contrario. En este sentido, cabe señalar la propia identificación del *arkhé* con "lo indeterminado" tal y como la realiza Anaximandro frente a las muy bien determinadas causas últimas de la doctrina Sâmkhya: *Prakriti* y *Purusha*. Así, a la diferencia más evidente del número de causas últimas propuestas, una, según Anaximandro, dos en el caso de la escuela Sâmkhya, cabe añadir el aparentemente mayor esfuerzo teórico de estos últimos por describir lo Espiritual y la Materia tanto en sus atributos como en su forma de interactuar entre sí para generar la multiplicidad de lo perceptible, ya que mientras que Anaximandro – en base a lo que sabemos por los fragmentos conservados y comentarios de su filosofía – se limita a otorgar a lo indeterminado una serie de cualidades como son eterno, indestructible, etc, y a postular a partir de esta materia el surgimiento de elementos opuestos que, combinándose en distintas proporciones dan cuenta en última instancia de todas las cosas de manera general, los Sâmkhya – como veremos más tarde – describen

22 Por ejemplo, en la *Brihadâraryaka Upanishad* II, 4, 10, donde se expone con una excelente analogía: "Así como de un fuego bien encendido salen a miles las chispas que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo Imperecedero nacen los diversos seres, y ahí mismo retornan".

23 El principio *ex nihilo nihil*. En Tola y Dragonetti 530 y siguientes se explica en detalle la posición Sâmkhya (*parinâmavâda* o "teoría de la transformación") y sus argumentos en favor de ella.

el proceso de la formación de las cosas a partir de la influencia de *Purusha* sobre *Prakriti* así como las distintas etapas de evolución de lo material (de lo indeterminado a lo determinado) con más detalle.

Por otra parte, creo que debo analizar también ahora la reflexión que recoge Alberto Bernabé en su comentario a los fragmentos de Anaximandro, y que remite a M. L. West de que "Anaximandro parece haber adaptado unos modelos de explicación del mundo corrientes en el ámbito indoiranio de su época" (Bernabé, "Presocráticos" 53)<sup>24</sup>. Para sustentar estas afirmaciones, West incluye citas de algunas de las Mukhya Upanishads (*Chandogya-upanishad*, 1, 9, 1-2 y *Maitri-upanishad*, 6, 17) en las que se define el origen de todo lo mundano como algo indeterminado e incomprensible de manera similar a la postulada por Anaximandro. Por mi parte, creo que a priori es verosímil – es la palabra que utiliza Bernabé. Yo me decantaría más bien por "plausible" – que Anaximandro se viera influenciado en su señalamiento de lo indeterminado como *arkhé* por las narraciones cosmogónicas, generalmente de carácter mítico, de alguna de las sabidurías orientales circundantes al mundo heleno – iránias, persas, etc. Por otra parte, esto está lejos de poder utilizarse como una prueba para defender la relación histórica entre la sabiduría o los textos de las *Upanishads* – que es lo que aquí nos interesa – y la doctrina de Anaximandro.

De Anaxágoras, del que se dice que "viajó a países orientales con el objeto de estudiar filosofía", por las fuentes antiguas<sup>25</sup> solo conocemos tres ubicaciones: Clazómenas, donde nació y vivió hasta la destrucción y reubicación de la ciudad;

---

24 El libro que cita es el de West, M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

25 Diógenes Laercio II, 6-15.

Atenas, donde por lo que parece entabló amistad con Pericles, y Lámpsaco, donde fue exiliado tras ser juzgado por impiedad y donde murió finalmente.

De los anteriores al Periodo Helenístico nos restan Empédocles y Demócrito (a Epicuro lo trataremos más adelante, ya que él sí que pertenece al Periodo Helenístico). De ambos se afirma – de nuevo – que viajaron a Oriente y que fueron influenciados por la filosofía Sâmkhya. Sobre sus emplazamientos, Diógenes Laercio sitúa a Empédocles en Agrigento (donde nació), Turios y el Peloponeso (donde parece ser que murió exiliado)<sup>26</sup>, por lo que, a falta de fuentes subsidiarias, no podemos afirmar que se adentrara al este fuera del territorio griego.

De Demócrito, por su parte, sí que existen menciones de que viajase a la India, aunque menos respaldadas que aquellas que le sitúan en Egipto y Persia<sup>27</sup>. El propio Demócrito habría afirmado que "Yo soy, entre mis contemporáneos, aquel de ellos que ha recorrido mayor parte de la tierra haciendo investigaciones de las cosas más lejanas; he visto cielos y tierras numerosísimos; y conocido a la mayor parte de los hombres sabios"<sup>28</sup>. En cualquier caso, es evidente que, de los autores que hemos tratado hasta ahora, Demócrito es el que realizó un mayor número de viajes, y el que más se alejó de Grecia de entre ellos.

---

26 Diógenes Laercio VIII, 51-77.

27 Diógenes Laercio IX, 34. El pasaje dice que "Demetrio, en sus *Colombroños*, y Antístenes, en las *Sucesiones*, dicen que se fue a los sacerdotes de Egipto a fin de aprender la geometría, a los caldeos de Persia y al mar Rojo. Aun hay quien dice que también estuvo en la India con los gimnosofistas y que no menos pasó a Etiopía".

28 Fr. 299, aunque existen diferentes opiniones sobre si el fragmento es auténtico o espurio. Podemos encontrarlas recopiladas junto a otras menciones de los viajes de Demócrito, como de costumbre, en Guthrie 1: 894.

En cuanto a su filosofía y sus posibles conexiones con el pensamiento indio, Empédocles escribió, además del célebre *Sobre la naturaleza*, en el que explica la teoría sobre cómo los elementos en distinta proporción y afectados por las fuerzas del Amor y el Odio forman todas las cosas (proceso que se repite cíclicamente), otro poema, las *Purificaciones*. En él, explica que aquellos espíritus que actúen mal están condenados a separarse de la vida inmortal y reencarnarse "en todo tipo de formas mortales". Esta situación se puede remediar, no obstante, aprovechando las oportunidades que se presentan, al reencarnarse en hombres, convirtiéndose en "profetas, músicos, físicos y jefes", a partir de los cuales recuperan su inmortalidad<sup>29</sup>.

Ciertamente, podemos encontrar prácticamente las mismas ideas expuestas por Empédocles en el sistema Sâmkhya. Como sabemos, el Sâmkhya es uno de los seis sistemas *astika* (ortodoxos)<sup>30</sup> de la India, siendo además uno de los más antiguos. Su fundación es atribuida a Kapila, y encontramos menciones a él en algunas de las *Upanishads* más antiguas, aunque el que quizá sea su texto más importante, el *Sâmkhyakârikâ* (Estrofas del Sâmkhya), atribuidos a Îshvarakrishna, es muy posterior (siglos IV o V d.C., Tola y Dragonetti 515). Concretamente, las ideas similares a las de Empédocles que podemos encontrar en las *kârikâs* son la "corriente o serie de creaciones" (*srsti-pravâha*)<sup>31</sup> y la teoría de la transmigración, común a casi todas las

29 Fr. 369 y 447 utilizando la numeración de Fairbanks 157-234.

30 Cuando afirmamos que los sistemas *astika* son ortodoxos (al contrario que los *nastika*, no ortodoxos), nos referimos a que afirman la creencia de Dios, esto es, son concordantes con el hinduismo. Es necesario clarificar, por ende, que la palabra *astika* no significa ortodoxo, sino "que dice el ser", como indica Román 233-234, aunque a efectos prácticos, en este contexto de exposición, sean expresiones equivalentes.

31 En Vijñânabhikshu ad II, 2 se expone así: "La liberación no (se produce) con una sola creación, sino con muchas, para el que ha sido sumamente atormentado múltiples veces por el sufrimiento propio del nacimiento, la muerte, la enfermedad, etc.". Gaudapada. *Gaudapadabâshya*, por su parte, en su comentario a la *kârika* 15 dice lo siguiente: "Estos cinco Grandes Elementos materiales: tierra, agua, fuego, aire, éter, en el momento de la disolución universal en el mismo orden de la creación retornan a la indiferenciación...", y tras un proceso, "Así, los tres mundos (toda la realidad empírica) en el momento de la disolución universal retornan a la indiferenciación en la materia, Prakriti". Como

corrientes de pensamiento indias y que los sâmkhya explican afirmando que el "cuerpo sutil", espíritu causante del movimiento del "cuerpo tosco", que junto al anterior forma los jîvas o seres de la realidad, pasa de una existencia a otra, estando su siguiente "destino" determinado por el *karman*, el grado de mérito o demérito en el que se encuentre según sus acciones en las vidas que ha vivido anteriormente<sup>32</sup>.

En este punto, hemos de mencionar dos datos importantes. En primer lugar, pese a que a "primera vista cronológica" pueda parecer que es imposible que, dado el tardío origen del *Sâmkhyakârikâ*, Empédocles pudiera haber recibido escuchado o leído alguna de estas teorías antes de postular las suyas propias, hemos de tener en cuenta que ambas ideas se encuentran presentes mucho antes en el pensamiento indio, siendo además la transmigración una idea fundamental del mismo, por lo que el sistema Sâmkhya debía incorporarlas ya desde su establecimiento como corriente separada. Esto es importante a la hora de plantearnos la posibilidad de el libro de Battacharya mencionaba de que Empédocles podría haber sido influenciado por la filosofía Sâmkhya.

En segundo lugar, hemos de tener en cuenta a Pitágoras, al que voluntariamente no habíamos mencionado hasta ahora, y del que existen amplios rumores de su conexión con las sabidurías orientales, los cuales analizaremos a continuación. Por el momento baste decir que, dado que Pitágoras es anterior a Empédocles, la posibilidad de que este fuera influenciado por el pensamiento indio no es descartable atendiendo tan solo a la cronología.

---

vemos, este proceso, que Gaudapada denomina "involución", es sumamente parecido al descrito por Empédocles.

32 Descrito en Gaudapada, comentarios a las *kârikas* 39 y 40.

Por otra parte, si comparamos los fragmentos que se conservan de la obra de Empédocles con el *Sâmkhyakârika* existen algunas diferencias particularmente notables, sobre todo en el contexto de la discusión acerca del origen de las ideas del filósofo de Agrigento, puesto que ya en los primeros versos atribuidos a *Acerca de la naturaleza* se habla de conocimiento revelado por deseo de los dioses (Bernabé, "Presocráticos" 184 y 206), lo cual es contrario a la concepción de búsqueda humana del conocimiento como vía hacia la liberación presente del Sâmkhya ateo, e incluso considerando la posibilidad de que el Sâmkhya más antiguo afirmase sin dubitaciones la autoridad de los Vedas como texto revelado, no tenemos razones para pensar que existiese, en el seno de su filosofía, la idea de una revelación directa de los dioses a los hombres tal como la sugiere Empédocles. Asimismo, si bien es cierto que su forma de concebir el cambio, fenómeno al que pueden adscribirse las muertes y nacimientos de nuevos seres, como mezcla de los elementos es muy similar a la teoría de los tres *gunas* presente tanto en las *Upanishads* como en la teoría Sâmkhya de la evolución, no puede decirse que esta sea una idea nueva en Grecia, sino que por el contrario se encuentra presente desde el surgimiento de la filosofía helena como ya hemos señalado antes.

Finalmente, un último argumento en favor de la equiparación Empédocles – Sâmkhya se da en la noción de un par de agentes como desencadenantes del cambio de los elementos / *gunas*: Amor y Odio en la doctrina de Empédocles y *Prakriti* y *Purusha* en la de los sâmkhya. Sin embargo, las diferencias tanto a nivel conceptual – en la descripción de las fuerzas, que para Empédocles son manifestaciones de los dioses y para los Sâmkhya son autónomas a la causación teológica – como en la manera en que se concibe su acción para producir el cambio – oponiéndose según Empédocles;



relacionándose entre sí en la doctrina Sâmkhya – creo que bastan para descartar la posibilidad de una relación profunda entre ambas ideas. Se concluye por tanto que, aunque pueda concederse que existe incluso una similitud en la manera de expresarse de Empédocles y la de los autores de algunas de las Upanishads – nunca con la de Îsvarakrsna, cuyo estilo resulta expositivo y científico frente al florido y lírico texto de Empédocles – es perfectamente posible explicar el germen de sus teorías aludiendo tan solo a la mezcla entre las doctrinas de sus precursores y los diferentes movimientos religiosos griegos.

Volvamos ahora a Demócrito. Él fue, como sabemos, el representante más importante del atomismo griego. Para esta escuela (en la que también hay que nombrar a Leucipo, algo anterior a Demócrito), las cosas están hechas de muchos átomos, microscópicos e indivisibles – son la unidad, lo irreductible e inmutable –, de diferentes tamaños y formas. Esta misma idea la podemos encontrar también en uno de los llamados "maestros del error"<sup>33</sup> indios, el atomista Pakudha Kachchâyana. La base de su teoría es la existencia de siete "elementos" (agua, fuego, tierra, viento, dolor, placer y alma), con características muy similares a las de los átomos postulados por Leucipo y Demócrito: se dice de ellos que no han sido creados ni tampoco ellos crean (por lo que hay que inferir que forman las cosas por adición), que son inmutables, infinitamente pequeños e indivisibles. La única característica diferenciadora es que para Kachchâyana estos elementos "no se mueven"<sup>34</sup>, sentencia que, si la tomamos literalmente, iría en

---

33 Uno de los nombres que habitualmente se da a seis maestros, creadores de seis corrientes de pensamiento "nastika". De su pensamiento se habla en el *Sâmaññaphalasutta*, uno de los libros pertenecientes al Canon Páli.

34 Este fragmento podemos encontrarlo en castellano en Dragonetti 157-158.

contra de la cosmogonía propuesta por los atomistas griegos, quienes afirmaban que la creación de las cosas se debía al entrechocar de los átomos en caída).

Como vemos, existen muchas similitudes entre las teorías de ambos pensadores. Además, es posible que ambos fueran contemporáneos: de Kachchâyana solo tenemos noticias en los primeros textos del Canon Pâli<sup>35</sup>, escritos escasos meses después de la muerte de Siddharta Gautama por sus seguidores. Por desgracia, las fechas del nacimiento y la muerte del Buda no están claras, existiendo diferencias de hasta cien años según consultemos fuentes Mahâyâna o Theravâda<sup>36</sup>, por lo que lo único que podemos decir es que Kachchâyana vivió probablemente entre los siglos VI a.C. y IV a.C. En cualquier caso, sus teorías fueron, bien anteriores, bien contemporáneas a las de Demócrito (es muy difícil pensar que pudiera desarrollarlas más tarde que el de Abdera). Existen además otros sistemas atomistas en la India, como el jainismo o el Vaisheshika. El primero podría haber surgido antes o en vida de Demócrito, mientras que el segundo es indudablemente posterior. Con todo, como ya hemos mencionado no existe evidencia histórica de que las corrientes atomistas griega e india entrasen en contacto en vida de sus fundadores, para lo cual hubiera sido además necesario que Leucipo hubiera viajado a Oriente, ya que Demócrito trabajó sobre sus ideas. Nada se dice, sin embargo acerca de ese hipotético viaje en ninguna de las fuentes antiguas. No es descartable, no obstante, que de alguna forma llegasen a conocimiento de Demócrito la existencia de teorías atomistas en la India, pero en cualquier caso lo único que

---

35 En los que solo se mencionan sus teorías, sin hacer mención a fecha alguna.

36 Sabemos que Siddharta Gautama disfrutó de una vida larga (unos 80 años). Las fechas que se barajan van desde mediados del siglo VI a.C. a principios del V a.C. para su nacimiento, siendo los registros Theravâda los que manejan las fechas más antiguas.

podemos afirmar más allá de toda duda es que el atomismo griego bebe de sus inmediatos predecesores: los eleatas y Empédocles<sup>37</sup>.

Con los argumentos que hemos recopilado hasta el momento, resulta difícil pensar que la filosofía griega derivase de la India en sentido fuerte. Sin embargo, aún es posible que la filosofía india pudiera influenciar a la griega en sus comienzos, gracias a su a menudo mencionada conexión con Pitágoras.

En efecto, tal y como afirma Von Glasenapp, "de ningún filósofo griego se ha afirmado con tanta frecuencia y tan pronto que fuera influido por la filosofía india como de Pitágoras" (450). El autor alemán menciona a continuación hasta cuatro fuentes de la antigüedad: Onesícrito (quien fue el primero en hacer hincapié en las similitudes entre la teoría de Pitágoras y la de los "gimnosofistas"), Alejandro Polihistor, Apuleyo y Filostrato, quienes afirmaron que Pitágoras aprendió de los brahmanes. Algunos autores modernos, como Brunton y Blavatsky, han dado por válidos dichos testimonios<sup>38</sup>.

Sin lugar a dudas, una de las razones subyacentes de estas afirmaciones es el hecho de que Pitágoras fuera el primer filósofo griego en defender la teoría de la transmigración de las almas, que como ya hemos mencionado anteriormente, es una de las tesis nucleares del pensamiento indio. La idea de la transmigración ejerció además una gran influencia en muchos pensadores griegos posteriores (siendo Platón el caso

---

37 Los átomos, tal como los proponen Leucipo y Demócrito son, por una parte, una evolución del monismo al pluralismo que había venido dándose en el pensamiento griego, y donde Empédocles sería el paso intermedio (de un elemento como *arkhé* a cuatro, luego a muchos más). Esta idea la suscribe también Bailey 27 y ss. Sin embargo, los átomos, en cuanto a sus características, están también sin duda influidos por las del ser parmenídeo, con el que comparten diversos rasgos.

38 Brunton 96 y Blavatsky 562 (cit. en Román 27), y como indicamos antes la profesora Román López les confiere "valor dudoso", opinión que vamos a seguir en vista de la falta de evidencia histórica, como expondremos a continuación.

más evidente), por lo que si Pitágoras efectivamente la hubiera recibido de los sabios indios, podría admitirse al menos una fuerte influencia de la filosofía india sobre la griega a este respecto.

No obstante, lo poco que sabemos con certeza de la vida de Pitágoras no apoya esta posibilidad. Podemos hallar una importante recopilación de fuentes acerca de la vida de Pitágoras en la *Historia de la Filosofía* de Guthrie. Antes de comentar la vida del filósofo de Samos, el autor nos advierte de las especiales dificultades a la hora de tratar con este personaje en particular, debido a su posición como fundador y líder de un grupo de personas muy cerrado en torno a su maestro<sup>39</sup>.

En cualquier caso, Guthrie deja clara su posición: "la doctrina [de la transmigración], con seguridad, era exclusivamente griega, puesto que, en efecto, la religión egipcia no sabía nada de la transmigración"<sup>40</sup>. Esta última parte es especialmente relevante si tenemos en cuenta que a Pitágoras, al igual que a Tales y Demócrito, es posible situarle en Egipto<sup>41</sup> y Babilonia, pero no más lejos, ya que por lo demás sabemos (gracias, como no, a Diógenes Laercio) que vivió en Samos, Crotona, de donde hubo de huir o fue exiliado por luchas políticas – una constante en la época –, y Metaponto. Desde luego no es completamente imposible que Pitágoras aprendiese algo acerca de las ideas indias de la transmigración en Babilonia dada la situación

---

39 Guthrie 1: 171-178. En estas páginas aborda Guthrie el problema, hablándonos del lado religioso y místico de los pitagóricos y de los pactos de silencio que el maestro habría exigido a sus alumnos entre otras cuestiones.

40 Guthrie 1:182. Con esta frase el autor niega la idea de Heródoto II, 123 de que la doctrina de la transmigración tuviese origen egipcio.

41 Si hacemos caso a Isócrates 27-28. Guthrie duda de la validez de su testimonio dada "la naturaleza de la obra y la consideración general en que tenían los griegos a la sabiduría egipcia", pero afirma a continuación que "la misma causa habría guiado naturalmente a un hombre como Pitágoras a buscar ilustrarse en este país y es muy probable que así lo hiciera" (Guthrie 1: 194).

fronteriza del subcontinente con el imperio persa, pero sostener esto no sería más que una mera especulación sin fundamento histórico alguno, y en cualquier caso tampoco sería en nada decisivo, dado el conocido origen y procedencia de las ideas griegas de la transmigración en los cultos místicos y más concretamente en el movimiento órfico, del que hablaremos más tarde.

Ya hemos extraído todo lo que podíamos de las fuentes griegas, por lo que ahora sería el momento de acudir a los textos indios previos al Periodo Helenístico para comprobar si mencionan algún contacto o, al menos, viajes de algún pensador o asceta indio de la época que nos permitan situarles en épocas relevantes en los puntos "intermedios" entre Grecia e India, Egipto y Babilonia, donde hemos situado a Tales, Pitágoras y Demócrito en diferentes momentos de la historia.

Sin embargo, enseguida topamos de raíz con un problema: los escritos provenientes de la India de tal antigüedad son escasos. Para Tola y Dragonetti la razón es simple: "[existen] ciertas características propias de la manera de actuar de los pensadores de la India Antigua, donde el uso de la escritura no era privilegiado, dándose preferencia a la tradición oral" (190). Siendo esto así, encontramos que el proceder en la India en la época prehelenística es muy diferente al que se daba en Grecia, donde sabemos que se producían una gran cantidad de escritos de todo tipo, hecho ante el que solo cabe lamentar que muchos de ellos se hayan perdido para siempre en las nieblas de la historia. Pero, pese a la pérdida de documentos históricos, podemos afirmar que conocemos la historia de la antigua Grecia con un nivel de detalle muy superior al que poseemos de la historia india.

Sobre el tema que nos ocupa, no hemos podido encontrar ningún texto que mencione viajes de sabios concretos, o movimiento de textos indios fuera de las zonas cercanas al subcontinente en la época anterior al Periodo Helenístico. Resulta imposible, por ende, encontrar pruebas históricas que conecten a los pensadores griegos con los indios antes de las campañas de Alejandro, por lo que la única conclusión lógica que cabe extraer es que muy probablemente no hubo contactos entre las filosofías griega e india antes de dicho periodo. Por otra parte, si los hubiere habido, creo que tras lo expuesto estamos en condiciones de afirmar que no fueron decisivos en el surgimiento de ninguna teoría concreta, y es complicado que pudieran influir o suscitar cambio alguno salvo, tal vez – y solo tal vez –, en lo que se refiere a casos como el de la concepción atomista de Demócrito o el señalamiento de Anaximandro de lo *ápeiron* como *arkhé*, al respecto de los cuales la idea de una influencia de ideas indias resta en última instancia como una hipótesis difícilmente comprobable.

## ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS DURANTE LAS CAMPAÑAS DE ALEJANDRO MAGNO

A lo largo de la historia, ha sido un hecho común el que, durante las campañas bélicas, marchasen junto a los ejércitos un buen número de sabios y científicos, en ocasiones como consejeros en las artes de la guerra, otras por puro interés académico. Hay un buen número de razones para ello: a la seguridad que proporcionaba al erudito viajar en compañía de un gran grupo armado, se unía la posibilidad de aprender los avances científicos de tierras lejanas, lo que resultaba de interés tanto para el sabio como para su patria. En otras ocasiones, las ansias de aventura de estos espíritus inquietos o la promoción de las artes y las ciencias de la nación en el extranjero sirvieron también de acicate a la incorporación de algunas de las mentes brillantes del país dentro de estos grandes movimientos.

La campaña de Alejandro Magno hacia el este no fue una excepción. Como hemos visto, algunos de las figuras más importantes del pensamiento griego habían viajado ya a los territorios controlados por los persas con fines eruditos, por lo que es natural que otros quisieran emularles<sup>42</sup>. Sabemos con seguridad que con Alejandro viajaron al menos tres filósofos: Onesícrito (que era además historiador), Anaxarco (discípulo de la escuela de Abdera) y el escéptico Pirrón. Además, también les acompañaba Megástenes, importante historiador que, como veremos más tarde, estuvo muy unido a la India en el periodo de los *diádokhoi*.

---

42 Tales era considerado, como bien sabemos, uno de los Siete Sabios. Es indudable que era tenido en alta estima en la época. Asimismo, uno de los pensadores que acompañó a las tropas de Alejandro fue Anaxarco, seguidor de Demócrito, quien como sabemos había viajado a Egipto y Babilonia. Parece lógico pensar que Anaxarco quisiera seguir los pasos de su mentor.

No es mucho lo que sabemos de la vida de Onesícrito, salvo que fue discípulo del cínico Diógenes de Sínope, que viajó con Alejandro y a su vuelta escribió una obra sobre él<sup>43</sup>. Sin embargo, tenemos noticias de dos encuentros diferentes con sabios indios. En su *Geografía*, Estrabón afirma que:

Onesícrito dice que él mismo fue enviado a conversar con estos hombres sabios. De Alejandro había oído que iban casi desnudos, que practicaban la constancia y la fortaleza y que eran tenidos en el más alto honor; que, cuando eran invitados, no acudían a otras personas, pero invitaban a otros a venir con ellos, si querían participar en sus ejercicios o en su conversación. Siendo así su carácter, Alejandro no consideró apropiado ir con ellos, ni obligarles a hacer nada contrario a su inclinación o a las costumbres de su país; por tanto, despachó a Onesícrito hacia ellos (Estrabón XV, I, 63).

A continuación, el geógrafo griego narra como Onesícrito se acerca a los indios y habla con Calanus y Mandanis<sup>44</sup>, dos de los llamados "sofistas". Al principio, Calanis hace un elogio de la templanza y "otras virtudes", sin las cuales los dioses castigarán a los hombres, forzándoles a vivir una vida de "esfuerzo". Mandanis dice palabras similares (distinguiendo entre "dolor" y "labor"), pero a su vez elogia a Alejandro por ser un rey interesado en la filosofía, y se interesa en saber "qué doctrinas se enseñan entre los griegos".

---

43 Diógenes Laercio VI, 84.

44 Llamado Dándamis por otras fuentes, como Arriano y Plutarco.



En la *Geografía*, la conversación prosigue aún durante un tiempo, pero en este caso lo importante, más allá del contenido de la misma, va a ser el hecho de si podemos considerarla (o no) un hecho histórico. La causa de esto es que, como expone Manuel Albaladejo en su artículo *Elementos utópicos en la India descrita por Onesícrito*, tenemos buenas razones para dudar de que el diálogo se produjera tal y como lo narra Estrabón (quien de hecho lo tomó del propio Onesícrito): en primer lugar, y como menciona Albaladejo en el artículo citado, varios autores antiguos criticaron la "capacidad inventiva" de Onesícrito, como el propio Estrabón<sup>45</sup> (lo que por otra parte no le impidió incluir este diálogo en su obra), o Plutarco. Además, tampoco podemos dejar de lado el doble interés personal de Onesícrito: ensalzar tanto la figura de Alejandro, que además de su general era su amigo, como la del pensamiento cínico<sup>46</sup>. Finalmente, para Albaladejo

Onesícrito escribió sobre cuestiones muy diversas: botánica, zoología, astronomía y etnografía, todas ellas marcadas por el gusto del autor hacia lo exagerado y lo sorprendente; por todo ello Onesícrito merece ser destacado por haber sido un autor que estableció un claro precedente por lo que respecta a muchos de los principales intereses literarios desarrollados en la época helenística, entre los que cabría destacar aquellos referidos a las fabulaciones de carácter utópico (Albaladejo 7-33).

No obstante, y pese a la poca fiabilidad del contenido, es bastante probable que se diese un encuentro entre Onesícrito y algunos sabios indios. El de Astipalea era uno

---

45 En Jacoby 11: II, 1, 9.

46 La discusión y fuentes acerca de este asunto se encuentran en Albaladejo 7-15.

de los hombres de confianza de Alejandro (llegó a dirigir su flota en la India), y a su vez era uno de los mayores sabios que le acompañaban. Además ciertos puntos de la narración, como el hecho de que Onesícrito mencionase haber necesitado varios intérpretes para comunicarse con los sabios o la costumbre de Alejandro de delegar en expertos en ciertas situaciones, invitan a pensar que la reunión se produjo.

Es evidente, por otra parte, que un contacto en estas circunstancias (con problemas de lenguaje, intereses personales de por medio, etc.) no invita a pensar en un intercambio muy fructífero entre las filosofías india y griega. Atestigua, como mucho, el interés en un acercamiento mutuo y la apertura de ambas partes a aprender lo posible de la otra, procesos ambos que debieron requerir tiempo y esfuerzo.

De índole similar fueron, probablemente, los encuentros de Anaxarco y Pirrón con los gimnosofistas<sup>47</sup>. A la ya aducida dificultad del lenguaje hay que añadir que la India supuso el final del camino para las tropas de Alejandro, quien abandonó aquellas tierras casi tan pronto como las hubo conquistado, por lo que ninguno de los tres pensadores que viajaban en su comitiva dispuso del tiempo necesario para empaparse de las costumbres y sabidurías locales.

Estas dos dificultades son también señaladas por Gómez de Liaño, para quien:

---

47 Diógenes Laercio IX, 61-63 nos da una doble confirmación de sus encuentros: dice primero de él que "[fue discípulo] de Anaxarco, y siempre tan unido a él que anduvo en su compañía a los gimnosofistas de la India", y poco después que "unas veces se iba divagando, y otras se estaba solo, dejándose ver apenas si aun de sus domésticos. Que hacía esto por haber oído a un indio que acusaba a Anaxarco de que a nadie enseñaba a ser bueno, siendo así que andaba siempre en los palacios reales".

se deduce que el interés que despertaron los gimnosofistas en Pirrón fue de índole moral, no dialéctica. Su estilo de vida libre, sin miramientos, sincero, semejante al de los cínicos, pero tal vez menos teatral, su errabundez y ascetismo, su indiferencia ante los bienes exteriores, todo eso fue lo que los gimnosofistas ofrecían al que con ellos trataba, y eso fue lo que Pirrón encontró en ellos (Gómez de Liaño, 2: 155).

Pese a las dificultades para comunicarse con ellos de forma efectiva, resulta fácil imaginar el impacto visual ejercido por los sabios indios en sus contrapartidas griegas, tanto por su aspecto como por sus actos. Esto es quizás especialmente cierto respecto a Pirrón, debido a su ya conocido y radical estilo de vida, aunque dada la frugalidad con la que vivía Anaxarco según las fuentes antiguas y las semejanzas entre los ascetas y la escuela cínica, a la que pertenecía Onesícrito, en tanto a que debía vivirse la vida de acuerdo con la naturaleza y despreciando los bienes materiales, podemos suponer que los tres debieron sentirse inspirados y, en cierta forma impresionados, por los así llamados gimnosofistas.

La aventura india de Alejandro sirvió, por tanto, como primera toma de contacto entre los pensadores griegos e indios. Sus filosofías, sin embargo, estuvieron aún en esta etapa lejos de ser conocidas en profundidad por la otra parte, hecho que se produjo de forma paulatina a lo largo del Periodo Helenístico. La incursión alejandrina en el subcontinente propició, no obstante, el surgimiento en el pensamiento occidental de un interés legítimo por el modo de vida y las enseñanzas de los habitantes de la India,

interés que, por otra parte, y como veremos más adelante, también surgió en el sentido inverso.

**LECTURA DE DIÓGENES LAERCIO Y ARGUMENTOS DE FERNANDO WULFF EN**  
**TORNO A LOS INTERCAMBIOS CULTURALES EN EL PERIODO HELENÍSTICO:**  
**ENCUENTROS ENTRE PENSADORES GRIEGOS E INDIOS DURANTE EL PERIODO**  
**HELENÍSTICO**

La unificación territorial llevada a cabo por Alejandro y sus tropas permitió a los griegos la utilización de nuevas rutas hacia destinos más lejanos con seguridad<sup>48</sup>. Esto no solo supuso la proliferación de nuevas oportunidades comerciales – impulsadas además por la puesta en movimiento de la enorme cantidad de oro adquirida tras la derrota del imperio persa – sino también la posibilidad de establecer colonias en nuevos emplazamientos, dentro de un territorio que hasta entonces había permanecido, simplemente, fuera de su alcance. Se produjo a partir de entonces el proceso de "helenización" que da nombre al Periodo. En dicho proceso, la fundación de nuevas ciudades (muchas de ellas por el propio Alejandro) y la urbanización de las ya existentes jugó un papel importante en la expansión de la arquitectura, las costumbres y la cultura helena en general.

Cuando hablamos de unificación territorial, no nos olvidamos de los *diádokhoi* y su lucha. Sin embargo, pese a la división geográfica que comentamos con anterioridad, el territorio estaba unido en cierta forma por la prevalencia de los valores griegos, que todos los generales buscaron impulsar manteniendo vivo al menos en ese sentido el ideal del gran imperio macedonio de Alejandro. En el extensísimo área bajo dominio

---

<sup>48</sup> Por tierra los caminos estaban pacificados, mientras que las rutas marítimas se encontraban relativamente aseguradas por la flota de Rodas al menos durante la primera mitad del Periodo Helenístico, como explica Mosterín 45.

macedónico, esta fue una época de grandes cambios. Las palabras de Jesús Mosterín son a este respecto sumamente ilustrativas:

El mundo griego se había transformado completamente. Las viejas *póleis* autónomas de la Grecia propiamente dicha habían entrado en decadencia política, económica y demográfica. Multitud de griegos y macedones – precisamente los más emprendedores – habían emigrado a las numerosas ciudades surgidas en los nuevos grandes reinos helenísticos. El griego se había convertido en la *lingua franca* y oficial de todo el mundo conocido... la cultura de las ciudades era la misma en todas partes: la cultura griega (Mosterín 23-24).

Por otra parte, la preponderancia de la cultura griega solo se explica si atendemos al hecho de que la helenización no fue un proceso en el que una forma de vivir extraña fuese impuesta a las poblaciones indígenas por unos gobernantes extranjeros: la historia nos ha enseñado hasta qué punto este tipo de dominios autoritarios pueden ser difíciles de perpetuar en el tiempo, además del rechazo que generan entre aquellos que sienten su identidad cultural sustraída. Por el contrario, se produjo más bien una mezcla entre los pueblos, auspiciada por el movimiento de grandes grupos de personas dispuestas a establecerse en tierras lejanas y a mezclarse con sus pobladores. Los matrimonios entre griegos y orientales se convirtieron en algo habitual, y el tráfico de esclavos contribuyó también a la mezcla de individuos de distintas procedencias a lo largo del área de influencia macedónica. En definitiva, fueron los propios helenos quienes, al establecerse en las regiones orientales, llevaron con ellos el helenismo.

La India, sin embargo, no permanecería mucho tiempo bajo dominio macedónico. De entre los *diádokhoi*, fue Seleuco, tras vencer a Antígono, quien se hizo con el control de un enorme imperio, el seléucida, que abarcaba en su inicio la práctica totalidad de los territorios controlados por los persas y además todas aquellas tierras que Alejandro había conquistado en su campaña hacia Oriente. Sin embargo, Seleuco pronto se dio cuenta de que sus fronteras eran demasiado extensas: con sus fuerzas sería incapaz de mantener la paz a lo largo de tantas regiones, y si las dividía para abarcar más terreno corría peligro de exponer el flanco occidental a sus más peligrosos rivales de occidente.

Por su parte, en la India se le oponía Chandragupta Maurya<sup>49</sup>, quien contaba con un ejército nada desdeñable. Seleuco tomó entonces la decisión más conservadora: firmó un tratado con Chandragupta en el que, a cambio de quinientos elefantes de guerra y una futura alianza matrimonial, le cedía los territorios del subcontinente, surgiendo así el imperio Maurya, cuya dinastía gobernaría el área aproximadamente durante la mitad del Periodo Helenístico.

El contacto entre griegos e indios no se perdió, al menos durante la etapa Maurya. En primer lugar, Seleuco envió al historiador griego Megástenes como embajador a la corte de Chandragupta. Megástenes describió la geografía, la fauna y la flora del subcontinente, así como el sistema de castas y las prácticas religiosas indias en lo que, a juzgar por la cantidad de veces que fue citada posteriormente, debió ser no

---

49 Llamado Sandrokottos en los textos griegos.

solo una obra bien conocida, sino la fuente de primera mano más importante que circuló en Occidente sobre la India durante el Periodo Helenístico<sup>50</sup>.

Pero Megástenes no fue el único que propagó el conocimiento de la India y su cultura en el mundo helénico durante la época de los Maurya. El nieto de Chandragupta, Ashoka, fue uno de los más célebres monarcas indios de la antigüedad, así como una figura vinculada a la historia del budismo – no es casualidad que la fecha de su coronación fuera expresada por las antiguas fuentes Mahâyâna y Theravâda como según los años que habían pasado tras la muerte del Buda<sup>51</sup> – y a su expansión. Tras la cruenta batalla de Kalinga, Ashoka se convirtió al budismo y se entregó a su propagación no solo por el imperio, sino también a Siria, Egipto y Macedonia, así como a otros países orientales (Román 32-34)<sup>52</sup>.

La importancia de Ashoka en la propagación del budismo es enorme. En las inscripciones budistas de los pilares que erigió a tal efecto se esforzó en escribir traducciones en otras lenguas, para que las enseñanzas pudieran ser comprendidas por los extranjeros que se habían asentado allí. Como consecuencia de ello, sabemos que los griegos estuvieron en contacto con comunidades budistas del noroeste de la India en tiempos de Ashoka, y que algunos griegos se convirtieron al budismo<sup>53</sup>.

50 Aunque su obra, *Índica*, no se conserva, fragmentos de la misma fueron citados comúnmente por diversos autores posteriores tales como Estrabón, Arriano, Diodoro o Clemente de Alejandría. Los fragmentos reunidos de la *Índica* de Megástenes pueden encontrarse en recopilaciones como la de McCrindle, J. W. *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*. Londres: Trubner, 1877.

51 Aunque como hemos comentado más arriba discrepaban de la fecha exacta.

52 Como se cita en estas páginas, el descubrimiento histórico de la importancia del rey Ashoka fue obra de James Prinsep, el primero en descifrar algunos de los pilares que Ashoka erigió como monumento y recordatorio de las enseñanzas budismo a lo largo y ancho del imperio.

53 Volfchuk 117-137 recoge los descubrimientos arqueológicos realizados hasta la fecha respecto a las inscripciones en griego de los pilares y las inscripciones de ciertos santuarios budistas en áreas bajo dominio helénico que "constituyen testimonios irrefutables no solo de contribuciones griegas a las comunidades budistas de dichas regiones, sino también de adopción del Budismo por parte de algunos griegos".



Asimismo, gracias a la situación de estabilidad que siguió al establecimiento de los distintos imperios (seléucida, lágida, antigónida y maurya), el comercio supuso una importante fuente de contacto entre este último y las áreas de influencia macedónicas, al menos hasta la irrupción de los indogriegos y los partos, que supuso el principio del fin de la dinastía iniciada por Chandragupta<sup>54</sup>.

Por otra parte, como episodio de comunicación indirecta con la India cabe mencionar la separación del área de Bactriana del imperio seléucida, hecho que ocurrió en torno al 250 a.C. El nuevo reino llegaría a extenderse durante el siglo siguiente hasta la India aprovechando el ya mencionado declive del imperio maurya, y en aquel área se fundó el conocido como reino indogriego (escindido a su vez del grecobactriano), en cuyas ciudades de lengua y arquitectura griegas y credo budista se llegaría a producir el mayor grado de fusión entre las cultura helena e india en el periodo. El monarca Menandro I, Milinda para los indios, se convirtió al budismo, y acabaría siendo protagonista de *Las preguntas de Milinda*, obra que se convertiría eventualmente en uno de los textos más importantes para el budismo Therâvada en la que el rey y el monje Nagâsena dialogan sobre algunas de las ideas principales del pensamiento budista.

Pese al importante acercamiento cultural que supuso la fundación del reino indogriego, hay que hablar de comunicación indirecta entre el mundo heleno (tal y como lo hemos presentado hasta ahora, representado por los imperios macedonio, lágida y seléucida que predominaron en el Periodo Helenístico) y la India, toda vez que

---

<sup>54</sup> La época posterior al reinado de Ashoka fue una etapa convulsa en la historia de la India, donde la decisión de los sátrapas de Bactriana y Partia de separarse del imperio seléucida provocó una serie de guerras y el aislamiento del subcontinente respecto al resto del mundo helénico.

la situación en Bactriana y sus alrededores fue extremadamente convulsa. Durante los casi dos siglos que perduró en el tiempo, el reino indogriego hubo de enfrentarse a una guerra civil, invasiones nómadas (de los *saka* escitas y de yuezhi) y a la amenaza de los partos<sup>55</sup>, por lo que sus posibilidades de comerciar con los imperios helenísticos debieron ser escasas<sup>56</sup>.

Es aquí, no obstante, donde debemos tener en cuenta los estudios realizados por Fernando Wulff acerca de estas cuestiones, llevados a cabo en el marco de sus investigaciones acerca de las influencias de las obras épicas y de la mitología griega en la redacción del *Mahabharata*. Más concretamente, al comienzo de su obra *Grecia en la India* (9-77), Wulff expone una serie de argumentos en favor de la proliferación y la importancia de los intercambios culturales entre ambos pueblos. Pienso que su análisis acerca de este asunto es clave – y como tal lo vamos a tratar en las páginas siguientes –, ya que ilustra bastante bien la situación y se lleva a cabo teniendo en cuenta todos los factores posibles la situación geopolítica y humana de la época en los vastos territorios alcanzados en su día por las huestes de Alejandro y, en definitiva, trata de forma minuciosa el asunto que nos ocupa.

Ya en la primera página de su obra, el profesor Wulff nos advierte ante el error de ver "la humanidad como una acumulación de culturas o países constituidos como

---

55 De dichas amenazas habla García Fernández, R. E. en *Indogriegos, nómadas y guptas*. No obstante, en su artículo no se mencionan las migraciones yuezhi que según las crónicas Han se produjeron en torno al 176 a.C. y que forzaron a los yuezhi a migrar hacia el sur, lo que eventualmente provocaría la destrucción de la ciudad greco-bactriana de Alejandría de Oxiana (las ruinas de la actualmente denominada Ay Khanum se excavaron en la segunda mitad del siglo XX en Afganistán), hecho que sí aparece en Bernard 96-126.

56 Mosterín 33 nos dice que "los indogriegos ya no dependían para nada de los seléucidas, con los que perderían todo contacto debido a la expansión de los partos", lo cual es cierto si nos atenemos al hecho de que las rutas comerciales eran exclusivamente terrestres en los siglos III y II a.C (Bernard 123). No obstante, es posible que los grecobactrianos retomaran el contacto comercial con Egipto en el I a.C.

realidades comunicables e impermeables que transitan por los siglos impolutos", para a continuación hacerse cargo de los cambios acaecidos en las sociedades del mundo helenístico y del calado de los mismos.

Para empezar, podría decirse que la principal característica de dicho mundo helenístico es la de ser un vasto territorio que se ofrece como mundo abierto. En el se establecen a lo largo del espacio y el tiempo, en medio de las continuadas luchas de poder, una serie de reinos con la capacidad de interactuar entre ellos de forma constante. En este contexto, la multiplicidad de líderes que se alzan, de naciones que pretenden crecer y mantener sus territorios, favorece la posibilidad e impulsa la necesidad de buscar aliados, socios comerciales con los que poder mantener las largas campañas que están por venir. En este sentido el territorio indio, fácilmente alcanzable por mar desde puertos como Alejandría y que, como habíamos dicho, se había mantenido casi desde el principio del periodo al margen de las guerras de los *diádokhoi*, se convierte en un interesante objetivo para el intercambio de bienes.

Asimismo, y al margen de la posibilidad histórica propiciada por la "apertura del mundo" llevada a cabo por Alejandro, no podemos olvidar que la religión y el pensamiento indio se encuentran inmersos en un proceso de cambio, en el que la separación, cada vez más notoria, entre la tradición sacrificialista y los defensores de un tipo de prácticas más orientadas a la moralidad o la erudición propician que ambos grupos tengan razones para interesarse en las costumbres religiosas e intelectuales extranjeras, aunque solo sea por la búsqueda interesada de apoyos externos y nuevos puntos de vista con los que cimentar su posición. En este sentido, los brahmanes se

encuentran en un momento de su historia en el que se ven obligados a reaccionar, a cambiar ciertos aspectos de su papel en la sociedad trascendiendo – aunque nunca dejando de lado – los Vedas, asimilando incluso ciertos aspectos de la vida ascética a fin de no perder el lugar único que ocupan dentro de la sociedad india.

El surgimiento – y evolución – de nuevas escuelas y sistemas de pensamiento, tanto ortodoxos como heterodoxos, en los siglos inmediatamente anteriores al Periodo Helenístico – budismo, jainismo – así como durante el propio periodo – como la escuela Vaisheshika –, son solo uno de los cuatro cambios capitales que se suceden en la India señalados por Wulff (27), cambios que podemos relacionar de forma más o menos directa con las posibilidades ofrecidas por la irrupción y los intercambios con el mundo heleno, siendo los tres restantes la evolución de la escritura, el aumento en la producción de obras literarias y, por último, la potenciación de las producciones plásticas, donde como hemos visto puede hallarse una clara influencia de lo heleno, sobre todo en el plano arquitectónico.

En cuanto a la escritura, es sin lugar a dudas remarcable el desarrollo de dos nuevos sistemas de escritura bajo el imperio Maurya: el Kharosthi y el Brahmi. Cabe pensar que los nuevos métodos de escritura, así como el propio aumento de las producciones literarias responden a una necesidad de forjar y, fundamentalmente, de promocionar una identidad propia frente a los nuevos reinos frente a los que se encuentra el pueblo indio. Recordemos, además, que Ashoka se había convertido en un importante heraldo del budismo, por lo que, como indica Wulff (30-31), la potenciación de la escritura es "un factor esencial de la propaganda real" particularmente frente a

otras opciones religiosas como los Vedas, que hasta entonces eran exclusivamente transmitidos por vía oral y cuya memoria estaba reservada a la casta de los brahmanes, tradición esta a la que se puso fin ("no de manera casual") en los siglos subsiguientes.

Por otra parte, y en consonancia con lo anterior, la fundación de colonias y la aparición de un espacio como el reino indogriego propiciaron el surgimiento de un nuevo estilo artístico, el grecobudista, que proliferó en las nuevas ciudades y se extendió hasta el subcontinente. A esta época corresponde la edificación de decenas de miles de *stupas* (túmulos) a lo largo del imperio en los que se repartieron reliquias de Buda y sus seguidores, así como los pilares a los que hemos hecho alusión anteriormente. Más tarde, y ya bajo la dinastía de los kushana, "se impuso la reproducción de Buda con semblantes antropomórficos" (Angelillo 68-69 y 98)<sup>57</sup>.

Tras explicar la profundidad de los cambios acaecidos en la sociedad india, los cuales definitivamente jugaron un rol catalizador en los intercambios culturales entre el mundo heleno y el subcontinente, se centra Wulff a continuación en el aspecto geográfico de las comunicaciones entre los distintos reinos. Además de lo que ya he mencionado arriba, como el interés de Alejandro en promover la cultura y los valores helenos, la gran cantidad de colonias fundadas por el conquistador y sus sucesores o el establecimiento de la lengua griega como lengua común a lo largo de las mismas y más

---

<sup>57</sup> Asimismo, sobre la *stupa*, tal y como se indica, "aunque es considerada un edificio estrictamente budista, conviene subrayar que existen también ejemplos jainistas". Con respecto al arte kushana, sabemos que "tuvo como eje principal la ciudad de Mathura, que fue un gran centro artístico desde el siglo II a.C. hasta bien avanzado el siglo II d.C.". Finalmente, se nos informa de la aparición de otra escuela, la de Gandhara, "desde finales del siglo I a.C.", en cuyas esculturas de Buda "la influencia clásica resulta especialmente evidente en el denso drapeado de derivación grecorromana... y en sus propios rasgos, que remiten a un ideal de belleza propio de las civilizaciones mediterráneas" (Angelillo 100-105). Este último es un ejemplo perfecto de cómo todos los aspectos de la cultura helena permearon en la manera de pensar y expresarse de los habitantes del subcontinente.

allá de los límites fronterizos, el profesor Wulff subraya en estas páginas una serie de factores adicionales que aún no hemos tratado y que debemos tener en cuenta. El primero de ellos es, en relación a los contactos previos a las campañas alejandrinas, la excelente red de caminos y vías terrestres controladas por el imperio persa, situado justo entre Grecia y la India, y a través de las cuales era posible la comunicación con el subcontinente y la recepción de noticias<sup>58</sup>. La ubicación del mismo permitía además el establecimiento de rutas de navegación hacia muy diversos lugares (Egipto, Arabia, el Golfo Pérsico), todos ellos controlados también por los persas y que, posteriormente, pasarían al control de los reinos fundados por los *diádokhoi* triunfadores, quienes sin duda explotaron todas estas rutas comerciales potenciales – tanto las marítimas como las terrestres – en los siglos venideros, al igual que harían otros reinos emergentes – grecobactriano, indogriego, parto<sup>59</sup> – y, finalmente y de nuevo de forma unificada, los romanos a finales del periodo con la sucesiva conquista de todos ellos. Adicionalmente, los descubrimientos acerca de los monzones habrían permitido la creación de rutas de navegación directas y la incursión incluso hasta las zonas más lejanas de la India (Wulff 50-51).

Gracias a esta oportunidad histórica única, las menciones sobre la India en Occidente se multiplicaron. Poco después de la muerte de Alejandro, Nearco, uno de los oficiales que le había acompañado en sus incursiones a la India, escribió una obra sus

---

58 Como la que narra Heródoto 4, 44, y que cita Wulff 34.

59 Acerca del reino parto, a priori el que podría parecer más alejado de la tradición y la cultura helenas, dice Wulff que "es durante mucho tiempo un ámbito donde se mantienen como tales y sin mayores conflictos las ciudades griegas fundadas por Alejandro Magno o por los Seléucidas, que siguen desarrollando formas culturales propias y conectadas con las otras comunidades de esta tradición. [...] Además, no sólo se valoran aspectos cruciales de la cultura griega – el teatro, por ejemplo –, sino que se constata durante mucho tiempo la existencia de griegos como miembros de la administración y de la guardia real, el uso del griego junto con, por ejemplo, el siríaco en la administración, e incluso la sustitución del cuneiforme por la grafía griega" (Wulff 49).

viajes que fue muy apreciada por geógrafos posteriores y también utilizada como fuente por historiadores como Arriano. Otro caso parecido es el de Cleitarco de Alejandría, historiador que vivió en la corte de Ptolomeo I y que escribió una *Historia de Alejandro Magno*<sup>60</sup> de la que se conservan tan solo algunos fragmentos citados por autores posteriores como Estrabón.

Otro historiador que podría haber visitado la India durante el Periodo Helenístico es Diodoro Sículo, quien vivió hacia finales del mismo<sup>61</sup> y afirmaba (utilizando el plural mayestático) que "con mucha dificultad y muchos peligros hemos visitado una gran parte de Asia y Europa para poder ver con nuestros propios ojos todas las regiones más importantes y tantas otras como fuera posible"<sup>62</sup>.

Finalmente, otros autores del Periodo hicieron investigaciones, o al menos menciones, sobre la India, mayoritariamente entre los romanos, aunque probablemente la mayoría extrajeron sus conclusiones de las fuentes ya citadas. Es el caso de Alejandro Polyhistor, que aunque luchó en el ejército que comandó Craso contra el imperio parto a mediados de la década de los 50 a.C. nunca debió llegar más lejos de la actual Turquía (donde fracasó la expedición), y que escribió una obra *Sobre India*. Tampoco Estrabón, autor de la célebre *Geografía*, viajó a la India, sino que se apoyó en sus escritos sobre el subcontinente en los testimonios de quienes sí lo hicieron. Por último, entre las menciones de menor calado, referidas a anécdotas o historias de menor verosimilitud

---

60 La importancia de los logros de Alejandro y del magnetismo que ejercía su figura pueden medirse también por la cantidad de *Historias* sobre su vida que inspiró incluso entre sus contemporáneos: a las de Cleitarco y Onesícrito (que mencionamos más arriba), cabe añadir también la atribuida a Calístenes. Más tarde, otros autores como Arriano o Plutarco también escribieron sus propias versiones de la historia de Alejandro, basándose en las obras de los que le acompañaron.

61 La fecha más antigua que menciona de su propia vida en su obra es su visita a Egipto en la 181ª Olimpiada (entre el 60 y el 56 a.C., Diodoro Sículo 1, 41, 1.

62 Diodoro Sículo 1, 4, 1.

cabe mencionar la de Cicerón sobre la capacidad de predecir los acontecimientos futuros de Calanus y su suicidio en la pira<sup>63</sup> y las de los peripatéticos Aristóxeno, quien contaba que Sócrates había sido visitado en Atenas por un sabio indio<sup>64</sup> y Aristóbulo, que habla sobre una exhibición de dos gimnosofistas frente a Alejandro<sup>65</sup>, por nombrar algunas.

Tampoco puede obviarse en este contexto la importancia de la ciudad de Alejandría como puerto comercial y foco irremplazable de comunicación entre el mundo heleno y el subcontinente. Al fin y al cabo, a las campañas de Alejandro preceden, como sabemos, una historia de siglos de interés griego por la cultura y la sabiduría egipcias, cuyo mejor ejemplo tal vez sean los viajes que sabios como Tales, Pitágoras o Demócrito realizaron a la tierra ancestral de los faraones. Alejandría y su famosa biblioteca se convirtieron durante el Periodo Helenístico en el centro del estudio y atesoramiento de toda clase de obras escritas. Como bien señala Wulff (43), en esta época se generaliza asimismo la creación de compendios de las distintas ciencias y saberes, lo que permitía, y esto nos interesa especialmente, que cualquier lector verdaderamente interesado tuviera en Alejandría un acceso relativamente fácil a los conocimientos producidos a lo largo y ancho del mundo heleno desde los siglos anteriores hasta los contemporáneos. Finalmente, nada muestra mejor la situación de la ciudad como punto de encuentro y conexión entre gentes y lugares que algunos fragmentos del discurso 32 de Dión Crisóstomo (dedicado "a las gentes de Alejandría), donde la expone como "situada en el cruce de caminos del mundo entero", "un mercado que trae a toda clase de hombres y los junta unos con otros", y finalmente, y esto resulta

---

63 Cicerón 1, 47.

64 Aristóxeno 53.

65 Aparece comentada por Estrabón XV, 1, 61.



muy revelador en el marco de nuestra investigación, que a la hora de dar su discurso se encontraban frente a él "no solo griegos e italianos y gente de las vecinas Siria, Libia, Cilicia, ni solo etíopes o árabes de regiones más lejanas, sino hasta bactrianos y escitas y persas y algunos indios"<sup>66</sup>. Dión pertenece al momento inmediatamente posterior al Periodo Helenístico (siglo I a.C.), pero todo lo anterior nos induce a pensar que esta clase de situaciones se dieron también durante el mismo.

Otra prueba acerca del interés indio en la filosofía griega, y que también recoge el texto de Wulff, nos la da Ateneo de Naucratis, retórico griego del siglo III d.C., quien dice que Busindara (el hijo de Chandragupta Maurya, conocido como Amitócrates entre los griegos) escribió a Antíoco, rogándole que "le comprase y enviase algo de vino dulce, algunos higos secos y un sofista", a lo cual este último se negó por no estar permitido por la ley. La historia la remite a Hegesandro<sup>67</sup>.

Aún un último aporte de la obra del profesor Wulff acerca de contactos directos entre filósofos griegos e indios en el Periodo Helenístico nos lo proporcionan las siguientes líneas:

La historia que cuenta Filóstrato del sabio Apolonio de Tiana – un personaje que podríamos llamar un santo pagano – nos lo presenta yendo a la India para debatir con sabios de aquellos lugares en el siglo I a.C.<sup>68</sup> El escepticismo sobre esta historia ha de enfrentarse a coincidencias más que interesantes con realidades específicas y comprobables de la época (Wulff 56).

<sup>66</sup> Dión Crisóstomo 32, 36-40.

<sup>67</sup> Ateneo 14, 652f.

<sup>68</sup> Esto se narra en el libro segundo de la *Vida de Apolonio de Tiana* escrita por Filóstrato.

A la luz del análisis realizado y de los argumentos aportados por el profesor Wulff se hace posible una lectura más comprensiva y profunda de Diógenes Laercio. En efecto, muchos son los ejemplos que se nos muestran en su compendio acerca del alcance y la capacidad rebasadora de fronteras de las escuelas filosóficas griegas del Periodo Helenístico, y ahora vamos a señalar algunos de ellos.

En primer lugar vamos a detenernos en Bión, cínico nacido al comienzo del Periodo y procedente de una colonia griega (cabe discutir si Olbia o Borístenes) fundada en las costas del Mar Negro, en territorio de tradicional dominio escita. Pues bien, pese a la distancia Bión pudo viajar a Rodas, donde impartió clase, aunque este no fue su único destino, puesto que también se dice de él que "vagaba de ciudad en ciudad"<sup>69</sup>.

Por su parte Estratón, discípulo y sucesor de Teofrasto al frente del Liceo, fue también preceptor de Ptolomeo Filadelfo, gran patrocinador de la sabiduría en Egipto e impulsor de las relaciones comerciales con la India<sup>70</sup>. Con su padre y antecesor en el trono, Ptolomeo Sóter, estuvo Demetrio de Falero, otro discípulo de Teofrasto que además también estuvo en Alejandría<sup>71</sup>.

Hacia el este, la península de Anatolia la visitaron Heráclides, que regreso a Heraclea Póntica, de donde era oriundo<sup>72</sup>, y Diógenes de Sinope, quien estuvo – entre

---

69 Diógenes Laercio IV, 46 y 53-54.

70 Diógenes Laercio V, 58.

71 Diógenes Laercio V, 75-78.

72 Diógenes Laercio V, 80-91.

otros lugares – en Mindo<sup>73</sup>. De más lejos aún, de Fenicia y las tierras cercanas, eran naturales Menipo<sup>74</sup> y Zenón de Citio<sup>75</sup>. De entre sus discípulos, mandó a dos, Perseo y Filónidas de Tebas, con Antígono, otro – Esfero del Bósforo – se fue a Alejandría con Ptolomeo Filopator, y aún un cuarto, Dioniso, se fue con los cirenaicos, provenientes de las costas libias<sup>76</sup>.

En Egipto y Propóntide estuvieron, por su parte, Eudoxo<sup>77</sup> y el escéptico Timón, quien a su vez tuvo un discípulo chipriota y otro de Seleucia<sup>78</sup>. Por último, también entre los epicúreos los hubo de diversos lugares, puesto que algunos de sus discípulos provenían de emplazamientos Sidón o Alejandría<sup>79</sup>. Como vemos, los ejemplos son muy numerosos, y de ello se sigue la facilidad con la que podía viajar, tanto por tierra como por mar, a través de los distintos reinos del periodo, todos los cuales, como hemos podido observar, se encontraban a su vez perfectamente conectados con la India a través de diversas rutas.

En definitiva, podemos concluir que durante el Periodo Helenístico la relación entre Grecia y la India tuvo la oportunidad de florecer. Las noticias no solo sobre los acontecimientos más relevantes, sino también sobre las costumbres, tradiciones, hábitos religiosos y, en definitiva, sobre las culturas, fluyeron libremente entre ambos lugares. En resumen, el conocimiento que ambos pueblos tenían uno del otro aumentó espectacularmente. Pero lo más importante es que todos los sucesos arriba narrados nos

---

73 Diógenes Laercio VI, 57.

74 Diógenes Laercio VI, 99.

75 Diógenes Laercio VII, 1.

76 Diógenes Laercio VII, 6-9, 166-167 y 177.

77 Diógenes Laercio VIII, 86-87.

78 Diógenes Laercio IX, 109-116.

79 Diógenes Laercio X, 25-26.

permiten recrear la imagen de un interés filosófico legítimo entre ambas partes y, sobre todo, de una filosofía viajera, con la capacidad de conectar ambos ámbitos de pensamiento, el griego y el indio, con asiduidad – gracias a la facilidad para viajar hacia y desde la India – y eficacia – dada la expansión del griego como lengua común. Esta situación de apertura permitió a los sabios griegos e indios conocer las teorías de sus contrapartidas.

Además del gran número de fuentes y contactos citados hay otras razones para pensar que las filosofías griega e india pudieron llegar a conocerse en profundidad e influirse mutuamente. La primera es la reacción que pudieron suscitar entre unos y otros pensadores las semejanzas entre sus teorías. Es lógico pensar que estas similitudes, que – como demostraremos más adelante – pueden hallarse sistemáticamente en torno a todas las tradicionalmente consideradas como las grandes cuestiones de la filosofía, ejercerían en ellos una sensación de aliento y de refuerzo de la teoría defendida, al ver que esta también era vigente, aún bajo otro manto y con sus particularidades y rasgos originales propios, en lugares lejanos y a menudo venerados, a la vez que despertaba aún más su curiosidad por la sabiduría extranjera.

Asimismo, el respeto que los pensadores solían mostrar ante las sabidurías de otras culturas tampoco es cosa desdeñable. Los griegos mostraron desde muy pronto ese sentimiento de admiración por sus vecinos cercanos, los egipcios. Los viajes – reales o ficticios – eran a menudo mencionados en los textos sobre los sabios como prueba de los grandes conocimientos que había logrado atesorar a lo largo de los años: el viaje

revestía al sabio de prestigio y autoridad, al igual que lo habrían hecho un mentor célebre o un linaje honorable.

No obstante, cabe preguntarse: ¿existen situaciones en las que el enaltecimiento de la figura del maestro pudiera haber supuesto la pérdida (u omisión) de información acerca de los contactos con una sabiduría extranjera? Sabemos que en la Antigüedad, y aún más si cabe para los griegos, un pueblo en el que el prestigio jugaba un rol capital en la sociedad, era tan habitual mencionar las maravillosas fuentes de las que provenían las virtudes de un individuo – como es el caso de los acostumbrados linajes míticos de los que se solía decir que provenían los hombres más notables – como atribuir todo el protagonismo de un triunfo – sea del tipo que sea y en cualquier ámbito – a la figura que se quería ensalzar. Muchas líneas se han escrito ya sobre la tendencia a idealizar a los mejores, a convertirlos en héroes y en leyendas<sup>80</sup>. Esta práctica se llevaba a cabo con grandes generales y estrategas, con políticos, con figuras religiosas y, por supuesto, tampoco era ajena a la filosofía. Asimismo, tal proceder también se dio a menudo en la India, donde las costumbres a este respecto no eran muy diferentes a las griegas.

También hay que comprender que, para los discípulos y seguidores, el maestro llega a ser una figura cuya importancia trasciende la filosofía, convirtiéndose a menudo

---

80 Algunas líneas de Guthrie 1:80-82 sobre Tales explican este fenómeno a la perfección: "En las fluctuaciones de la tradicional lista de los Siete Sabios... el nombre de Tales era constante y, a menudo, era considerado el más sabio. Esto le concedió una especie de carácter ideal y muchos de los actos y expresiones, asociados en la mente popular al concepto de *sophía*, se le atribuían de modo rutinario". Más abajo continúa diciendo que "una vez que hubo alcanzado en la opinión popular la reputación del hombre ideal de ciencia, no hay duda de que las historias sobre su persona se inventaban o seleccionaban, de acuerdo con la imagen del temperamento filosófico que cada escritor concreto deseaba dar a conocer...". Finalmente, "es imposible estimar la dimensión real del logro de Tales. La tentación de atribuir descubrimientos extraordinarios a individuos con una reputación general de sabiduría estaba muy arraigada en la Antigüedad". Como dijimos arriba, esto es algo que se va a repetir en las fuentes clásicas a la hora de hablar sobre los filósofos más importantes. Esto es especialmente cierto en el caso de los fundadores de las escuelas como Pitágoras o Epicuro, dos casos en los que este fenómeno fue especialmente exacerbado.

en un modelo de vida y hasta de adoración, especialmente en aquellas escuelas como la epicúrea o la cínica entre los griegos o el budismo, el jainismo o el Yoga en la India, cuyas enseñanzas pretendían ser, efectivamente y sobre todo, una forma de vivir. Siendo esto así, a menudo se daban prácticas como la de atribuir muchos de (o incluso todos) los textos de una escuela al fundador de la misma o concederle la autoría de diferentes teorías, a menudo obviando a otros pensadores que antes pudieran haber dicho cosas similares. En casos como estos, nos enfrentamos a la posibilidad de que aunque alguno de los discípulos – sobre todo en el caso de aquellos de menor renombre – hubiera tenido conocimiento de la filosofía extranjera y esta hubiera tenido alguna influencia en sus escritos, la mención de este hecho pudiera haberse olvidado convenientemente en pos de mostrar una visión más unitaria del corpus de enseñanzas de la escuela. Tampoco es descartable que, en el caso de los pensadores menos célebres, la información acerca de sus viajes se hubiera perdido, o simplemente dejado de incluir en obra alguna, por considerarse los detalles de su vida de una relevancia menor en comparación a la biografía de los maestros de su escuela.

En cualquier caso, como ya hemos visto los viajes y estudios de las sabidurías extranjeras distaban mucho de ser un simple adorno dentro de una biografía mítica: como hemos visto, grandes filósofos como Tales o Demócrito viajaron realmente a tierras lejanas antes del Periodo Helenístico para aprender de los maestros egipcios o caldeos. Esto demuestra dos importantes rasgos de la filosofía griega: el primero, que ya hemos mencionado, su relativa juventud, encontrándose pese a su madurez en un proceso de desarrollo, unido al cual se encuentra un segundo rasgo, la voluntad de aprender y la apertura de miras con la que los griegos se mostraban con respecto a los

conocimientos provenientes del exterior. Dada la honda impresión que los gimnosofistas causaron a aquellos que se cruzaron con ellos, es evidente que muchos pensadores griegos debieron mostrarse interesados en sus costumbres y su filosofía, las cuales se encontraban ahora al alcance de la mano gracias a las noticias, escritos y viajeros que llegaban del subcontinente, pero también a las diferentes rutas que hemos señalado y que hacían factible el viaje al territorio indio. Esta es, en definitiva, la noción de posibilidad histórica a la que nos referíamos en la introducción: el contacto entre ambos pensamientos fue sin lugar a dudas posible y también resultaba de interés mutuo, por lo que cabe pensar que debió producirse, si no de manera regular, al menos en ciertas ocasiones.

Por todo lo anterior, no es descabellado pensar que ciertas partes de las enseñanzas de los gimnosofistas calasen entre los pensadores griegos y se reflejasen, aun de forma subconsciente, en la manera en la que sus teorías se plasmaron. Más osado es afirmar lo mismo en el caso de los filósofos indios, dados la relativa escasez de textos filosóficos de la época en el subcontinente y la práctica ausencia de datos cronológicos sobre los mismos, lo que dificulta enormemente, cuando no imposibilita, la tarea de realizar un seguimiento detallado de la evolución del pensamiento de autores concretos, y sobre todo el aspecto religioso, y particularmente la innegable relación del vedismo y el hinduismo con la identidad del pueblo indio, característica que subyace en la mayor parte de sus teorías. En cualquier caso, esta problemática – la de las influencias concretas del pensamiento griego en el indio y viceversa – la abordaremos de forma más adecuada en secciones posteriores.

## **¿CÓMO FUERON LOS ENCUENTROS ENTRE OCCIDENTE Y LA INDIA DESPUÉS DEL PERIODO HELENÍSTICO?**

Como apuntábamos arriba, los romanos ya mantenían el contacto de forma asidua con la India durante el Periodo Helenístico, y continuaron haciéndolo después del mismo. Como muestra del carácter continuista del interés romano por la India cabe citar el artículo de Volfchuk, en el que lista a los autores que se ocuparon de la religión y el pensamiento indios, puntualizando que "desde la conquista de Alejandro Magno, hasta el siglo V de nuestra era se pueden contabilizar más de un centenar de referencias a los brahmanes" (117-118).

Además de los que ya hemos tratado por pertenecer al Periodo Helenístico, cabe mencionar aquí a importantes autores posteriores al mismo como los historiadores Flavio Josefo, Plutarco y Arriano o los teólogos Orígenes, Juan Crisóstomo y San Agustín, por mencionar solo a algunos de los más importantes. También cabe destacar que, como recoge el artículo de Volfchuk, los romanos poseían un conocimiento suficiente del pensamiento indio como para distinguir entre brahmanes y sarmanes y, por ende, entre diferentes tipos de corrientes de pensamiento<sup>81</sup>. En definitiva, el

81 El primero en hablar de los sarmanes fue Megástenes. Su fragmento lo reproduce Estrabón XV, 1, 60. Para Volfchuk 123, no obstante, "en el texto de Megástenes no hay ningún indicio de que este haya podido percibir la diferencia entre un monje budista y uno hinduista. Las características allí enunciadas en cuanto a alimentación, abstinencia, vestimenta, etc., coinciden con las propias de cualquier anacoreta". No obstante, podemos pensar que gracias a las posteriores misiones búdicas de Ashoka el mundo heleno en general y los griegos en particular llegarían a comprender las características específicas del pensamiento budista (y con ellas, la diferencia con el hinduismo) durante el Periodo Helenístico. El propio Estrabón, que vivió y escribió a finales del mismo, sí que distingue ya entre brahmanes y sarmanes, a los que llama Pramnas (XV, 1, 70), aunque no se ocupa de las diferencias entre su pensamiento. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que Estrabón era fundamentalmente historiador y geógrafo, por lo que su interés en este asunto habría estado más bien ligado a mencionar los diferentes tipos de habitantes de la India y sus costumbres que al estudio y desarrollo del pensamiento de los mismos. Estrabón no era un filósofo, por lo que no podemos arrogarle un interés por la filosofía india, interés que, por otra parte, sí habrían tenido los pensadores griegos y latinos.



conocimiento indio fue valorado por los romanos, y así también su sabiduría. Así, la influencia del pensamiento indio en autores latinos como Basílides o Plotino es comúnmente aceptada, y volveremos sobre ella más tarde.

Esta idea se ve además reforzada por el hecho de que los romanos enviaron embajadas a la India "para estudiar filosofía y ciencia" (Román 35) y recibieron, a su vez, embajadas indias en Roma. Pero no solo eso, sino que, como menciona Fernando Wulff en su obra, gracias a diversos hallazgos arqueológicos se ha descubierto que los romanos llegaron incluso a establecer asentamientos en el propio subcontinente (Wulff 54)<sup>82</sup>, lo que nos permite hacernos una idea precisa acerca de hasta qué punto eran estrechas las relaciones entre la India y el imperio.

Este interés por el conocimiento oriental, sin embargo, no se prolongó en el tiempo más allá de la caída del imperio romano. Los pueblos de la Europa configurada por las continuas guerras de poder intestinas, el cristianismo y la lucha por el Mediterráneo y sus costas contra los árabes y los turcos estaban demasiado ocupados y carecían del tiempo y los medios necesarios como para alcanzar las lejanas tierras de la India. No sería hasta el final de la Edad Media, con los intentos de restablecer las rutas comerciales hacia el subcontinente, cuando se retomase el contacto.

Podemos afirmar, por tanto, que el Periodo Helenístico fue una etapa clave en las relaciones entre Oriente y Occidente en general, y entre las culturas griega e india en particular. Nunca antes (y nunca hasta mucho después) estuvieron ambos pueblos tan cerca, en contacto permanente, con la posibilidad que esto les brindaba de aprender el

---

82 Donde habla acerca de las excavaciones de Arikamedu y Múziris, en las costas de la India.

uno del otro. Esta es la razón por la que es tan importante un estudio en profundidad del Periodo Helenístico como el que llevamos a cabo, destinado a comprender como se configuraron y se influyeron mutuamente los pensamientos griego e indio.

**ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS FILOSOFÍAS GRIEGA E**

**INDIA EN EL PERIODO HELENÍSTICO: EN BUSCA DE**

**PUNTOS EN COMÚN Y DIVERGENCIAS**

### **PRODUCCIÓN FILOSÓFICA RELEVANTE PARA ESTE ESTUDIO**

Antes de comenzar a comparar las filosofías griega e india del Periodo Helenístico, y a fin de evitar confusiones, conviene acotar el marco de investigación determinando qué grupos, movimientos o escuelas entran dentro de nuestro ámbito de interés en virtud de su ubicación histórica. Necesariamente, para comprender de forma completa la filosofía de la época habremos de ampliar nuestro horizonte temporal, poniendo nuestra vista no solo en los casi trescientos años que pasan desde la muerte de Alejandro hasta la de Cleopatra, sino también en los precedentes históricos e intelectuales que propiciaron el surgimiento de las posiciones y corrientes del periodo, de forma que podamos señalar qué cambios concretos se produjeron durante el mismo. Por otra parte, atendiendo al problema de las fuentes, acudiremos en primer lugar a los textos disponibles de la época, pero por supuesto sin renunciar a aquellas obras posteriores que nos sirvan para arrojar luz sobre el pensamiento de autores – y, en el caso de la filosofía india, incluso de escuelas enteras – del periodo cuya obra no se haya conservado, o lo haya hecho tan solo parcialmente. Así, las obras de discípulos, comentaristas e historiadores antiguos nos ayudarán al doble propósito de completar y ampliar la información disponible acerca del pensamiento del periodo y de comprender la manera en que el pensamiento de la época influyó en la filosofía de los siglos posteriores.

Pese a todo lo anterior, debe también advertirse que mi intención de mantener la discusión, dentro de lo posible, dentro de los márgenes temporales del Periodo Helenístico llevará necesariamente a que se produzca una consecuencia concreta: la

presencia desigual de los distintos autores y escuelas mencionados, y ello atendiendo al solo hecho de la cantidad de textos disponibles de la época que pretendemos estudiar o relacionados estrechamente con esta. No creo, sin embargo, que este fenómeno deba ser visto como algo forzosamente negativo, sino más bien como un reflejo tanto del estado de conservación del pensamiento de la época que en este contexto pretendemos analizar como, en otras ocasiones, del proceder de los autores principales de la misma. En este sentido, tal vez el mejor ejemplo sea la diferente forma que toman los textos filosóficos indios y griegos del periodo, dado que, mientras que en los primeros a menudo se tiende a presentar la doctrina en forma de sentencias relativamente cortas y directas destinadas a su memorización, así como a la repetición de las ideas bajo la forma de distintas metáforas para facilitar y reforzar su aprendizaje – volveremos sobre estas peculiaridades más tarde –, los segundos optan por detenerse más en las explicaciones e incluso por adornarse en la prosa – los *Diálogos* de Platón o las *Cartas* de Epicuro son buenos ejemplos de esto último –, lo que generalmente permite hacerse una idea mucho más rica en detalles de los sistemas doctrinales helenos frente a los del subcontinente, cuyos sutras, por las razones aludidas más arriba, aparecen como una colección de datos imprescindibles más allá de los cuales todo queda en el terreno de la interpretación.

Es precisamente en esta dirección en la que se han movido los grandes comentadores del pensamiento indio – Shankara, Nimbarka, Vallabha... –, autores imprescindibles en cualquier estudio de la historia de la filosofía india a lo largo del tiempo. Pero, de nuevo, el factor cronológico será lo que me lleve a dejarlos en un segundo plano en esta investigación, dada la enorme distancia temporal entre el periodo objeto de nuestro estudio (estamos hablando de más de un milenio en algunos casos), lo

que me lleva a tomar la decisión de no acudir a ellos más de lo estrictamente necesario, lo que finalmente explica la no inclusión de su obra en las páginas venideras, como se verá.

Considero, en suma, que realizar un análisis de estado y comparativo de las filosofías griega e india del Periodo Helenístico de forma exhaustiva y en toda su extensión supone: 1) determinar en ambos lugares qué corrientes de pensamiento existieron durante el mismo, qué nuevas escuelas surgieron y cuales se extinguieron; 2) dando un paso más allá, debe decretarse qué ideas son anteriores, cuáles son específicas del periodo y cuáles posteriores, lo que implica acudir a las fuentes de los siglos anteriores y posteriores. Esto es vital para entender hasta qué punto la filosofía en ambos lugares evidencia una evolución natural a partir de ideas, argumentos y debates que se han ido gestando en el seno del pensamiento oriundo de cada uno de nuestros dos panoramas geográficos, así como para generar la oportunidad de resaltar, dentro este contexto, novedades que, bien en la forma o en el fondo, puedan parecer en cierto sentido anómalas o extrañas a dicha evolución y que, por ende, puedan señalarse específicamente como nuevas inclusiones producidas a partir de la influencia del pensamiento extranjero.

Explicitado el método, y con el objetivo de mostrar de forma clara hasta donde alcanza nuestro ámbito de estudio en el plano temporal, voy a trazar una línea del tiempo que incluya los principales eventos relacionados con el pensamiento de ambos lugares y el Periodo Helenístico. Para la datación de los hechos expuestos en ella me he basado principalmente para los eventos griegos, en el *Helenismo* de Jesus Mosterín, y

para los pensadores y obras del subcontinente en *La filosofía de la India* de Von Glasenapp, sin perjuicio del uso de otras fuentes.

## LÍNEA DEL TIEMPO DE LAS FILOSOFÍAS GRIEGA E INDIA DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO

- S. X-VIII a.C. - Se escriben las primeras *Upanishads*.
- S. VII-VI a.C. - Surgimiento del Sâmkhya.
- S. VI-V a.C. - Nacimiento de Siddharta Gautama. Mahâvîra transmite las enseñanzas del jainismo. Surgen otros movimientos heterodoxos menores como el agnosticismo y el amoralismo.
- ~399 a.C. - Antístenes comienza a enseñar la ética cínica en el gimnasio de Cinosargo.
- ~387 a.C.<sup>83</sup> - Platón funda la Academia en Atenas.
- ~336 a.C.<sup>84</sup> - Aristóteles funda el Liceo en Atenas.
- 334 a.C. - Alejandro Magno parte hacia el este. Le acompañan Anaxarco, Pirrón y Onesícrito.
- ~324 a.C.<sup>85</sup> - Muere Diógenes de Sínope, el perfecto ejemplo de la vida cínica.
- 323 a.C. - Muerte de Alejandro Magno. **Comienzo del Periodo Helenístico.**
- 322 a.C. - Muere Aristóteles. Es sustituido al frente del Liceo por Teofrasto.
- 306 a.C. - Epicuro comienza a dar clase en Atenas.
- ~300 a.C. - Zenón de Citio comienza a dar clases en el pórtico.
- S. III-I a.C.<sup>86</sup> - Kanâda escribe el *Vaisheshika-sûtra*.
- ~270 a.C. - Muere Pirrón de Elis, primer escéptico griego.
- ~268 a.C. - Arcesilao es nombrado escolarca de la Academia.
- ~252 a.C. - Cleantes sucede a Arcesilao al frente de la escuela estoica.
- ~250 a.C. - Tercer concilio budista en Pataliputra. Expansión de las misiones búdicas de Ashoka.
- 232 a.C. - Crisipo sucede a Cleantes al frente de la escuela estoica.
- ~162 a.C. - Carnéades es nombrado escolarca de la Academia.
- S. I a.C. - Cuarto concilio budista en Sri Lanka. Se escribe por primera vez el Canon Palí.
- ~99 a.C. - Nace Lucrecio, autor de *De rerum natura*.
- 30 a.C. - Muerte de Cleopatra. **Final del Periodo Helenístico.**
- 65 d.C. - Nace Sexto Empírico, autor de *Esbozos pirrónicos* y *Adversus mathematicos*.
- S. II d.C. - Samantabhadra escribe el *Aptamimamsa*, libro jaina acerca de la omnisciencia.
- S. IV-VI d.C. - Îsvarakrsna escribe el *Sâmkhyakârikâ*, primer texto sistematizado de la escuela Sâmkhya. Umâsvâti escribe el *Tattvârtha-sûtra*, sistematización del jainismo.

83 Guthrie 2:522.

84 Guthrie 3:561-564.

85 Mosterín 57. Sin embargo, García Gual 288 sitúa su muerte en el 323, tal vez haciéndola coincidir con la información que Diógenes Laercio cita de los *Homónimos* de Demetrio de Magnesia, según la cual Diógenes habría muerto el mismo día que Alejandro Magno (p. 315).

86 Von Glasenapp 202 sitúa la obra de Kanâda en los últimos siglos antes de nuestra era, por oposición a su datación de los *Nyâya-sûtras*. Por su parte, Román 236 la sitúa en el siglo III a.C.



A la vista de nuestra línea del tiempo es conveniente realizar una serie de consideraciones. En primer lugar, pese a que las *Upanishads* más antiguas fueron escritas probablemente entre los siglos X y VIII a.C., muchas de las Mukhya Upanishads son posteriores. Acerca de la cronología de las primeras *Upanishads*, Von Glasenapp (140-152) propone una división entre las *Upanishads* más antiguas, probablemente pertenecientes a la primera mitad del primer milenio a.C. (Brihadârañyaka, Chândogya, Taittirîya, Aitareya y Kaushîtaki, escritas en prosa), y las *Upanishads* intermedias – una de cuyas características sería la separación entre lo espiritual y lo material –, datadas más bien en la segunda mitad de dicho milenio ("un retroceso más allá del siglo VI a.C. parece poco seguro"), cinco compuestas en verso (Katha, Îsha, Shvestâshvatara, Mundaka y Mahânârâyana) y tres principalmente en prosa (Prashna, Maitri y Mândûkyâ). En cualquier caso, todas ellas son anteriores o como mucho (las más recientes) pertenecientes al Periodo Helenístico, y su valor y relevancia dentro del pensamiento indio son incuestionables.

Por otra parte, la línea del tiempo resalta una de las diferencias en el proceder de los pensadores de Grecia e India a la que ya habíamos aludido antes: la elección del método de transmisión de la sabiduría. Como sabemos, tanto Platón como Aristóteles, así como Epicuro y los estoicos escribieron un gran número de obras sobre todo tipo de disciplinas, desde física y astronomía hasta ética y moral. La plasmación por escrito de la doctrina propia con vistas a su difusión, ya fuera en el ámbito de la escuela o en el mayor de la sociedad era, en efecto, el proceder habitual de los sabios griegos, siendo casos como el de Sócrates y Pirrón, que no escribieron nada, excepciones a la regla. En

la India, no obstante, en los albores de la filosofía y durante mucho tiempo ocurrió más bien al contrario. Como vemos arriba pasaron al menos diez siglos entre el surgimiento de la escuela Sâmkhya y el texto de Îsvarakrsna, si bien en su obra se menciona otra anterior, el *Shashitantra*, que probablemente fue escrita en los primeros siglos de nuestra era<sup>87</sup>. Tampoco Siddharta Gautama o Mahâvîra dejaron texto alguno, sino que transmitieron sus enseñanzas de forma oral y fueron sus continuadores y seguidores los encargados de conservarlas, lo que continuó haciéndose de forma oral al menos durante dos siglos en el caso del budismo. Las doctrinas del jainismo, por su parte, solo conocieron su primera exposición completa y sistematizada por escrito de la mano de Umâsvâti en el siglo quinto d.C., antes de lo cual solo se escribieron, que sepamos, unas pocas obras. Una última prueba del escaso volumen de producción literaria de la filosofía india antigua es el hecho de que durante sus primeros siglos tan solo se escribieran las *Upanishads* arriba mencionadas, lo que contrasta con la enorme proliferación de obras escritas por los griegos: autores como Epicuro o Crisipo escribieron durante su vida más volúmenes que todos los pensadores indios juntos durante los primeros ocho o diez siglos posteriores a la escritura de las primeras *Upanishads*. Por desgracia, la inmensa mayoría de sus obras no se conservaron, lo que es común a la practica totalidad de los autores griegos de la época, con las notables excepciones de Platón y Aristóteles.

En cualquier caso, ya sea por la pérdida de los textos (en el caso griego) o por la baja producción literaria (en el caso indio), la escasez de textos pone de manifiesto, si se

---

87 Con lo que ello conlleva en cuanto a los cambios que pudo haber sufrido la doctrina Sâmkhya en ese tiempo, el principal de los cuales sería su ateísmo. Sobre ello habla Von Glasenapp 175-181, aunque podemos asumir que, al igual que ocurre en el caso del Vaisheshika, la creencia originaria en un Señor (descartada posteriormente) no afecta necesariamente demasiado al resto del cuerpo doctrinal de la escuela.

pretende llevar a cabo un estudio y un análisis exhaustivo de la filosofía de estos siglos, la necesidad de buscar fuentes auxiliares más allá del propio Periodo Helenístico. A continuación vamos a exponer en un cuadro la lista de los textos antiguos que a nuestro juicio son los más relevantes para el estudio de la filosofía del Periodo Helenístico. Junto al título y autor anotamos su fecha probable y su estado de conservación, así como la razón de su inclusión, esto es, su relación con el pensamiento del periodo.

**OBRAS MÁS RELEVANTES PARA EL ESTUDIO DE LAS FILOSOFÍAS GRIEGA E INDIA DEL PERIODO HELENÍSTICO**

<b>Obra (autor)</b>	<b>Fecha</b>	<b>Estado de cons.</b>	<b>Relación</b>
Mukhya Upanishads (varios, anónimo)	S. X-IV a.C.	Completo	Suponen el surgimiento del pensamiento filosófico indio, suponen la base de la doctrina de las distintas ramas de la escuela Vedānta
Obras de Platón	S. IV a.C.	Casi completo	Sus obras han influenciado el pensamiento occidental durante dos milenios. Además, están en la base del pensamiento de la Academia al menos hasta el giro introducido por Arcesilao
Obras de Aristóteles	S. IV a.C.	Casi completo	Sus obras han influenciado el pensamiento occidental durante dos milenios. En los campos de la física y la lógica, sus ideas supusieron el punto de partida de los estoicos
Obras de Epicuro	S. IV-III a.C.	Fragmentario, aunque se conservan tres epístolas en las que explica algunos de los principales principios de su doctrina	Las enseñanzas de Epicuro fueron la base doctrinal de la corriente epicureista
Obras de Zenón, Cleantes y Crisipo	S. III a.C.	Fragmentario, casi nulo	Sus obras suponen la base, la evolución y la sistematización del pensamiento estoico
<i>Vaisheshika-sūtra</i> (Kanāda)	S. III-I a.C.	Completo	Texto doctrinal de la escuela Vaisheshika, gran parte de sus enseñanzas también serían aceptadas más tarde por la escuela Nyāya.
Canon Palī (varios, anónimo)	S. I a.C.	Completo	Gran compilación de obras y puntos de vista del budismo Theravāda, primera gran fuente de conocimiento sobre las diversas doctrinas del pensamiento budista
<i>De rerum natura</i> (Lucrecio)	S. I a.C.	Completo	Exposición del pensamiento de Epicuro, gracias a la cual podemos conocer más en detalle las ideas del maestro del Jardín
<i>Esbozos pirrónicos y Adversus mathematicos</i> (Sexto Empírico)	S. I-II d.C.	Completo	Importante fuente de conocimiento sobre el escepticismo, tanto pirrónico como académico
<i>Aptamimamsa</i> (Samantabhadra)	S. II d.C.	Completo	Exposición de los medios y el alcance del conocimiento según el jainismo, suponen un punto de contacto con el pensamiento jaina previo al <i>Tattvārtha-sūtra</i>
Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (Diógenes Laercio)	S. III d.C.	Casi completo	Obra clave para entender los movimientos y la evolución geográfica e intelectual de la filosofía occidental en sus primeros siglos. Su exposición de las doctrinas filosóficas, si bien en ocasiones poco rigurosa, nos sirve como base para la interpretación de los fragmentos conservados de ciertos autores en ausencia de otras fuentes
<i>Sāmkhyakārikā</i> (Īsvarakrsna)	S. IV-VI d.C.	Completo	Primera obra escrita conservada en exponer los preceptos de la escuela Sāmkhya
<i>Tattvārtha-sūtra</i> (Umāsvāti)	S. IV-VI d.C.	Completo	Sistematización del pensamiento jaina y uno de los textos centrales del jainismo

Evidentemente, es susceptible de discusión qué obras merecen ser incluidas en una lista de este tipo. En este caso, he optado por confeccionar una lista basada en los mínimos imprescindibles, aunque por supuesto cabe pensar en una lista más exhaustiva. Del lado griego, la inclusión de las obras de Platón (de forma genérica) como base del pensamiento académico temprano es irrenunciable, al igual que las obras de los primeros estoicos y de Epicuro como textos canónicos de sus respectivas escuelas, si bien es evidente que, dado su estado de conservación, se requieren fuentes adicionales para su estudio. En este sentido, el *De rerum natura* de Lucrecio nos ayuda a completar nuestra visión de la obra de Epicuro, y además se escribió a finales del Periodo Helenístico, por lo que es de mención obligatoria. En cuanto al estoicismo, poco es lo que se conserva en nuestros días, tanto de los iniciadores como de los continuadores de la escuela. Para una exposición general de su pensamiento que nos sirva como base para la interpretación de los fragmentos conservados podemos apoyarnos en la obra de Diógenes Laercio, texto que además nos ofrece, como ya dijimos, una visión general de los primeros siglos de la filosofía griega, además de apuntar la evolución de las diferentes escuelas y corrientes de pensamiento, las relaciones entre ellas, etc.

Asimismo, por sus planteamientos, su importancia y la influencia de ciertas partes de su obra en las doctrinas filosóficas de los siglos posteriores se explica la inclusión de las obras de Aristóteles, lo cual no impide conceder que, tras su muerte, la actividad del Liceo tendió a alejarse paulatinamente de los debates estrictamente filosóficos de la época en favor del estudio de la naturaleza en general. La cuestión de la escuela peripatética es, en este sentido, paradójica, ya que si bien es cierto que fue una escuela muy activa durante el Periodo Helenístico en multitud de campos (zoología,

anatomía, música, matemáticas, física, historia...), sus estudios en cuestiones filosóficas fueron mucho más humildes, y han sido considerados como aportaciones menores – o al menos poco destacables – por muchos de los estudiosos de la historia de la filosofía helenística de nuestros tiempos. Así, por ejemplo, en su *Helenismo* Jesús Mosterín no dedica más que unas pocas páginas a hablar de la historia del Liceo tras la muerte de Aristóteles, e incluso la monumental *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* no dedica a los peripatéticos sino una pequeñísima parte en comparación al espacio dedicado a estoicos, epicúreos y escépticos, las tres grandes corrientes de pensamiento filosófico de Grecia durante el Periodo.

Así las cosas, encontrar fuentes dedicadas concretamente al estudio de la filosofía peripatética puede llegar a convertirse en una ardua tarea, entre las que cabe mencionar las obras de la autora italiana Luciana Repici sobre la lógica y la metafísica de Teofrasto y sobre la naturaleza y el alma en Estratón. Por otra parte, la más generalista *Routledge History of Philosophy* dedica, en su volumen II, un capítulo a los peripatéticos – en este caso, mismo espacio que el destinado a las demás escuelas –, sin dejar de reconocer, sin embargo, que "tras Estratón el Liceo pronto entró en declive" (150). En cualquier caso, los estudios sobre la filosofía de los peripatéticos se han centrado fundamentalmente en las primeras décadas del Liceo post-Aristóteles, y dentro de esta franja temporal, las aportaciones de Teofrasto en materia de lógica y metafísica se erigen como protagonistas principales. De entre ellas, las primeras pueden enmarcarse en la disputa entre la lógica aristotélica y la estoica en cuanto al modo de procedimiento, mientras que en lo que respecta a las segundas llama la atención, entre

otras, el señalamiento de las aporías de la idea del Motor Inmóvil de su maestro que lleva a cabo en el tratado que suele denominarse *Metafísica* (5a 15-25).

La historia nos muestra que la tradición filosófica aristotélica nunca murió – de hecho se retomó, con vigor renovado, en siglos posteriores – pero esto no implica ignorar el hecho de que el peso específico de la filosofía peripatética en la filosofía griega observada en su conjunto durante el Periodo Helenístico es menor que el del trío arriba mencionado. No obstante, volveremos a los textos de Aristóteles y a las aportaciones de los peripatéticos cuando sea de interés para la investigación.

Por otra parte, es evidente que otros autores anteriores al Periodo Helenístico ejercieron una influencia notable en las corrientes del mismo (Parménides, Demócrito), pero por desgracia su obra solo se ha conservado de forma fragmentaria. Acudiremos a dichos fragmentos cuando sea necesario. Por último, la obra de Sexto Empírico nos ofrece probablemente la mejor oportunidad de conocer la doctrina y consecuencias de las dos ramas del escepticismo del periodo, toda vez que algunos de sus primeros y principales exponentes, como Pirrón, Arcesilao o Carnéades, no escribieron nada, y los fragmentos conservados de sus continuadores (algunos de los cuales recoge el propio Sexto) no son suficientes. Por supuesto, hay otros muchos autores antiguos posteriores al periodo que arrojan luz sobre la filosofía del mismo, pero creo que los expuestos son los más cercanos (en tiempo y forma), suficientes para ofrecer una imagen bastante completa del estado de la filosofía griega de la época y son, por ende, aquellos a los que en mi opinión puede otorgarse el calificativo de "imprescindibles".

Esto, en cuanto a la filosofía griega. En el caso del pensamiento indio, por otra parte, nuestras opciones son bastante más limitadas; de hecho como puede verse, tan solo el *Vaisheshika-sûtra* y el *Canon Palî* son adscribibles al propio Periodo Helenístico, lo que implica que para el resto de corrientes y escuelas de la época hemos de servirnos de textos posteriores. Precisamente esta categoría, la de corrientes y escuelas de pensamiento presentes en el subcontinente durante el Periodo Helenístico, va a ser a la vez una de las más difíciles de acotar y, a la vez, la que va a definir con qué textos indios vamos a trabajar principalmente durante el resto de nuestra investigación. La dificultad radica precisamente en señalar no tanto el nombre de las corrientes sino su forma, toda vez que la escasez de texto dificulta sobremanera el seguimiento de la evolución de las ideas a lo largo de los primeros siglos del pensamiento indio. Con todo, gracias a los estudios modernos, creo que estamos en posición de ofrecer una respuesta lo suficientemente satisfactoria como para permitirnos realizar un análisis del estado de la filosofía india del periodo, si bien no tan exhaustivo o exacto como el que puede hacerse del pensamiento griego, lo suficientemente completo como para poder compararlo con este.

Más allá de las *Upanishads*, cuyo valor y vigencia como dijimos está fuera de toda duda y cuya interpretación de los Vedas supone una corriente en sí misma, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que en el Periodo Helenístico ya existían los sistemas Sâmkhya y Vaisheshika: el primero es mencionado múltiples veces en las primeras *Upanishads*, mientras que el *Vaisheshika-sûtra* fue escrito en los últimos siglos a.C. Las *Upanishads* que Von Glasenapp denominaba intermedias mencionan también la palabra "yoga" (Von Glasenapp 191-192), pero dado su carácter eminentemente



práctico es difícil saber si en la época de su escritura o durante el Periodo Helenístico el Yoga conformaba ya una escuela sistematizada o se menciona el término para denominar de forma genérica a una serie de acciones o teorías relacionadas con la meditación, razón por la que he descartado dotar de un mayor peso a este sistema en el estudio. Volviendo al Sâmkhya, como sabemos el *Sâmkhyakârikâ* de Îsvarakrsna es la primera obra escrita que poseemos de la escuela. Las demás obras importantes de la escuela, como los *Sâmkhya-sûtras*, son muy posteriores, de modo que nos ceñiremos a lo expuesto en las *kârikâs* como sistematización y exposición más aproximada de la doctrina Sâmkhya del periodo.

En cuanto a budistas y jainas, en el caso de los primeros la compilación de textos del *Canon Pâli* es sin duda la obra referencia del budismo de la época, aunque no hay que olvidar que bajo esta denominación nos estamos refiriendo aquí a los textos específicos del Theravâda (que son los que conforman la colección escrita en el cuarto concilio budista), ya que las distintas interpretaciones de los discursos del Buda propiciaron el surgimiento de diferentes escuelas budistas, que en los siglos posteriores escribieron sus propios Cánones con sustanciales diferencias respecto al original, sobre todo en lo que respecta a la tercera Canasta, dedicada a la interpretación de los discursos. No obstante, hay una serie de ideas principales que se repiten en los textos más antiguos y directamente asociados con Buda, lo que implica que podemos hacernos una idea de los aspectos comúnmente aceptados por los budistas de la época ateniéndonos principalmente a los textos de las dos primeras Canastas. En cualquier caso, dado que el Canon incluye una gran cantidad de textos, las referencias necesarias a una escuela dada, si se producen, se realizarán ulteriormente.

Con respecto a los jainas, el *Aptamimamsa* y otras obras de su época pueden servirnos como primer punto de contacto respecto a partes concretas de su pensamiento, pero no es hasta el siglo V con la escritura del *Tattvârtha-sûtra* cuando contamos con una exposición completa de su doctrina. La importancia de este texto solo es entendible si se tiene en cuenta que es el único texto imbuido de autoridad aún en nuestros días por las dos escuelas principales del jainismo, los shvetâmbaras y los digambaras, y que los primeros, pese a la distancia temporal, incluso consideran la obra como una exposición fiel de las palabras del mismo Mahâvîra. Estos hechos nos permiten asimismo a nosotros, en el contexto de esta investigación, aceptar los versos del *Tattvârtha-sûtra* como la mejor síntesis posible – y disponible – de la doctrina jaina del Periodo Helenístico.

Esto, en cuanto a las fuentes antiguas. Por otra parte, en lo que se refiere a los textos modernos relevantes para nuestro estudio, sin duda una primera advertencia hay que hacerla respecto a la amplitud, puesto que, dado que vamos a abordar muchos y muy distintos temas, son también muy numerosas las obras que deben tenerse en consideración, ya estén consagradas a aspectos específicos u ofrezcan una visión más general.

De este modo, comenzando por Grecia, en lo respecta a los textos de carácter general el ya mencionado *Helenismo* de Mosterín puede servir como una primera introducción a la filosofía helenística griega, que textos como el de Cambridge o la *Storia della Filosofia Antica* de Reale presentan de forma más extensa y pormenorizada.

Por otra parte, y como ya advertimos en la introducción, si tomamos las corrientes griegas helenísticas o algunos de sus aspectos por separado, el fruto intelectual se multiplica. En primer lugar, existen como es obvio una gran multitud de obras dedicadas al pensamiento de Platón y Aristóteles, autores prehelenísticos pero cuya influencia en el pensamiento helenístico, incluso más allá de sus propias escuelas, es manifiestamente vital. No me detendré aquí a enumerarlas, no obstante, por no pertenecer estrictamente al Periodo.

En lo que se refiere a los estoicos, cabe mencionar la *Stoic Philosophy* de J. M. Rist o el *Cambridge Companion to the Stoics* como obras que abarcan toda la filosofía de la escuela del Pórtico, así como otras que se ocupan de aspectos concretos de su filosofía, de entre las cuales creo que cabe destacar aquí textos como el *Physics of the Stoics* de S. Sambursky o *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Bobzien, 1998) por el importante rol que la física y la ética estoicas tienen en el conjunto de su filosofía, aunque otros temas, como la lógica, han suscitado también el interés de los especialistas en las últimas décadas.

Física y ética, por ser grandes temas de debate de la filosofía helenística griega, nos permiten conectar con el epicureísmo – y también con la posición del escepticismo académico – a través del libro de Salvador Mas *Sabios y Necios*, que se ocupa fundamentalmente de la discusión en torno a estos temas. Si nos centramos en el epicureísmo, el pensamiento del propio Epicuro ha acaparado tradicionalmente la atención de los estudios en torno a la filosofía del Jardín. Tal es el caso, por ejemplo, del

*Epicuro* de Carlos García Gual, obra que se ocupa de la filosofía epicúrea al completo, al igual que el *Cambridge Companion* correspondiente, el cual ofrece una perspectiva histórica más amplia. Sobre los aspectos concretos de su pensamiento, pueden mencionarse diversas obras, como el *Epicurus Scientific Method* de E. Armis, que trata el problema de la percepción y la formación de conceptos, *Epicurus and Democritean ethics* de James Warren o el más antiguo *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria* de García Gual y E. Acosta. Más allá del pensamiento de Epicuro en sentido estricto, la obra de Lucrecio ha sido la más investigada por los estudiosos de la filosofía epicúrea. Entre los textos dedicados al autor latino, cabe destacar en nuestro idioma los de Ramón Román de la Universidad de Córdoba.

Sobre el escepticismo, creo que debe comenzarse por la *Storia dello scetticismo greco* de M. L. Chiesara, que aborda tanto el escepticismo pirrónico como el académico. Otra obra digna de mención es *The Original Sceptics: A Controversy* (Burnyeat M. y Michael Frede, eds.), centrada en el pirronismo. Por otra parte, como hemos visto, otros muchos autores han tendido más bien a estudiar el escepticismo en el contexto de su discusión con las filosofías estoica y epicúrea, línea a seguir para los textos basados en la obra de Cicerón.

Finalmente, merece la pena mencionar el *The Heirs of Plato: a Study of the Old Academy (347-274 BC)* de J. Dillon como uno de los pocos volúmenes dedicados al estudio de la filosofía académica de los discípulos de Platón anteriores a Arcesilao, de los cuáles en general lo que se ha conservado es poco y, en ocasiones, incluso contradictorio. Asimismo, entre los peripatéticos, en lo que respecta a cuestiones

filosóficas sin duda Teofrasto es el que más tiene que ofrecernos, y no en vano por ello ha sido el más estudiado. De entre los textos dedicados al de Ereso, cabe destacar los de J. Barnes sobre lógica y los de W. Fortenbaugh sobre la *Metafísica*.

Súmense a las obras indicadas muchas otras, de mayor o menor calado, en distintos idiomas, así como un gran número de artículos dedicados a cuestiones específicas de autores concretos – de todas las corrientes de pensamiento disponibles –, y solo entonces podrá el lector hacerse una idea del grado de profundidad con el que la filosofía helenística griega ha sido estudiada. Desgraciadamente, como ya dijimos, el caso del pensamiento indio es muy diferente, en primer lugar por la menor precisión de los datos cronológicos disponibles y la vaguedad – cuando no ausencia – en las menciones de pensadores concretos, lo que dificulta enormemente la creación de una sucesión de eventos rigurosa y rica en detalles, pero también, unido a lo anterior, por la reconocible tendencia de muchos autores de nuestros tiempos a tratar las diferentes corrientes y escuelas del subcontinente como un todo a través de la historia en lugar de centrarse en momentos concretos de su historia, lo que implica que las más de las veces debamos contentarnos con capítulos o secciones dedicados a los inicios o a etapas concretas de la evolución de un pensamiento dado que coinciden con esta investigación.

Pese a todo, existen algunas obras destacables. Así sobre el budismo, tal vez una de las corrientes indias que más interés suscita en Occidente en nuestros días junto con el Yoga, cabe mencionar volúmenes como el *Dharma* de T. Stcherbatsky, donde se ahonda en el papel de este concepto a nivel cosmológico, o el *The Five Aggregates* de M. Boisvert. Asimismo, existen también multitud de textos que destacados monjes

budistas como Bhikku Bodhi han creado, publicado y difundido con el fin de hacer llegar el pensamiento budista al mayor número de personas posible. Esto debería servirnos para recapacitar en torno a la paradoja de que, si bien tal vez la conexión ineludible del pensamiento indio con la creencia haya sido uno de los obstáculos más importantes al que han tenido que enfrentarse los historiadores de la filosofía al tratar sus textos, lo que a su vez explicaría también en parte la escasez de obras que se ocupen de ellos desde un punto de vista filosófico, es indudable que dicha conexión es la causa de que podamos tener un acceso más directo a ciertas corrientes de pensamiento del subcontinente, toda vez que su unión – incluso al nivel de los textos más antiguos – con hondas creencias de carácter ético y / o espiritual articularon la generación y la salvaguardia de una tradición que ha permanecido viva a lo largo de más de dos milenios y que aún hoy se mantiene en pie, utilizando fórmulas exegéticas y explicativas que, salvando las distancias tecnológicas, a nivel metodológico-textual resultan ser en ocasiones muy similares a las originales. Esto es especialmente cierto, además de en lo que se refiere al budismo y al Yoga – como dijimos –, también respecto al Vedanta: la prueba es la gran cantidad de versiones comentadas de las *Upanishads* disponibles, tanto procedentes de fuentes occidentales – estudiosos del pensamiento y la cultura indios – como de los propios sabios practicantes del subcontinente.

Pocos libros se han escrito, en cambio, sobre el jainismo. Entre ellos, cabe destacar *El jainismo* de A. Pániker, no solo por ser el primer volumen en castellano dedicado en exclusiva a la corriente, sino porque su amplitud temática facilita al lector la comprensión de su realidad como un todo.

Algo más hay disponible sobre la escuela Vaisheshika, generalmente abordada en conjunto con la Nyâya: tal es el caso tanto del – ya algo antiguo – libro de A. Keith *Indian Logic and Atomism* o los *Studies in Nîāya-Vaiśeṣika Metaphysics* de S. Bhaduri como de obras más modernas como la de Gradinarov. En general, la mayor parte de los artículos publicados han seguido también esta línea de acción, por lo que resulta complicado encontrar textos dedicados al sistema de Kanâda en exclusiva más allá de las consabidas ediciones comentadas del *Vaisheshika-sûtra* – de entre las cuales la más célebre, la de Nandalal Sinha, recibía una nueva edición réplica de la original en 2015 – y algunos volúmenes dentro de obras de carácter más generalista sobre el pensamiento indio en su conjunto.

Finalmente, tal vez por su papel como “contrapartida teórica” del Yoga o por el rol aperturista que dentro del pensamiento indio le confiere su antigüedad, podría decirse que el Sâmkhya ha suscitado algo más de interés entre los estudiosos occidentales que las dos corrientes anteriores. Así, pueden mencionarse varias obras que hablan tanto del sistema en su conjunto, ya sea en etapas concretas (como por ejemplo el *Classical Sâmkhya* de G. J. Larson) o a lo largo de la historia (obras de Keith o E. Hamilton), como de aspectos concretos del mismo, principalmente en conjunción con el Yoga, como por ejemplo el *Prakṛti in Sâmkhya-Yoga* de K. Jacobsen.

En cualquier caso, esta lista no pretende en ningún caso ser exhaustiva, sino tan solo mostrar la gran variedad de obras existentes y observadas, las cuales llegan a ofrecer una visión mucho más profunda a nivel de las escuelas y dentro de su propio universo contextual, sobre las diversas cuestiones filosóficas a las que yo voy a

referirme a continuación en un contexto más amplio y con unas intenciones concretas. De este modo, habiendo llevado a cabo el doble objetivo de exponer y clarificar nuestras metas y acotar nuestro ámbito de estudio tanto desde el punto de vista temporal como desde el literario, podemos proceder en las líneas siguientes al análisis de estado y comparativo de las filosofías griega e india del Periodo Helenístico tal y como hemos explicado.



# **1 – EL ALMA Y LA MUERTE**

## LA EXISTENCIA DEL ALMA Y SU ROL EN EL DUALISMO ALMA-CUERPO

En la filosofía, desde muy pronto el alma ha tenido un papel importante dentro de la visión sobre el ser humano. Dicho papel se ha visto probablemente realizado por la relación (que más adelante llegará a ser identificación) que ha menudo se le ha postulado al alma con la mente y la capacidad del hombre de elegir y pensar, características que ayudan a situar al ser humano en un punto diferente al del animal (más allá), pero también distinto al del dios (más acá), con el que también posee el alma algún tipo de conexión, según han defendido muchos pensadores tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la religión.

Evidentemente, las posiciones acerca del alma han sido muy diversas a lo largo de los tiempos. En general, puede decirse que en el Periodo Helenístico se va a producir fundamentalmente un desarrollo de las teorías que han surgido en los siglos anteriores. Las variaciones en las teorías acerca del alma y su papel son numerosas también en este periodo tanto en Grecia como en la India, lo cual es lógico si nos atenemos al número de líneas de pensamiento diferentes que se dan en esta época. No podemos olvidar que estamos ante un periodo de alternativas: en Grecia los debates los centran el epicureísmo, el cinismo y el estoicismo, sin olvidar a los escépticos, mientras que en la India hemos de añadir, a las diferentes posturas deudoras del vedantismo – que si bien comparten una serie de presupuestos los explicarán de manera independiente – los puntos de vista del budismo y el jainismo, así como los de las escuelas *nastika* menores.

Esta enorme diversidad de escuelas de pensamiento va a ser una de las características predominantes en el Periodo, afectando a la filosofía de varias formas: en primer lugar, como consecuencia directa de la rivalidad entre escuelas, se produce un aumento en las disputas entre las mismas, lo que llevará a un aumento de la producción de textos filosóficos en Grecia<sup>88</sup> (menor es la incidencia en cuanto a escritos en la India, dado el carácter emergente de la tradición escrita en general en esta etapa como ya se ha comentado), enraizado en el doble deseo de hallar la verdad, fundamental siempre para el desarrollo de nuestra disciplina, y la intención de poner de manifiesto los errores del rival a la vez que se ensalzan las opciones propias. En segundo lugar, y debido a lo anterior, se va a llegar a una mayor clarificación de las teorías, que se vuelven cada más explicativas y ricas en detalles. Estamos hablando al fin y al cabo de un proceso de racionalización del pensamiento que en Grecia, como sabemos, comenzaría con Tales y alcanza un nivel de profundidad mayor con Sócrates y sus sucesores, Platón y Aristóteles<sup>89</sup>, mientras que en la India se aprecia en diversas etapas (del pensamiento védico al védico, posteriormente a partir del surgimiento de *Āranyakas* y *Upanishads*, etc.)

---

88 Este aumento de la producción de obras filosóficas, que en realidad comienza un poco antes del Periodo Helenístico con autores como Platón, llega a ser espectacular, como puede verse fácilmente echando un vistazo a las *Vidas y sentencias* de Diógenes Laercio: a Teofrasto llega a contabilizarle más de cien obras, y a Crisipo más de cuatrocientas. De Antístenes, fundador de la escuela cínica, se mencionan diez tomos con varios escritos cada uno, mientras que de Epicuro, por su parte, refiere varios cientos, por mencionar algunos de los casos más excesivos. En cualquier caso, y como ya advertimos más arriba es probable que algunas de esas obras, atribuidas a los líderes de las diferentes escuelas, hubieran sido en realidad escritas por otros autores, pero pese a todo el testimonio de Diógenes nos sirve al menos para apreciar el volumen de producción de textos filosóficos en el periodo.

89 En Sánchez Venegas 7-8, traté de explicar con más detalle los matices de este proceso y su carácter gradual.

El alma en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika: el término *Purusha* y el alma inmaterial

En cuanto al tema que nos ocupa, antes de comenzar es necesario advertir que no todas las corrientes de pensamiento indias hablan del alma – o utilizan una palabra que pueda traducirse como "alma" – en sentido estricto. Sin embargo, prácticamente todas incluyen en su doctrina la transmigración – lo que implica que existe algo que transmigra, superando la muerte del cuerpo – y el libre albedrío – lo que requiere la postulación de un "órgano" capaz de tomar decisiones. En este sentido, con la intención de mantenernos fieles a nuestro propósito de organizar la comparación de los pensamientos griego e indio en torno a temas fácilmente identificables en lo sucesivo vamos a considerar el término "alma" en sentido amplio (incluso superando su propia acepción dentro del subcontinente), tanto como aquello que sobrepasa lo meramente material del ser humano como aquella parte del mismo que, aún permaneciendo en el mismo nivel desde el punto de vista de la composición, ejerce una función directora sobre el resto, sin que esto implique en ningún caso ni el abandono de los términos propios de cada escuela ni la desvalorización de sus conceptos y descripciones.

Partiendo de esta idea, cronológicamente hablando podemos comenzar a estudiar la evolución de dichas concepciones a partir del antiguo término *purusha* (en su doble significado de hombre y espíritu universal), presente ya en los inicios del periodo védico. Dicho término aparece en primer lugar en uno de los antiguos mitos de creación del mundo que encontramos en el *Rig-Veda*, donde da nombre al gigante primigenio que los dioses sacrifican para crear el mundo. En el sacrificio, Purusha es partido, y de las

distintas partes surgirán todas las cosas del universo. Aquí vamos a ver, gracias a la evolución del término, la primera conexión entre espíritu y un dios que es presentado como "todo lo que es y lo que será"<sup>90</sup>, lo que supone un claro antecedente del Brahma de la trimurti. Incluso si el propio Purusha es el sacrificado, su papel es completamente preponderante. Los dioses que ejecutan el sacrificio, a los que es fácil imaginar como deidades menores (por comparación) en un periodo en el que existe una gran multiplicidad de las mismas en la India y en el que por supuesto no a todos los dioses se les atribuye el mismo poder (ni gozan del mismo prestigio a nivel popular), sacrifican "a Purusha en honor de Purusha", por lo que deben situarse aquí a los sacrificadores (como por otra parte es común en todo sacrificio) en un escalón inferior.

Lo cierto es que desde nuestra cultura, ampliamente influida por el cristianismo, resulta difícil no pensar el sacrificio de Purusha en términos de un acto de bondad, a través del cual el dios todopoderoso permitiría la existencia del mundo. Si seguimos la lógica del propio himno, hemos de conceder que Él no deja de existir (puesto que es "todo lo que es y todo lo que será"), lo que magnifica su poder. Asimismo, en el momento de creación Purusha también crea a su "contrapartida femenina", Virat, que a su vez le crea a él, lo que implica la presencia de otro círculo cerrado y otro indicio del ilimitado alcance del poder de Purusha. Por otra parte, hay que tener en cuenta el hecho de que ambos factores acrecentan el misterio del acto cosmogónico, toda vez que presentan dentro de la deidad oposiciones patentes como existencia – destrucción o causa – efecto, que no se encuentran replicadas en la naturaleza observable. Asimismo, resulta muy interesante la elección del término *Purusha* para nombrar al dios

---

<sup>90</sup> A partir de la traducción de Griffith del Rig-Veda, X, 90, 2: "This Purusa is all that yet has been and all that is to be".

omnipresente, porque *Purusha* también significa "hombre". La identidad que surge de esa elección puede servir como muestra de la cercanía con la que los indios sienten / sitúan a la deidad, y también sirve a mi modo de ver para comprender la naturaleza de la relación entre el dios-realidad, el conocimiento de esta realidad y el yo trascendente.

Sin embargo, esta doble acepción no es acogida por todas las escuelas. El Sâmkhya clásico del Periodo Helenístico, que era ateo<sup>91</sup>, utilizaba el término *Purusha* como "Espíritu"<sup>92</sup> dentro del par *Purusha – Prakriti* (Materia). Aquí ambos términos son usados como principios opuestos que podemos encontrar en el mundo, y de cuya relación surge el individuo (tanto en lo que respecta a sus partes físicas como a las psíquicas, a las que se denomina "cuerpo sutil"<sup>93</sup>). Aquí evidentemente no se da aún conexión alguna entre cuerpo sutil y deidad puesto que no se reconoce la existencia de un dios omnipresente<sup>94</sup> (y cuando decimos omnipresente nos referimos no solo a todos los lugares, sino como parte de todas las cosas). Para los sabios del Sâmkhya, la liberación (*moksha*) se obtiene al comprender la fundamental diferencia entre Espíritu y Materia.

---

91 En el Periodo Helenístico aún no se hallaba unido al Yoga, el sistema *astika* que más estrecha relación guarda con el Sâmkhya y gracias al cual se introdujo dentro del sistema conjunto la creencia en dios según expone Román 238.

92 Se suele hablar del Espíritu, aunque el sistema Sâmkhya concebía más bien una "pluralidad de Espíritus" (Tola y Dragonetti 618).

93 Tola y Dragonetti, resumiendo el contenido del *Sâmkhyakârikâ* y los *Sâmkhyasûtras* explican que el cuerpo sutil está conformado por el "órgano interno (que aglutina la inteligencia, el ego y la mente), los cinco *Tanmâtras* y los diez *Indriyas* restantes" (621)

94 Aunque sí la existencia de divinidades. Esta distinción es importante en la India, puesto que las divinidades védicas (a diferencia del dios supremo que se postula) no tienen control alguno sobre el sistema kármico, sino que viven insertos en él. En cierto sentido la veneración de esas divinidades no es muy diferente a la que se hacía en la antigua China de los ancestros míticos o la que se arrogaron algunos de los grandes emperadores de la historia al exigir ser tratados como dioses: todos ellos han llegado a ser venerados debido a las extraordinarias acciones que han llevado a cabo en sus vidas.

Los sistemas Vaisheshika y Nyâya, por su parte, también eran originalmente ateos<sup>95</sup>. De hecho el Vaisheshika, que desarrolló el atomismo en la India, se caracteriza precisamente por intentar en sus inicios ofrecer una visión de la composición del mundo dejando a un lado el aspecto teológico (lo que no significa que se rechazase de plano la autoridad de los Vedas, sino que los textos sagrados no son un punto central de las explicación). En lo que respecta al alma, los Vaisheshika la conciben como inmaterial, aunque conectada al cuerpo (material, formado por infinitos átomos) y a la mente, a los que dirige. Concretamente, en el sutra III, 2, 4 se nos dice que la respiración, la capacidad de abrir los ojos, el movimiento de la mente, la afección de los sentidos, el placer, el dolor, el deseo, la aversión y la volición son "marcas" del alma, lo que equivale a decir que el alma está en el fondo de todo modo de existencia de los seres.

Hay que advertir que, al igual que en el caso del Sâmkhya, para los Vaisheshika la liberación también se encuentra para desvinculada de Dios en lo fundamental. Asimismo, si nos atenemos a la atención prestada – esto es, al número de sutras dedicados a ella, lo cuales conforman apenas un capítulo del libro tercero –, puede concluirse que dentro del *Vaisheshika-sutra* el alma no ocupa un lugar particularmente predominante, sino que es tratada por el autor como otra parte más de lo que debe ser explicitado. Dentro de esta lógica, el núcleo de la obra lo conforma, como bien sabemos, el sistema de categorías, el cual supone un punto de partida para la clasificación y la exposición del conocimiento necesario para alcanzar la anhelada *moksha*. Pese a todo, dentro de la doctrina Vaisheshika el alma puede ser descrita como

---

95 De forma análoga a lo sucedido con el Sâmkhya al "fundirse" con el Yoga posteriormente, el Vaisheshika se vinculó desde muy pronto al Nyâya, sistema lógico cuyos métodos se utilizaron posteriormente para probar la existencia de dios (Román 236). Sin embargo, en un principio los presupuestos del Nyâya parten también de una posición independiente a la teología.

una parte fundamental – tal vez cabría decir: "fundacional", dado que a partir de ella se manifiesta todo lo que puede acaecer a los seres – de los organismos vivos a la que también se atribuye, como indicábamos, funciones directoras del movimiento y, en el caso de los seres humanos, del pensamiento.

### El alma como *âtman* en las *Upanishads*

Paralelamente, dentro de los sistemas teístas poco a poco se había ido privilegiando el nombre de Brahma por encima de otros como forma principal de denominar al Dios supremo. Este dios va a ser el origen de todo, pero ese todo no es evidentemente lo mismo para todos los pensadores indios, y por tanto no es explicado de la misma manera por todos ellos.

Para continuar la exposición es necesario introducir ahora el término *âtman*, que está relacionado con lo que en Occidente hemos llamado de muy diversas formas: ser, esencia, alma, etc. La relación entre Brahma y *âtman* es, como decíamos, diferente para los distintos grupos, aunque en general para aquellos que consideran a Brahma<sup>96</sup> como el principio de todas las cosas, Brahma y el *âtman* son idénticos. ¿Qué quiere decir esto? Para explicarlo, podríamos considerar que el *âtman* está a la vez partido (como el *Purusha* del mito) y entero. *Âtman* está en todas las cosas, pero también existe como forma pura – más allá del mundo fenoménico –, y es esta forma la que el hombre está interesado en ver (comprender) si es que quiere alcanzar la liberación. Los paralelismos con la teoría del Sâmkhya clásico saltan a la vista, pero con una modificación

---

<sup>96</sup> Lo mismo es aplicable a las sectas posteriores que han privilegiado a Vishnu o Shiva como dios principal.



sustancial: ahora se trata de comprender la unidad subyacente detrás de la multiplicidad, o de descubrir al Dios que se encuentra por encima (o detrás) del mundo.

En lo que respecta a la relación del *âtman* con el cuerpo, en primer lugar es conveniente precisar que estos grupos, que explicaban la composición del mundo como creado por un Dios, son precisamente aquellos que menos importancia dieron inicialmente a la diferenciación entre materia y espíritu<sup>97</sup>. En este sentido, probablemente para los autores de las primeras *Upanishads* lo más importante era destacar la presencia del *âtman* en el todo, ya que aunque existe una multiplicidad de cosas en el mundo, todas ellas comparten un mismo origen – al haber sido todas creadas por Brahma –, quedando a priori su composición, desde un punto de vista material, en segundo plano. En una concepción como esta, tanto el cuerpo como aquello a lo que podríamos llamar alma – el *âtman* – son diferentes estados de las cosas surgidos de una misma fuente según diferentes procesos.

Tal es, al menos, la visión que se ofrece en las *Upanishads* más antiguas. Sin embargo, con el paso del tiempo la diferencia entre materia y espíritu iba cobrando cada vez una mayor relevancia, y para el Periodo Helenístico existían ya en el seno de las mismas teorías que diferenciaban ambas partes del ser. Un claro ejemplo de esto lo encontramos en la *Katha-upanishad*<sup>98</sup>, una de las *Upanishads* principales<sup>99</sup> en las que se

---

97 Esto mismo puede decirse de los materialistas, que explican la formación de todo a través de los elementos.

98 Como suele ocurrir con los textos antiguos, la fecha de su creación es objeto de disputa, pero sabemos que fue escrita o poco antes o poco después del surgimiento del budismo y el jainismo, por lo que habría que situarla entre los siglos VI y V a.C. Una discusión acerca de las fechas de las *Upanishads* podemos encontrarla en Phillips, S. *Yoga, Karma and Rebirth. A brief history and philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, 2009.

99 Así nos referimos a las Mukhya Upanishads, las diez *Upanishads* comentadas por Shankara en el siglo VIII d.C.

narra el diálogo entre Nakiketa y Yama, el dios de la muerte, y en la que curiosamente encontramos la misma metáfora que la que vemos en el mito del carro alado de Platón, aunque con otros valores. Aquí el cuerpo es el carro, y el intelecto es el auriga, los sentidos son los caballos y la mente, las riendas. Es necesario, por tanto, ser capaces de controlar nuestros sentidos para poder guiar el cuerpo hacia una meta, el conocimiento del Ser, que nos abre las puertas de la liberación. Por otra parte, respecto al papel del alma, en el sexto *valli* se nos dice que "habiendo comprendido que los sentidos son distintos del alma, y que su ascenso y declive a ellos pertenece, el sabio deja de sufrir". El alma, por tanto, no es sino aquello que debe ser salvado – liberado –, siendo por tanto la parte que alcanza la inmortalidad de la que habla el texto.

En general, algunas de las principales *Upanishads* defienden esta idea: que mediante la práctica virtuosa y la meditación puede librarse el sabio de las ataduras de la vida y volver a unirse a Brahma. En estas concepciones podría tal vez decirse que el alma es ese *âtman*, un sujeto pasivo que nada decide (porque el que decide es el intelecto, el sujeto al fin y al cabo) y nada puede hacer por sí mismo. Pero a su vez el *âtman* es lo más valioso que mora dentro del hombre (y también de otros seres, pero solo el hombre puede darse cuenta de este hecho y usarlo en su favor para alcanzar la liberación), y también su verdad más absoluta, porque es ahí donde reside la verdad: que provenimos y estamos hechos de Brahma. Podemos decir entonces que el *âtman* es la esencia del ser de una forma muy similar a como tradicionalmente se ha concebido la esencia en Occidente. Por otra parte, en algunas de las *Upanishads* encontramos otro concepto, el del "cuerpo sutil"<sup>100</sup>, que se erige como una especie de intermediario entre

---

100 Un concepto que también está presente en la doctrina Sâmkhya, aunque de forma diferente, como veremos.

el cuerpo y el alma. En ellas, el *âtman* aparece envuelto por esta materia, aunque en realidad el papel del cuerpo sutil es el de interactuar con las instancias del *âtman* que se encuentran fuera del individuo, como por ejemplo los sentidos o los deseos: dado que, como habíamos dicho, el *âtman* que se encuentra dentro del individuo es, en pureza, Brahma, este es eterno e inmutable, por lo que no puede ser afectado por nada (ni externo ni interno). El cuerpo sutil aparece entonces como una parte necesaria para que las acciones y los sentimientos puedan tener su recompensa o demérito, esto es, para que se haga efectiva la interacción del individuo con el mundo. Así sucede, por ejemplo, en la *Taitirîya-upanishad*, donde a lo largo del segundo *valli* se explica que el *âtman* aparece en el hombre mediante el alimento, el aliento, la mente (pensamientos comunes), la comprensión en materia de fe) y la felicidad (conocimiento último de Brahma como todo, lo que existe y no existe a la vez). Cada vez que el hombre se alimenta, respira o piensa, está recibiendo el *âtman* dentro de sí, de formas diferentes y de forma diferente a como está en su interior desde el inicio, pero a la vez de la misma forma (porque Brahma es todo e inmutable, por lo que es siempre igual). En el cuerpo sutil es, por tanto, donde se produce el cambio (la ganancia o pérdida) del *karman* que se sigue de tales interacciones.

### La visión budista del cuerpo como conjunto de *dharmas*

Tales son, en resumen, las posiciones adoptadas por los grupos ortodoxos, mas entre los no ortodoxos existen aún posturas diferentes por presentar. En el budismo, por ejemplo, la noción de alma como tal no tiene validez, lo cual es lógico si consideramos dos aspectos de su doctrina: en primer lugar, que el budismo afirma el constante devenir

de todo, utilizando a menudo la metáfora del movimiento constante como cambio constante y; en segundo lugar, que el objetivo del budismo es precisamente escapar. No diremos escapar de la eternidad, pues debido a lo anterior es evidente que el budismo no considera que haya algo que pueda permanecer inmutable (ni siquiera que haya algo que pueda permanecer de igual manera durante más de un instante), pero sí al menos escapar del tiempo de existencia<sup>101</sup> como lo que habitualmente consideramos un ser vivo, y particularmente bajo forma humana. La existencia bajo esta forma es sufrimiento, porque implica estar sujeto al constante cambio que implica la impermanencia de los placeres deseados.

En cualquier caso, es evidente que en una explicación de la realidad como la que ofrece el budismo una concepción "grecocristiana" del alma (eterna, inmutable, etc.) como la que tradicionalmente estamos acostumbrados a manejar en Occidente no tiene sentido. En su lugar, el budismo explica al ser humano como una serie de "agregados psicofísicos", una clasificación en cinco grupos de tipos de manifestaciones del *dharma* (los cinco *khandhas*) en los que a todo lo que es material (primer grupo, formado por el cuerpo en general y los sentidos así como todo lo percibido por ellos) se añaden otros aspectos de la persona como los sentimientos, la voluntad, las ideas y la conciencia<sup>102</sup>. El ser humano es entonces una organización particular de dharmas, entre los cuales algunos ejercen las funciones sensitivas, otros las intelectivas, otros las directoras, etc., pero no existe nada que podamos llamar alma como tal. De hecho el propio Buda negaba específicamente la existencia de un alma eterna en el individuo (posición que se

---

101 Creo que esta es la forma más adecuada de expresarlo: el tiempo vendría a ser el telón de fondo sobre el que va ocurriendo el continuo cambio, el ciclo de reencarnaciones del que pretendemos librarnos.

102 Dentro de cada uno de los apartados se incluyen a su vez multitud de subapartados: en lo material, como hemos dicho, las distintas partes del cuerpo; en los otros, distintos tipos de sentimientos, ideas, etc.

conoce como *anattā*), cuya postulación es un error del sujeto al confundir su propia percepción de los *khandhas* con un ente perdurable. Esta idea se repite bajo formas ligeramente distintas en varios pasajes del Canon Palí – sirva como ejemplo *Samyutta Nikaya* 3,1, donde se nos advierte contra la obsesión por las nociones – por lo que en principio poco más puede añadirse sobre el papel del alma en el budismo en este contexto.

### La *jīva* en la doctrina jaina

La doctrina del jainismo, por su parte, nos permite introducir en la discusión otros dos términos importantes que aún no habíamos mencionado: *jīva* (que de los vistos hasta ahora es el que más se presta a traducirse como "alma") y *ajīva* (no alma). En efecto, mientras que la palabra *purusha* se utilizaría para denominar lo espiritual de forma general (y con todos los matices que ya hemos visto), y *ātman* sería el más cercano a lo que habitualmente entendemos por "esencia" (pero que también se encuentra en los seres no vivos), *jīva* es la forma de referirse concretamente a las almas de los seres vivos.

Aclarados los términos, para entender lo que significa la *jīva* en el contexto del jainismo podemos comenzar acudiendo a la clara explicación del historiador indio S. Dasgupta: "El principio de la vida es completamente distinto del cuerpo, y es el mayor error pensar que la vida es el producto o la propiedad del cuerpo. Es a causa de este principio vital que el cuerpo parece estar vivo. Este principio es el alma" (1:188)<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> La traducción al castellano es mía. La cita en inglés reza: "The principle of life is entirely distinct from the body, and it is most erroneous to think that life is either the product or the property of the body. It is on account of this life-principle that the body appears to be living. This principle is the

En este sentido, es crucial señalar que para los jainas el alma humana no tiene una posición preponderante con respecto a las de los demás organismos. Este planteamiento es lógico si tenemos en cuenta que para ellos, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los budistas, el alma sí es eterna, y permanece a través del ciclo de la transmigración como una misma sustancia dentro de cuerpos diferentes. En lo que respecta a su descripción, el jainismo describe las *jīvas* (en el segundo capítulo del *Tattvārtha-sūtra*) como seres inmateriales eternos, con la capacidad de actuar, adquirir conocimientos y responsables de sus propias decisiones.

En efecto, uno de los puntos clave del jainismo es que para los jainas las *jīvas* son inmateriales, pero pueden mezclarse con la materia en lo que podríamos llamar una corrupción, ya que el objetivo del alma siempre va a ser desprenderse de la materia (en esto consiste la liberación). También hay que aclarar que, en su estado original – puro – el alma es libre y omnisciente (10:1). El cuerpo es, por ende, considerado no solo como un envoltorio, sino incluso como algo que estorba, mientras que el alma es entendida como directora de nuestras acciones y objeto de las consecuencias de nuestros actos, y por ello no es de extrañar que, en el seno de la doctrina jaina, las almas posean un rol central en su visión del mundo. Precisamente por esta misma razón todos los seres vivos son igualmente preciosos, dado que las almas que portan son igualmente preciosas, una idea que como veremos resulta clave en la ética jaina de cara a la consecución de la liberación, ya que uno de los principios más sagrados del jainismo es el de que debe impedirse a toda costa dañar a otros seres vivos para evitar dañar a las almas que en ellos se encuentran cautivas.

---

soul".

### Concepciones de las escuelas *nâstika* menores y resumen de las concepciones indias acerca del alma en el Periodo

Por último, dentro de las escuelas heterodoxas menos célebres cabe mencionar las posiciones de los materialistas<sup>104</sup>, quienes opinaban que no había diferencia entre alma y cuerpo ya que todo está formado por una mezcla de los cuatro elementos tradicionales (fuego, agua, tierra, aire). Por su parte, los atomistas nombraban la *jîva* como uno de los siete elementos (junto a los cuatro anteriores, el placer y el dolor) que forman todas las cosas y cuyos átomos poseían, como habíamos dicho al comparar las doctrinas de Kachchâyana con las de Demócrito, una serie de rasgos característicos: inmutables, eternos e infinitamente pequeños.

En este sentido, para los atomistas seguidores de Kachchâyana el alma es una parte más de lo que conforma las cosas (esto es, los elementos). Por un lado, sabemos que este no fue el único grupo que consideró el alma como un elemento, ya que esto lo hicieron también los deterministas<sup>105</sup>. Por otra parte, en el caso de los atomistas la inclusión del placer y el dolor junto al alma y los elementos tradicionales dentro de la lista no debe hacer pensar en ningún tipo de relación ética dentro de la teoría si tenemos en cuenta sus palabras: "Estos siete elementos, oh gran rey, no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles,

104 Uno de los más importantes maestros de esta escuela habría sido Ajita Kesakembala.

105 Escuela para la que el concepto de *karman* se sustituye por el de destino: todo se produce de forma predestinada dentro del círculo de reencarnaciones, por lo que nuestros actos no tienen importancia con respecto a la liberación (que se obtendría así eventualmente, tras completar las reencarnaciones que el destino tenga decididas). Esta forma de explicar el mundo llevó a algunos de sus seguidores a posiciones amoralistas, ya que, si los actos no tienen valor alguno respecto al *karman* y no podemos hacer nada que impida que obtengamos la liberación y tampoco nada que acelere el proceso, no tiene sentido clasificar o criticar dichos actos desde un punto de vista ético.

inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor" (Dragonetti 157-158). El alma es, entonces, una parte más de las posibles que forman las cosas, un elemento que solo podría encontrarse en los seres vivos.

Finalmente, por lo visto hasta ahora podemos afirmar que, en sentido amplio, a principios del Período Helenístico<sup>106</sup> existían principalmente cinco tipos de concepción del alma en la India: 1) el alma como parte sutil diferenciada dentro del cuerpo, surgidos ambos por la relación entre *Prakriti* y *Purusha* (Sâmkhya clásico) y, de forma más tajante en la separación, el alma inmaterial como distinta / opuesta a la materia (Nyâya – Vaisheshika); 2) el alma como una parte indiferenciada de lo creado (materialistas y budistas); 3) el alma como elemento en forma atómica (atomistas); 4) el alma como *âtman*, parte divina dentro del hombre (*Upanishads*); y 5) el alma como *jîva*, mónada espiritual inmaterial, eterna y consciente (jainismo).

Sin embargo, yendo más allá de esta primera división, tras una lectura crítica de los textos de las diferentes escuelas se pone de manifiesto que estas cinco concepciones, por su forma de ocuparse el alma, pueden distinguirse a su vez en tres grupos. En efecto, en términos generales en las tres primeras la descripción del alma está polarizada por su posición con respecto al resto de la realidad, ya sea definiéndola por su oposición a la materia – otorgándole así protagonismo –, situándola como elemento especial o eliminando toda separación. Por su parte, al hablar del alma la concepción upanishádica se centra en su posición dentro del sujeto individual, del que es la parte más importante

---

<sup>106</sup> Salvo la concepción de los Vaisheshikas que, como ya hemos advertido, probablemente surgió durante el propio Período Helenístico.



en cuanto manifestación pura del Señor. Finalmente, tan solo en el seno del jainismo se le otorga al alma el papel protagonista, ya que para los jainas el alma es directora de las acciones de un cuerpo que pasa a ser un mero envoltorio de materia, concebida esta como algo negativo para la *jîva*.

En cualquier caso, como decíamos estas fueron probablemente las posiciones acerca del alma más representativas en la India durante el Periodo Helenístico. Ahora es el momento de comparar estas posiciones con las griegas y observar la evolución de estas a lo largo del Periodo para ver si es que se cruzan y cómo.

### El alma como *psyché*. La concepción platónica del alma

Observemos, por tanto, las teorías sobre el alma en Grecia. Es inevitable comenzar aquí comentando la posición de Platón, y esto por dos razones: que algunos de sus discípulos directos son quienes se encargan de la dirección de la Academia a principios del Periodo Helenístico; y que, debido a la indudable importancia de la figura de Platón, no cabe dejar pasar su postura, precursora directa (al menos en el tiempo) de las demás doctrinas helenísticas.

Antes de comenzar, hemos de precisar algo acerca de las diferentes formas de aludir al alma en la antigua Grecia. En los *Diálogos*, Platón se refiere al alma como *psyché*. Este término puede entenderse como alma o espíritu, pero también implica el hálito vital. Existían, no obstante, otras palabras que se usaron antes – como por ejemplo en las obras épicas de Homero – para referirse al alma en Grecia, como

"ánemos" y "thymós". Ambos términos se utilizaban sobre todo para referirse al alma como aliento vital, algo que se perdía al morir (o que, de perderse, significaba la muerte). Los filósofos, no obstante, privilegiaron el uso de términos más ricos en matices, como el propio "psyché" o "pneuma", término del que hablaremos largo y tendido más adelante cuando abordemos la explicación de la física estoica.

Volviendo al fundador de la Academia, es claro que si hablamos de Platón y el alma hemos de acudir en primer lugar a la obra que dedicó específicamente a este asunto: el *Fedón*. Precisamente debido a su temática, esta es una de las obras platónicas en las que más se ponen de manifiesto las diversas corrientes de pensamiento que influyeron al filósofo ateniense: a la más obvia de su maestro, Sócrates, atenuada eso sí aquí por el paso del tiempo (el *Fedón* no se encuentra entre los primeros diálogos, en los que el pensamiento socrático goza de un mayor protagonismo), hay que añadir la del misterismo órfico, en el que tal vez se interesó Platón a través de los pitagóricos. Todos estos aspectos, además de la madurez del pensamiento del propio Platón, se van a poner en juego en la exposición de las Formas que aparece en el diálogo.

Pero vayamos por partes. Habíamos aludido a Sócrates, y la más fiel presentación de su opinión acerca del alma podemos encontrarla en la *Apología*<sup>107</sup>. Hacia el final de su discurso, Sócrates afirma que la muerte es, o bien la nada, o bien el paso del alma a otro lugar<sup>108</sup>. De ser cierto el segundo caso (que es el que nos interesa aquí) habla Sócrates del Hades y del alma inmortal. A continuación, encontramos en el

107 Título que nos sirve en este caso para mentar la obra de Platón, pero también para recordar el escrito del mismo nombre de Jenofonte, un general que era buen amigo de Sócrates. El parecido en las expresiones que encontramos en ambas obras, añadido al hecho de que lo que se narra es un momento de gran importancia e intensa carga emocional nos hacen pensar que las palabras que aparecen en las *Apologías* deben ser bastante parecidas a las que pronunció Sócrates en el juicio.

108 *Apología* 40c.

texto un fragmento que dice: "Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el animo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades"<sup>109</sup>.

Quizás ahora el lector se pregunte hasta qué punto es importante valorar el hecho de que Sócrates creyese o no en la inmortalidad del alma de cara a evaluar la posición de Platón a este respecto. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Sócrates ejerció una gran influencia en Platón, no solo en el plano personal sino también en cuanto a su forma de pensar, y que esta relación no debe en ningún caso ser menospreciada si se pretende entender completamente el pensamiento platónico<sup>110</sup>, y menos aún si hablamos del alma, tema que se entrecruza necesariamente tanto con el aspecto personal como con el religioso. Ahí radica la importancia de explicar la posición socrática.

Una vez aclarado esto examinemos el asunto. En primer lugar, a favor de la creencia de Sócrates en la inmortalidad del alma se ha decantado, entre otros, Guthrie, aunque como él mismo comenta en su *Historia de la Filosofía* ha habido partidarios de la posición contraria (Guthrie, 2:471). En mi opinión, creo que deberíamos partir del hecho de que sabemos que Sócrates creía firmemente en que la vida buena era aquella que se vivía conforme a la virtud, y asimismo sabemos que esta es una idea clave para entender su filosofía ¿Podría haberse visto entonces inclinado a creer en la inmortalidad del alma como recompensa a una vida recta (más difícil, desde luego, que aquella que postulaban los sofistas, más inclinada a la consecución de objetivos que al correcto

---

109 *Apología* 41c-d.

110 Este argumento lo he defendido previamente en Sánchez Venegas 45-48.

obrar)? Sócrates también era, por otra parte y más allá de toda duda, un hombre apasionado, y su pasión era la búsqueda de la verdad. Esa misma búsqueda le convirtió, como sabemos, en todo un experto en demostrar el error en la argumentación de sus rivales, pero también le conminaba a no realizar afirmaciones que no fuera capaz de probar más allá de toda duda.

Es precisamente por esto último que sorprenden sus palabras (siempre supuestas, ya que tal vez fueran parcialmente modificadas por Platón) al final de la *Apología*. En el fragmento citado arriba aparecen dos palabras que a mi parecer se encuentran en parte contrapuestas dentro de este contexto: "esperanza" y "verdad"<sup>111</sup>. En sus sentidos más habituales, al menos en nuestro idioma, la primera sugiere un deseo de creer, mientras que la segunda incita más bien a pensar en la presentación de una realidad. Por otra parte, si examinamos lo que sabemos de la vida de Sócrates podemos enumerar varios aspectos relevantes en este contexto como la mención del Oráculo de Delfos al principio de la *Apología*<sup>112</sup>, sus constantes alusiones al *daimónion* que le acompañaba, o las menciones a los dioses en los primeros diálogos, datos que sugieren que nos encontramos ante un hombre que creía. Asimismo, también hay que tener en cuenta que en la Atenas del V a.C. la creencia en el alma era de lo más común, y por todo esto, creo que cabe pensar que Sócrates no solo quería creer en la inmortalidad del alma, sino que efectivamente creía en ella, y esta creencia debió filtrarse hacia Platón durante su convivencia – y reafirmarse posteriormente durante el juicio – como una característica importante de la personalidad de su maestro.

---

111 En el texto original los términos a los que aludimos son εὐελπις, que traduciríamos como "esperanzado", y ἀληθής, que remite a la evidencia, certeza, etc.

112 *Apología* 18a-24b.

Por otra parte, en lo que respecta a la influencia de los misterios, cabe decir que como movimiento el orfismo debió originarse en torno al VI a.C. y constituyó una serie de creencias alternativas a la religión tradicional griega. En lo que respecta al alma, los órficos postulaban, de forma general, una separación del hombre en cuerpo y alma, siendo tan solo esta segunda inmortal, y esto por su procedencia divina. Para ellos, el alma recibía recompensas o castigos tras la muerte, pero también llegaron a afirmar que se veía sujeta a un ciclo de reencarnaciones (de forma muy similar a las concepciones indias) y que solo mediante la purificación lograría el alma volver a su origen divino.

En este sentido, uno de los mitos más célebres dentro del orfismo es precisamente aquel utilizado para explicar la separación – distancia inicial del alma humana de lo divino: hablamos del mito del nacimiento de Dioniso. En una de sus versiones el niño, hijo de Zeus y Perséfone es asesinado y devorado por los titanes enviados por Hera, esposa de Zeus. Este, al darse cuenta de lo que ocurre, mata a los titanes, de cuyas cenizas mezcladas con la tierra nacen los hombres. Tenemos entonces una idea similar a la del pecado original, en la que los hombres, "manchados" por las acciones de los titanes, deben llevar a cabo esa purificación de la que hablábamos antes si es que quieren volver al mundo divino, del que forman parte (ya que el cuerpo de Dioniso estaba dentro de los titanes, mezclado con ellos). De Dioniso, por su parte, logra Zeus salvar el corazón, que utiliza para volver a crear a su hijo dentro del vientre de la mortal Semele. Dioniso nacerá así dos veces, siendo este presumiblemente el germen de la idea de la reencarnación dentro de la tradición órfica.

En cualquier caso, el mito ejemplifica de forma satisfactoria la tajante separación que hacían los órficos entre el cuerpo y el alma. El cuerpo, que encierra lo divino dentro de sí, solo estorba, por lo que es denigrado, mientras que el alma es alabada por ese origen divino. Estas creencias, como dijimos, influyeron a los pitagóricos y también a Platón, y parte de esta influencia puede observarse nítidamente en las consideraciones que se hacen del alma en el *Fedón*<sup>113</sup>. De hecho, esta misma idea podemos encontrarla en *Fedón*, 64d-65d, aunque no de manera tan tajante: aquí se habla de dejar a un lado los placeres que afectan al cuerpo para ocuparse únicamente del alma. Esto es lo que debe hacer el filósofo. Algo más adelante, en *Fedón*, 67e-68a, sí que se habla directamente de "desprecio" u "hostilidad" al cuerpo.

No debemos, sin embargo, en ningún caso pensar que Platón se limitó a tomar ideas del orfismo e incorporarlas acríticamente a sus doctrinas. Contra esta posibilidad nos advierte Alberto Bernabé, cuya obra *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía* está dedicada precisamente al estudio de la situación y la influencia del movimiento órfico en el pensamiento de Platón, asunto que, como el mismo comenta en su introducción, pocas veces ha sido tratado de manera profunda. En cualquier caso, en nuestro contexto debemos tener en cuenta principalmente dos factores: en primer lugar, el carácter heterogéneo del orfismo, término que Bernabé utiliza en sentido amplio para referirse al conjunto de creencias, prácticas y ritos asociadas a los poemas de Orfeo. De entre ellos, como explica el filólogo, Platón se muestra a menudo en sus obras muy crítico con las prácticas más mundanas (p. 74) – por así decirlo –, así como con los

---

113 Se observa por ejemplo claramente en *Fedón* 69c-d, donde habla de las enseñanzas místicas que rezan que "solo los purificados vivirán con los dioses", aunque para él (Sócrates en el texto, pero sabemos que estamos hablando de Platón) estos no son sino los que han "ejercitado la filosofía del modo adecuado".

practicantes que interpretan los poemas de forma literal, dado que Platón favorecería una interpretación exegética del orfismo (p. 252), destinada a hallar "tras los poemas arcaicos, en apariencia ideológicamente deleznable, mensajes ocultos de una profunda filosofía" (p. 47). Esto influye a su vez de forma decisiva en la aplicación de un método que, por otra parte, es común en Platón: el de la adaptación de ideas ajenas con vistas a la formación y sustentación de sus doctrinas. El uso de este método, que Bernabé denomina "transposición" y del que distingue y ejemplifica varios usos habituales – omisión, adición, modificación... (pp. 233-246), implica necesariamente que las ideas platónicas acerca del alma y la transmigración, si bien poseen una clara influencia órfica, no deben confundirse en ningún caso con doctrinas órficas propiamente dichas.

Tenía Platón, por tanto, dos buenas razones para afirmar la inmortalidad del alma, que resultan además ser las dos caras de una misma moneda puesto que, si Sócrates ponía el acento en el lado humano (esto es, alma inmortal como recompensa por una vida buena), los órficos lo ponían en el divino (es necesaria una vida buena para alcanzar la existencia que verdaderamente corresponde a nuestra alma inmortal). De esto podemos deducir que, dentro de la mente de Platón, el vínculo que relaciona la salvación del alma y la vida justa estaba sólidamente cimentado<sup>114</sup>.

En cuanto a su concepción del alma, en el *Fedón* Platón ofrece varias pruebas de su inmortalidad. La primera podríamos llamarla la prueba de los contrarios, ya que consiste en afirmar que todo surge de su contrario: así, lo grande de lo pequeño (puesto

114 En relación a todo lo dicho anteriormente cabe resaltar una frase del libro de Bernabé que pone de manifiesto la posible relación que, también en su opinión, existe entre las ideas socráticas y órficas acerca del alma dentro de la doctrina platónica. La frase, sobre la evolución del tratamiento de la figura de Orfeo a lo largo de la obra platónica, es la siguiente: "Da la impresión de que Sócrates se sintió más interesado por Orfeo y su mensaje que su discípulo y por eso, en estas primeras obras más socráticas, es donde la valoración [de Orfeo] es más positiva" (Bernabé, Platón y el orfismo 44).

que tenía que ser antes pequeño para luego volverse grande), lo fuerte de lo débil... y finalmente, también lo muerto de lo vivo y lo vivo de lo muerto (70d y siguientes). Platón pretende probar también, mediante este proceso, que las almas habitan en el Hades en el interludio entre una vida y la siguiente.

A continuación (a partir de 72e) se ofrece la importante prueba de la anamnesis, otra muestra de la inmortalidad del alma y que a la vez nos clarifica otra de sus características: la de conservar los conocimientos aprehendidos a lo largo de su existencia. Aprender se convierte, entonces, en recordar. Esto está también relacionado de manera inseparable a las Formas, ya que la teoría de la anamnesis depende de su existencia para "funcionar"<sup>115</sup>. Lo que recordamos no son sino las Formas, puesto que el conocimiento es sobre estas: no tendría sentido que recordásemos objetos de otra vida, pero sí lo que de las Formas aprendimos en vidas anteriores a través del contacto con estos objetos.

Es enorme, por otra parte, el parecido de algunas de las sentencias de Platón con la enseñanza que encontramos entre los jainas en la India, a saber: que el alma en sus acciones puede ser penetrada por la materia, anclándose al mundo material y al ciclo de reencarnaciones. Esta misma idea, que habíamos comentado antes, se encuentra reflejada casi como en un espejo en el *Fedón*, cuando dice Sócrates que "cada placer y cada tristeza están armados de un clavo, por decirlo así, con el que sujetan el alma al cuerpo; y la hacen tan material, que cree que no hay otros objetos reales que los que el cuerpo le dice"<sup>116</sup>. Esto impide que el alma pueda verse libre y la ata a otro cuerpo.

---

115 Las Formas son, además, la causa con la que Platón explica la realidad, por la que podríamos decir que son doblemente necesarias, en cuanto a su doble carácter como causa formal y causa final.

116 *Fedón* 83d.



Platón vuelve a hablarnos sobre el alma en su obra más célebre: la *República*. Allí nos dice<sup>117</sup> que esta puede ser afectada de tres formas diferentes: en cuanto a la satisfacción de los deseos más básicos, en cuanto al comportamiento colérico y en cuanto a la búsqueda de la razón. Al primero lo llama también sinrazón. La justificación de que no se coloque al comportamiento colérico en la misma categoría que a la sinrazón se explica argumentando que, en ocasiones, al sentirnos invadidos por el deseo podemos llegar a enfadarnos con esa parte de nosotros mismos, colocándose en estas situaciones "la cólera de parte de la razón". En cualquier caso, la razón es la parte más propia del alma en sí, mientras que esa necesidad de satisfacer los deseos afecta más bien al alma en cuanto a la relación de esta con el cuerpo. El cuerpo es el que necesita, al fin y al cabo, ser saciado: es nuestra parte material la que requiere comida, bebida o satisfacción sexual para mantenerse correctamente. El alma, por su parte, busca más bien acercarse a las Formas<sup>118</sup>. En cuanto a las virtudes, mientras que la templanza nos permite simplemente atemperar el deseo, la fortaleza nos ayuda en un grado aún mayor a evitar que el deseo rompa nuestra serenidad (y nos permite canalizar la cólera hacia fines más positivos). La sabiduría, por su parte, se encuentra por encima de las demás, porque solo la parte del alma que sentimos unida a la razón debe dirigir nuestros actos (porque es la parte del alma que actúa como si el alma no estuviera unida al cuerpo).

Platón realiza en la *República* una explicación del alma y de su funcionamiento en cuanto a su unión con el cuerpo de gran interés y detalle. Esta explicación se

---

117 *República* 435d-444a.

118 En cualquier caso, el alma siempre tiene un objetivo, en cualquiera de sus tres vertientes. En este sentido, merece la pena mencionar aquí la cita de Nettleship 158: "el conflicto real no se da entre razón como tal y el deseo como tal, sino entre las diferentes clases de deseos".

encuentra asimismo reflejada en el mito del carro alado al que aludimos antes, y que aparece en el *Fedro*. En esta obra, por su parte, y relacionado con dicho mito nos dice que el alma es inmortal porque se mueve siempre por sí misma<sup>119</sup> (al contrario que el cuerpo, que es "dirigido" por el alma, esto es, se mueve gracias a ella).

Por último, cabe traer a colación lo que se menciona del alma en el *Timeo*, obra en la que Platón nos ofrece su explicación del origen del mundo y de lo que hay en él. En el *Timeo*, Platón explica que las almas inmortales fueron creadas por el Demiurgo<sup>120</sup>. Sin embargo, solo las almas de los dioses principales<sup>121</sup> son completamente inmortales. A estos encarga el Demiurgo que, utilizando una parte inmortal creada por él, enlacen esta parte a un cuerpo mortal para que en dicho proceso se formen las partes mortales del alma humana, y juntas la parte inmortal y las partes mortales formen dicho alma. Parece evidente que la parte inmortal del alma a la que aquí se refiere es aquella que se dedica al conocimiento, y por partes mortales se refiere a las que más se relacionan con el cuerpo, siguiendo la clasificación que ya había establecido en la *República* y el *Fedro*.

Sobre cómo se produce exactamente esa relación entre el alma y el cuerpo da Platón una explicación bastante detallada y de concepción atomista<sup>122</sup>, y aunque en un principio pueda parecer difícil concebir de qué forma exactamente pasan las sensaciones (materiales) al alma inmaterial, resta el recurso de afirmar que no se trata de una

---

119 *Fedro* 245c.

120 *Timeo* 39e en adelante.

121 Se nombra a Gea y Urano, Oceano y Tetis, Cronos, Rea y Forcis (y los de su generación), Zeus, Hera y sus hermanos. A ellos se les encarga, como decimos abajo, crear las almas humanas, puesto que el Demiurgo afirma que "si nacieran y participaran de la vida por mi intermedio, se igualarían a los dioses".

122 *Timeo* 61c en adelante.

afectación en el plano físico (porque es evidente que, aunque el cuerpo sí es afectado por otros objetos de forma física y esto pueda explicarse mediante átomos, es imposible trasladar una sensación física hacia algo incorpóreo como es el alma), sino más bien de algún tipo de conmoción relacionada con el *érōs*: si, como aparece en el *Fedro*, el rasgo más importante del alma es el de moverse por sí misma, este movimiento tiene que ser hacia algo. Ese movimiento, me parece, es una forma de expresar precisamente esa búsqueda que el alma realiza continuamente<sup>123</sup>. Pero la *psyché* tiene tres partes: así, mientras la más alta (la inmortal) busca el conocimiento, las otras dos deben ocuparse del bienestar del cuerpo (control de los deseos) y de la mente (control de la cólera).

La relación que une las sensaciones del cuerpo con el alma así explicada se entendería no como relación física, sino como relación psíquica. Al enlazar la parte inmortal con el cuerpo mortal, el alma crea un vínculo con el cuerpo, a través del cual se ve afectada: lo que pase al cuerpo, tanto a nivel físico como a nivel mental, afecta al alma, que se ve distraída de su objetivo superior (la razón). Es por esto que la virtud de los niveles "inferiores" del alma consiste en el doble objetivo atemperar los deseos y encauzar las pasiones como necesidad para poder evitar esa distracción y poder dedicarse a la búsqueda de conocimiento. Explicada ya la concepción platónica del alma, pasemos a aquellas que sobresalieron en el Periodo Helenístico: la estoica y la epicúrea.

---

123 Utilizo "búsqueda" en lugar de "deseo" porque Platón solía asociar esta palabra al cuerpo, dotándola de un carácter negativo, aunque así explicada dicha búsqueda no difiera demasiado de lo que normalmente entendemos por deseo.

Introducción a la forma de concebir el alma en las escuelas estoica y epicúrea.

Posiciones acerca del alma en la Grecia del Periodo Helenístico

Para explicarlas necesitamos introducir el término *pneuma*, que podríamos traducir como espíritu o hálito. Utilizado ya por Aristóteles, aunque para él el *pneuma* no era sino un medio físico utilizado por el alma incorpórea para dar vida al cuerpo. No vamos a explicar aquí la concepción aristotélica del alma sobre todo porque su posición final respecto al alma, si bien comporta aspectos particulares propios, no difiere tanto de la estoica en su conclusión: el alma está ligada indisolublemente al cuerpo y no puede existir fuera de él. Por otra parte, la mayoría de los seguidores de Aristóteles se desempeñaron más bien en el estudio de las ciencias naturales, dejando los aspectos filosóficos en un papel secundario. Esto lo ejemplifica bien el hecho de que, a la muerte de Teofrasto, sucesor de Aristóteles al frente del Liceo, se eligiera como escolarca a Estratón, gran impulsor de la experimentación que, para Mosterín, "trató de dar un sesgo más empírico a la física aristotélica, renunciando a las causas finales" (49)<sup>124</sup>.

En cualquier caso, para los estoicos, la explicación física del mundo se lleva a cabo en torno al dualismo *pneuma* – materia. En esta relación, el *pneuma*, activo, penetra la materia, pasiva, dotándola de vida o, si se prefiere, de movimiento, ya que la forma en que el *pneuma* "vivifica" la materia se explica gracias a la tensión (*tónos*) que le otorga, y que provoca que lo que antes era simple materia inerte, tras la acción del *pneuma* se convierta en algo más. Dentro de la relación también juegan un papel los

---

124 La cita continúa: "pero después de su muerte la escuela quedó sumida en un completo sopor y convertida de hecho en una simple escuela de retórica". Sea como fuere, la escuela peripatética no tuvo dentro de la filosofía ni la continuación ni la importancia de la que gozó la estoica a lo largo del Periodo Helenístico.

cuatro elementos tradicionales: el *pneuma* es considerado como mezcla de fuego y aire (vistos como elementos activos); la materia, como mezcla de tierra y agua (vistos como elementos pasivos).

Este *pneuma* actúa, dentro de la física estoica, a todos los niveles y en todo momento, como un continuo. El *pneuma* está en todas partes, dentro de todo, y todo lo pone en contacto (esto es lo que llamamos "simpatía cósmica"). Sin embargo, el *pneuma* se ordena de forma diferente dentro de las cosas. Por ejemplo, la razón de que los animales puedan moverse se debe a la mayor tensión acumulada dentro de ellos. Y el *pneuma* que se encuentra dentro de cada ser humano puede tener un nombre específico, alma, porque posee una característica específica: dentro de nosotros hay un poco de fuego (el elemento divino) no mezclado, lo que explica nuestra capacidad de razonar. A este fuego, ubicado en el corazón y separado de lo demás dentro del *pneuma* lo llamaban los estoicos *tò hēgemonikón* (lo dominante), para explicitar el carácter a la vez exclusivo y director que para el hombre supone el raciocinio.

Dentro del pensamiento estoico, por tanto, todo se explica en función de las diferentes formas de mezclarse del *pneuma* con la materia. Para Epicuro, sin embargo, todo se explica con los átomos. Epicuro, influido por Demócrito, tenía una visión atomista de la realidad, por lo que el alma para él no es incorpórea, sino también creada por átomos. Los átomos del alma, sin embargo, son diferentes a los del cuerpo, tanto en forma (son extremadamente finos) como en propiedades (posibilitan las sensaciones).

Estos átomos especiales están distribuidos por todo el cuerpo<sup>125</sup>, aunque en el corazón hay concentrada una gran cantidad de ellos: esta concentración es la mente (*diánoia*), gracias a la cual podemos razonar. Por último, cabe decir que, dada la concepción del alma de los epicureístas, no puede decirse que para ellos el alma sea inmortal, porque aunque al morir el cuerpo los átomos finos que conformaban dentro de él el alma no se destruyen, sino que simplemente se dispersan, en esta dispersión ya no son un todo, sino tan solo átomos sueltos. Los átomos del alma requieren de los del cuerpo para las funciones sensitiva y cognitiva y, una vez aislados de aquel, ya no son capaces de nada.

Dado que la filosofía de los escépticos se planteaba alrededor del célebre concepto de "suspensión del juicio" y la imposibilidad de realizar afirmaciones acerca de la verdad (razón por la cual mantuvieron una disputa constante con los estoicos), tres fueron, fundamentalmente, las concepciones del alma en Grecia durante dicho periodo: 1) el alma inmortal tal como la entendía Platón, anclada al cuerpo mortal (que "tira de ella" mediante las sensaciones) y al ciclo de reencarnaciones y cuyo mayor objetivo es alcanzar el conocimiento. Esta concepción debió de permanecer vigente en la Academia hasta el giro hacia el escepticismo que introdujo Arcesilao hacia mediados del siglo III a.C.; 2) el alma – *pneuma* de los estoicos, cuya característica más propia es la del fuego puro que en nosotros es *tò hēgemonikón* y que posibilita nuestro uso de la razón; 3) el alma como agregado de átomos extremadamente finos que habitan dentro de un cuerpo, posibilitando la sensación y, gracias a su concentración en el corazón (*diánoia*) la razón.

---

125 Epicuro. *Epístola a Heródoto* 64.

### Paralelismos y similitudes entre las concepciones del alma griegas e indias

Como puede observarse, las concepciones estoica y epicúrea tienen muchas similitudes: ambas sitúan en el corazón el órgano director de la vida y el cuerpo, y a su vez, ambas conciben el alma como algo que se "organiza" en torno al cuerpo, adoptando formas especiales dentro del cuerpo humano en particular (*tò hēgemonikón* y *diánoia*).

Asimismo, de sus explicaciones también se extrae la no pervivencia del alma individual, ya que en los estoicos el alma solo es una forma de organizarse y moverse el *pneuma* en el interior del cuerpo (por lo que podría decirse que el alma está en cierto modo "disuelta" en el todo que es el *pneuma*), y para los epicúreos el alma es solo una colección de átomos especiales dentro de un cuerpo. En definitiva, en ambas concepciones existe una concepción del alma como algo temporal, que solo dura en tanto que el cuerpo dure, perdiendo después su forma (creo que es la manera más correcta de decirlo).

Las razones de esto es que ambas concepciones del alma forman parte de algo mayor, una explicación física del mundo que pretende ser muy detallada y en la que, por tanto, no hay lugar para entes incorpóreos especiales que "no sigan las reglas", por así decirlo, que siguen el resto de las cosas. Son, por tanto, las diferencias entre las explicaciones físicas que manejan ambas escuelas (una, neumática; la otra, atómica) las que provocan las diferencias existentes en su concepción del alma.

El hecho de que la única concepción del alma de entre las tres que hemos mencionado como preponderantes en el Periodo Helenístico que predicaba de ella la inmortalidad (y que estaba además relacionada con el misterismo) perdiera su vigencia en favor de posiciones escépticas dice mucho de la evolución que por aquellos siglos estaba sufriendo el pensamiento griego. Los filósofos buscaban explicaciones más satisfactorias del mundo físico, cosmovisiones en las que se integraban tanto los elementos materiales, que podían ser observados, como los más esquivos e inobservables: el alma, los dioses, etc. No estamos hablando, por supuesto, de una total preponderancia de lo que podríamos llamar los elementos científicos de la teoría en favor de los religiosos, sino más bien al contrario, de un esfuerzo por congraciarse ambos aspectos, ya que esos conceptos, el alma, los dioses, que solo podían depender de la creencia, seguían manteniendo su vigencia intacta.

Si que es verdad, no obstante, que en algunas de las teorías de la India (porque como hemos visto las hay muchas y muy variadas) parece otorgarse un mayor peso a los elementos religiosos: si en Grecia los dioses y el alma comienzan a explicarse a partir de la física, podríamos decir que en la India a menudo se explicaban los aspectos físicos a partir de los metafísicos. En cualquier caso, podría decirse que los pensadores de Grecia y la India se encuentran, durante el Periodo Helenístico, ante el mismo problema: la integración de los aspectos puramente científicos con los religiosos. Esta es precisamente una de las razones por las que podrían haber aprendido los unos de los otros.



Pensemos, por ejemplo, en como el *pneuma* de los estoicos interactúa con el cuerpo humano. No es sino gracias al *tónos* que este introduce dentro del cuerpo que los hombres pueden ver, oír, e incluso pensar. En este sentido, esta concepción no es muy diferente a la manera en que las *Upanishads* consideran el *âtman*, como cuando en la *Taitirîya-upanishad* se nos decía que Brahma estaba en el alimento, el aliento, la mente... de formas diferentes a como estaba en el interior del hombre pero de la misma forma. Así, al igual que todo está animado por el *pneuma*, todo está imbuido del *âtman*. El fuego, principal componente del *pneuma*, era además el elemento divino, y la imagen de esa parte de fuego puro que forma la *diánoia* dentro del hombre se asemeja precisamente por esa separación dentro del cuerpo a la del *âtman* que mora dentro del individuo<sup>126</sup>.

Evidentemente, existen también algunas diferencias entre ambas explicaciones. Los estoicos hablan de penetración del *pneuma* en la materia, mientras que en las *Upanishads* se nos dice que Brahma está en las cosas. Lo cierto es que el *pneuma* y Brahma están en todas las cosas, pero mientras que este último está en cada cosa del mundo de forma separada (porque todo tiene a Brahma en su interior) el *pneuma* es concebido desde el principio como un *continuum* que atraviesa todo lo que existe sin interrumpirse nunca (solo arremolinándose, por así decirlo, en el interior de los distintos cuerpos de formas distintas). De todos modos, la distancia entre las dos concepciones no es grande: o todo el mundo (material) está lleno de diferentes manifestaciones de un mismo ser, o toda la materia del mundo está recorrida por un principio activo que se organiza de diferentes maneras.

---

126 Pero solo en cuanto a la imagen: recordemos que ese *âtman* era sujeto pasivo y que, según las posiciones teístas, el hombre poseía un intelecto (aparte) gracias al cual pensaba, mientras que para los estoicos era precisamente esa parte más divina del hombre la que posibilitaba el pensamiento.

Por otra parte, Brahma crea los elementos<sup>127</sup>, mientras que el *pneuma* son los elementos (dos de ellos, y la materia los otros dos). Sin embargo, no hay que olvidar que para los estoicos el fuego mismo es la divinidad. El fuego es creación, pero no creación aleatoria, sino planeada. Es el *lógos*, y se le llama dios precisamente por su papel activo en la dirección (planificación, creación y vitalización) de las cosas. De nuevo tenemos entonces un orden superior y uno inferior, lo que crea y lo que es creado, lo que posibilita y lo que puede ser posibilitado (potencia y acto, si usamos terminología aristotélica). Esta idea está muy clara para los estoicos, dada la separación tajante entre *pneuma* y materia, pero lo mismo ocurre en el mundo de las *Upanishads*: sin Brahma, el mundo no tiene sentido.

La mayor diferencia está, por supuesto, en la conceptualización física de los estoicos. El *pneuma* "activa" el cuerpo gracias al *tónos*, mientras que el *âtman* es pasivo. En otras palabras: Brahma crea, pero luego el hombre es libre de hacer lo que le plazca. Esto es así de necesidad, porque como sabemos, el libre albedrío es clave en el hinduismo y en todo el pensamiento indio debido al papel que tiene que jugar en la obtención de la *moksha*: para poder acertar, el hombre tiene que poder equivocarse. Sin embargo, lo importante aquí es que el hombre juega además con sus propias fuerzas: el *âtman* está dentro de él (tanto en puridad como en el cuerpo sutil, como al alimentarse, etc.), pero en un segundo plano, a la espera de lo que ocurrirá; sus actos pueden explicarse de forma únicamente material. Para los estoicos, sin embargo, el *pneuma* es

127 *Taittirîya-upanishad* 2,1 dice: "Quien conoce a Brahma alcanza lo supremo. El siguiente verso así lo recuerda: "Quien conoce a Brahma, que es lo consciente, que no tiene fin, que está oculto en lo profundo, en el corazón, en el éter más elevado, que goza de todas las bendiciones, se hace uno con el omnisciente Brahma." De ese Ser surgió el éter, del éter el aire, del aire el fuego, del fuego el agua, del agua la tierra; de la tierra las hierbas, de las hierbas la comida, de la comida la semilla y de la semilla el hombre".

lo que constantemente da fuerzas al cuerpo. Este hombre también puede elegir, pero solo en cuanto a que el dios (*lógos*, fuego) está dentro de él, formando la *diánoia*: sin el *pneuma*, el cuerpo sería un cascarón vacío e inerte. Las *Upanishads*, por el contrario, ponen sobre los hombros del individuo todo el peso de la vida.

En cualquier caso, este no parece un obstáculo insalvable: los parecidos son innegables, y de mayor peso que las diferencias, sobre todo a la hora de realizar una reinterpretación. Ahora bien, las Mukhya Upanishads son muy anteriores al estoicismo, y a la vez gozaban de una gran influencia en el pensamiento indio. Si gracias a los contactos que se produjeron en el Periodo Helenístico los estoicos llegaron a conocer las teorías desarrolladas en las *Upanishads*, fácilmente habrían encontrado en este punto a la vez una versión alternativa y por ende una reafirmación de sus propias teorías. Del mismo modo, los sabios hindúes probablemente habrían reinterpretado el *pneuma* como la proyección del mismo Brahma en todas las cosas.

En este punto, me gustaría hacer un inciso para decir que, como veremos a lo largo de las páginas siguientes, es tan fácil encontrar paralelismos entre las teorías indias y las grecolatinas como difícil resulta fundamentar históricamente que dichos paralelismos se deban a la existencia del conocimiento y/o la influencia en uno de los dos lugares de las doctrinas del otro. Desde luego, como he defendido más arriba, creemos que es claro que los contactos entre ambas culturas fueron comunes dado que existía un interés mutuo en contactar, y que este interés también se daba al nivel del pensamiento, y al menos en el caso de los griegos, incluso desde antes del periodo (viajes e interés de los primeros filósofos en los conocimientos de Egipto y Babilonia o

el mismo viaje de Onesícrito, Anaxarco y Pirrón en las campañas de Alejandro son prueba de ello). Del lado indio, al menos el rey Ashoka realizó importantes contribuciones al conocimiento del budismo en Occidente. En definitiva, sabemos que existieron contactos puntuales entre los pensamientos griego e indio en el Periodo Helenístico, y dado el interés común de ambas culturas en conocerse lo más lógico es pensar que dichos contactos se replicaran. Pienso, por tanto, que es probable que al menos las posiciones de las escuelas y ramas de pensamiento más importantes de cada lado se conocieran, al menos de forma general, en el otro. Pero no nos llevemos a engaño: decir hasta qué punto dicho conocimiento causó un efecto en pensadores o teorías concretas resulta difícil (al menos con los textos que a fecha de hoy conservamos de aquella época). El objetivo de estas páginas es, por tanto, ante todo señalar los puntos en común entre ambos pensamientos durante el Periodo Helenístico, con la doble intención de compararlos y de descubrir en qué aspectos podrían haberse influenciado mutuamente, para posteriormente indagar en la verosimilitud de dicha posibilidad.

Dicho esto, hay aún otro aspecto en la concepción estoica del alma que guarda una gran similitud con algunas de las representaciones indias: la división del alma en partes. Este asunto, que aparece reflejado en el resumen de la filosofía estoica que hace Diógenes Laercio cuando habla de Zenón<sup>128</sup>, aparece configurado en el fragmento 450 de Crisipo, citado por Calcidio, de la siguiente forma: "Encontramos – dice – que ésta se divide en ocho partes, pues consta de la directora y los cinco sentidos, además, la sustancia vocal y la capacidad de engendrar y procrear" (Campos y Nava 2:106)<sup>129</sup>.

---

128 Diógenes Laercio VII, 110.

129 El fragmento en sí pertenece al *Comentario al Timeo* realizado por Calcidio.

Como sabemos, la división del alma según sus diferentes partes o funciones sí que tiene precedentes en la filosofía griega – en Platón y Aristóteles, sin ir más lejos. Sin embargo, la propuesta estoica, en la que se colocan los cinco sentidos de forma separada (y no la capacidad sensitiva en general) y, a su vez, al mismo nivel que la capacidad reproductora y del habla supone una novedad en el ámbito del pensamiento heleno que encuentra su reflejo, y tal vez su inspiración, en el pensamiento indio, particularmente – y de nuevo – en el ámbito del Sâmkhya. Así, según expone el *Sâmkhyakârikâ*, el cuerpo sutil, que es aquello que transmigra tras la muerte del cuerpo, lo que en este contexto podríamos equiparar al alma, está formado por un total de dieciséis partes: el órgano interno, formado por la mente y que vendría a ser la parte directora del mismo, y un triple quinteto: los cinco *tanmatras*, o elementos percibibles por los sentidos (sonido, olor, etc.), los cinco *indriyas* "sensitivos" que se corresponden con ellos y que son los cinco sentidos habituales y otros cinco *indriyas* que agrupan las diferentes capacidades del individuo para actuar: el habla, el agarre, el movimiento, la reproducción y la evacuación<sup>130</sup>.

Las similitudes, como vemos, son innegables; la relación entre ambos textos parece estrecha. Hay que tener en cuenta, no obstante, que pese a la antigüedad de la escuela Sâmkhya el *Sâmkhyakârikâ* es posterior al Periodo Helenístico, lo que implica que, de haber conocido Crisipo las ideas del sistema de pensamiento indio, la transmisión de las mismas tendría que haberse producido por vía oral. Tampoco es descartable que ocurriera a la inversa, y que fueran los textos del estoico – de los que sin duda debía haber copias en Alejandría – los que, siendo conocidos por los pensadores

---

130 La composición del *linga* o cuerpo sutil viene explicada a lo largo de las *kârikâs* 22 a 38. En la 40 se explica que el cuerpo sutil es la parte que transmigra, lo que legitima la equiparación arriba mencionada con el alma.

Sâmkhya, influyesen en la concepción del cuerpo sutil que siglos más tarde apareció reflejada en uno de sus textos más importantes.

Otro paralelismo interesante era el que se daba, como decíamos arriba, entre las concepciones platónica y jaina. Las similitudes son varias: a la pureza de un alma que se ve atrapada y corrompida por las acciones y las necesidades del cuerpo, se une el carácter director que el alma tiene en ambas instancias: del alma proviene la razón, y de esta las decisiones. Luego, las consecuencias de estas decisiones son también muy similares, dada la creencia del fundador de la Academia en la transmigración al modo en que la concebían los órficos.

En realidad, la principal divergencia entre ambas posiciones acerca del alma se encuentra en la manera en que esta y el cuerpo interaccionan. Para los jainas, la materia corrompe el alma de forma literal, porque la cambia, volviéndola corpórea<sup>131</sup>, mientras que para Platón el alma es siempre incorpórea, y estaría afectada por el cuerpo a través del *éros* como habíamos expuesto anteriormente. Sin embargo, en ambas teorías encontramos al alma como atrapada entre lo material desde el principio de su creación: en el caso de Platón, al menos el alma humana lo estaba desde que sus partes inmortales fueron unidas a los cuerpos de los dioses, como se comentaba en el *Timeo*. Por su parte, en el *Tattvârtha-sûtra* se afirma que el primero de los modos del alma es el de supresión o pacificación del karma (*Upasham*), en el que el karma se encuentra latente en el alma a la espera de las circunstancias adecuadas para su activación (Doshi 35).

---

131 Por la diferencia de humedad y sequedad, la materia llega a privar de su incorporeidad al alma. La forma exacta en que se produce este fenómeno podemos encontrarla en el *Tattvârtha-sûtra*, escrito por Umâsvâti (Doshi 81 y ss.). La forma en que el alma se ve afectada por la materia está, no obstante, englobada en la más amplia explicación física de las clases de cosas y su funcionamiento, que explicaremos en la sección correspondiente; por el momento baste lo dicho acerca del alma.

Siendo esto así, y aún teniendo en cuenta que Platón murió aproximadamente una década antes del comienzo de las campañas de Alejandro, sus discípulos habrían acogido con entusiasmo la existencia de ideas acerca del alma tan similares a las suyas en un lugar tan distante. Los jainas eran bien conocidos y famosos incluso entre los suyos por la rigurosidad de sus acciones (al igual que, por ejemplo, los cínicos entre los pensadores griegos), de modo que es altamente probable que se oyese hablar de ellos y que suscitasen el interés de los griegos, y recordemos que precisamente su concepción del alma como *jîva*, mónada espiritual consciente era (además de sus acciones), uno de los rasgos distintivos de su pensamiento. Por su parte, Platón era un personaje tremendamente importante en las discusiones de Atenas: cualquier sabio de la India interesado en la sabiduría de los helenos habría escuchado su nombre y al menos un somero resumen de su pensamiento, sin olvidar que la manera más sencilla de explicar las teorías de un extranjero habría sido por medio de comparaciones, que hubieran puesto de manifiesto las similitudes comentadas.

Si la manera de concebir el alma humana de los estoicos tiene como versión más parecida en la India la de las *Upanishads*, y la posición platónica encuentra su reflejo en la del jainismo, el alma de Epicuro, concebida al estilo de Demócrito, tendría a priori su par más evidente en la escuela atomista de Kachchâyana y sus seguidores, lo que no debe sorprendernos, dado que ya habíamos relacionado antes por su parecido las teorías atomistas de estos últimos. No obstante, es muy poco lo que sabemos de esta escuela de atomistas indios, y en particular de cómo los elementos que según postulaban formaban los cuerpos como para realizar una comparación en profundidad entre ambas teorías. En

todo caso sí que es cierto que, al situar al alma como elemento al mismo nivel y con las mismas características que los otros, Kachchâyana y sus discípulos concebían un alma corpórea, aunque sobre la forma en que para ellos ésta se situaba en el cuerpo (¿había dentro de cada cuerpo un solo átomo de vida al modo en que se concebía en la *Bhagavad-gîtâ*<sup>132</sup>, o muchos de ellos diseminados por el cuerpo al modo de los epicúreos?) o se relacionaba con el mismo (¿tenía alguna función especial como ocurría con la *diánoia*?) no podemos nada más que especular.

Por otra parte, la concepción materialista que Epicuro tiene del alma, como una simple parte del cuerpo que pierde su forma con la muerte de este, se asemeja más bien a la forma de pensar del budismo (aunque ellos hablaban no de cuerpo y alma, sino de agregados psicofísicos que conforman al individuo). Ciertamente, en ambos casos la vida se concibe como una serie de cosas con propiedades especiales y ordenadas de una manera particular. Luego, tras la muerte, estas cosas se desordenan, pero siguen formando parte del mundo. En el caso del epicureísmo, ya hemos explicado lo que ocurría con las distintas partes del cuerpo (sus átomos) tras la muerte. En el del budismo, las palabras de W. Rahula son tremendamente ilustrativas:

Hemos visto que el ser es solamente una combinación de fuerzas o energías físicas y mentales. Eso que llamamos muerte es la detención total del cuerpo. Ahora bien, ¿todas esas fuerzas y energías se detienen justamente con el no-funcionamiento del cuerpo? El buddhismo dice: "No". La voluntad, la volición, el deseo, la sed de existir, de continuar, de devenir cada vez mayor, es una fuerza tremenda que mueve a todas las vidas, a todas las existencias, al mundo entero.

---

<sup>132</sup> Bhagavad-gîtâ 2, 17.



Es la fuerza más grande, la más poderosa que existe. Según el buddhismo, ésta no se para con la detención del funcionamiento del cuerpo, o sea con la muerte, sino que continúa manifestándose bajo otra forma, produciendo una nueva existencia denominada renacimiento (Rahula 55).

Tanto para Buda como para Epicuro, la vida era algo propio del individuo, pero no algo que dejara de existir por completo con la muerte de este. En su lugar, en ambos casos se produce un cambio, y lo que era continúa existiendo, aunque bajo otra forma<sup>133</sup>. No obstante, ahí terminan los paralelismos: para Epicuro la muerte era el final; para Buda, no necesariamente.

Al comparar las posiciones del alma indias y griegas pueden hallarse, como hemos expuesto, bastantes similitudes. A nivel conceptual, ambos pensamientos parecen haber producido antes y durante el Periodo Helenístico teorías con un grado de desarrollo similar, alcanzando a partir de concepciones más vagas que estaban presentes en su cultura – como pueda ser el caso de la separación entre materia y espíritu en la India o algunas de las formas homéricas de concebir el alma de las que hemos dado cuenta –, otras con una pretensión explicativa mucho mayor y más atentas al detalle, por lo general incluidas dentro de una explicación del mundo omniabarcadora, como en el paradigmático caso del *pneuma* estoico, al que podríamos llamar una explicación

---

133 Parece adecuado a este contexto traer a colación las palabras de Mas 137 acerca de la cita de Lucrecio III, 838-851. Como el profesor Mas explica, "nada impide en principio que individuos formados por la misma materia atómica puedan sucederse en tiempos diversos. Sin embargo, aunque idénticos en su composición atómica, no serían los mismos, porque los compuestos disgregados pierden sus cualidades secundarias, entre ellas y por lo que aquí y ahora interesa, la memoria". No cabe, pues, en el epicureísmo ninguna relación entre dos hipotéticos sujetos formados por la misma materia, mientras que en el budismo, aunque tampoco se conserve la memoria, la causalidad entre un sujeto dado y aquel en que se reencarna tras morir es clave.

compleja del mundo basada en la física o el atomismo jaina, del que nos ocuparemos en profundidad más adelante.

En general, podemos decir que para los pensadores griegos e indios de esta época, el alma no es simplemente parte de una creencia o una explicación mítica, sino que está especialmente unida al resto del mundo material por la acción, ya sea como directora del cuerpo, otorgándosele una función fisiológica, o como ente incorpóreo que sufre una serie de consecuencias debido a nuestras decisiones (o en ocasiones, como ambas opciones). Pero lo interesante no es la mera unión, sino la forma en que se ahonda en el "funcionamiento" del alma en sus interacciones con el cuerpo y el mundo. La presencia de esta complejidad en las explicaciones de la que venimos hablando es un importante signo distintivo de los pensamientos griego e indio del Periodo Helenístico que queremos subrayar.

Habiendo comparado ya ambos pensamientos en cuanto a esta problemática, queda por dilucidar si es plausible que se influenciases de algún modo. En el caso de las posiciones griegas sobre el alma que hemos presentado cabe responder que no, y esto por una mera cuestión cronológica: las obras de Platón son anteriores al Periodo Helenístico, las concepciones estoicas se basan sobre todo en aquellas y en las de Aristóteles para completar su explicación física, mientras que las epicúreas beben sobre todo del atomismo de Demócrito, quien ya describió el alma como formada por átomos<sup>134</sup> y del que, como dijimos, solo podemos especular acerca de que si llegó o no a

---

134 Nos lo dice Aristóteles en *Acerca del alma* 404a1, donde dice que "Leucipo piensa de forma semejante". Este mero hecho debería servir para probar el origen propio del atomismo griego como evolución a partir de las ideas de los eleatas ante la ausencia de documento histórico alguno que atestigüe que Leucipo pudo haber sabido de las doctrinas atomistas indias.

conocer algo sobre el pensamiento indio durante sus viajes. Cabe añadir, además, que los autores de los siglos inmediatamente posteriores al Periodo Helenístico dentro del mundo occidental (lo que viene a ser aquí casi sinónimo del imperio romano, incluyendo la paulatina polarización de su pensamiento hacia el cristianismo) se inspiraron mayoritariamente en las posiciones estoicas y en los escritos de Platón y Aristóteles. No se encuentran, por ende, a priori razones para pensar que el pensamiento indio provocase un cambio en la forma occidental de concebir el alma o el papel que esta jugaba con respecto al cuerpo.

En el caso de las posiciones indias, por su parte, es más difícil realizar un seguimiento cronológico, sobre todo porque el establecimiento de dichas posiciones, que corresponderían a las principales doctrinas de las respectivas escuelas de pensamiento, se difumina mucho más en el tiempo. Los "cánones" de las distintas escuelas, tardaron a menudo siglos en tomar su forma definitiva (siendo las obras consideradas canónicas contemporáneas o posteriores al Periodo Helenístico<sup>135</sup>); también siguieron escribiéndose nuevas *Upanishads*, evolucionando así las concepciones teístas y fueron recibiendo aportes de autores posteriores, aunque por lo general respetando siempre en las enseñanzas originales del fundador. En cualquier caso, es en el marco de esas rectificaciones donde debemos buscar posibles influencias del pensamiento griego que puedan estar presentes en dichas obras canónicas.

No obstante, en el caso particular que nos ocupa, creo que puede afirmarse que el germen de las diversas formas de concebir el alma que se dan dentro del pensamiento

---

135 Concretamente nos referimos al Canon Pâli budista, el *Vaisheshika-sûtra* de Kanada para los Vaisheshika, el *Sâmkyakârîka* de Îsvarakrsna en el caso de la escuela Sâmkhya y el *Tattvârtha-sûtra* de Umâsvâti para los jainas.

indio estaba ya presente en el subcontinente antes de la llegada de Alejandro (fundamentalmente en las *Upanishads*, pero también en la reacción que a estas supusieron el surgimiento de los pensamientos budista y jaina), y que dichas posiciones en cuanto a qué o cómo es el alma no debieron variar en exceso a lo largo de los siglos posteriores. Más concretamente, creo que la identificación de la mente como una parte psíquica diferenciada del individuo, al nivel que puede apreciarse en lo expuesto hasta ahora en las doctrinas Sâmkhya y budista (el alma o mente como parte psíquica material del individuo) es una característica propia e incluso identitaria del pensamiento indio, alrededor de la cual, en cuanto a su función de garante del libre albedrío, se establece de forma necesaria el funcionamiento del trío *sâmsara – karman – moksha*. Por otra parte, el concepto de *âtman* como manifestación pasiva de Brahma en el interior del sujeto seguirá manteniendo su vigencia entre los grupos teístas, y la concepción jaina del alma y su interacción con el karma es precisamente el núcleo alrededor del cual se fundamenta la doctrina de la escuela, por lo que, siendo la fundación de la misma anterior al Periodo Helenístico, es difícil imaginar que las representaciones griegas del alma hayan podido llegar a manifestarse en la redacción del *Tattvârtha-sûtra*.

La conclusión que puede extraerse de todo esto es que, en definitiva, el alma y la mente son conceptos tan importantes dentro del pensamiento indio que el debate en torno a ella – inserto por supuesto en el debate en torno a la transmigración – ha estado siempre en el centro de los esfuerzos intelectuales del subcontinente. De esto solo cabe deducir que el desarrollo del concepto ha sido pensado en profundidad a lo largo de los siglos por las distintas escuelas, y que las distintas conclusiones a las que llega cada una son consideradas parte irrenunciable de su identidad como movimiento. Siendo esto así,

a priori se hace difícil pensar en la posibilidad de que las posiciones griegas acerca del alma hayan podido influir en las indias.

Resta, en cualquier caso, como mayor posibilidad hasta ahora de una influencia directa entre ambos pensamientos el caso de la partición del alma en las escuelas estoica y Sâmkhya, aunque la única prueba que podamos aportar sea la enorme similitud entre ambas concepciones. En principio, parece más probable que, de estar verdaderamente relacionadas ambas ideas, fuera la de Zenón la concepción original la cual, más tarde, pudiera haber servido de inspiración a la división que hacen los Sâmkhyas del cuerpo sutil, y esto es así por dos razones: primero, porque como comentábamos más arriba, por lo que sabemos fueron los estoicos los primeros en plasmarla por escrito, y sabemos que sus textos fueron bien conocidos en los diferentes reinos helenísticos y conservados en las grandes bibliotecas.

En segundo lugar, porque la división en ocho partes estoica parece, en cierto sentido, más austera (incluye los sentidos, el habla y la reproducción, elementos todos que ya habían tenido previamente un lugar en los debates filosóficos griegos), mientras que la versión india dobla el número de elementos atribuidos al alma, lo cual concordaría con la compulsión clasificatoria y discriminatoria del mundo fenoménico que puede hallarse en la escuela Sâmkhya y, más tarde, de forma todavía más evidente en el sistema Vaisheshika en el marco de la búsqueda del conocimiento a través de la separación para alcanzar la liberación. Hay que tener en cuenta, además, que la repetición numérica en serie, y particularmente la del número tres es una constante en el pensamiento indio desde las *Upanishads*, como forma de ordenación y jerarquización

de todo tipo de grupos – de deidades, elementos del mundo y el cosmos, partes del ser, etc. – para facilitar el aprendizaje. Existen multitud de ejemplos en las *Upanishads* en los que la repetición de series numéricas y particularmente el número tres cobran especial relevancia. Dos de los tríos más evidentes y, a la vez, más importantes del pensamiento indio, son el de los *gunas* y la trimurti. En *Brihadaranyaka-upanishad* se mencionan, en el quinto brahmana, los tres alimentos-para-sí (mente, habla y aliento) y, relacionados con estos, los tres mundos, los tres Vedas y los tres tipos de seres y en *Chandogya-upanishad* son tres (agua, fuego y tierra) los elementos toscos a partir de cuya mezcla se forman los cuerpos orgánicos. Por otra parte, un ejemplo de la primacía de una división en cinco partes pueden hallarse, por ejemplo, en *Taitirîya-upanishad* (1, 7). Existen aún más, pero no es mi intención mencionarlos todos aquí, sino solo algunas muestras. En definitiva, a lo largo de las Mukhya Upanishads la presencia de este tipo de clasificación seriada es una constante. En este sentido, la aparición en la concepción Sâmkhya de un órgano interno regidor (la mente, que puede identificarse en nuestra hipótesis con la parte directora de la que habla Crisipo en el fragmento 450), al cual se supeditan tres grupos de cinco elementos bien podría ser un acomodamiento de la teoría estoica hacia formas que, en el marco del pensamiento indio, pudieran considerarse más completas y / o satisfactorias.

Por otra parte, esto podría perfectamente ser falso, y con similares argumentos podría defenderse la teoría contraria, afirmando que Crisipo podría haber incluido los sentidos y otras funciones del cuerpo entre las partes del alma tras haber escuchado por medio de algún intermediario las doctrinas del Sâmkhya o de las *Upanishads*, en algunas de las cuales se otorga especial importancia a las capacidades fisiológicas del

cuerpo como forma de reproducción de las capacidades del Dios. Pero, en cualquier caso, el alto grado de similaridad entre las concepciones de Crisipo y los sâmkhya es el ejemplo más claro de cómo, pese a la distancia y las diferencias culturales originales, el ser humano llega a dar por válidas respuestas muy parecidas ante uno de los grandes interrogantes de su existencia: su propia identidad.

## EL FINAL DE LA VIDA: MUERTE Y TRANSMIGRACIÓN

La transmigración de almas es una de las características identitarias de la religión y el pensamiento indios. Esta idea, cuyos orígenes caben rastrear hasta los propios *Vedas*, va a tener como anunciábamos un papel central tanto en los sistemas *astika* como en los más importantes de entre los *nastika* (budismo y jainismo). Las diferentes escuelas tienen concepciones ligeramente distintas de la transmigración, aunque todas ellas pivotan alrededor de tres términos: *karman*, *sâmsara* y *moksha*. Entender estos tres términos y su rol es clave para entender la forma en que se concibe la existencia del hombre en la India.

Mientras que *sâmsara* (transmigración) y *moksha* (liberación, o más precisamente liberación de la transmigración en las diversas formas en que es concebida) han poseído un significado relativamente unitario desde que se privilegió su uso (aproximadamente en torno a los siglos IX-VII a.C., cuando se escribieron las primeras Upanishads, en adelante), el término *karman* (que viene a ser una energía producida por los actos del individuo) sí que sufriría una evolución, si bien no tanto en su acepción como en el contexto de su uso: mientras que en los *Brahmanas* se refería particularmente a la "actividad ritual y sus efectos positivos para el sacrificante" (Román 161), en las *Âranyakas* y *Upanishads*, cuya intención era precisamente alejarse en sus enseñanzas de ese rol central que la casta sacerdotal y su actividad ritualista poseían en el pensamiento indio, *karman* va a pasar a designar las consecuencias que tienen todas las acciones del individuo en general, y no únicamente las realizadas en un contexto religioso. Esta nueva y más amplia acepción del término sería adoptada



posteriormente casi sin nuevas modificaciones tanto por las corrientes que hoy denominamos *astika* como por los movimientos jaina y budista.

### Corrientes indias que rechazan la teoría del karma

Centrémonos ahora en el Periodo Helenístico. Pese a la importancia del concepto de transmigración asociado al *karman*, existieron algunos grupos en la India que negaron tales ideas. Estos grupos, que fueron minoritarios y cuyas enseñanzas no debieron perdurar demasiado en el tiempo, surgieron también como consecuencia del rechazo a los excesos del ritualismo y sus maestros, al igual que Buda y Mahâvîra, se separaron por completo de los Vedas para establecer sus propias cosmovisiones o, en su caso, abstenciones a la hora de hablar del mundo.

Entre los que negaban la influencia del *karman* en la transmigración o la transmigración propiamente dicha, podemos distinguir tres grupos: materialistas, agnósticos y deterministas. Sus doctrinas son a menudo mencionadas y explicadas conjuntamente, dado que se salen por completo de lo establecido.

De los materialistas seguidores de Kesakembala ya hemos hablado: para ellos, lo único real es lo material (formado por tierra, agua, aire y fuego), y todo lo que va más allá de los sentidos es una ilusión. Existen otras menciones al materialismo en la literatura india, tanto en los textos budistas como en los jainas y el *Mahâbhârata*, aunque en general apenas se habla de ellos más que para decir que niegan la participación del *karman* en cuanto a los actos morales y la no subsistencia del alma o la

mente más allá de la muerte, lo que por otra parte nos hace darnos cuenta de la centralidad de estas ideas en el pensamiento indio.

Los agnósticos (*ajñānikas*)<sup>136</sup>, por su parte, van un paso más allá y directamente niegan la posibilidad de pronunciarse sobre el mundo, de forma equivalente a la defendida por Pirrón en Grecia, por lo que nada cabe decir positivamente (o negativamente) del *karman*, el alma, Brahma, etc. A la serenidad mental buscada por estos sabios podríamos perfectamente denominarla *ataraxía*.

Por último los deterministas (*âjīvikas*), cuyo maestro fue Makkhali Gosāla, privilegiaban al destino como única fuerza que hace avanzar el mundo. A diferencia de los anteriores, los *âjīvikas* sí creen que existe el *sâmsara*, pero postulan que la transmigración de las almas está dirigida únicamente por el destino, por lo que sin importar el signo de las acciones realizadas todos alcanzarán la liberación cuando llegue su momento. Sin embargo, ni siquiera esta liberación es definitiva, pues el destino es capaz de devolver eventualmente a las almas liberadas al *sâmsara* en cualquier momento para garantizar la continuidad de la vida<sup>137</sup>.

Estas tres posiciones son, como dijimos, una rareza: el trío *karman – sâmsara – moksha* era comúnmente aceptado por la amplia mayoría del pensamiento indio. Pero, ¿en qué formas se concebía su relación?

---

136 Su maestro era Sañjaya Belathaputta, que debió ser contemporáneo de Buda (*Dīgha Nikāya* 2, 31).

137 Por ambas razones, a saber: la desestimación del papel del *karman* y la imposibilidad de una liberación definitiva, esta doctrina debió generar un fuerte rechazo entre sus contemporáneos, llegando a ser designada por Buda como la peor de todas (*Anguttara Nikāya* 3, 135).

En general, podría decirse que en lo que difieren la mayoría de escuelas indias es en la manera de alcanzar la liberación (y de esto nos ocuparemos más tarde), más que en su consideración de los elementos del trío y su relación de interdependencia. Con todo, existen algunas diferencias, sobre todo en lo que se refiere a la consideración del *karman* (quizás el término menos fijado desde el principio, y por tanto el que ofrecía más posibilidades) de las que hay que dar cuenta.

### La transmigración según los jainas: relación entre el karma y la *jīva*

La forma en que cada grupo concibe el karma va a estar asimismo ligada a su forma de concebir el alma y el cuerpo, en cuanto que estos son los vehículos del individuo para realizar las acciones. Precisamente por esto ya hemos adelantado algo acerca de la posición de los jainas en lo que se refiere al *karman*: el karma, que recordemos es material, entra en el alma debido a la actividad realizada por esta<sup>138</sup>. Esa afluencia de karma es denominada *âsrava*.

En el jainismo, la clasificación del karma tiene un papel privilegiado. Así, en el Tattvârtha-sûtra se nos advierte de que el karma puede ser bueno (*Punya*, meritorio) o malo (*Pâp*, en el sentido de pecado). El primero se adquiere mediante la realización de actividades saludables<sup>139</sup> (adoración y caridad son dos de los ejemplos mencionados), mientras que el segundo, como es lógico, se obtiene mediante la conducta insalubre (violencia, robos, etc.). Pero esto no es todo: se diferencia también entre un karma más

---

138 "Souls moving from one body to another have only karman body". (Doshi 101-102). El karma es la forma de manifestarse el cuerpo, envoltura del alma.

139 Merece la pena destacar la relación entre lo moralmente bueno y lo saludable, que aquí tiene carácter literal, ya que las buenas acciones son saludables para el alma.

duradero, adquirido en cuanto a las actividades deshonorosas (Sämparäyik Karma) y otro de "menor impacto" (más débil) adquirido por el "ejercicio inocente de las propias facultades" (Iryäpathik Karma) (Doshi 103). Asimismo, incluso dentro de estos hay grados, ya que se tienen en cuenta factores como la voluntariedad, la intensidad de la acción y los medios utilizados para llevarla a cabo.

Asimismo, para los jainas el karma puede afectar al individuo (principalmente) de ocho formas diferentes. Cuando actúa bajo cuatro de dichas formas (empañando el conocimiento o la percepción, como ilusión<sup>140</sup> y como obstrucción), es cuando el karma es considerado como deshonoroso, mientras que las otras cuatro (la existencia material, cualidades físicas y rango otorgados al alma en cuanto a su encadenamiento y la supresión de la existencia propia de la *jīva*) no dañan propiamente el alma, sino que son más bien la forma en que el encadenamiento se manifiesta en cuanto a la relación del alma inmaterial con la materia, y vienen a determinar la forma en que se ha producido la transmigración de la anterior "vida" a esta.

Teniendo todo esto en cuenta, en el último capítulo del *Tattvârtha-sûtra* se afirma que el sabio adquiere la omnisciencia en la tierra cuando se ha deshecho de todo el karma deshonoroso, aunque puede seguir bajo el impacto del karma no deshonoroso (si aún le queda vida por delante). En cualquier caso, una vez liberada de todo el karma (alcanzándose así el estado de *moksha*), el alma asciende hasta lo alto del universo, habiendo alcanzado al fin su ser real.

---

140 La más peligrosa, porque "impide al alma ver la verdad" (Doshi 35).

### La transmigración según los budistas

Para los budistas, sin embargo, no existe un alma que se vea afectada por el karma. Por el contrario, el hombre es solo *samkhara*, un estado de ordenación del *dharma*. El término *dharma* tiene en el budismo un doble significado<sup>141</sup>: primero, se entiende como los factores últimos de la realidad. Aunque hablaremos de su concepción del mundo más adelante, podemos adelantar que los budistas no entienden el mundo meramente en términos de materia, sino más bien en términos de fuerzas o energías psicofísicas en constante devenir. Así, al igual que los átomos serían la unidad última e irreductible de la materia, los *dharmas* ocuparían esa posición en cuanto a esas fuerzas. En segundo término, y en relación con esto, *dharma* también se utiliza para referirse de forma general a la ley cósmica que rige el mundo.

Siendo esto así, el karma – producido por todas las acciones volitivas – forma parte de ese fluir de las energías, induciendo la creación de nuevos estados, que por esto son estados condicionados. Solo en estos términos se explica el *sâmsara* en el budismo: como surgimiento de agregados psicofísicos en forma de vida humana (aunque siempre en constante cambio, como se refleja en el desarrollo y la evolución de la persona) generados por el karma acumulado de una vida anterior.

Esta cosmovisión basada en dharmas y karma lleva a una explicación del *sâmsara* que se conoce como la teoría de los doce *nidanas* (conexiones). Esta teoría, presente en el *Samyutta Nikâya* (uno de los libros de la primera Canasta) muestra que el aprisionamiento en la cadena de las reencarnaciones es un proceso que consta de doce

---

141 O más bien triple, puesto que también se utilizaba para referirse a las enseñanzas de Buda.

eslabones unidos entre sí. De este modo, a partir del nacimiento la ignorancia, unida al uso de nuestras capacidades sensoriales e intelectuales – producidas por el nacimiento como seres humanos – nos lleva al apego, lo que genera la deuda (*bhava*<sup>142</sup>) que produce el siguiente nacimiento, volviendo al punto de partida.

Resulta interesante hacer notar el rechazo manifiesto a la corporeidad que subyace en la teoría de los doce *nidanas*: el mismo hecho de poseer un cuerpo sintiente y una mente pensante nos hace humanos – lo que llamamos humanos, tanto ahora como en tiempos del Buda –, pero estos rasgos son vistos como herramientas de un error necesario, toda vez que están dirigidos por la ignorancia. La liberación por su parte es concebida como *nīrvana*, el cese permanente de la sensación, del pensamiento y de la muerte, o en otras palabras, escapar de ese cambio constante provocado por el fluir de las energías y entendido por el budismo como sufrimiento. De este modo, sentir nos lleva a sufrir, y por ello hay que procurar evitarlo, al igual que todo pensamiento dirigido a lo sentido, porque ambas acciones nos vuelven hacia aquello que parece ser pero no es. La práctica ascética y la meditación, sobre las que hablaremos largo y tendido más adelante, están precisamente destinadas a alejarnos de todo lo corpóreo, dejando así sin herramientas a la ignorancia, lo que se erige en la única posibilidad de romper la cadena.

---

142 Como hace notar Dasgupta, *bhava* puede tomarse aquí probablemente como un sinónimo de karma. Para Dasgupta, “Candrakirti's interpretation of "bhava" as Karma seems to me to suit better than "existence"” (1:87), siendo la particularidad a remarcar – como comenta a continuación – que el término "*bhava*" no aparece en las Upanishads, sino que es propio del Canon Pali, sin que esto tenga por qué significar que posee un sentido diferente al de "*karman*" en aquellas.

### La transmigración en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika

Consideremos ahora la concepción del Sâmkhya clásico. A lo que aquí llamábamos cuerpo sutil es a la parte psíquica del *jîva* (individuo)<sup>143</sup>. Este cuerpo sutil es lo que transmigra, según los méritos y deméritos acumulados. El Sâmkhya clásico, no obstante, es más parco en detalles acerca de la naturaleza del *karman* y el *sâmsara*<sup>144</sup>, probablemente porque, para esta escuela, el núcleo de la doctrina se sitúa en torno a la relación entre *Prakriti* y *Purusha*. Así, si la creación del *jîva* es impulsada por la relación de cercanía entre Espíritu y Materia, la *moksha*, que acaece por la virtud (el conocimiento de qué y cómo son Espíritu y Materia), implica la cesación del *jîva* con su disolución en la Materia, así como el alejamiento del Espíritu de aquella. Así, para el Sâmkhya es más importante describir qué es la liberación porque el modo en que ésta ocurre forma parte de la interacción entre *Prakriti* y *Purusha*.

En el *Vaisheshika-sûtra* (y más tarde de forma similar en los *Nyâya-sûtras*) la principal tesis sostenida al respecto de la liberación es que esta se alcanza mediante el conocimiento, aunque en el caso de los Vaisheshika, del conocimiento de las categorías, de las que daremos cuenta más tarde. De nuevo, poco es lo que se dice específicamente acerca del karma, mientras que el *sâmsara* no es más que un ciclo en el que se ven envueltos los ignorantes. Como vemos, respecto a la transmigración de las almas, las

---

143 Como podemos ver por lo expuesto hasta ahora, el término *jîva* distaba mucho de tener una acepción unitaria, siendo utilizada de distintas maneras (y con distintos matices) en el jainismo, atomismo, Sâmkhya, etc. Evidentemente, el mismo fenómeno se da con el término *âtman*, que posee matices propios para cada corriente de pensamiento, y *purusha*, como ya se explicitó más arriba. Esto no es sino una consecuencia del desarrollo propio de las distintas escuelas de pensamiento, y en este sentido debemos tener siempre presente que un término nunca se entiende por completo en ausencia de un contexto que le otorgue un lugar y un sentido.

144 De hecho, en la *Sâmkhyakârikâ* solo se dice que se transmigra por el apego y se logra la disolución en la *Prakriti* mediante el desapego, al que se llega gracias al conocimiento (*Sâmkhyakârikâ*, 44-45).

posiciones de las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika son bastante similares<sup>145</sup>: lo único que cambia es el sujeto de conocimiento a obtener para alcanzar la liberación (y aún cabe recalcar que en ambos casos se trata de un conocimiento que no necesita de un Dios, sino que es conocimiento de la naturaleza tal y como es).

### La transmigración en las *Upanishads*

De entre las relevantes por su presencia en el Periodo Helenístico, nos resta tan solo dar cuenta de la concepción de la transmigración presente en las *Upanishads*. Podría decirse que, si para los sistemas Sâmkhya y Vaisheshika la idea principal era la liberación por medio del conocimiento de la naturaleza tal y como es, en las *Upanishads* (casi) todo gira en torno a la presencia de un *âtman* en las cosas, y al papel que juega Brahma respecto a esto. Pero además, en ellas aparece por primera vez en la India la idea de la transmigración de las almas, transmigración que sucede además no de manera mecánica o aleatoria, sino influida por el karma.

El surgimiento de la teoría del karma – de cuyo origen y desarrollo inicial apenas sabemos nada – provocó la aparición y el desarrollo de nuevos conceptos para poder responder a dos preguntas, a saber: en qué manera se producía el proceso de la transmigración; y, ligado a esto, qué era exactamente lo que transmigraba, lo que implicaría en los siglos siguientes profundizar en la descripción de las partes del individuo y también, de forma necesaria, a dividir las en materiales e inmateriales<sup>146</sup>.

---

145 El propio Kanâda dio cuenta de ello (*Vaisheshika-sûtra* I, 1, 4).

146 Aunque posteriormente los budistas y otros grupos renegaron de una separación estricta de lo existente en material e inmaterial.



Hay que tener en cuenta que las enseñanzas de las *Upanishads* no poseen una unidad de contenidos, y que en el Periodo Helenístico tampoco han sido organizadas o reinterpretadas aún en torno a un sistema doctrinario unitario. Tola y Dragonetti, no sin antes advertirnos de la heterogeneidad del contenido de las *Upanishads*, mencionan una serie de características atribuidas a Brahma / âtman comunes a todas las explicaciones upanishádicas. Así, podemos decir que en las *Upanishads*: 1) Brahma es considerado principio y fin de todo, incluso de sí mismo (lo que en el pensamiento occidental se ha denominado sustancia); 2) Brahma es espiritual (en oposición a material), y su esencia es el conocimiento. En este sentido podría decirse que Brahma es conciencia universal; 3) Brahma es eterno y habita en todas las cosas (Tola y Dragonetti 127-142).

Con estos datos, podemos contestar a nuestra segunda pregunta: lo que transmigra es el *âtman*, lo que hay de Brahma dentro del sujeto y que es su parte más importante. En cuanto al cómo, ya nos habíamos ocupado de la forma en que el karma interactuaba con el individuo mediante el cuerpo sutil en *Taitirîya-upanishad*. Lo cierto es que en las *Upanishads* tampoco se presta mucha atención a tratar de definir qué sea el karma más allá de su papel como aquello que determina, de acuerdo a los méritos y los deméritos, la siguiente existencia.

Del *sâmsara* se sigue sobre todo la idea de la eternidad del mundo: si la transmigración es surgimiento condicionado, nunca se puede concebir la cadena de reencarnaciones como una línea temporal, sino que forzosamente esta debe ser una cadena cerrada, en la que cada eslabón está unido siempre a otros dos: la existencia anterior, que la determina, y la posterior, a la que determina, formándose así la imagen

de un círculo. Esto concuerda, además, con la predicación de la eternidad de Brahma: la conciencia universal, al igual que el ciclo de reencarnaciones, no tiene principio ni fin.

Aparejada a la eternidad del mundo, aparece en la conciencia india la concepción de la vida como sufrimiento. La idea de la liberación surge de la necesidad de una forma de escapar del círculo. La meditación se antoja como el medio para obtenerla, y en este sentido no es ningún secreto que las *Upanishads* han ejercido una poderosísima influencia en las concepciones de las escuelas *astika* (y en todo el pensamiento indio en general).

Presentadas ya todas las posiciones acerca de la muerte que se hallaban presentes en el pensamiento indio del Periodo Helenístico, es momento de hacer balance. Estas posiciones pueden dividirse, primeramente, entre 1) aquellos que defienden la idea de la reencarnación y 2) los que no. Empezando por estos últimos, encontramos a los que afirmaban que la muerte es el fin de todo (materialistas) y a los que no se pronuncian (agnósticos).

Los primeros, que son amplia mayoría, pueden dividirse a su vez en dos grupos: 1) de un lado, la posición única de los deterministas, que aceptan la idea del *sâmsara* e incluso piensan que el individuo puede llegar a liberarse (de forma limitada, no definitiva), pero niegan la influencia de los méritos y deméritos en la vida, y por ende el papel del karma respecto a la transmigración (que pasa a estar dirigida por el destino); y 2) los que consideran la existencia como determinada por el trío *sâmsara – karma – moksha*. Por último, incluso entre estos podemos hacer una distinción: de un lado, las

concepciones upanishádicas y las de las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika, que ponen en sus explicaciones ponen énfasis en el conocimiento como medio de liberación; de otro, budistas y jainas, que llevan a cabo un mayor desarrollo del concepto del karma y a su vez conciben la liberación como ligada a la virtud.

Así quedan presentadas las posiciones acerca de la muerte en la India. En Grecia, por otra parte, las formas de concebir la muerte predominantes en el Periodo Helenístico van a ser radicalmente diferente.

### La transmigración en el pensamiento griego

No obstante, como sabemos había al menos una muy similar a las que predominaron en la India: la platónica. Ya hemos explicado gran parte de ella al hablar sobre la concepción del alma en Platón, y sobre como esta, y también su concepción de la muerte, estaban influidas en parte por los mitos órficos, una serie de creencias que llegó a contar con un número importante de adeptos en Grecia.

Sobre el orfismo como movimiento, ya habíamos adelantado que estaba basado en premios y castigos: según la calidad de las acciones del individuo, este se reencarnará u obtendrá la liberación. Qué sea exactamente esta liberación difiere en las distintas concepciones órficas, pero citando la obra previa de Teresa Oñate, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, estas:

pueden resumirse, por eso, en un solo grito que sirve para reconocerlas y hermanarlas allí donde se den: el grito del hombre que clama ante lo divino inmanente de los límites, descubierto por la filosofía en el ser de la naturaleza y en el ser del lenguaje: ¡Yo también soy de raza divina! (Oñate y Zubia 120).

En efecto, para los órficos liberarse es alcanzar un estatus divino, alejado al fin de aquella cárcel del cuerpo a la que aludíamos más arriba: el alma soporta la escisión entre esos dos mundos, el humano (en el que vive) y el divino (al que realmente pertenece). Por otra parte, la forma de liberarse es el ascetismo, una purificación que implica, al fin y al cabo, el alejarse lo más posible de lo material como muestra del rechazo que nos provoca, y acercarnos más bien a la forma en que deberíamos vivir de acuerdo a nuestra divinidad (replicar la vida deseada como forma de alcanzarla).

La concepción platónica, que siguió viva dentro de la filosofía griega al principio del Periodo Helenístico (continuada por sus discípulos y sucesores inmediatos) también hacía defensa de la inmortalidad del alma, y su postulación de la anamnesis como método de conocimiento en el *Fedón* (conocer es recordar lo que ya se sabe) es prueba suficiente de su creencia en la reencarnación entendida al modo órfico. En este sentido, cabe citar de nuevo a Bernabé:

Las doctrinas órficas sobre el destino del alma son sin duda las que han dejado una huella más profunda en el pensamiento platónico, si bien también a costa de someterlas a un profundo proceso de transposición (Bernabé, "Platón y el orfismo" 263).

Por otra parte, en Platón también encontramos una clara escisión entre dos mundos, el de las Formas y el material, y como ya mencionamos el alma siempre busca acercarse a las Formas debido a su deseo primero de conocimiento. En este paralelismo puede quizás advertirse la profundidad de las creencias de Platón, así como en la afirmación del Fedón de que no hay que temer a la muerte (y la explicación del por qué)<sup>147</sup>, su deseo de congraciarse, de un lado la idea de Sócrates de que realmente la muerte por lo que haya que preocuparse y sus afirmaciones más impactantes acerca de la inmortalidad de la misma (como las que debió hacer durante su defensa en el juicio), y de otro la concepción órfica de la reencarnación, la purificación y la vida terrenal como algo de lo que librarse. Finalmente, en la concepción platónica como en ninguna otra (al menos en Grecia) hallamos que el conocimiento es no solo una meta, o lo más adecuado para el filósofo, sino la forma de liberarse y ser más que un simple hombre, un ser inmortal<sup>148</sup>.

### La muerte según epicúreos, estoicos y escépticos

Sin embargo, la forma de considerar la muerte del resto de las corrientes más representativas del pensamiento helenístico en Grecia es muy diferente, en cuanto a que es una muerte final, y solo se parece a la platónica en la idea de que, pese a todo, la

---

147 *Fedón* 67d-68b: "Es cierto, por consiguiente, Simmias, que los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y que esta no les parece de ninguna manera terrible. Piénsalo tu mismo. Si desprecian su cuerpo y desean vivir con su alma sola, ¿no es el mayor absurdo que cuando llega este momento tengan miedo, se aflijan y no marchen gustosos allí donde esperan obtener los bienes por que han suspirado toda su vida y que son la sabiduría y el verse libres del cuerpo, el objeto de su desprecio?"

148 Bernabé matiza: para Platón no se trata de alcanzar un estatus divino, como proclamaban los órficos, sino más bien de alcanzar una posición cercana a los dioses (Bernabé, Platón y el orfismo 114). Por mi parte no puedo sino estar de acuerdo, ya que esto se desprende del tratamiento que Platón realiza de este asunto, particularmente en obras como el *Fedro* o el *Timeo* en los fragmentos ya citados.

muerte no es de temer<sup>149</sup>. En el epicureísmo, el hecho de que no somos sino un compuesto de átomos que no ha de durar por siempre, como dijimos más arriba, va a determinar sobre todo la manera en la que debe vivir el hombre sabio. En cuanto a su actitud ante la muerte, esta debe ser, como es lógico, de despreocupación: al fin y al cabo, nada puede padecer quien ya no existe.

Esta concepción de muerte como cesación de todo revaloriza, además, a la propia vida, que frente a aquellos sistemas que postulan recompensas y castigos dependientes de nuestras acciones, se convierte para Epicuro en el único momento en el que podemos ser felices o desdichados. La vida se orienta así a la felicidad en vida, cuya otra cara de la moneda es la evitación del dolor. La muerte no tiene lugar en la doctrina ética de Epicuro porque, simplemente, se encuentra fuera de la ecuación.

De los estoicos, por su parte, ya conocemos algo acerca de su física, y el proceso por el cual el *pneuma* otorga tensión al cuerpo y una parte de fuego puro (*tò hēgemonikón*, una organización del *pneuma* que solo tiene lugar en los seres humanos) guía nuestros actos. Asimismo sabemos que el fuego era considerado por los estoicos como *lógos*, el gran Dios que rige el mundo.

Pues bien, este Dios estoico es un principio ordenador, y a su voluntad ocurren las cosas, tanto las buenas como las malas (desde el punto de vista humano, el Dios todo lo hace conforme a un plan<sup>150</sup>), y evidentemente, también las muertes y los nacimientos.

---

149 Utilizamos aquí el título de uno de los capítulos del libro de Mas 135-140, que se ocupa precisamente de este mismo asunto, concretamente de la visión epicúrea.

150 Una concepción del mundo de la que el cristianismo va a poder tomar algunas ideas en siglos posteriores.

A esto el hombre puede llamarlo destino (*fatum*<sup>151</sup>), y contra esto el sabio comprende que no debe rebelarse. Siendo así que la vida es, literalmente, la presencia del *lógos* en la materia, y que todo está regido por el destino, solo cabe una actitud lógica ante la muerte: la de aceptarla como algo inevitable, un proceso físico tras el cual nada queda del sujeto que fue (el *pneuma*, simplemente, se reorganiza) que ocurre por la participación de una fuerza que el hombre no puede controlar. Crisipo, no obstante, sí que llegó a defender la perduración del alma del sabio, la cual, tras el fin del cuerpo, permanecería ordenada de la misma forma dentro del todo que es el *pneuma* hasta que se produjese el fin de ciclo (*ekpýrôsis*) con el que se reiniciase la vida<sup>152</sup>. La razón más probable que nos viene a la mente es que esta teoría es una concesión, una recompensa a la correcta vida del sabio que ha sabido aceptar cada segundo de su vida, más allá del bien y el mal como lo entienden los necios, como parte del gran plan ígneo, aunque desde luego entre las posiciones indias podemos encontrar varias similares, como son la jaina (el alma, desprendida de todo lo material, conserva su forma original) o la que se encuentra presente en las Upanishads que defienden una vida feliz para el alma tras la liberación. Sin embargo, es la concepción Sâmkhya de la liberación, según la cual el cuerpo sutil se disuelve en la *Prakriti* pero permanece alejado del influjo del *Purusha* (lo que impide que vuelva a cambiar, que es exactamente lo que dice Crisipo que le ocurre al alma del sabio) la que vuelve a hacernos pensar, por su extremo parecido, en la existencia de una relación estrecha entre las ideas del pensador de Solos y las de la antigua escuela india.

---

151 Mas 194-195 expone el diálogo estoico a través de la explicación de Calcidio: así, para Cleantes existen dos fuerzas ordenadoras de acontecimientos: la Providencia y el *Fatum*, siendo esto segundo más abarcador (ya que todo lo que acaece por mor de la Providencia puede ser considerado parte del *Fatum*, pero no a la inversa), de lo que resulta que para algunos estoicos el *Fatum* era el Principio Supremo ordenador. Para otros, como Crisipo, Providencia y *Fatum* coinciden, son solo dos nombres que otorgar a una misma causa: "la primera es la voluntad de dios, y esta voluntad, a su vez, se manifiesta como una concatenación de causas y, en tanto que tal, recibe el nombre de *Fatum*".

152 Como también denotan Campos y Nava 1:84.

Es interesante señalar en este contexto lo destacable que resulta que Crisipo introdujese un cambio como ese en la forma de entender lo que ocurre tras la muerte, sobre todo teniendo en cuenta la opinión de Campos y Nava, quienes señalan el carácter fundamentalmente continuista de la obra de Crisipo con respecto a la de Zenón, y que "su mismo proceder en la defensa de la escuela va en el sentido de diluir su propia aportación en beneficio de la coherencia de las doctrinas del maestro", añadiendo poco más adelante una cita de Zenón haciendo alusión al "carácter coral" de la escuela estoica (Campos y Nava 36)<sup>153</sup>. Siendo esto así, hay que valorar como se merece lo que significa la introducción por parte del de Solos de esta nueva teoría acerca de la pervivencia del alma del sabio tras el fin del cuerpo. Así, como decíamos, es probable que se trate de una concesión hecha a la defensa de la vida estoica, aunque eso no implica necesariamente que la idea no haya podido surgirle a Crisipo tras el conocimiento de alguna de las sabidurías india que defienden concepciones similares. Por supuesto, también es posible que fuera la teoría de Crisipo la que influenciase y permitiese la introducción de ciertos matices en la descripción de la liberación que aparece en los textos canónicos de la escuela Sâmkhya, lo que iría en el sentido de lo dicho en la sección anterior.

En Grecia, por supuesto, también encontramos durante el Periodo Helenístico a pensadores que no deseaban pronunciarse sobre el alma, la muerte o cualquier otro asunto. Los escépticos afirmaban que nada podía saberse con certeza, por lo que

---

153 También merece la pena subrayar esta otra afirmación hecha algunas páginas más arriba: "la relación entre las doctrinas de Crisipo y las de Zenón son consideradas cada vez más no tanto como una corrección del maestro, sino como la explicitación... de lo que ya hay en las formulaciones originales, necesitadas de semejante apoyo en un contexto de debate" (Campos y Nava 26).



defender una u otra postura sería tan solo una necesidad. Precisamente por esto, Pirrón afirmaba que la forma de actuar con vistas a alcanzar la *ataraxía* era la suspensión del juicio (*epokhé*). Sin embargo, no solo Pirrón y sus discípulos defendieron la idea de que nada podía decirse de forma afirmativa acerca de las cuestiones metafísicas; también los miembros de la Academia de Platón a partir de Arcesilao viraron hacia posiciones escépticas, aunando la influencia de Pirrón y el método socrático (Mosterín 160)<sup>154</sup>.

### Diferencias y similitudes entre las formas griegas e indias de entender la muerte

Durante el Periodo Helenístico, encontramos por tanto principalmente tres posiciones acerca de la muerte en Grecia: 1) que, a imagen de la concepción órfica, la muerte lleva a la reencarnación, o bien a la liberación, según Platón y sus discípulos inmediatos; 2) que la muerte es definitiva, para estoicos y epicúreos; y por último, 3) que nada podemos saber acerca de estas cuestiones, para los escépticos.

Hay que decir varias cosas acerca de esto. Primero, que todos ellos, se encuentran de acuerdo conforme a un punto: que no hay que preocuparse acerca de la muerte, ya sea porque acerca al alma a su verdadero ser (alejada del cuerpo) o por su carácter inevitable.

En segundo lugar, si tenemos en cuenta el aspecto cronológico es fácil ver que la posición predominante acerca de la muerte durante el Periodo Helenístico en Grecia es

---

<sup>154</sup> Los académicos desarrollaron no obstante una teoría de lo razonable (que bosquejó Arcesilao y desarrolló Carnéades) como guía para la acción, por lo que no caerían en posiciones tan extremas. Mas 92-93, por su parte, recopila las menciones de Cicerón acerca del método de Arcesilao y su parecido con el de Sócrates.

la segunda, esto es: que era inevitable y definitiva, ya que no había nada inmortal dentro del ser humano que pudiera pervivir más allá de la muerte del cuerpo (puesto que, como dijimos, tanto *tò hēgemonikón* como los átomos del alma y la *diánoia* eran formas de organización ligadas al cuerpo y que no persistían tras él). En efecto, Arcesilao fue nombrado escolarca de la Academia hacia el 268 a.C., lo que implica que las concepciones de un alma inmortal y de premios y castigos tras la muerte debieron formar parte del programa de la Academia tan solo durante los primeros cincuenta años del periodo.

Esta tendencia, como puede verse, es totalmente contraria a la que se daba en la India, donde la idea de una muerte definitiva era una *rara avis* dentro de su pensamiento y tradiciones. Este hecho puede resultar especialmente revelador acerca de la relación más habitual entre los pensamientos griego e indio en el Periodo Helenístico acerca de este punto: de conocimiento mutuo, de respeto, pero no de influencia.

Podríamos especular acerca de que la tendencia fisicista del pensamiento griego (con el consecuente desplazamiento del centro de los conceptos metafísicos) a la que hemos aludido antes, unida al carácter nuclear que el *sâmsara* poseía en la India hacían, de todas formas, imposible el acuerdo: también en la India encontramos explicaciones físicas altamente desarrolladas acerca del mundo (por ejemplo en los jainas), pero al contrario que en Grecia, en el subcontinente la idea del ciclo de reencarnaciones era prácticamente irrenunciable.

Por otra parte, es evidente que ya desde el principio la reencarnación nunca fue una idea central en la filosofía griega: Pitágoras y Platón (y sus respectivos discípulos) eran entre los pensadores la excepción, no la norma. El alma inmortal, por contra, sí que había sido un concepto recurrente en la tradición helena. ¿Por qué esa pérdida de importancia, entonces? Los griegos seguían considerando el cuerpo como algo más que materia, pero lo cierto es que la inmortalidad e incluso la individualidad del alma se perdieron por el camino (para los estoicos ni siquiera podría hablarse de alma en pureza). Sin afán de entrar en un estudio profundo acerca de este asunto (no es el objetivo de esta investigación), podría aludirse a la importancia de Platón, pero sobre todo de Aristóteles para las explicaciones de estoicos y epicúreos acerca del mundo. Si del primero se conservaría en los siglos venideros sobre todo su escisión del cosmos en dos mundos (material y divino), del segundo se tomó la importancia de la investigación física.

En cualquier caso, lo cierto es que las filosofías griega e india se encuentran, como decíamos, en polos opuestos en lo que a la muerte se refiere durante el Periodo Helenístico. Si en Grecia la muerte es definitiva, en la India no supone sino un paso más dentro del ciclo existencia – muerte – reencarnación, siendo que precisamente lo que busca el sabio es lograr esa muerte definitiva que le permita escapar de la existencia terrenal de una vez por todas.

Sin embargo, este fin de la existencia terrenal que supone la liberación no es el fin para todo lo que existió en el individuo, ya que la mayoría de corrientes del pensamiento indio postulan diferentes tipos de existencia del alma tras la consecución

de la *moksha*, ya sea en forma de una vida feliz tras la anterior (como por ejemplo en la *Chândogya-upanishad*) o la vida eterna del alma desconectada del mundo causal, ya sea conservando su individualidad (como habíamos dicho que ocurría según la doctrina del jainismo), o unida a Brahma.

Tampoco el concepto budista del *nirvâna* implica necesariamente el fin de toda existencia, al menos si seguimos la definición de Ferrater Mora, para quien el nirvâna representa "el verdadero ser, el cual aparece solamente cuando se ha logrado apartar y destruir el engaño de la individualidad" (3:2367)<sup>155</sup>, aunque cabe preguntarse en qué manera puede continuar existiendo algo una vez suprimida la individualidad (lo que implica simplemente la comprensión de que todo está condicionado) y habiendo abandonado el movimiento de energías psicofísicas (del que la existencia no es sino es una parte), sobre todo si tenemos en cuenta que Buda prefirió no pronunciarse sobre aspectos metafísicos y que dicho fluir de energías es la explicación budista del condicionamiento del todo, así como su forma de explicar lo que existe.

En cualquier caso, como decíamos, con la posible excepción del budismo y la evidente de los materialistas, en el pensamiento indio la muerte no implica el final, todo lo contrario que para estoicos (a excepción, como dijimos, de Crisipo) y epicúreos, para quienes tras la muerte solo ocurre una reorganización (del *pneuma* y la materia, de los átomos), y por tanto nada del individuo que fue, puesto que este no era más que una forma de organizarse las cosas en un conjunto concreto (el cuerpo y su interior), por lo

---

155 Aunque luego matiza que "las definiciones que los budistas dan del Nirvâna pretender ser, pues, solamente aproximaciones. Desde este punto de vista se comprende que el Nirvâna puede ser definido tanto negativamente ("el vacío que aparece al suprimirse lo hinchado") como positivamente ("el solo-Espíritu, "la sola-Conciencia").

que el cese de dicha organización implica necesariamente la pérdida de toda identidad más allá de la memoria de los allegados.

Evidentemente, las mayores coincidencias con el punto de vista indio las encontramos en Grecia en la concepción platónica: la vida como sufrimiento, el alma inmortal encadenada, el conocimiento como liberación<sup>156</sup>, son ideas que podemos hallar tanto en Platón como en la mayoría de las escuelas indias. Como sabemos, gran parte de culpa de que el fundador de la Academia defendiese estas ideas la tiene su creencia en los misterios órficos.

El movimiento órfico, tanto por sus ideas como por el aspecto práctico que adopta (el de un culto en el que se destaca la gran importancia de los ritos, etc.), posee una serie de semejanzas con el culto de los Brahmanes en la India que no podemos pasar por alto en nuestra investigación. En efecto, cabe preguntarse si el surgimiento de este movimiento y otros similares, alternativos a la religión tradicional griega, no podría estar conectado de alguna forma con el pensamiento del subcontinente.

En primer lugar hay que destacar que, de existir dicha conexión, se habría producido mucho antes del Periodo Helenístico. Sabemos que ya Pitágoras era un adepto de los misterios órficos, y también que su mentor Ferécides de Siros los explicaba como un corpus de creencias en el siglo VI a.C. (Oñate y Zubía 121), al

---

<sup>156</sup> Cabe mencionar también la gran importancia que el conocimiento tuvo, mucho más tarde, para Basílides, como medio para alcanzar, si bien no la liberación, al menos la redención. Ya hemos mencionado las influencias del pensamiento indio en Basílides; acerca de su cosmovisión nos ocuparemos en detalle más tarde. Sin embargo, al hilo de lo que ya hemos hablado hay que matizar que el conocimiento del que habla Basílides es conocimiento del verdadero Dios, por ende del verdadero orden existente, de un modo similar al entendimiento predicado por las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika acerca de la verdadera naturaleza de las cosas.

menos dos siglos antes de las campañas de Alejandro Magno. El origen del orfismo es aún anterior.

Para Teresa Oñate, sin embargo, podemos entender dicho surgimiento aludiendo tan solo al espacio griego (122-144). Si sobre el origen histórico podemos hallar en el orfismo influencias de las religiones ctónicas y pelagias, algunas de cuyas propuestas (origen a partir de la Oscuridad y el caos, aparición de la Luz como contrario, etc.) reaparecen en el nuevo movimiento, la razón social de su aparición sería responder al carácter desmitificante de la filosofía con un movimiento de remitologización que de cuenta de ciertos aspectos irracionales o inexplicables de la filosofía, como la inexplicabilidad del origen de los principios primeros o del cosmos, y en definitiva de lo que hemos venido anunciando más arriba como esfuerzo del pensamiento por introducir los aspectos metafísicos en explicaciones físicas y éticas. En definitiva, en estos primeros siglos de la filosofía los filósofos no están preparados para (están muy lejos de) abandonar a los dioses, y de esto da cuenta el orfismo, de la necesidad de los dioses aún en las explicaciones (cada vez más) racionales, por lo que el culto tal vez nazca como una forma de reconocer su papel central como los agentes más allá de lo terrenalmente explicable.

Queda claro, por tanto, que el surgimiento del orfismo es explicable mediante causas estrictamente griegas. En cuanto a posibles influencias orientales, cabe indicar al menos dos: una, la que señala Teresa Oñate referente a los parecidos entre el proceso ritual de ultratumba zoroástrico que aparece en el *Hadoxt Nask* y el órfico; otra, las grandes similitudes conceptuales entre los mitos de creación explicados a partir de un

dios nacido de un Huevo cósmico, en este caso en sus versiones órfica (Fanes) y china (Pangu)<sup>157</sup>.

En cualquier caso, como puede verse y a pesar del gran parecido entre las ideas acerca de la reencarnación presentes en el orfismo y el *sâmsara* indio, no encontramos indicios de influencia directa del pensamiento de la India en el surgimiento del movimiento órfico. Finalmente, solo cabe remarcar que la existencia de este último posibilitó la coincidencia de creencias muy similares en Grecia y el subcontinente durante varios siglos, lo que nos permite afirmar que la recepción del trío conceptual *sâmsara – karman – moksha* (la gran base sobre la que se cimenta el concepto de existencia indio) no debió resultar difícil de asimilar para los pensadores helenos, habituados a manejar ideas prácticamente idénticas.

Asimismo, desde el punto de vista religioso esta recepción sin duda habría alentado a los cultistas órficos, al ver sus mismas creencias presentes en tierras tan lejanas. Megástenes escribió ya acerca de la creencia de los indios en Hércules (Krishna) y Dionisos (Shiva)<sup>158</sup>, siendo que este segundo jugó un papel importante en el orfismo, aunque fundamentalmente en términos de apropiación de la simbología asociada a este dios en favor de Orfeo<sup>159</sup>.

---

157 Aunque el proceso de creación del mundo a partir del surgimiento de cada una de las deidades cambia sustancialmente: Fanes es despojado y asesinado por sus descendientes, dando cuenta así de la genealogía de los dioses, mientras que Pangu muere para crear, de manera parecida al sacrificio del Purusha indio.

158 Da cuenta de ello por ejemplo, Diodoro Sículo 2, 38-39.

159 Sobre la relación entre mitos, misterios órficos y eleusinos y las parejas Dionisos – Apolo / Orfeo – Museo, ver Oñate y Zubia 131-144.

Finalmente, y pese al parecido entre la posición órfica y el núcleo de creencias más habitual en la India, durante el Periodo Helenístico, como hemos mostrado, el subcontinente y Grecia se encuentran en puntos opuestos en lo que a la muerte respecta, lo que nos permite deducir que – como dijimos arriba – no hay una relación entre los puntos de vista griego e indio que permita hablar de influencias en ninguno de los dos sentidos en torno a este punto. Esto, a su vez, nos lleva a pensar que – de nuevo a pesar de los parecidos que se dan y que hemos tratado de señalar – tampoco las concepciones griega o india acerca del alma debieron verse influidas la una por la otra (salvo, tal vez, en el caso de Crisipo y la concepción Sâmkhya), dada la unión indisoluble de ambos temas, o tal vez que, de haberse producido algún tipo de introducción, concesión o acercamiento a las ideas extranjeras, esto se habría hecho a un nivel teórico superior, concretamente al nivel de las cosmovisiones o de lo que hemos estado llamando explicaciones físicas generales del mundo, dentro de las cuales, como hemos visto y de manera necesaria, se encuentran las definiciones del alma y la muerte insertas. Esta segunda posibilidad es la que vamos a estudiar a continuación mediante la comparación de las cosmovisiones griegas e indias más importantes del periodo según el plan ya explicado.



## **2 – EL COSMOS Y EL CONOCIMIENTO**

## **LA FÍSICA Y LA COMPOSICIÓN DEL MUNDO: ELEMENTOS Y ÁTOMOS**

### Origen y concepción del mundo en las *Upanishads*

Para comprender las similitudes y diferencias de los sistemas de pensamiento griegos e indios presentes en el Periodo Helenístico de forma profunda hemos de atender, como decíamos, a sus distintas cosmovisiones. En el caso de la India, esto implica un viaje desde las concepciones upanishádicas, las cuales, como sabemos, van a ser deudoras del pensamiento védico anterior, hacia las respuestas alternativas que los diferentes sistemas fueron confeccionando de forma posterior.

Las diferencias en las *Upanishads* son debidas tanto al hecho de haber sido escritas por autores distintos como al periodo de cambio en el que son creadas: así, frente a la importancia del ritual, los creadores de estas obras proponen una actitud diferente como medio hacia la salvación y, evidentemente, esto supone poner el foco de atención en la estructura verdadera de lo creado, a fin de señalar las verdaderas causas que validan la nueva relación con lo extramundano (llamémoslo así por el momento) frente a la anterior.

Así, en las primeras *Upanishads* vamos a encontrar, como decíamos, concepciones heterogéneas acerca del mundo, aunque con una constante principal que permanece más o menos invariable en todas ellas: la presencia de una unidad superior, responsable, creadora, frente a una multiplicidad de cosas presentes en el mundo que deben su existencia a ese Uno.

Analizando, por ejemplo, la *Brihadârañyaka-upanishad*, encontramos, de un lado, menciones a los ritos (nexo con el culto brahmánico y los Vedas), así como una serie de mitos de creación que ejemplifican a la perfección la idea que subrayábamos arriba, esto es, la multiplicidad que surge de la superior unidad: el cosmos explicado a través de las distintas partes del caballo sacrificado (1, 1), la creación a partir de la Muerte (1, 2) y, finalmente, la creación a partir del Ser, que no es otro que Brahma (1, 4).

En esta última parte se nos explica que Brahma creó a los dioses y el alimento, y que desarrolló lo creado dando distintas formas y nombres (para que el hombre pudiera conocerle mejor), y entró en todas las cosas – "igual que una cuchilla encaja en una caja para cuchillas". Más tarde, después de relatar la genealogía de las divinidades, se entra más en detalle en las características del cosmos (2, 3), postulando la división entre lo material – mortal y lo inmaterial – inmortal. Esto último es el aire y el firmamento en lo que parece el establecimiento de una clásica división cielo – tierra (divino – humano), mientras que el aire puede identificarse como el aliento de la divinidad. Asimismo, se nos dice que dentro del cuerpo solo el aliento y el éter son inmortales. Se juega también aquí con otra oposición, definido (lo mortal, sólido) – indefinido (lo inmortal, fluido)<sup>160</sup>, y se conmina a negar lo definido, puesto que es apariencia frente al verdadero carácter indefinido subyacente en las cosas.

---

160 Una idea que, por otra parte, también vamos a encontrar (aunque algo cambiada, debido a la ausencia de dualidad entre inmaterial y material) en el budismo: por mucho que pueda parecernos que las cosas son estables, todo es un mero devenir constante. Por otra parte, tal y como se le concibe en *Brihadârañyaka-upanishad* podría decirse que, en términos aristotélicos, Brahma bascula entre la potencialidad perfecta – por su indefinición real en cuanto a capacidad de adoptar cualquier forma de existencia – y el puro acto en cuanto afirmación de su ser como expresión positiva de todo lo existente.

En definitiva, lo que se busca es resaltar la oposición total entre Brahma (único y verdadero) y la creación (múltiple y mera apariencia), de ahí la importancia de los pares de adjetivos que constantemente hacen acto de aparición en la obra. Como es lógico, no se requiere para una teoría tal una gran profundidad descriptiva de lo creado, puesto que al fin y al cabo todo ello es mera apariencia, habiendo adquirido la forma que Brahma haya considerado más adecuada (para el mundo, para la propia posibilidad de su conocimiento) frente a lo verdadero, y lo verdadero es justamente descrito como lo indefinido, concepción negativa que resalta su completa ausencia de límites. Esta "escasez" o, si se prefiere, laxitud en la descripción de las cosas va a ser, como veremos, otra constante en las *Upanishads*: lo material tiende a ser ordenado por estos sabios, a ser categorizado, pero no a ser realmente explicado en detalle, porque esto iría en este caso en contra de la idea que precisamente se quería resaltar, la de la superioridad de Brahma, el carácter aparente del todo, etc.

Así las cosas, no sorprende que en la *Chândogyâ-upanishad* hallemos ideas muy similares. En 6, 2 se repite la misma idea que en la anterior *Upanishad*: que al principio solo estaba Brahma. Luego (6, 3) este creó el fuego, este el agua, y esta el alimento (o tierra). A partir de estos tres elementos nace todo lo demás. Asimismo, Brahma está en todo, es la parte inmortal de todos los seres y todas las cosas (y la meditación acerca de esto es la clave para la liberación).

Del mismo modo, las ideas presentes en *Taittirîya-upanishad* acerca de las formas de aparición de Brahma en el hombre pueden considerarse en parte como

repetición y en parte como desarrollo de lo dicho en las anteriores, siendo una explicación más detallada de la manera en que Brahma está en todas las cosas. Asimismo, también los elementos vuelven a aparecer como subordinados de Brahma, así como el aliento y el alimento encuentran de nuevo una posición privilegiada como manifestaciones de Él. El aliento y el alimento son recursos habituales quizá por su valor metafórico: el alimento, lo que te mantiene vivo, es el propio Dios único, aunque para los autores de las *Upanishads* la presencia de Brahma en el alimento no es figurada, sino real. En cuanto al aliento, es símbolo de la vida, y la intención subyacente no es sino la de resaltar el hecho de que estamos vivos gracias a la voluntad de Brahma.

*Aitareya-upanishad*, más corta, se centra más bien en la correlación entre las partes de Brahma y las partes del cosmos, otra concepción recurrente en las *Upanishads*. Así, de su boca surgen el habla y el fuego, de su nariz el aliento y el aire, de sus ojos la vista y el sol... (1, 4). Después, estas mismas creaciones se sitúan en las correspondientes partes del cuerpo del hombre, razón de la especial relación del ser humano con Brahma. Por su parte, en *Kaushîtaki-upanishad* se describe el mundo celestial, donde moran las deidades.

En *Katha-upanishad*, como dijimos más arriba, se hace ya un mayor hincapié en la separación entre lo espiritual y lo material. Así, se explicita que:

Más allá de los sentidos están los objetos, más allá de los objetos está la mente, más allá de la mente está el intelecto y más allá del intelecto está el Gran Ser. Más allá del Grande está el Oculto, más allá del oculto está la Persona, más allá

de la Persona no hay nada: esta es la meta del Camino Supremo. Ese Ser permanece oculto en todos los seres, sin mostrar su brillo, mas es visto por los buscadores sutiles por medio de su agudo y sutil intelecto (*Katha-upanishad*, 3, 10-12).

Aún más concretamente, se dice que Brahma está más allá de los sentidos, pero no porque se oculte a ellos, sino porque no tiene sonido, forma, olor, etc. (3, 15).

Lo anterior se repite de nuevo en *Isha-upanishad*: "los sentidos no pueden alcanzarle, porque les precede a todos". Por lo demás, esta upanishad es sobre todo una descripción de Brahma y sus cualidades (perfecto, inalterable, eterno, omnipresente...).

En *Shvestâshvatara-upanishad*, se llama a Brahma motor y primera causa, causa del apego y de la liberación. Sin embargo, quizá lo más importante sea la aparición de la concepción de lo creado como mezcla de tres cualidades (*gunas*), lo blanco, lo rojo y lo negro, tres manifestaciones de Brahma que suman todo lo cognoscible. La idea de tres elementos por debajo del Dios no es nueva, pero sí lo es la explicitación de que solo con ellos puede explicarse toda la materia, y esto es importante por dos razones: en primer lugar porque implica una ordenación de lo material más concreta, pero también porque refuerza la idea de diferenciación entre *purusha* y *prakriti*, a la vez que pone de manifiesto la forma en que se unen.

Como ejemplo, baste la consideración del ser interior (la presencia de Brahma dentro del hombre), descrita como "alma viviente, parte de la centésima parte de la

punta de un pelo, dividida cien veces, y sin embargo infinita" (5, 9). En efecto, Brahma es a la vez pequeño y grande, no está limitado por la forma, mientras que lo material (el cuerpo), no solo tiene una forma, sino que está compuesto por una mezcla concreta (de las cualidades). Estas cualidades pueden ser el germen de concepciones más detalladas (basadas en elementos, átomos, etc.) y más tajantes en la separación entre materia y espíritu.

En *Mundaka-upanishad* apenas encontramos novedades respecto a las ideas presentes en las *Upanishads* ya comentadas: la afirmación de que “Brahma crece con el calor de la meditación<sup>161</sup>” (1, 8) puede ser considerada como el momento en el que el Ser, lo único que existe<sup>162</sup>, decide que quiere crear todo lo demás (al igual que se explica en las anteriores), aunque la elección de palabras sugiere también la intención de sugerir al lector que la meditación lleva asimismo a Brahma. Asimismo, se reafirma la ubicación de Brahma dentro del cuerpo como “cerca del corazón” como habíamos indicado más arriba.

En *Mahânârâyana-upanishad*, por su parte, se describe la naturaleza de Brahma como éter absoluto (1, 2), y también que permanece más allá de Prakriti (que aquí aparece personificada como creadora del mundo nacida de Brahma, 1, 4-5). Asimismo, aparece también la consecuencia del esfuerzo creador del señor eterno: si él crea el mundo pero él en sí mismo está fuera del tiempo, el propio tiempo es también su fruto. La teoría de los tres *gunas* vuelve a aparecer aquí. Sin embargo, esta upanishad es sobre todo una loa a Brahma, aunque también da cuenta de la genealogía de las otras

---

161 También podría ser traducido como "austeridad" o "ascetismo".

162 En anteriores *Upanishads* se utiliza la expresión "the only without a second" para recalcar el estatus único y de soledad de Brahma.

deidades, del papel que cada una desempeña en el mundo y de cómo debemos rendirles tributo.

En *Prashna-upanishad*, por otra parte, se desarrolla una idea que ya estaba presente en *Upanishads* anteriores pero en la que aún no habíamos hecho hincapié: que Brahma es el “actuante” y el “sintiente”, que él es el depositario (y en cierto sentido responsable) último de todas las acciones de todos los seres, porque el *âtman* se manifiesta también en los sentidos (4, 7-9)<sup>163</sup>. Asimismo, el fragmento nos aclara que los cinco elementos (fuego, aire, tierra, agua y *akasa*) se presentan en forma tosca (perceptible) y sutil (imperceptible, como parte de las cosas). Los elementos mezclados bastan para dar cuenta de todas las cosas (al igual que en la teoría de los tres *gunas*, aunque ahora hay cinco elementos “últimos” en lugar de tres). En cuanto a la forma concreta en que esto ocurre, T. N. Sethumadhavan explica que:

Ellos se combinan unos con otros en diferentes proporciones según una fórmula específica llamada *panchikanaram* para formar este mundo fenoménico. En su forma sutil, cada elemento es llamado *tanmatra* y en ese estado el elemento es conocido solo por sus cualidades. El mundo fenoménico es una permutación y combinación de estos elementos. Estos elementos tienen puntos correspondientes en nuestro cuerpo en la forma de nuestros órganos sintientes, dado que nosotros percibimos sus correspondientes objetos con dichos órganos.

---

163 Algo de esto aparece ya, por ejemplo, en lo que comentábamos más arriba acerca de *Aitareya-upanishad*.



Unidos, estos constituyen los órganos sintientes macrocósmicos y microcósmicos del conocimiento (Sethumadhavan 40)<sup>164</sup>.

Así, mientras que los elementos sutiles permanecen inalterados, los elementos toscos se forman por la mezcla de un elemento con una pequeña parte de los otros cuatro, siendo la proporción de 4/8 del elemento principal y 1/8 de los restantes<sup>165</sup>. Estas ideas se ven continuadas en *Maitri-upanishad*, donde directamente se habla de dos formas de Brahma (6, 3): material (efecto, falsa) e inmaterial (causa, verdadera). Asimismo, aquí se explicita la identificación de Brahma con todas las deidades (6, 8). Por último, en *Mândûkya-upanishad* se ahonda en las manifestaciones del *âtman*, del que se dice que aparece cuatro veces (cuatro aspectos del Yo puro): en la vigilia, el sueño, la meditación y por último como Brahma.

Como puede verse, podemos observar dos tendencias en las *Upanishads*: 1) la de la separación entre lo material y lo inmaterial que ya habíamos apuntado antes, que conlleva una mayor complejidad y cuidado del detalle acerca de qué y cómo sean lo uno y lo otro, como modo de justificar el nuevo orden; y 2) la elevación de Brahma hacia un rol cada vez más importante, en cuanto a que es la razón de todo lo existente, pero también la explicación de todo, y además juega un papel vital en lo que ocurre no solo como causa, sino como continuo actuante.

---

164 La traducción es mía; la cita original de Sethumadhavan reza: "They combine with one another in different proportions as per a specified formula called *panchikaranam* to form this phenomenal world. When subtle, each element is called *tanmatra* and in that state the element is known only by its qualities. The phenomenal world is a permutation and combination of these elements. These elements have matching points in our body in the form of sense organs as also their corresponding objects we perceive with such organs. These together constitute the macrocosmic and microcosmic sense organs of knowledge".

165 La explicación de Swami Chinmayananda (108-109) del proceso de *panchikanaram* en su traducción al inglés del Vivekachudamani de Adi Sankara resulta particularmente clara gracias a la inclusión de un recuadro que explicita de forma gráfica el proceso de separación y unión de los elementos.

En cualquier caso, si bien es cierto que el contenido de las primeras *Upanishads* es heterogéneo, sus enseñanzas se prestan sin gran dificultad a formar un corpus de creencias, unas enseñanzas finales que podemos extraer del conjunto de todas ellas. La primera de ellas, evidentemente, es que Brahma es el creador del universo, que este fue creado por su deseo explícito. Pero Brahma es algo más que un creador: él es el cosmos mismo. Todo lo que existe, en sus distintas formas, no son sino diferentes manifestaciones de Brahma, ya sea a nivel de la materia, del conocimiento o incluso de la ética (puesto que por él importan verdaderamente el mérito y el demérito).

En cuanto a sus posibles manifestaciones, se avanza claramente hacia una separación entre lo espiritual y lo material – fenoménico, separación que se produce siempre en cuanto a la percepción humana. Brahma es todo, a la vez lo real (como principio eterno, omnipotente, inmutable... que rige el mundo) y lo aparente (como el mundo parece ser a primera vista), y la concienciación acerca de esa diferencia permite al sabio alcanzar la liberación.

Asimismo, la voluntad – cada vez mayor – de comprender y describir el mundo fenoménico que se detecta en las *Upanishads* (como en la teoría de los tres *gunas* o la de los cinco elementos de *Prashna-upanishad*) obedece probablemente (además de al propio espíritu científico) al deseo subyacente de distinguir y conocer mejor las formas en que Brahma se manifiesta, permitiendo así alcanzar al dios "escalando" desde sus últimas consecuencias hasta el principio primero de la creación.

Se establece, como hemos visto en los diferentes mitos de creación presentes, un sistema de niveles: en lo más alto está Brahma, lo espiritual puro y eterno, el todo. Pero en un momento dado, él decide crear el cosmos. En primer lugar crea unos elementos, digamos, básicos, a partir de los cuales, mediante su acción y mezcla, se forman (por supuesto por acción de Brahma) todas las criaturas y objetos del mundo perceptible, además del paraíso, todas las deidades, etc. Sabemos que esos elementos primarios son manifestaciones (forman parte) del propio Brahma, por lo que en última instancia todo puede explicarse recurriendo a él. Esta es, en resumidas cuentas, la gran cosmovisión que nos ofrecen las *Upanishads* en su conjunto, a la que se llega mediante la evolución que hemos explicado arriba, un cambio gradual que se lleva a cabo (en las trece *Upanishads* presentadas) a lo largo de los siglos, desde el VIII a. C. en el que (posiblemente) se datan las primeras hasta la época del Periodo Helenístico, cuando se escribieron las últimas.

### El cosmos según los Sâmkhyas: relación entre *Prakriti* y *Purusha*

Dicha evolución va a influir, como es lógico, en las concepciones contemporáneas así como en las posteriores. Cronológicamente, el primero de los sistemas a tener en cuenta en esta investigación es el Sâmkhya, que probablemente es al menos tan antiguo como las primeras *Upanishads*<sup>166</sup>. Como sabemos, el Sâmkhya clásico es ateo, por lo que Brahma evidentemente no posee en su cosmovisión el lugar preferente que ostenta en las *Upanishads*. En su lugar, el *Sâmkhyakârikâ* postula un

---

<sup>166</sup> Sus doctrinas se recogieron por primera vez de forma unificada en los *Sâmkhyakârikâs*, que como hemos comentado son muy posteriores (siglos III – V d.C.), aunque como ya explicamos hay que suponer que las enseñanzas recogidas en estos reflejan al menos de manera general la trayectoria de la escuela a lo largo de los tiempos.

cosmos que se explica mediante la interacción entre lo espiritual<sup>167</sup> (*Purusha*) y la Materia (*Prakriti*).

Ambos, *Purusha* y *Prakriti*, son considerados como únicos y opuestos, por lo que principalmente las características de lo espiritual son obtenidas mediante la identificación de aquellas que son contrarias a las de la Materia. Por otra parte, las características de *Purusha* son muy similares a las atribuidas a Brahma en las *Upanishads*: no es causado ni depende de nada, es eterno y uniforme en su totalidad. Se añade además la cualidad de la pasividad (*kârikâ* 10<sup>168</sup>), y pronto veremos por qué. Asimismo, en la *kârikâ* 11 se menciona otra cualidad a resaltar: la inteligencia, el conocimiento (que es su rasgo más importante, frente a la actividad de la Materia).

Como ya hemos dicho, las características de la Materia son las opuestas a las de lo espiritual, pero es posible precisar aún más. En primer lugar, el *Sâmkyakârikâ* suscribe la teoría de los tres *gunas*, *Sattwa* (blanco), *Rajas* (rojo) y *Tamas* (negro), cuyas esencias son placer, dolor y engaño respectivamente (*kârikâ* 11)<sup>169</sup>. Además, la Materia posee dos estados: manifestada (*vyakta*) y no manifestada (*avyakta*).

Esta segunda idea es clave para la cosmovisión *Sâmkhya*. En realidad, el proceso es bastante complejo, aunque intentaré resumirlo en favor de la claridad de

167 Decimos "lo espiritual" y no el Espíritu porque el *Sâmkhya* concibe la existencia de una multiplicidad de espíritus, aunque como dicen Tola y Dragonetti 618, "se acostumbra a unificar a todos los Espíritus bajo el nombre colectivo de Espíritu, *Purusha*, y a hablar así de la oposición de la Materia Primordial y el Espíritu".

168 Donde efectivamente se explicita que las cualidades de lo Inmanifestado son las contrarias a las de lo Manifestado.

169 Aunque, como explican Tola y Dragonetti 565, "el valor de los tres nombres de los *gunas* sería más bien simbólico; ellos designan realidades de gran complejidad, complejidad que no puede ser subsumida bajo una sola palabra". En cualquier caso, esto es común en los conceptos filosóficos. En las páginas anteriores, Tola y Dragonetti recogen todas las menciones de los *gunas* en las obras clave del *Sâmkhya* para tratar de acotar con mayor exactitud sus definiciones.

nuestra discusión: mediante el contacto o la proximidad con los Espíritus, la Materia pasa de su forma inmanifestada (sutil, eterna) a sus formas manifestadas. El cambio, no obstante, no es inmediato, sino que se produce en una serie de etapas, tal y como explica el *kârikâ* 22: "de la Materia Primordial evoluciona el Gran Principio; de este evoluciona el Principio del yo; de este evoluciona el grupo de los dieciseis; de cinco de este grupo de los dieciseis, evolucionan los cinco elementos".

En las siguientes *kârikâs* se describen las cualidades de todos estos "estados" de la Materia y se clasifican. Así, del Gran Principio (*Mahat*) se postula que es conocimiento (*Buddhi*), cuyas cualidades cambian según afloren el *Sattwa* (voluntad, sabiduría, desapasionamiento y poder) o el *Tamas* (las contrarias, *kârikâ* 23). Por su parte, el Principio del Yo se describe como conciencia de sí mismo (*kârikâ* 24), del que pueden surgir los cinco elementos primarios (*Tanmâtras*, bajo la influencia del *Tamas* de forma exclusiva o del *Rajas* de forma no exclusiva) o los once órganos sintientes (*Indriyas*, bajo la del *Sattwa* o del *Rajas* de igual manera, *kârikâ* 25). Los elementos primarios son el sonido, el tacto, el sabor, la imagen y el olor (de los que surgen los elementos toscos espacio, viento, agua, fuego y tierra), mientras que los órganos sintientes se refieren a las distintas partes del cuerpo, de un lado oído, ojos, piel, nariz y lengua (órganos del conocimiento) y de otro voz, manos, pies y los órganos de evacuación y reproducción (órganos de la acción, *kârikâ* 26). El número once es la mente, que es considerado a la vez órgano del conocimiento y de la acción (*kârikâ* 27) en cuanto a la necesidad de su intervención en ambas facetas.

Como vemos, el sistema Sâmkhya tiene una teoría acerca del surgimiento y la existencia de las cosas muy bien determinada. La separación de los distintos principios (o formas de existencia de cada principio) dentro de cada nivel se ejecuta en torno a las cualidades que cada manifestación posee, a menudo mediante la postulación de la oposición perfecta de dichos grupos de cualidades, hecho que facilita la clasificación y permite el surgimiento de un sistema donde todo tiene un lugar y unos atributos concretos.

### El papel central de las sustancias en la formación y ordenación del cosmos en el *Vaisheshika-sûtra*

Evidentemente, este nivel de concreción está relacionado con el papel central que el conocimiento (llave de la liberación) posee en el Sâmkhya, y por la misma razón no es de extrañar que encontremos construcciones teóricas de un desarrollo similar dentro del Vaisheshika, donde el conocimiento también se encuentra en el núcleo de la doctrina de la escuela. El mismo origen etimológico de la palabra ya indica la dirección que van a tomar sus indagaciones e inquietudes filosóficas, ya que el propio término Vaisheshika proviene probablemente de la palabra *vishesha* (que podemos traducir aquí como "diferencia") y es este afán de diferenciación – de nuevo separación, clasificación – el que encontramos en la doctrina de la escuela.

Estamos, de nuevo, ante un sistema ateo, por lo que se trata de una cosmovisión no basada en Brahma (aunque como hemos explicado arriba hace concesiones a la autoridad de los Vedas). En los *Vaisheshika-sûtras* encontramos, como no podía ser de

otra manera, definiciones extensas y detalladas acerca de los primeros principios que rigen el mundo, pero también de otras cosas mucho más comunes. Asimismo, el lenguaje y la lógica juegan un papel fundamental en la filosofía Vaisheshika.

La división última del sistema Vaisheshika expuesto en la obra de Kanâda se realiza estrictamente a nivel del conocimiento, postulándose los seis *padârthas* (sustancia, atributo, acción, genio, especie y combinación) cuyo conocimiento lleva al Supremo Bien (1, 1, 4). Las sustancias, que son las que nos interesan aquí como factores últimos del mundo, son nueve: agua, tierra, fuego, aire, éter, espacio, tiempo, yo y mente (1, 1, 5), mientras que lo perceptible (sabor, color, tamaño), el dolor y el deseo son atributos (1, 1, 6).

Por lo demás, el término sustancia es utilizado aquí como de costumbre, para referirse a lo que no depende de otras cosas, que no puede ser creado o destruido salvo por sí mismo, etc. Así, la sustancia posee acción y atributos (es una causa combinativa, 1, 1, 15), de modo que puede explicarse la existencia como conjunción de todo ello (aunque es un objeto individual distinto desde el punto de vista lógico, como se explicita en 1, 2, 8).

Ya en el libro segundo se explican las características de cada una de las sustancias por separado, lo que implica ahondar en detalles sobre sus propiedades desde el punto de vista físico. Así, por ejemplo, la tierra posee color, gusto, olor y tacto como sus atributos (2, 1, 1), mientras que el agua solo cuenta con color, gusto y tacto (2, 1, 2), el fuego, color y tacto (2, 1, 3) y el aire tan solo tacto. Estas atribuciones permiten, en

cualquier caso, identificar los componentes de un objeto cualquiera así como señalar de manera exacta de donde proceden las características de dicho objeto. En este sentido, cabe hacer notar tanto la ausencia – a priori – de atributos relacionados con los cinco sentidos en el éter (2, 1, 5), como la atribución de propiedades particulares al yo y la mente como ya habíamos mencionado. Kanâda llega, no obstante, a la conclusión lógica de que el sonido es la marca (prueba) de la existencia del éter (2, 1, 27), conformando este junto a los cuatro elementos tradicionales los llamados "cinco *bhutas*", o sustancias cuyas propiedades pueden ser sentidas por los órganos externos de los seres.

En el segundo capítulo continúan asignándose propiedades a las distintas sustancias (el calor se relacionado con el fuego y el frío con el agua, etc.), y también se provee una primera explicación del papel del espacio y el tiempo en el cosmos: la anterioridad, posterioridad, velocidad y rapidez son marcas inferenciales del segundo, mientras que direcciones y posiciones son mencionadas como pruebas de la existencia del primero. En cualquier caso, como puede verse en el *Vaisheshika-sutra* se realiza un gran esfuerzo por explicar y probar todos los fenómenos físicos a través de las sustancias, que se erigen así en pilares fundamentales de la cosmovisión ofrecida por la escuela. Una cosmovisión que, no olvidemos, puede básicamente identificarse con su doctrina salvífica.



El cosmos en los sistemas *nastika*: los *dharmas* budistas y las sustancias jainas

Explicadas las posiciones de los hoy considerados sistemas *astika*, nos restan las de los *nastika*. Bastante hemos dicho ya – y poco más es lo que puede decirse – acerca de materialistas (seguidores de Kesakembala) y atomistas (de Kachchâyana).

También habíamos apuntado anteriormente que el budismo considera todo lo creado como el fluir de una serie de energías psicofísicas, de las cuales los *dharmas* son las realidades últimas (irreducibles) a las que se alude para su explicación. En realidad, se trata más bien de una división de cara al conocimiento de las cosas que de una división entre niveles cualitativos diferentes: los *dharmas* siguen siendo energías psicofísicas que, combinadas temporalmente, crean las cosas y los seres.

Pero, ¿qué era exactamente señalado como *dharmas*? Para Buda, el concepto englobaba cosas muy diversas: leyes y enseñanzas, como las suyas propias, eran consideradas *dharmas* en cuanto a su capacidad de explicar el funcionamiento último del mundo, mientras que los elementos o las sensaciones y capacidades mentales lo eran como parte fundamental ya material, ya psíquica, de los objetos y los seres. A su vez, los *dharmas* llegaron a ser divididos entre condicionados o no condicionados (quizá de forma posterior a la concepción del propio Buda), aunque la división de los mismos ha ido cambiando con la evolución (y escisión en diferentes escuelas y grupos) del budismo y de las diferentes acepciones del propio término "*dharma*"<sup>170</sup>.

---

170 Von Glasenapp 264-265 nos explica que en el origen del budismo las cuatro nobles verdades y el Sendero Óctuple (que son leyes, ordenamientos), eran considerados como *dharmas* incondicionados por algunas escuelas budistas, pero que otras (como los budistas Theravâda) solo clasificaban como *dharmas* incondicionados a ciertos factores materiales de la existencia, concretamente el *nîrvana* y el vacío.

En cualquier caso, para los primeros budistas el cosmos no es sino ese fluir de energías psicofísicas, pero no de un devenir aleatorio, sino de constantes cambios influidos por el karma. Ese fluir, que provoca la existencia continua, es lo que denominamos *sâmsara*, y ya hemos hablado más arriba acerca de como este ciclo afecta a los seres humanos en particular a través de la teoría de los doce *nidanas*. Resulta evidente, por otra parte, que la causalidad con respecto a los sujetos capaces de realizar acciones volitivas – esto es, los seres humanos – es el punto privilegiado de acercamiento de Buda al problema de la causalidad en sí, y esto por una razón sencilla: si todo es contingente y continuamente cambiante no tiene sentido detenerse a hablar sobre esta contingencia una vez se ha explicitado, y si lo único que provoca cambios predecibles en el cosmos, a través de la continuidad de la rueda de reencarnaciones o de la cesación son las acciones humanas, es sobre estas sobre las que hemos de volver nuestra mirada. Este hecho se erige entonces en la constatación del budismo como un movimiento intelectual centrado en el hombre desde el punto de vista de la causación. Así, la discusión sobre la causación en el budismo está repleta de términos – como nacimiento, muerte o ignorancia – que aluden directamente al ser humano como sujeto imprescindible de dicha discusión.

Por último, nos resta la concepción del jainismo. Ya habíamos hablado de su definición y del funcionamiento de la *jîva*, de modo que nos resta ocuparnos de la *ajîva*, la materia carente de sensaciones. En el capítulo quinto del *Tattvârtha-sûtra* se explica que las cinco sustancias (*dravyas*, consideradas en el sentido habitual del término "sustancia": eternas, inmutables, etc.) son *jîva*, *pudgal*, *dharmas*, *adharma* y *âkâsh* (5, 1-

2). *Dharma* y *Adharma* vienen a ser el medio en el que lo existente existe (el tejido del cosmos, por así decirlo), mientras que *Ākāśh* es el espacio vacío. La diferencia entre cosmos y espacio estriba en que para los jainas el primero está dentro del segundo, del que es solo una parte. *Dharma* y *Adharma*, a su vez, existen en el cosmos. De esto se deduce que, aunque *Dharma* y *Adharma* son extensísimos, no son infinitos, puesto que el cosmos tiene unos límites dentro del espacio. *Ākāśh*, por su parte, sí que es infinito (Doshi 84).

En el cosmos existe, además, el *Pudgal*, todo lo que puede ser sentido (Doshi lo identifica con la *Prakriti* de los Sâmkhya), y que asume precisamente las diferentes formas, sabores, olores, etc. que podemos percibir. En lo tocante a las divisiones del *Pudgal*, se nos dice que existen unas partes sutiles pequeñísimas<sup>171</sup>, denominadas *Paramānu* (los "átomos" del atomismo jaina), que pueden enlazarse formando *Skandhas* (aglomeraciones más o menos grandes de *Paramānus*).

En cuanto a las funciones de cada una de las sustancias, mientras que las de *Dharma* y *Adharma* son tan solo permitir que *Pudgal* y *Jīva* puedan moverse y permanecer en reposo respectivamente (y la de *Ākāśh* es contenerlos a todos ellos), la del *Pudgal* es precisamente esa adopción de formas, lo que en definitiva se traduce en la creación cuerpos y mentes y el dotarlos de sentidos y sensaciones (5, 22). Más tarde se nos explica la manera en que esto sucede: el enlazamiento de los *Paramānus* ocurre en

---

171 Los jainas daban un carácter preeminente al tamaño de las cosas, a juzgar por la concreción del *Tattvārtha-sūtra* al respecto. Su unidad de medida era el *Pradesha*, que era aproximadamente el espacio ocupado por un *Paramānu*, o bien por un *Skandha* formado por *Paramānus* muy pequeños. Así, del *Dharma* y el *Adharma* se dice que ocupan innumerables *Pradeshas*, pero hay que advertir que los jainas distinguen entre innumerable (*Asankhyāt*, no contable por ser demasiado grande, pero finito al fin y al cabo) e infinito (*Anant*). El *Ākāśh*, como apuntábamos, ocupa "el infinito número de todos los *Pradeshas*" (Doshi 85-87).

virtud de su grado de viscosidad o sequedad, lo que afecta además al grado general de viscosidad o sequedad del *Skandha* formado (5, 32 – 36).

### Diferencias entre las cosmovisiones indias y postulación de la oposición entre la forma de concebir los procesos mentales en Grecia y la India

Concluidas estas explicaciones, y en conjunción con las anteriores, podemos hacernos ya una idea completa de las diferentes maneras en que los pensadores indios explicaban el cosmos y su funcionamiento durante el Periodo Helenístico. Si bien atendiendo por separado a las ideas acerca del alma y sus funciones (relativamente heterogéneas, como hemos observado) o a su tratamiento del ciclo o el karma (relativamente homogéneo) puede no quedar tan claro, es al observar las diferentes cosmovisiones en su totalidad donde se aprecia la diferencia fundamental entre sistemas *astika* y *nastika*. En efecto, al introducir y ubicar al alma y al *sâmsara* dentro de sus respectivas explicaciones cósmicas, llegamos a apreciar que el pensamiento (acerca del universo) de las *Upanishads*, teísta, no es tan diferente de las posiciones del Sâmkhya clásico y del Vaisheshika (pese al ateísmo de estos). En los tres, el punto clave de su narración del mundo, en cuanto que conecta esta con la vida humana, es el conocimiento acerca del verdadero orden y la composición real de las cosas, y al menos en las *Upanishads* y el Sâmkhya la estructuración de la realidad en niveles que van progresivamente de lo espiritual a lo material es hasta cierto punto similar.

Los sistemas Sâmkhya y Vaisheshika, por su parte, tienen su mayor punto común en el hecho de que ambos ordenan su cosmovisión en torno al punto central que es la

clasificación y definición exactas de las cosas (aunque cabe añadir que este grado de concreción se halla presente también en el jainismo), mientras que el budismo opta por todo lo contrario, subsumiendo en sus concepto de *dharma* y energías psicofísicas toda suerte procesos mentales individuales, sabidurías colectivas, objetos físicos, etc.

Por otra parte, ahora podemos entender mejor aquello que anunciábamos como característica relevante e identitaria del pensamiento indio, esto es, su tratamiento del alma y de algunos de los procesos mentales o personales del individuo, que son situados de forma común como algo al mismo nivel que lo material, paralelo a ello, en lugar de subsumido en ello, como parte fundamental que se encuentra entre los factores últimos – como diríamos al modo budista – de lo existente. Esta es una idea que encontramos en Kachchâyana (*jîva* como elemento primordial junto a tierra, agua, fuego, aire...), el jainismo (*jîva* como sustancia distinta al *Pudgal*) y el sistema Vaisheshika (el yo y la mente forman parte de las sustancias). También en el *Sâmkyakârikâ* los *Indriyas* son tratados de forma separada a los *Tanmatras*, aunque ciertamente todos ellos surgen de una misma fuente, la mezcla de los tres *gunas* dirigida por el Principio de individualidad. En cuanto al budismo, el propio término de "energías psicofísicas" alude a un concepto que engloba tanto los elementos tradicionales (tierra, fuego, etc.) como procesos mentales a la hora de explicar el funcionamiento del cosmos, y lo hace sin necesidad de distinguir unos de otros y sin explicar los unos por medio de los otros.

Por lo que hemos expuesto anteriormente de los sistemas epicúreo y estoico, sabemos que esta forma de concebir lo mental como algo más que una forma especial de las combinaciones de la materia que se maneja en la India es, a priori,

completamente opuesta a la tendencia griega, que más bien busca explicar lo psíquico en términos materiales. Así, para los estoicos todo es explicable como combinación de fuego, aire, tierra y agua: aun teniendo en cuenta las características especiales otorgadas al fuego como elemento divino y su capacidad de "activar" la materia (dándole movimiento y hasta posibilitando el pensamiento), el énfasis no está realmente en la división particular entre lo mental y lo tangible del cuerpo<sup>172</sup>, porque la diferenciación crucial en el pensamiento de la escuela estoica se hace más allá del individuo, entre lo activo (*pneuma*, fuego – aire) y lo pasivo (*materia inerte*<sup>173</sup>, tierra – agua). Para la escuela epicúrea, que postula un mundo creado por átomos (materiales, al fin y al cabo), resulta aún más evidente que cualquier parte o característica del individuo, ya sea su alma, sus sensaciones, sus órganos, etc., no puede ser entendida sino como una ordenación particular de la materia, en este caso, en cuanto a la forma concreta de los átomos que componen cada una de las partes. Así, en el pensamiento griego helenístico, si exceptuamos la concepción platónica, el hombre no es más que un compuesto material (que además, como sabemos, tiene fecha de caducidad) de los tantos existentes en la tierra.

En cualquier caso, hay que subrayar que la diferencia entre las concepciones india y griega lo es tan solo de nivel, ya que en ambos casos existen formas de diferenciar al ser humano del resto de seres, o como poco a los seres animados de los

---

172 Mosterín 135 subraya la importancia de lo corpóreo para los estoicos al hablar de la física estoica: "La física estoica es una especulación grandiosa acerca de la totalidad de la realidad. La física, en efecto, trata de los cuerpos. Y todo lo que hay son cuerpos, es decir, objetos tridimensionales que resisten la presión exterior. Todo lo que actúa o es actuado es corpóreo. Todo lo real es corpóreo. La existencia y la corporeidad son lo mismo".

173 Importante aquí el uso del adjetivo "inerte", ya que lo que queríamos demostrar es que *tò hēgemonikón* es una forma corpórea (por utilizar el término que hemos usado antes). En realidad el *pneuma* estoico es también materia: materia sutil si se prefiere, pero materia al fin y al cabo; es algo físico, aunque intangible e indetectable, en contraposición a lo que el estoicismo denomina materia (lo que los sabios indios denominarían probablemente materia tosca).

inanimados: si (por ejemplo) para los budistas el hombre se explica como un tipo de combinación concreta de agregados psicofísicos, para los estoicos el hombre es aquel de entre los seres en el que el *pneuma* se ordena de una forma especial permitiendo el surgimiento de una mente (*tò hēgemonikón*) en su interior.

Antes de continuar comparando las cosmovisiones indias y griegas del Periodo Helenístico, continuando con el método utilizado hasta el momento, en teoría deberíamos detenernos a presentar estas últimas, aunque lo cierto es que ya hemos hablado bastante de ellas cuando tratamos el problema del alma. No obstante, aún restan algunos detalles que mencionar que pueden ser relevantes para nuestro discurso, de modo que vamos a ocuparnos de ellos.

### Consideraciones acerca de la teoría platónica de las Formas

De un lado, poco es lo que hemos dicho hasta ahora de las Formas platónicas, que tanta influencia tendrían en el pensamiento occidental posterior (aunque el más importante de sus discípulos, Aristóteles, y las escuelas helenísticas renegasen de ellas). Exponer aquí todas las consecuencias de la teoría de las Formas sería excesivo, de modo que nos limitaremos a apuntar, a modo de breve resumen, que las Formas, puramente inteligibles, incorpóreas y separadas del mundo material, sirven en cierto sentido de modelo a las cosas, que se parecen a ellas: así, si podemos decir que una cosa es, por ejemplo, justa, es porque esta tiene algo de la idea de Justicia en sí. Sin embargo, la relación exacta entre las Formas o Ideas y las cosas que "participan de ellas" resulta difícil de determinar aludiendo estrictamente a la obra de Platón. El propio Aristóteles la

señaló como aporética en múltiples ocasiones: si las Formas están separadas del mundo sensible, ¿cómo pueden a la vez estar en las cosas sensibles? Lo cierto es que su maestro no dio una respuesta satisfactoria a esta pregunta, de modo que tenemos que conformarnos con afirmar que para Platón las Formas existen y las cosas se parecen a ellas (o participan de ellas) y no ir más allá.

En cuanto a lo puramente material, Platón nos dice en el *Timeo* que el mundo sensible fue probablemente (repetidas veces se utiliza la palabra “mito” en la obra, así como de la dificultad reconocida de conocer estas cosas, como en 28c) creado por un Demiurgo, que a partir de una materia primordial informe y caótica fabricó las cosas a imagen y semejanza de las Formas<sup>174</sup>. Estas últimas son eternas e inmutables, mientras que las cosas que pertenecen al mundo sensible están sujetas al cambio y a la corrupción.

Acerca del estatus de la teoría que aparece en la obra, creemos que el tono de la misma habla por sí solo: Platón es consciente de que lo que aparece en el *Timeo* es lo que habitualmente llamamos un mito de creación, aventurado a partir de una serie de deducciones lógicas acerca de la ordenación y las propiedades de lo sensible, y no pretende revestirlo de mayor verdad que la que tiene, la de una explicación plausible, o mejor aún, conveniente, acerca de cómo podría haberse generado el cosmos.

---

174 Utilizando la deducción, *Timeo* afirma que el cosmos debió ser creado (por el Creador) como copia de algo, y que este algo debía ser lo eterno, lo que es "evidente", puesto que "el Cosmos es lo mejor de todo lo que ha existido y Él el mejor de todas las Causas" (Platón. *Timeo*, 29a y siguientes). Más adelante (en 29e), se aventura que el Creador hizo el cosmos a imagen y semejanza de sí mismo, y siempre motivado por la bondad (puesto que Él es completamente bueno), por lo que podría llegar a deducirse que el Sumo Bien está en Él.



Pero, teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto llega la deducción lógica (y por ende el conocimiento positivo) y en qué punto empieza la suposición? O, dicho de otro modo: ¿hasta qué punto cree Platón en sus afirmaciones acerca de las Formas tal y como las hemos (brevemente) presentado? Responder a esto quizá sea una de las tareas más complicadas que presenta la filosofía platónica.

Evidentemente, al ser este un asunto metafísico, él no dispone de mayor prueba acerca de la existencia de las Formas como entidades separadas que la deducción lógica de que ellas deben ser algo más que meros conceptos del intelecto humano, palabras utilizadas tan solo para entendernos en la vida diaria. Sin embargo, la teoría de las Formas como entidades reales puramente inteligibles es una constante en la obra de Platón, y él verdaderamente cree en el comúnmente llamado “Mundo de las Ideas” como forma de sustentar la vida virtuosa que hasta su muerte predicó su maestro Sócrates. Por ende, considerando la existencia de las Formas como un hecho innegociable en su filosofía, y vista la relación que se postula entre estas y el mundo sensible, se crea en el *Timeo* el mito de cómo podría haber surgido dicha relación como una manera de explicarla y de ofrecer una posible explicación del cosmos tal y como lo conocemos. En definitiva, lo importante no es saber cómo surgió el mundo, sino mostrar que todo en él (desde el movimiento de los astros hasta la conducta humana) responde en última instancia ante el Bien y lo racional, y que esto no es fruto de la casualidad, sino debido a que hay algo tras el mundo sensible que lo sustenta y lo hace ser como es.

Por otra parte, como hemos comentado arriba, la teoría de las Formas resultó conflictiva desde un principio, y debido al carácter aporético que hemos señalado, fue

criticada ya por sus contemporáneos – como por ejemplo Eudoxo, quien consideró cambios en su concepción o Espeusipo, que la abandonó en favor de un sistema de primacía numérica de un estilo similar al de los pitagóricos, además de las críticas de Aristóteles – y, ante la dificultad de su defensa, no tardó en ser definitivamente abandonada en el seno de la Academia en favor de posiciones escépticas<sup>175</sup>, lo que provocaría que la estoica y la epicúrea sean las dos cosmovisiones “dominantes” en el Periodo Helenístico.

### Cosmovisiones estoica y epicúrea

De la primera, ya habíamos explicado como el *pneuma* penetraba en la materia dotándola de tensión, y como los distintos ordenamientos del primero afectaban a la segunda. Pues bien, para los estoicos esta unión y estos ordenamientos se producen de forma cíclica, lo que provoca la alternativa destrucción y generación de todas las cosas (una idea que no es nueva en Grecia, puesto que estaba ya presente en las filosofías de Heráclito o Empédocles) debido a la naturaleza del fuego, que como ya sabemos tiene en la filosofía estoica el papel de instigador de la vida y la muerte.

Los estoicos, sin embargo, van más allá, y afirman que, dado que el fuego no se mueve por azar, sino que se rige por una especie de orden interno (que al igual que el Demiurgo platónico está guiado por la bondad y orientado hacia la máxima perfección), todas las cosas volverán a suceder exactamente de la misma forma una y otra vez. Para

---

<sup>175</sup> Desde un punto de vista no solo filosófico, sino que tenga en cuenta también el aspecto personal, resulta comprensible que los sucesores de la Academia volvieran hacia posiciones más socráticas, lo que les llevaría a polemizar con escuelas rivales, antes que virar hacia posiciones fisicistas que les llevasen a presentar cosmovisiones alternativas a la de su maestro fundador.

ellos, el fuego solo tiene un proceso cíclico que seguir eternamente, lo que conlleva la generación y la destrucción según su programación única e inalterable. Este programa, esta concatenación de hechos que han de sucederse necesariamente, es lo que podemos denominar destino. En efecto, aquí el proceso humano de toma de decisiones es falaz, puesto que en una concepción tal no hay lugar para el libre albedrío, ya que cada acción y cada instante están ya escritos, al igual que defendían los *âjîvikas* en la India.

La explicación del mundo epicúrea estaba, por su parte, basada en los átomos y el vacío en el que estos existen<sup>176</sup>. De los átomos se dice que son eternos e indivisibles, que existen de muy diferentes formas y tamaños – aunque todos son pequeñísimos, indetectables al ojo humano –, y que se combinan para formar todos los cuerpos y los seres que conocemos. La forma de los átomos participantes y la manera en que se combinen (por ejemplo, de forma más laxa o más apretada) permite explicar los diferentes aspectos y propiedades de las cosas.

Asimismo, otro aspecto importante de la física epicúrea es el movimiento de la materia. Como es evidente, para que los átomos puedan formar cuerpos más grandes es necesario que se muevan, y acerca de dicho movimiento los filósofos del Jardín afirmaban que podía ser de tres tipos: de caída, que se deduce a través de la mera observación de la naturaleza (si los cuerpos tienden a caer debido a su peso, los átomos, que también son cuerpos, necesariamente se comportarán de la misma forma); de

---

176 Y, sobre todo y como ya habíamos apuntado, en el atomismo de Demócrito, aunque con algunas variaciones que presumiblemente se habrían introducido para dar cuenta de las críticas que se habían realizado a aquel. Mosterín 70-71 da cuenta de dos: el reconocimiento por parte de Epicuro de la existencia de partes en los átomos (lo que no compromete su indivisibilidad) y las mejoras en la explicación acerca del movimiento atómico de las que vamos a hablar a continuación.

desviación casual (*clinamen*); y, ligado a este último, el movimiento producido por las colisiones entre átomos.

El *clinamen* es la respuesta de Epicuro al cómo se forman las cosas en la naturaleza, lo que supone dejar en manos del azar la creación de las cosas, al tiempo que deja lugar a la existencia del libre albedrío en la acción humana<sup>177</sup>, contrariamente a lo que ocurre en el estoicismo, en el que como hemos dicho arriba el libre albedrío no es sino la falsa sensación de libertad que posee quien no sabe que todas sus acciones están determinadas por la acción del fuego.

### Diferencias y paralelismos entre las cosmovisiones griegas e indias

Por otra parte, existe otra diferencia entre estos dos sistemas a nivel físico, diferencia que también se da en este caso entre la concepción epicúrea y ciertas cosmovisiones indias (por ejemplo, el jainismo), a saber: la existencia o no existencia del vacío en el mundo. Como hemos visto, en principio en todas las cosmovisiones se postula la existencia del vacío. Sin embargo, mientras que para los pensadores indios, así como para el estoicismo, el vacío es más bien un gran espacio dentro del cual se encuentra situado el cosmos, para Epicuro y sus discípulos el vacío es simplemente el lugar donde se hallan los átomos. La disparidad se haya, por tanto, en que mientras en la India y para los estoicos no existe el vacío (el Vacío, con mayúsculas, para los jainas) dentro del mundo, sino que aquel es solo el lugar donde el mundo está, digamos, ubicado, los epicúreos difieren de esta concepción al afirmar que el vacío es, simplemente, el espacio en ausencia de materia.

<sup>177</sup> Mas 75-85 se ocupa en profundidad de este asunto.

En lo que sí convergen de manera sorprendente epicúreos y jainas es en su concepción atomista de la materia. En efecto, los atomismos griego e indio del Periodo Helenístico son parecidos: en ambos casos se postula que los cuerpos están creados por cuerpos microscópicos que presentan diferentes tamaños y formas. Ya habíamos descartado, no obstante, con casi total seguridad la posibilidad de que el atomismo hubiera sido aprendido de los unos por los otros de alguna forma, pero ahora además podemos señalar una serie de diferencias en la concepción de los átomos y del mundo que evidencian el surgimiento independiente de ambas cosmovisiones.

En primer lugar, como podemos recordar, para los jainas los *Paramānus* poseen diferentes cualidades, concretamente en cuanto a su viscosidad o sequedad. Para los epicúreos, por el contrario, los átomos varían exclusivamente en tamaño y forma; por lo demás, sus propiedades son las mismas: son descritos como duros, macizos e inalterables. Esta última es otra cualidad que no está presente en los *Paramānus* jainas, puesto que según el *Tattvārtha-sūtra* estos pueden variar en cuanto a su temperatura y a su viscosidad (Doshi 92).

En principio, puede señalarse asimismo una divergencia entre la forma de Epicuro y Umāsvāti de entender, o al menos de abordar el asunto de las diferencias entre las partículas, ya que mientras que el primero afirmaba, respecto al tamaño de los átomos, que debía rechazarse que pudiera haber átomos de infinitos tamaños<sup>178</sup> (*Epístola a Heródoto*, 56, donde también rechaza la idea con el argumento de que, si así

---

178 Contrariamente a lo que decía Demócrito, como señala Pierre-Marie Morel (Warren, “Cambridge” 72).

fuera, habría átomos visibles), el autor del *Tattvârtha-sûtra* aborda el problema desde un ángulo diferente al hablar, dentro del contexto del enlazamiento de los átomos, de diferentes grados de viscosidad o sequedad (5, 32-36). Sin embargo, y aunque numéricamente hablando dentro de una escala de tales características siempre podrían hallarse nuevas divisiones cada vez más sutiles, el fragmento habla de diferencias concretas de grado, ya que se especifica que “el enlazamiento ocurre cuando un objeto [un *Paramānu*] tiene dos grados más de viscosidad o sequedad que el otro”, lo que a priori puede sugerir dos cosas diferentes: primero, que al escribir estos sutras el autor tenía en mente una escala de grados con valores fijos asignados, o al menos una consideración general o aproximativa de dichos valores, de manera que a cada *Paramānu* puede asignársele un valor de viscosidad concreto (en cuyo caso el número de grados sería finito); o, en segundo lugar, que al decir “dos grados más” pretenda hacer entender que es necesaria una diferencia suficiente – no escasa – para que se produzca el enlazamiento. Interpretaciones posteriores de estos sutras han apoyado la segunda interpretación, como explica Nathmal Tatia en su traducción del *Tattvârtha-sûtra* al decir que “viscosidad y sequedad varían en sus grados de intensidad, desde tan poco como uno, dos, tres, etc. hasta numerable, innumerable e infinito” (140). Esto implicaría que, contrariamente a lo que pensaba Epicuro, Umâsvâti no veía como un problema la infinitud de los tipos de átomos en su explicación del cosmos.

Por otra parte, una diferencia aún más decisiva si cabe se encuentra en el hecho de que, para los jainas, el alma es una sustancia distinta a la materia, siendo una de sus características que es incorpórea, mientras que según la concepción de Epicuro el alma es simplemente un “órgano” del cuerpo formado por átomos, que aunque tengan

características concretas especiales (como su extrema finura), en primer lugar siguen siendo materiales, y en segundo lugar, si bien son eternos, el alma que conforman no lo es, puesto que esta como dijimos parece con el cuerpo.

Volvamos ahora a Platón. Como dijimos arriba, su concepción de las Formas como entidades separadas del mundo material fue muy criticada debido a las dificultades para explicar la conexión entre aquellas y las cosas que a ellas tendrían que parecerse. El sistema Sâmkhya, por su parte, también ofrece una visión del contenido del cosmos escindido entre lo material y lo inmaterial – que en su caso es lo espiritual, *Purusha* –, de modo que podría pensarse que se enfrenta, de inicio, a problemas similares a la teoría platónica.

La escuela india, no obstante, hace un mayor hincapié que el pensador griego en explicar la forma en que lo Espiritual puede interaccionar con lo material. Lo hace, como sabemos, mediante la teoría de la evolución de la Materia, en la que esta pasa de un estado sutil a formas cada vez más toscas. Esa sutilidad original de la *Prakriti* supone una primera explicación de la manera en que ella pueda relacionarse con lo Espiritual de manera satisfactoria. En efecto, el *Sâmkhyakârikâ* (20-21) habla de unión entre *Purusha* y *Prakriti*, acto que permite a esta cambiar de forma progresiva. Existe, sin embargo, una postura que propone una visión menos física de la relación entre ambos principios, y que la explica en términos de influencia por proximidad. Ambas opciones tuvieron varios adeptos (Tola y Dragonetti 621), pero en todo caso lo importante es que el Sâmkhya ofrece de inicio al menos algunas respuestas a esta problemática. Posteriormente, los diversos comentaristas han defendido la teoría del reflejo mutuo

como forma de explicar el surgimiento de rasgos como la conciencia en la Materia, lo que viene en realidad a ser similar a la forma en que las cosas se asemejan a las Formas en la concepción platónica, solo que en este caso dicha semejanza se ve posibilitada por esa relación de unión o cercanía entre los principios, lo que elimina la distancia insalvable presente entre los dos mundos separados de Platón y permite finalmente la concepción de un cosmos integrado, concepción que, precisamente por ello, y a la vez por ser capaz de ofrecer una visión del mundo estrictamente basada en relaciones causales directas, hubiera satisfecho a Aristóteles mucho más que la de su maestro.

En definitiva, como hemos visto hasta ahora pueden hallarse grandes similitudes entre las cosmovisiones griegas e indias del Periodo Helenístico, lo que sin duda está motivado fundamentalmente por el hecho de que la problemática abordada es la misma. En efecto, las *Upanishads*, si bien ya no se centran en el aspecto religioso – litúrgico del conocimiento védico, no dejan ni mucho menos de lado el papel protagonista que las deidades tienen en los Vedas, siendo la mayor evolución en el pensamiento acerca de las mismas en la época del nacimiento de los *Āranyakas* y las *Upanishads* el paso del rico y muy diverso politeísmo védico al enaltecimiento cada vez mayor de la figura de un único dios (Prajâpati / Brahma). Los mitos de creación brahmánicos de las *Upanishads* suponen, por tanto, el punto de partida común para los diferentes grupos y cosmovisiones que se desarrollan durante el Periodo Helenístico y, al igual que el rechazo al culto sacrificial propició el surgimiento de las *Upanishads*, podemos ver como en muchos casos (Sâmkhya, Vaisheshika, budismo, jainismo) el deseo de ofrecer una explicación al margen de las deidades va a favorecer el esfuerzo mental en torno a un mayor desarrollo de las descripciones del mundo físico, tanto en lo tocante a sus



componentes como a sus interacciones, así como a la postulación de entidades espirituales o inmateriales (en cualquier caso, intangibles) no divinas como complemento de dicho mundo físico, el cual los indios no imaginan en esta época (salvo excepciones como, tal vez, la de Kachchâyana) como lo único presente en el cosmos. En cualquier caso, el progresivo perfeccionamiento en la construcción del entramado teórico de las cosmovisiones indias a lo largo de todo este proceso no puede ignorarse.

En Grecia, por otra parte, donde sí cabe distinguir de manera cronológicamente más precisa el inicio del pensamiento filosófico, los antecedentes a este son los distintos cultos y mitos de la cultura helena. A ellos, Tales y los que siguieron van a proponer como complemento y respuesta alternativa a las preguntas acerca del origen una serie de causas físicas o fuerzas a las que los dioses se han de subordinar. En la Grecia del Periodo Helenístico, en cualquier caso, tampoco se ha concebido aún un mundo sin dioses, aunque en muchos casos (Platón, Epicuro) han perdido ya su papel central en la explicación del mundo. Este es un punto común entre muchos de los pensadores y escuelas emergentes indias y griegas – incluso en la época anterior al Periodo – que no podemos ignorar. Asimismo, el análisis respecto a similitudes y diferencias en las concepciones del mundo físico de las escuelas griegas e indias, planteada hasta ahora de forma general, es susceptible de continuarse en el plano de la discusión en torno a dos aspectos más concretos, pero cuya importancia polariza esas mismas cosmovisiones: la causación y el debate en torno al acceso al conocimiento y su ordenación.

## **BRAHMA Y EL PRIMER MOTOR: EL PROBLEMA DE LAS CAUSAS Y EL ORIGEN**

### **DEL MUNDO**

La causación es un asunto capital en la forma de concebir el mundo en todas las culturas, por lo que no es de extrañar que se haya incidido de forma específica en este tema tanto en las escuelas de pensamiento indias como en las griegas. Para las primeras, el papel preponderante tradicionalmente atribuido a Brahma en las *Upanishads* resulta decisivo a la hora de afrontar el problema y posicionarse en uno u otro sentido, mientras que las segundas se ven guiadas sobre todo por el deseo de establecer una explicación adecuada del mundo de los fenómenos que case con los principios de sus doctrinas filosóficas.

Por otra parte, no podemos olvidar que, a priori, las relaciones de dependencia pueden producirse de una forma directa, con implicación material de la causa en la producción del efecto, pero también de una más indirecta al modo en que concibieron Platón o Aristóteles las relaciones entre modelo y copia. Es en este sentido amplio en el que vamos a abordar el problema de las causas, presentando como siempre las distintas teorías disponibles en el Periodo y las conexiones que cable establecer entre ellas.

#### **La causación en las *Upanishads***

Comencemos por la India. Ya hemos hablado algo acerca del rol central de Brahma como causa de las cosas en las primeras *Upanishads*, y de cómo, pese a la variedad teórica y de contenido de estas, el establecimiento del Dios como causa última

se instituye en un principio irrenunciable y se convierte en uno de los más importantes nexos de sus enseñanzas.

La idea de que todo proviene de Brahma es, como decíamos, una constante que se repite en todas las *Upanishads* más importantes. Ya en las primeras de entre ellas la deidad aparece como única causa de sí misma, como en *Brihadâraryaka-upanishad*, donde se nos dice que "en el principio solo existía el ser en forma de persona", y a continuación que "lo primero que dijo fue "Yo soy", y diciendo su nombre se convirtió en yo" (1, 4). Esta última sentencia es de importancia capital, puesto que muestra a la perfección esa atribución del poder último de creación – la capacidad de ser causa de sí mismo – a Brahma. Por otra parte, la primera frase alude al inicio del concatenamiento causal, donde el Dios ejerce la figura de iniciador del mundo y su historia. Después se explicita la forma en que crea los diferentes seres y cosas, del mismo modo al que esta tarea se lleva a cabo, por ejemplo, en el *Génesis* bíblico.

En *Chândogya-upanishad* la idea de que Brahma es lo primero aparece explícita en 6, 1-2, aunque las referencias a la procedencia única del todo son constantes a lo largo del texto, centradas sobre todo en dos puntos: la voluntad de Brahma, expresada mediante el habla, como causa de la creación; y el aliento vital del Dios como medio del que se sirve para dar forma y vida al mundo<sup>179</sup>.

*Taittirîya-upanishad*, nos da una imagen de Brahma sobre todo a través de sus principales características: la consciencia, la infinitud, la omnisciencia (2, 1). Se le

---

179 Por todo ello se explica la importancia otorgada a la boca y el habla en las *Upanishads*. La sílaba "Om", que aparece en muchas de ellas, tiene carácter sagrado y es utilizada, al modo de un mantra, como forma de acceder al mismo Dios.

coloca asimismo al principio de una lista de lo creado. La consciencia nos indica, precisamente, la capacidad de Brahma de autodeterminarse. En 2, 5 se menciona otra característica que, en cualquier caso, puede deducirse como necesaria a partir del texto: la perfección del Dios. Finalmente, en 2, 7 se explica el surgimiento y auto-creación de Brahma.

La breve *Aitareya-upanishad* comienza directamente en ese punto. Aquí, al igual que en las anteriores, se hace hincapié en la voluntad creadora de la deidad, motivada por el deseo de no encontrarse sola en medio de la nada. Otra idea que aparece en las *Upanishads* más antiguas, y que será desarrollada en las posteriores así como en algunas escuelas de pensamiento indias, es lo que podríamos llamar la "delegación" de Brahma: el dios crea una serie de "agentes" o principios, a partir de las cuales surgen sucesivamente las demás cosas, lo que implica que Brahma no es causa directa de todas las cosas y fenómenos, aunque sí participe de todos ellos. En cualquier caso, resulta evidente que dichos surgimientos sucesivos acaecen por la voluntad del dios: la forma en que crea los elementos, o los *gunas*, o cualquier otro agente de cambio, determinan los cambios posibles, perfilando los límites del universo.

Para explicar bien la participación de Brahma en los seres por medio del *âtman* podemos tomar una hermosa sentencia de la *Katha-upanishad*: "si el asesino piensa que mata y el que es asesinado piensa que muere, ninguno de los dos conoce la verdad" (2, 19). O dicho de otro modo: el fin del cuerpo no es el final de la existencia, porque el Ser Supremo está en cada uno. Sin embargo, el texto va más allá al predicar que el alma, y no el cuerpo, es la auténtica identidad del individuo (2, 22). Esta idea, que permite al

sabio alcanzar el conocimiento de la inmortalidad de su propio yo y dejar atrás el miedo a la cesación (el cual lleva, irónicamente, a una continua reencarnación), implica finalmente y sobre todo la identidad del todo, o la idea, muy presente en las corrientes teístas del pensamiento indio, de que la multiplicidad no es sino mera apariencia.

En este caso, esta multiplicidad aparente está referida concretamente al plano individual. El cuerpo es distinto al ser, y en última instancia un mero contenedor del *âtman*. Brahma no tiene cuerpo – podríamos decir que no lo necesita. Él es sutil ("más sutil que lo sutil", 2, 20). Hay que darse cuenta, por ende, que Brahma es causa de ambos – cuerpo y *âtman* – pero que mientras que el cuerpo es material, distinto de sí, el *âtman* no es sino una de las formas de manifestarse del propio Brahma. Así, la forma en que el Dios es causa de ambos es distinta, puesto que es causa directa de sí mismo, pero tan solo indirecta (como origen de todo que Él es) del cuerpo.

La forma de manifestarse de Brahma es comprendida asimismo a través de las primeras sentencias de la *Isha-upanishad*:

"Todo esto es lo que puede ser habitado por el Señor,  
lo que es universo individual de movimiento en el movimiento universal.

Esto renunciado debes disfrutarlo;

no desees ninguna posesión humana" (*Isha-upanishad*, 1)<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> Esta es mi traducción al castellano a partir de la traducción al inglés realizada por Aurobindo 17:5. El texto original de Aurobindo es el siguiente: "All this is for habitation by the Lord, whatsoever is individual universe of movement in the universal motion. By that renounced thou shouldst enjoy; lust not after any man's possession".

Brahma es, como ya hemos dicho, su propia causa. Las palabras de la *upanishad* nos ponen sobre la pista de lo individual en la unidad, que no es sino la forma particular de manifestarse Brahma – el Todo – en una ocasión, para un tiempo y un espacio dados. Esta es la forma en que el Dios puede ser causante de todo y, a la vez, identificarse con ello, lo que finalmente nos lleva a admitir la identificación existente entre la causa y el efecto: cada sujeto es el Ser Supremo.

En las formas de la manifestación ahonda asimismo la *Shvestâshvatarâ-upanishad*, que sitúa a Brahma como origen del intelecto, las emociones y la voluntad y como supervisor de todas las causas (1, 3), lo que concuerda con las enseñanzas de las *Upanishads* anteriores que ya hemos explicado, mientras que en *Mundaka-upanishad* se utilizan diversas metáforas, como la de los cabellos que surgen de la cabeza y la de las llamas que surgen y retornan al fuego (1, 1 y 2, 1 respectivamente) para referirse a cómo los seres proceden de Brahma . En estas obras de extensión breve hallamos un carácter continuista con respecto a las ideas predicadas en *Upanishads* más antiguas. Esto es especialmente cierto en la última de las dos, que se prodiga en ejemplos acerca de cómo entender los diferentes aspectos del Dios.

*Mahânârâyana-upanishad* es, sobre todo, una loa a Brahma. No obstante, nos interesa destacar sus primeros versos, los cuales arrojan luz sobre la manera en que el Dios actúa en el mundo. Así, en 1, 1 se dice que el Señor, tras haber penetrado en las inteligencias de las criaturas en forma de semilla, "actúa en el feto". Esto nos da a entender que, para el autor, Brahma podría llevar a cabo una participación más activa en el mundo fenoménico de la que cabría esperarse tras la lectura de las *Upanishads*

comentadas hasta ahora, mediante la insinuación de que es la misma voluntad de Brahma la que provoca que la criatura nazca de forma directa, en lugar del desarrollo natural – o, quizá más adecuadamente aquí, habitual – de sus manifestaciones, el cual resultaría más bien en una causación indirecta.

Esta última manera de actuar de Brahma aparece como privilegiada en varias de las Upanishads que hemos comentado hasta ahora. En *Chândogya-upanishad*, 6, 2, 3-4 se dice que Brahman creó el fuego, este el agua, y esta la comida (tierra), en lo que termina siendo una tripartición elemental original a partir de la cual surge todo lo demás, idea que, como hemos visto, también se repite en varios de los mitos de creación indios. En *Taittirîya-upanishad*, 2, 1, aparece una concatenación similar, aunque más larga: del Ser el éter, del éter el aire, del aire el fuego, del fuego el agua, del agua la tierra, de la tierra las hierbas, de las hierbas la comida, de esta la semilla y de esta última el hombre. Sentencias como estas sugieren la concepción de un Brahma que crea o se manifiesta de modos que potencialmente pueden llegar a convertirse en otra cosa a priori, continuando así el mundo fenoménico de forma natural sin la necesidad de su concurrencia a posteriori.

Otras *Upanishads*, sin embargo, apoyan una visión más intervencionista de la creación. En *Brihadârañyaka-upanishad*, a lo largo de 1, 4, se explica como Brahma crea voluntariamente a cada uno de los seres, así como cada uno de los elementos, antes de habitarlos. El mismo método es sugerido en *Aitareya-upanishad*, ya que tan solo mediante los actos sacrificiales del Dios surgen los elementos y los astros (1, 1, 4), y después, a partir del agua, Brahma incita la aparición de la comida (1, 3, 2). Sin

embargo, los mitos de creación propuestos en estas *Upanishads* sitúan a Brahma tan solo en el origen del mundo o las especies, las cuales puede entenderse que a partir de ese momento continúan su existencia de forma automática: únicamente la *Mahânârâyana-upanishad* parece sugerir la intervención de Brahma en cada nacimiento singular acaecido.

Otras sentencias de esta upanishad apoyan la idea de que su autor concibió a Brahma como una deidad mucho más presente en el funcionamiento rutinario del mundo que los pensadores de obras precedentes. Así, en 1, 4-5 se dice de Él que "entró en los seres consistentes de hierba, en los cuadrúpedos y en los hombres como controlador interno"<sup>181</sup>. El verbo controlar, cuyas consecuencias evidentemente deben extenderse mucho más allá de la presencia interior – que todas las *Upanishads* presuponen – se repite en el Himno a Hiranyagarbha, en el verso segundo.

La manera en la que se ejerce dicho control, advierte la upanishad, no es mediante la realización de cada acción de cada ser, sino mediante el mérito y el demérito, los cuales otorgan a las almas su in-corporación (1, 13). Más adelante (1, 16), se dice que Él conoce el lugar que corresponde a cada cual debido a su entendimiento de la creación. En cualquier caso, esto significa que finalmente cada uno es responsable de sus acciones – principio que se erige como imprescindible en el pensamiento indio –, y por ellas será premiado o castigado.

---

<sup>181</sup> Esta es mi traducción al castellano a partir de la traducción al inglés de Swami Vimalananda de la *Mahânârâyana-upanishad*, 1, 4-5, que dice: "...who entered beings consisting of herbs, quadrupeds and men as inner controller...".



En *Prashna-upanishad* se afirma que Prajapati (que en algunas *Upanishads*, como aquí, aparece identificado con Brahma y en otras, como su descendiente) creó el Sol y la Luna, cuyos aspectos son la vida y el alimento, para que ellos le otorgasen descendencia (1, 4-5). Finalmente, en *Maitri-upanishad* se habla de Prajapati como creador y, a la vez, como principio vital de todos los seres. Tras la creación, el Ser aparece aquí más bien con los rasgos de un espectador: de él se dice que observa y que, siendo el responsable de la aparición de los tres *gunas*, "disfruta de sus buenas obras" (2, 5).

Estas son las enseñanzas de las *Upanishads* acerca de la creación del mundo. Como puede apreciarse, en estas obras Brahma aparece siempre situado en la cúspide, como origen del universo que aparece debido a su voluntad. Como sabemos, esta corriente de enaltecimiento de Brahma se explica mediante el rechazo de ciertos pensadores al culto sacrificial brahmánico. Así, la idea de la unificación de todo lo existente en torno a la figura de una deidad suprema, idea que se aspira a alcanzar mediante la meditación, contrasta con la complejidad del aparato religioso de los brahmanes, que poseían sacrificios para lograr los más diversos efectos. Más concretamente, las ideas upanishádicas pretendían desautorizar a los brahmanes sustituyendo el sistema de méritos que el individuo realiza a ojos de los dioses a través de los sacrificios por el sistema del *karman*, basado en el mérito y el demérito de los hombres según sus acciones y su superación de la ignorancia que supone el apego y la creencia en lo diverso. Así, para los autores de las *Upanishads*, la vida del asceta, vivida en torno a la meditación, la austeridad y el rechazo al mal permite alcanzar el sumo bien de la liberación. Con la idea de que la compleja maraña ritualista de los brahmanes

distrae al hombre de su fin último, los creadores de las *Upanishads* promovieron un giro determinante en la religiosidad india – de la vía del sacrificio hacia la vía del conocimiento –, así como alentaron el desarrollo del pensamiento en el subcontinente en el camino hacia la búsqueda del conocimiento, concepto que ellos prácticamente equiparan con Brahma.

Sin embargo, como sabemos, tras este cambio de dirección surgieron una serie de corrientes de pensamiento plenamente dedicadas a la adquisición del conocimiento supremo. Estas tendencias, con las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika a la cabeza, tienen la particularidad de centrarse más en el lado humano que en el divino en su búsqueda del saber, siendo el ateísmo de su núcleo doctrinal – sin necesidad de rechazar, no obstante la tradición védica de forma explícita – uno de sus rasgos característicos.

### La doctrina del *parinâmvâda* en la escuela Sâmkhya

Así, la escuela Sâmkhya propone una visión del cosmos entendida a partir de la interacción entre *Purusha* y *Prakriti*. Pero... ¿qué tiene que decir la filosofía Sâmkhya acerca del problema de las causas? Ya habíamos dicho algo acerca del principio *ex nihilo nihil*: nada puede surgir lo de no existente. Este principio es defendido por el Sâmkhya, por lo que en principio cabría presuponer la existencia en el pensamiento de la escuela de una causa primera que ocupe el lugar ostentado por Brahma en las *Upanishads*.

Sin embargo, como ya adelantamos, el sistema Sâmkhya propone la doctrina del *parinâmvâda*, la evolución de la causa en el efecto. En términos aristotélicos, podríamos decir que para los seguidores del Sâmkhya la causa posee potencialmente la capacidad de convertirse en el efecto. Cabe advertir que esta idea, denominada *satkâryavâda* (doctrina del efecto preexistente) no es tan diferente a la que hemos visto en algunas de las *Upanishads*, en las que como dijimos las distintas formas de manifestarse de Brahma llevaban implícitas la posibilidad del cambio en otra etapa, cosa, etc.

En cualquier caso, la lógica que sustenta a esta doctrina es la siguiente: de lo no existente no puede surgir lo existente, ergo lo existente (en este caso, el efecto) debe ya hallarse en la causa, siendo así ya existente previamente a su aparición. De esta teoría pueden extraerse algunas conclusiones interesantes, las cuales se hallan presentes en el *Sâmkhyakârikâ* y sus comentarios. En primer lugar, que si esto es cierto, si nos retrotraemos al surgimiento de las primeras causas, todas ellas deben proceder necesariamente de una causa primera que posea en sí misma la potencialidad, en diverso grado – esto es, a través de un número menor o mayor de cambios – de todo lo existente. Esta causa primera no es otra que la *Prakriti*, la Materia Primordial, que posee diversas maneras de manifestarse (según la teoría de los tres *gunas* cuyo origen se encuentra en las *Upanishads*), y de cuya interacción con lo Espiritual sobrevienen una serie de cambios que posibilitan, en última instancia, la aparición – o manifestación – del mundo fenoménico. De estos cambios o etapas ya habíamos dado cuenta más arriba, pero lo que nos interesa ahora más bien es la siguiente pregunta: si en última instancia todo tiene su origen en la Materia y lo Espiritual – en el complementarse de ambos –,

¿de dónde proceden estos? ¿Acaso son la causa de sí mismos, al igual que Brahma en las *Upanishads*, o es que han existido desde el comienzo?

En realidad, esta última pregunta puede resultar engañosa, sobre todo si se obvia que, según la concepción de las *Upanishads*, Brahma "inauguró" el tiempo (al menos el de lo creado, cuyo origen puso en marcha), desde la posición inicial de no-manifestación en la que se encontraba al principio. En cualquier caso, acerca del origen de lo creado la escuela Sâmkhya postula una teoría (similar a la del estoicismo) de alternancia entre la manifestación y la no-manifestación de la Materia: cada cierto tiempo, los tres *gunas* entran en equilibrio y la *Prakriti* vuelve a su forma más sutil, para después volver a convertirse en el mundo fenoménico habitual. Es necesario advertir que aunque, como mencionan Tola y Dragonetti (583), aunque esta teoría fue desarrollada por los comentaristas mucho después del Periodo Helenístico, ya en el *Sâmkhyakârikâ* se encuentran referencias a ella, más concretamente cuando se tratan los dos estados (*vyakta*, manifestada y *avyakta*, no manifestada) de la materia (*kârikâ* 10). Asimismo, de esta misma estrofa podemos extraer la idea de que *Prakriti* y *Purusha* son infinitos, por lo que no poseen un origen concreto, sino que para los seguidores del Sâmkhya ambos existen desde el principio.

Como explicamos más arriba, el término *Purusha* aparece siempre relacionado con los diferentes mitos de creación y cosmovisiones presentes en la India. En este contexto, tal vez el uso radicalmente diferente que hacen de él las *Upanishads* – la palabra *Purusha* es frecuentemente utilizada en ellas para referirse a la "forma" original (previa a las manifestaciones) de Brahma – y el texto Sâmkhya, por no hablar del propio

*Rig-veda*, pueda ejemplificar las dificultades idiomáticas a las que se habría enfrentado en un primer momento alguien de origen heleno que quisiera iniciarse en el pensamiento del subcontinente.

### La combinación de las sustancias en la concepción vaisheshika

Si el sistema Sâmkhya propone sustituir la figura de Brahma por el par Materia – Espíritu en la cumbre de la cadena de las causas, la escuela Vaisheshika, por su parte, desarrolla un sistema más amplio, situando en nueve el número de componentes últimos de lo existente. Estos términos elementales – agua, aire, tierra, fuego, éter, espacio, tiempo, mente y yo – poseen características similares a las atribuidas a Brahma y la pareja *Prakriti – Purusha*: solo ellas pueden ser su causa, no pueden ser destruidas, etc. También los Vaisheshika afirman que no puede darse el efecto sin la causa (*Vaisheshika-sûtra* 1, 2, 1), pero para ellos el efecto, esto es las cosas y los seres, no se producen a partir del cambio de la causa – las Sustancias – sino mediante la combinación de estas, lo que provoca la "suma" o conjunción de sus Atributos en el individuo, que es algo completamente nuevo. La importancia de la diferenciación y, si se quiere, separación entre la causa y el efecto (*asatkâryavâda*) en este caso probablemente no es otra que la importancia que tiene para la escuela Vaisheshika la correcta discriminación de los *padârthas*: para que el sabio pueda alcanzar el conocimiento de lo que subyace más allá del aparente caos de la multiplicidad, las Sustancias son explicadas con simplicidad, con ese grado de pureza que contiene lo no mezclado. Para el Vaisheshika es tan evidente que los seres vivos, los metales o las cosas son una mezcla en última instancia de las Sustancias como que estas son una cosa

completamente diferente del producto de su combinación. Por otra parte, la propia existencia de la figura de la Conjunción dentro de la explicación tiene como objetivo la justificación racional de todos los fenómenos observables como producidos a partir de las Sustancias.

Acerca del origen de las Sustancias, el *Vaisheshika-sûtra* dice que son eternas – debido a la no precedencia de causas (4, 1, 1) –, de lo que se colige que existían ya en su forma desde el principio del mundo. Las razones subyacentes a sus acciones, no obstante, no son discutidas *per se*, aunque sí se habla brevemente de las consecuencias de las acciones de los individuos, así como del destino (*adristam*, lo invisible) como responsables de ciertos sucesos, lo que implica que, en última instancia, cada suceso del cosmos es – pretendidamente – explicable únicamente a través del sistema kármico. Esto nos dejaría, en principio, con la duda de por qué el cosmos se ordenó de una cierta forma y no de otra en el principio de los tiempos<sup>182</sup>, antes de que se realizase ninguna acción volitiva resultante en mérito o demérito. Sin embargo, al ser la mente y el alma sustancias, que existen al principio junto a las demás, Kanâda hubiera podido aludir a la propia naturaleza de las cosas para explicar el "arranque" del mundo fenoménico: las almas adquieren karma porque es su función, y la capacidad de pensar no implica en modo alguno la toma de buenas decisiones; desde el momento en el que existe la volición – y existe desde el inicio – existe el karma.

---

182 En el momento en que se originan los primeros seres. Si se dice de las Sustancias que no hubo nada antes que ellas, que fueron lo primero, debieron combinarse por primera vez en un cierto momento para formar a los primeros seres, o dicho de otro modo: estos no pueden existir "desde siempre", porque implicaría que existieron a la vez que las Sustancias, por lo que serían incausados como ellas, lo cual es imposible.

El origen del mundo en las cosmovisiones jaina y budista. Comparación de las teorías de causación de las cosmovisiones indias

Sin embargo, sobre este "inicio del mundo" debe hacerse una advertencia: no es único. Las palabras de Von Glasenapp en torno a la postura del pensamiento indio acerca del origen son sumamente ilustrativas en este contexto:

Verosímilmente, el hombre pensó en el periodo más antiguo que el mundo es eternamente inmutable en lo que se refiere a su forma. Esta opinión es sostenida aún hoy día por los jainas y muchos mîmânsakas. Posteriormente la propensión hacia la causalidad indujo al hombre a preguntarse acerca de una causa del mundo. En numerosos mitos de la época védica se trata de señalar el origen de toda la existencia. La creencia de que el mundo como un todo y el proceso cósmico en su totalidad tuvieron alguna vez un comienzo fue abandonada después en la época clásica, probablemente bajo la influencia de la teoría del karma, en favor de la concepción de una destrucción y un nuevo surgimiento periódicos del mundo. Todos los sistemas que enseñan la reencarnación sostienen la concepción de que no se puede pensar en un comienzo para el sâmsara (Von Glasenapp 310).

El comienzo de lo que el indólogo germano denomina época clásica se sitúa entre los siglos VI y V a.C., en torno a las fechas del surgimiento del budismo y el jainismo. La idea de una creación y destrucción periódicas del mundo la hemos visto ya presente en el *Sâmkhyakârikâ* – en la vuelta de la Materia Primordial de sus formas

manifestadas a la inmanifestada –, y es muy probable que Kanâda concibiese, de forma similar, la posibilidad del cese de todas las combinaciones, la vuelta de las Sustancias a sus formas "separadas", como reverso del proceso de paso de las Sustancias a los seres.

Asimismo, la larga cita nos pone sobre la pista de la posición jaina en torno al origen. Ya habíamos dicho que para ellos las almas son eternas, y lo mismo puede decirse de *Dharma*, *Adharma*, *Ākāśh* y *Pudgal*: son eternas, inmutables y carecen de forma, a excepción de los *Pudgals* (5, 3-4), que además posee una serie de atributos similares a los atribuidos por el sistema Vaisheshika. *Dharma*, *Adharma* y *Ākāśh*, como dimensiones de lo existente que son, son inactivas (5, 5-6) y unitarias, mientras que evidentemente en lo *Pudgal* cabe la separación (de lo contrario sería imposible la multiplicidad de seres). En última instancia, puede especularse sobre la división del *Pudgal*, pero la eternidad de las sustancias cierra la discusión acerca de la causación y el origen del cosmos.

Por último, la principal teoría budista sobre la causación es la del surgimiento condicionado (*pratītyasamutpāda*): la existencia se explica mediante un ciclo consistente en la interdependencia sucesiva de los doce *nīdanas*, pasos de la vida del sujeto que se repiten constantemente. Pese a que, como hemos comentado todos ellos se suceden unos a otros, la ignorancia (*avidyā*) puede ser sin duda señalada como clave, puesto que ella es la que lleva a la formación de sensaciones y procesos mentales que culminan en el deseo, el apego, el sufrimiento y el renacimiento.



En cualquier caso es evidente que esta teoría de la causación tan solo tiene como objetivo explicar la existencia de los sujetos, y no es aplicable a los objetos ni a otros seres incapaces de obtener conocimiento, pero lo cierto es que la propia explicación que Buda hace de los *dharmas* como energías fluyentes en constante cambio sirve para dar cuenta de los procesos fenoménicos observables, procesos de los que por otra parte no tiene sentido ocuparse en demasía siempre que no se olvide que el objetivo principal de la ética budista es el apartamiento de las sensaciones. El devenir es, por ende, la marca de la concepción budista del cosmos, un sistema en el que no hay sitio para preguntas acerca de los dioses o el principio de los tiempos, y que tampoco muestra un interés excesivo en sucesos naturales sin relación alguna con la ética.

Estas son las formas en que los sistemas de pensamiento indios del Periodo Helenístico lidian con el problema de la causación. Como hemos visto, a partir de la concepción upanishádica, que establece un inicio de la historia y una causa inicial para el mundo que conocemos, las opciones se diversifican. La escuela Sâmkhya niega – o al menos ignora – la concurrencia de un Dios supremo en la creación y dirección del mundo fenoménico, pero finalmente el Brahma de las *Upanishads* es sustituido en su cosmovisión por un par de principios originales responsables de la diversidad de las cosas. Podría decirse que la actuación de *Prakriti* y *Purusha* en el *Sâmkhyakârikâ* es relativamente similar a la de Brahma en las *Upanishads*: debido a una acción volitiva, su interacción genera una serie de cambios (o evoluciones) en la Materia que finalizan en una multiplicidad de manifestaciones. Estas manifestaciones son, en ambos casos, maneras de presentarse del agente inicial del cambio.

La escuela Vaisheshika, por su parte, toma un camino diferente al establecer la diferenciación definitiva entre las causas y los efectos. Su afirmación implica la sustitución del concepto de evolución defendido por el Sâmkhya – y válido también hasta cierto punto para las cosmovisiones upanishádicas – por el de combinación de las Sustancias, Atributos, etc. Los vaisheshika, al igual que jainas y budistas, apartan la idea de un ente o fuerza como causa primera del todo, limitándose a presentar sus cosmovisiones dentro del marco de la eternidad como forma de esquivar el interrogante. Esto tiene su lógica si tenemos en cuenta que todos estos sistemas tienen como meta final la liberación y, sobre todo, como punto común la ignorancia del hombre acerca de su propio estado.

Así, frente a este estado inicial de ignorancia del sujeto que nunca se ha planteado nada acerca de su vida limitándose a vivirla, que se centra en lo que en realidad es tan solo temporal, en el apego y la satisfacción de los deseos inmediatos, los sistemas de pensamiento indios ofrecen (deben ofrecer) una explicación del verdadero estado de las cosas, si, pero fundamentalmente destinado a que el sujeto se de cuenta de que, dentro de ese estado, su situación es muy diferente a lo que parece en primera instancia. En realidad, el problema de la causación está en la India relacionado sobre todo con el trío *sâmsara – karman – moksha*, cuyo núcleo específico, al que van dirigidas las enseñanzas de todos los sistemas de pensamiento del subcontinente, son las acciones volitivas del ser humano, las cuales acarrearán mérito o demérito. La discusión acerca de la causa tiene, en este contexto, un componente moral imprescindible, y por ello es siempre antecedente de la ética.

Esta concepción de la causación está, finalmente, muy alejada de aquella otra que pretende determinar el origen del mundo o establecer un orden en las cosas. La visión de la acción humana en términos de causa y efecto es, para el pensamiento indio, bastante simple: bien la acción es buena, por lo cual se pierde karma, bien es mala y se adquiere. El esfuerzo intelectual se dirige así más bien hacia la determinación de qué acciones son buenas y cuales malas, así como, por ejemplo, en el caso jaina, a determinar cuanto y qué tipo de karma se pierde por cada una de ellas. La pregunta acerca de cómo surgió el sistema kármico no es importante (o su importancia queda completamente eclipsada por la comprensión de su funcionamiento en pos de la liberación), por lo que estos grupos se ven libres de ignorarla.

### La causación según Aristóteles. Similitudes con las concepciones indias

Volviendo ahora a Grecia donde, si bien la relación causa – efecto fue también abordada de diferentes maneras, podríamos decir que Aristóteles es el pensador de referencia, y ello por dos razones: 1) porque se hizo la pregunta acerca de qué es la causa de forma más directa, y a lo largo de su obra llega a abordar el problema desde una pluralidad de ángulos; 2) porque, debido a su método científico de proceder y al hecho de que parte de un punto de vista lógico, cabe esperar de él un análisis más agudo que el de sus predecesores. Por otra parte, si bien es cierto que las teorías más importantes acerca de la causación en el Periodo Helenístico son la estoica y la epicúrea<sup>183</sup>, echar la vista atrás a lo que Aristóteles dijo acerca del tema puede ayudarnos

---

183 De la misma opinión es R. J. Hankinson quien, al abordar el problema de la explicación y la causación en el Periodo Helenístico, afirma que "Our principal topic will be the views of the Stoics and Epicureans and the various esceptical attempts to undermine their pretensions to explanatory understanding" (Algra et al, 479).

a entender mejor tanto el marco en el que se pergeñaron las explicaciones posteriores como las similitudes que, dentro de este marco, existen entre las concepciones y terminología griegas e indias.

En primer lugar, como sabemos Aristóteles sitúa en cuatro los tipos de causa: material, que atañe directamente a la materia concreta a partir de la cual se crea un objeto; formal, o el modelo primero en el que se basa o al que "se parece" la cosa; eficiente, esto es, el agente motivador del cambio; y final, la razón que motiva la acción o efecto. En el capítulo tercero del Libro segundo de la *Física* se tratan todos ellos con detalle, distinguiendo entre todo tipo de posibles casos a los que se otorgan diferentes denominaciones.

Si nos detenemos en la discusión acerca de lo puramente material, pronto nos damos cuenta de que la concepción de Aristóteles no es muy diferente, a este respecto, de las de las escuelas Sâmkhya o Vaisheshika: la materia de una estatua es el bronce, que como sabemos es un compuesto – o una combinación, en terminología Vaisheshika – de otras materias. Estas, a su vez, son también compuestos, y así sucesivamente hasta llegar a los cuatro elementos clásicos (agua, tierra, fuego, aire) y, finalmente, a una materia primordial que recuerda, al menos conceptualmente, a la *Prakriti* de los Sâmkhya. De ella se habla en *Acerca de la generación y la corrupción*<sup>184</sup>, donde se afirma que de forma necesaria ha de poseer una serie de atributos físicos (humedad o sequedad, nivel de temperatura, densidad, etc.) para poder ser causa directa a partir de la cual se generan las materias siguientes. La existencia de este sustrato común –

---

<sup>184</sup> En II, 1, 329a24 es donde se hace mención específica a la "materia de los cuerpos sensibles". En el pasaje inmediatamente anterior aprovecha Aristóteles para criticar la imprecisión de Platón al abordar la existencia de la Materia informe en el *Timeo*.

¿entendible, tal vez, como una especie de término medio natural primigenio? – permite dar cuenta de todos los cambios naturales, incluso de los a priori más radicales como puedan ser la generación del fuego a partir del agua – y así, de lo seco a partir de lo húmedo – y viceversa. No obstante, y pese a las críticas ya comentadas a su maestro por su falta de precisión, poco se puede inferir de esta materia originaria más allá de su estatus físico<sup>185</sup>. No obstante, nos ocuparemos de su origen más adelante.

En segundo lugar, cuando Aristóteles habla de causa formal se refiere fundamentalmente a la esencia. Así, lo especifica en *Metafísica*, 983a26 cuando, al enumerar los cuatro sentidos en los que se habla de causa menciona que son la esencia, la materia, la fuente y la finalidad. Así, la causa formal de la estatua de bronce es la imagen mental que de ella tiene el escultor, la cual está influida sin duda por la experiencia sensible que este tenga de aquello que quiera plasmar en su escultura: si un hombre, de aquellos que le rodean; si un objeto, aquellos que le son similares, etc., y en definitiva, a todo lo que es común a un mismo género de cosas.

La causa eficiente, por su parte, se refiere como decíamos a la puesta en marcha del efecto. De los cuatro tipos de causas, este es el que conlleva aparejada la responsabilidad del acto, siendo la final la razón motivadora del mismo. En este sentido, el propio Aristóteles afirmaba que estas tres causas "se reducen en muchos casos a una,

---

185 Guthrie 3:752-755 recoge el diálogo filosófico producido entre algunos detractores de la idea de que Aristóteles creyese en la existencia de una materia primordial. En mi opinión, la obra de Aristóteles es suficientemente concluyente al respecto, permitiéndonos inferir que existe algo "más allá" de los elementos que explica su formación y permite intercambiarlos, de lo que se colige el origen común de todos ellos a partir de algo concreto, más allá de los – escasos – datos que el de Estagira nos ofrezca de ese algo. Finalmente, la necesidad lógica de la existencia de la materia primordial parece haber pesado más que la posibilidad de describirla o, prácticamente, de imaginarla, pero creo que dudar de la intuición de Aristóteles a este respecto implica una reinterpretación tal vez demasiado audaz de mucho de lo que escribió al respecto.

pues la esencia y el fin son una misma cosa y aquello de lo que proviene primeramente el movimiento es lo mismo que estas"<sup>186</sup>. Esto es aplicable, desde luego, al ejemplo del hombre, donde un hombre "crea" a otro hombre, existiendo aquí la identidad (desde el punto de vista semántico, al menos) entre causa, efecto y esencia. Sin embargo, esta identidad no es aplicable al caso de la creación de objetos – en el que la esencia del objeto creado se distingue tanto del artífice como de la finalidad – ni tampoco al de las acciones como pasear, comer, o robar, necesarias para fines concretos como evitar la enfermedad o enriquecerse: un hombre sigue siendo un hombre aunque sea pobre o esté enfermo, siendo estas últimas, si seguimos la lista de las categorías aristotélica, cualidades atribuibles a la sustancia.

Otro aspecto que debemos tener en cuenta necesariamente a la hora de hablar de la causación desde el punto de vista aristotélico son las nociones de potencia y acto. Un primer ejemplo para acercarnos a estos conceptos es la sentencia "todo hombre es un traidor en potencia". Como bien sabemos, para Aristóteles la potencia implica la capacidad intrínseca que algo posee para convertirse en otra cosa. Hay que notar que esta amplia descripción no siempre implica un cambio de identidad: cuando traiciona, el hombre sigue siendo el mismo hombre, solo que ahora algo nuevo puede predicarse de él, a saber, que es un traidor.

Si aplicamos esto mismo al plano material se comprende como, a partir de la materia primordial, pueden surgir lo seco, húmedo, blando, duro, etc., solo a partir de un cambio que implica una definición: si de la materia primordial pueden llegar a surgir tanto lo seco como lo húmedo, es porque en ella están a la vez la potencialidad de

---

186 *Física*, 198a24-26.

licuarse o rechazar el líquido. Esto es así porque, para Aristóteles, todo cambio implica – podríamos también decir: es entendido como – la actualización de una potencia. Y nos damos cuenta de que esta forma de entender el fenómeno del cambio en la naturaleza, a partir de sucesivas transformaciones es, de nuevo, muy similar a la manera en que la escuela Sâmkhya entiende la formación de los cuerpos a partir de la manifestación – combinación de los tres *gunas* de la *Prakriti*<sup>187</sup>. Esta misma idea, como sabemos, se encuentra ya presente en cierto sentido en algunas de las *Upanishads* más antiguas – como *Chândogya* o *Taittirîya* –, en las que ya habíamos señalado la posibilidad de que las formas primeras de manifestarse de Brahma implicasen la potencialidad de cambios subsiguientes que explicasen el funcionamiento del mundo fenoménico sin la necesidad de la intervención del Dios en cada cambio singular.

A través de los conceptos de potencia y acto llegamos de forma necesaria a la conclusión última del sistema lógico – físico aristotélico, a saber: la necesidad de la existencia de una causa última. Evidentemente, el pensador de Estagira se había dado cuenta de la imposibilidad lógica de que se diera una infinita concatenación de causas, tanto a nivel material como al de las causas eficientes. El proceso de cambio (la actualización de la potencia) entendido como movimiento llevó a la denominación de la primera causa como Motor Inmóvil, siendo el segundo término de su nombre la pista que nos indica la total ausencia de cambio y, asimismo, el hecho de que no tiene una causa anterior a él.

---

187 Recordemos la *kârikâ* 22: "de la Materia Primordial evoluciona el Gran Principio; de este evoluciona el Principio del yo; de este evoluciona el grupo de los dieciséis; de cinco de este grupo de los dieciséis, evolucionan los cinco elementos".

Resulta difícil ahondar en la denominación de la primera causa como Motor Inmóvil sin llevar a cabo una explicación más profunda del funcionamiento de la física aristotélica sobre el movimiento, la cual creo que quizá resultaría demasiado extensa en este contexto. Habrá de bastarnos, por ende, con la tosca intuición de que lo que está en acto está en reposo, mientras que lo que está actualizándose – pasando de potencia a acto – está en movimiento, lo que implica que el Motor Inmóvil es concebido como acto puro. Así las cosas, quizá la sentencia que mejor resuma la necesidad de la conclusión ya apuntada sea la que Aristóteles realiza en *Metafísica*, 1049b24-25, donde dice que "de lo potencial lo que está en acto se produce siempre por la acción de lo que está en acto". El origen último de la concatenación causal, de todas las actualizaciones, en suma, del movimiento, no puede ser sino lo inamovible, o mejor aún, lo que nunca se ha movido.

Dicho esto, nos resta señalar que Aristóteles pensaba que el mundo era eterno<sup>188</sup>. Las implicaciones últimas de esto son las siguientes: 1) el Motor Inmóvil ha existido siempre. Su existencia permite explicar en última instancia la existencia del mundo fenoménico; 2) la materia primordial, el sustrato común del que proviene la materia que forma todo, es igualmente eterna. Por lo que hemos dicho en el punto anterior se explica el surgimiento de los diversos cuerpos y seres del cosmos.

Sin embargo, el Motor Inmóvil no se limita a ser una especie de máquina instigadora del movimiento, sino que posee una importante cualidad, la del

---

188 Esto puede deducirse de la lectura de diversos pasajes de la *Física*, 218b21, "sin cambio no hay tiempo", aunque esta sentencia está basada en la unión, convertida en identificación, del transcurso del tiempo con la percepción de dicho transcurso; 222a10-222b29, donde habla de la infinitud del tiempo a partir de las expresiones temporales, etc.



pensamiento, lo que permite otorgar una lógica subyacente al orden primero de las cosas. Finalmente, el Motor Inmóvil es Dios, un dios del que Aristóteles llega a decir a lo largo del libro XII de la *Metafísica* que "causa el movimiento por ser objeto de amor, mientras que todas las otras cosas causan movimiento por estar ellas mismas en movimiento" (1072b 3-4). Asimismo, del hecho de que esté en acto permanentemente se deduce que no puede ser de otra manera, "y en cuanto que es por necesidad, es un bien" (1072b 9-10). En el capítulo noveno, el de Estagira afirma que es en sí mismo el objeto de su intelección, puesto que es "lo más excelso" (1074b 34), lo que en última instancia lleva en él a la identificación del entendimiento y lo entendido. En definitiva, Dios es eterno, el sumo bien, intelección y acto puros, se ama a sí mismo – podríamos decir que entiende su propia perfección – y es el paradigma de la felicidad (esto último aparece explicitado en 1072b 14-28)

De la concepción de Dios llevada a cabo por Aristóteles podemos extraer dos conclusiones que resultan de sumo interés para nuestra investigación. La primera es la constante crítica que el de Estagira realiza, a lo largo de la *Metafísica*, sobre la forma de entender la causación y el origen del cosmos de su maestro, Platón. Acerca de lo segundo ya hemos dicho algo sobre la opinión negativa que tiene Aristóteles acerca de la materia primordial tal como aparece concebida en el *Timeo* debido a su imprecisión. También sabemos que para él las Ideas no pueden ser causa formal de nada de lo que existe debido a su pretendido apartamiento del mundo material: están "desconectadas" de aquello a lo que deberían servir de modelo"; de hecho, lo que Aristóteles concibe como causa formal se parece bastante a lo que los Vaisheshika llaman Género, uno de

los *padârthas* acerca de los cuales hablaremos más adelante en el marco de las similitudes entre los sistemas de categorías griego e indio.

Además de todo lo anterior, el capítulo cuarto del libro XIII de la *Metafísica* está dedicado a demostrar que la concepción de las Ideas como cosas separadas del mundo físico es errónea. La convicción de Aristóteles acerca de esto es tal que llega a afirmar que "de los argumentos con que se intenta demostrar que hay Especies, ninguno es convincente" (1079a 4-5), sentencia apoyada en el previo y posterior análisis y refutación de los mismos que está llevando a cabo. Así, frente a la infinita multiplicidad a partir de la cual se origina (a modo de copia) el universo platónico, el cosmos aristotélico ofrece una única causa última, de lo que todo viene y a lo que todo aspira.

En segundo lugar, no podemos ignorar las similitudes entre el Dios aristotélico y el Brahma de las *Upanishads*: las características de la perfección, el sumo bien y la intelección pura pueden encontrarse desde luego en ambas concepciones, repetidas a menudo tanto en la *Metafísica* como en las obras indias. Asimismo, ambos son considerados por los autores que los describen como iniciadores del mundo fenoménico, siendo la principal diferencia la diferenciación de este con la deidad en la obra aristotélica, dado que el Motor Inmóvil no puede identificarse con todos los objetos y seres, cosa que sí hacen los pensadores indios con Brahma mediante la teoría de las manifestaciones.

Acerca de este último punto, lo cierto es que la visión del cosmos de Aristóteles se asemeja más bien, y de manera profunda, a la explicación que del mismo lleva a cabo

la escuela Sâmkhya. Si lo pensamos detenidamente, la relación entre el Motor Inmóvil y la materia primordial intuida por Aristóteles es similar a la que el *Sâmkhyakârikâ* postula entre *Purusha* y *Prakriti*: la relación entre ambos provoca la evolución de la Materia, una serie de cambios gracias a los cuales esta se manifiesta en el mundo cotidiano. Pudiendo ser la Materia tanto manifestada como inmanifestada, podemos intuir que lo espiritual ejerce – independientemente de la forma en que lo haga – el rol de instigador del cambio, de la misma forma que el Motor Inmóvil provoca la actualización de las diversas potencialidades. De este modo el origen, que en las *Upanishads* – al igual que ocurre, por cierto, con el *arkhé* en algunos de los primeros presocráticos – se entiende como que surge a partir de lo uno, se explica según la doctrina Sâmkhya por la concurrencia de dos principios básicos y, dada la importancia tanto del Demiurgo platónico y el Motor Inmóvil aristotélico como de la materia primordial postulada por ambos – por supuesto, con sus diferencias –, podemos señalar que una idea similar, la de la importancia de la separación entre lo puramente material y la inteligencia ordenadora, subyace en las cosmogonías de los fundadores de la Academia y el Liceo.

### Similitudes entre las concepciones estoica y Sâmkhya

Dentro de los representantes griegos del Periodo Helenístico, nos queda por verificar qué tienen que decir acerca de la causalidad los estoicos y los epicúreos. En el caso de los primeros, como sabemos, tanto el origen del mundo como la concatenación causal – necesaria – de los hechos acaecidos se explican a partir del ciclo eterno de progresión y regresión del fuego. La lógica subyacente detrás de cada acontecimiento es

la inteligencia de un principio ordenador que, precisamente por ser inteligente, necesariamente debe moverse en una cierta dirección y de una cierta forma en cada momento dado.

Ahora estamos en posición de señalar que el concepto de un mundo cíclico que surge a partir del cambio de un principio que se retrae cada cierto tiempo es muy similar a la propuesta por la escuela Sâmkhya de las etapas alternas de la Materia manifestada y no manifestada a partir del equilibrio de los *gunas*. Como sabemos, la idea de un mundo que se genera y destruye periódicamente a través de la eternidad como respuesta a la pregunta acerca del origen del mundo se ha repetido en numerosas ocasiones: en Grecia podemos señalar como precursores de los estoicos – a este respecto – al menos a Heráclito<sup>189</sup> y Empédocles<sup>190</sup>, mientras que en la India, la antigüedad atribuida a la escuela Sâmkhya lleva a pensar, como señala Garbe (220-222), al que también mencionan Tola y Dragonetti, que, en palabras de estos últimos, "la doctrina de la alternancia de creaciones y desapariciones del mundo surgió en el ámbito del Sâmkhya y de ahí pasó a los otros sistemas ortodoxos, así como al Budismo y al Jainismo" (583).

Desde el punto de vista físico, las teorías a comparar son aquellas dos – la estoica y la Sâmkhya – porque, en el caso de la primera, autores como Crisipo

---

189 En diversos fragmentos, por ejemplo el 41: "Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a la vez", o el 51: "Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas" (Bernabé, "Presocráticos" 134). En esta última sentencia parece que podemos encontrar los ecos de ese fuego estoico que siempre se mueve según un rumbo fijado.

190 En cuanto al predominio alternativo del Amor y la Discordia, fuerzas de generación y corrupción. Esto puede apreciarse particularmente en el fragmento 8, un poema del que nos interesa aquí reproducir unas líneas, concretamente las que dicen que: "doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción; pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado. Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin" (Bernabé, "Presocráticos" 208).

expusieron la teoría de la alternancia de generaciones y destrucciones del mundo dentro de un sistema cosmológico cuyo funcionamiento ha sido explicado de forma mucho más profunda a como lo hicieron sus antecesores. Por su parte, la doctrina Sâmkhya, pese a su antigüedad, posee un nivel de desarrollo y detalle en su explicación del proceso de evolución y regresión – a partir de los *gunas*, cuyo origen, no podemos olvidarlo, se retrotrae a las *Upanishads* – que permiten compararla a la cosmovisión estoica sin necesidad de recurrir a la especulación para llenar posibles vacíos, y a buen seguro el lector quedará a estas alturas disuadido de tal extremo, dado que hemos hablado en profundidad de los sistemas de ambas escuelas.

La diferencia fundamental, y la que nos interesa resaltar ahora, se encuentra en la forma en que los unos y los otros entienden la acción humana. Para los estoicos, como sabemos, todo está escrito de antemano. A la fatalidad que este hecho pueda conllevar hemos de añadirle, además, la imposibilidad de atribuir en puridad la carga de responsabilidad de sus acciones al individuo. Sin embargo el Sâmkhya, sistema a la vez heredero y propuesta alternativa de la tradición upanishádica, no puede permitirse llegar a tal extremo. Los *gunas* cambian, y con su entremezclarse, emponderarse y debilitarse, provocan los fenómenos, los objetos y los seres del mundo, cambian el estado de la materia de inmanifestada a manifestada, pero en ningún caso siguen un plan – el gran y único plan, el mejor plan – como el fuego estoico, porque ello invalidaría el libre albedrío y, sin él, el trío *sâmsara – karman – moksha* no tendría sentido. La mente, como ya hemos postulado, posee un estatus privilegiado en el pensamiento indio, y la mente implica dirección propia y libertad de acción. El karma es necesario e innegociable en el pensamiento indio porque es la consecuencia, necesaria pero

aceptada, de la libertad reconquistada del hombre que, en lugar de vivir su existencia en torno al calendario de los ritos sacrificiales, debe emprender una búsqueda personal de conocimiento del orden subyacente que se esconde tras el aparente caos de la multiplicidad – que haya un Dios detrás o no depende de la escuela o sistema que se tome como referencia – si es que quiere hallar la trascendencia. En definitiva, aunque en ambos casos existan acciones buenas o malas – mejores o peores –, a saber, el realizar o no el sacrificio en la época de los brahmanes, o la consecución de una vida virtuosa en la época de las *Upanishads* y en adelante, el progresivo abandono de la liturgia en favor de la meditación y la ascesis traslada el destino del hombre de la deidad a su propia voluntad.

#### Epicuro y el libre albedrío. Posiciones griegas e indias en torno a este tema

Finalmente, para Epicuro el origen del cosmos se explica a partir de la conjunción atómica: en primer lugar se formó el "borde" del universo, límite necesario e infinito y dentro de él se hallan la Tierra y los otros astros, formados a partir del choque de los átomos. Dado que los átomos son eternos, también debe serlo el propio universo, siendo posible únicamente la variación en la manera en que los átomos se agrupan, produciéndose así los fenómenos del mundo físico. En definitiva, en la concepción epicúrea los tres movimientos posibles del átomo mencionados más arriba bastan para entender tanto el surgimiento (y desaparición) de los seres y los mundos como la posibilidad de la acción moral humana.

Como sabemos, el libre albedrío fue un importante tema de fondo en las disputas intelectuales entre estoicos y epicúreos. Ya hemos visto, asimismo, como Aristóteles separaba en cuatro los tipos de causas, lo que entre otras cosas le permitía dar cuenta por separado de la aparición (actualización) y la intención. La conclusión a la que llegamos necesariamente es que, lo que en el pensamiento indio era dado por hecho – la libertad de acción humana –, los filósofos griegos del Periodo Helenístico lo cuestionan, e incluso podríamos decir que sienten la necesidad de abordarlo, buscando explicaciones que puedan situarse dentro del marco de sus sistemas físicos.

No se trata, no nos engañemos, de que las escuelas indias no den cuenta del por qué y del cómo de la volición humana, sino de que, en definitiva, esta es una piedra angular de su pensamiento y su cultura, y por lo tanto es explicada, pero nunca puesta en duda. La historia de los orígenes de la filosofía griega, por el contrario, lleva aparejada una constante revisión crítica de los argumentos de los predecesores, un proceso creativo en el que no hay – prácticamente – presupuestos innegociables, como los que sabemos que existen y hemos atribuido a la filosofía india. Asimismo, hay que entender que la existencia de estos presupuestos no implica ni impide que los indios hiciesen filosofía, sino tan solo que su filosofía – lo que propiamente llamamos creación filosófica india, cuyos primeros exponentes serían las *Upanishads* – evoluciona a partir de un cuerpo de creencias común, un núcleo de ideas en torno al cual se debate, se discrepa y se forman sistemas, como hemos visto, de lo más diversos.

En el caso concreto de la causación, que es el que nos ocupa, esto implica que la forma de entender la relación causa – efecto permanece en la India, tanto en las

*Upanishads* como en las escuelas y sistemas que hemos tratado, separada en lo que se refiere a los fenómenos del mundo físico de un lado y, de otro, a las acciones humanas. Estas últimas son siempre explicadas a partir de la voluntad, de que el individuo ceda o no a los impulsos del momento, ya sean guiados por la razón o por la satisfacción de sus más bajas necesidades. Es por tanto en torno a la concatenación causal, cuya última instancia es el origen del mundo, donde fundamentalmente se producen las discrepancias y la diversidad de posiciones.

Los filósofos griegos del Periodo Helenístico – o al menos, los interesados en la física – se encontraban, por su parte, inmersos en la búsqueda de un sistema único capaz de explicar el mundo fenoménico de forma completa, lo que incluye la necesidad de dar cuenta de la relación causa – efecto en todas sus vertientes. Así, para los estoicos esta forma de explicar todo lo que ocurre es el fuego divino, y para ellos no supone ningún problema afirmar que toda acción humana está ya decidida de antemano. Sin embargo Epicuro, cuyo sistema filosófico se basa esencialmente en la defensa de una actitud moral necesita, para que la posibilidad misma de la moral pueda darse, la inclusión de un efecto como el del clinamen que rompiera los estrictos límites del atomismo democríteo.

Antes que ellos, Aristóteles no había llegado a plantearse la cuestión, porque para él la racionalidad del alma humana, que es la que la diferencia de las almas vegetales y animales, no es puesta en tela de juicio, y esa racionalidad implica libertad de acción. Podría decirse, finalmente, que para los pensadores griegos el problema de la causalidad en cuanto a las acciones humanas surge cuando intentan entender y explicar



un ente tan esquivo, y a la vez tan abarcador como el alma, en términos mecánicos. Así se ve en las dispares soluciones de estoicos y epicúreos: para los primeros, la intelectualidad pura que es el fuego – y que explica la vitalidad de la materia pasiva – está programada, y solo puede avanzar en una dirección; para los segundos, el alma es material, y como toda materia está así mismo sujeta a las leyes de la física, por lo que se incluye el factor de un movimiento azaroso que pueda librar al individuo de quedar reducido a un mero autómeta, una colección de átomos de diferentes tamaños, colores y densidades unidos por idoneidad que se mueve tan solo porque debe hacerlo y como debe hacerlo.

La conclusión de todo ello es que las similitudes entre las escuelas estoica y epicúrea y el pensamiento indio del periodo que nos ocupa tan solo pueden buscarse, en lo que respecta a la causación, en la forma en que explican el surgimiento de los fenómenos, y nunca en la dispar manera en que se enfrentan a la acción humana. Acerca de este último punto pueden hallarse quizá algunos paralelismos entre el modo indio de entender la volición y los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, dado que estos últimos, al igual que los pensadores del subcontinente, otorgan un estatus especial a la mente humana.

## LAS CATEGORÍAS: ARISTÓTELES Y LA ESCUELA VAISHESHIKA

### Acerca de la relación entre ambas teorías. Consideraciones cronológicas, geográficas e históricas

Cuando hablamos de categorías, nos referimos al establecimiento de un sistema de clasificación de las cosas. La voluntad de ordenación del mundo surge, en los dos casos que vamos a tratar, como consecuencia del deseo de sistematizar el conocimiento, pretensión fundamentada en el importantísimo papel que dicho conocimiento juega en sus filosofías.

Cronológicamente hablando, lo más probable es que la doctrina de las categorías aristotélica sea anterior a la india, aunque esto es imposible de determinar de manera definitiva. Sabemos que Aristóteles vivió en el siglo cuarto (384 – 322 a.C.), y que, por encargo del rey Filipo, fue tutor del príncipe Alejandro durante unos tres años. Las *Categorías* debieron ser escritas antes de esa fecha, lo que nos hace pensar que debieron ser escritas en torno a la mitad del siglo. La datación de la doctrina de las categorías india es mucho más complicada. Encontramos testimonio de ella por primera vez en el *Vaisheshika-sûtra* de Kanâda, obra que como ya hemos dicho debió ser escrita en algún momento del Periodo Helenístico.

Otro punto en común lo hallamos en el hecho de que ambas teorías se encuentran ligadas al surgimiento del pensamiento lógico en sus lugares de origen. Sobre el estatus de Aristóteles como padre de la lógica en Occidente existen pocas

dudas. En este sentido, podríamos mencionar aquí las investigaciones de la Universidad de Buffalo, cuyos académicos han ayudado en los últimos cincuenta años a promover una visión más comprensiva del papel crucial de Aristóteles en la fundación de la lógica en Occidente<sup>191</sup>.

El sistema Vaisheshika, por su parte, unió en los siglos posteriores su doctrina al de la escuela Nyâya, que desarrolló el pensamiento lógico en la India en los primeros siglos de nuestra era. Que la lógica se apoye en un sistema de clasificación se entiende en cuanto comprendemos que la creación de un sistema lógico formal responde a la ya mencionada ambición de sistematizar el conocimiento acerca de las cosas que nos rodean. Así, si las categorías nos permiten discriminar entre las cosas dentro de la caótica multiplicidad aparente, la lógica facilita la inclusión de estas últimas en aquellas.

Evidentemente no existe ninguna prueba histórica que nos permita relacionar el surgimiento de ambas doctrinas, aunque se trata de una opción plausible si atendemos a la cronología y a la geografía. De una parte, como sabemos, Alejandro alcanzó la India en compañía de Onesícrito, Pirrón y Anaxarco. Sin embargo, el poco tiempo que pasaron en el subcontinente y las dificultades idiomáticas debieron dificultar enormemente que se produjese entre ellos un intercambio filosófico especialmente fructífero. Además, hay que tener en cuenta que ninguno de los tres era precisamente discípulo de Aristóteles – nos encontramos ante dos cínicos y un escéptico –, por lo que nada hace pensar que sus teorías fueran el tema de conversación preferente en sus discusiones.

---

191 Sus aportaciones se comentan de manera detallada en el artículo de John Corcoran "Aristotle's logic at the university of Buffalo's Department of Philosophy".

Por otra parte Megástenes, que vivió un periodo de tiempo mayor en la India (fue durante varios años embajador de Seléuco en la corte del rey Chandragupta), si que podría haber mencionado a Aristóteles si le hubieran preguntado acerca de la filosofía de su patria, aunque poco podemos saber acerca del grado de especificidad con el que podría haber contestado a tales cuestiones – al fin y al cabo él era historiador, no filósofo. Por último, es posible que alguna copia de la obra de Aristóteles hubiera llegado a la India, aunque de nuevo acerca de esto tan solo podemos conjeturar.

La comparación de ambas doctrinas es, en definitiva, nuestra única oportunidad de dar o restar fuerza a tales hipótesis. El ejercicio de tal confrontación nos permitirá, asimismo, hacernos una mejor idea acerca de las similitudes y diferencias entre las culturas griega e india a través de las maneras de clasificar el mundo propuestas por los unos y los otros.

### Las categorías aristotélicas

Comencemos por la teoría de Aristóteles. El de Estagira propone una división en diez categorías, a saber: entidad – también podemos decir sustancia –, cantidad, relación, cualidad, lugar, tiempo, situación, estado, acción y pasión. Lo primero que cabe preguntarse es en qué sentido ordenan estas categorías. Pues bien, para Aristóteles, estas son todos los tipos de cosas que pueden decirse acerca de algo. Asimismo, mientras que la pregunta acerca de la entidad responde a qué sea exactamente aquello con lo que estamos tratando, las otras nueve responden a sus atributos, o dicho más

exactamente, son las nueve categorías en que pueden clasificarse los atributos de la entidad.

El análisis de las categorías se realiza desde un punto de vista lingüístico<sup>192</sup>, por lo que, más exactamente, la entidad es definida en estos términos como aquello que no puede decirse de otra cosa, lo que en la oración desempeña el papel del sujeto. Dentro de las entidades, Aristóteles denomina primarias a aquellas que solo se refieren a sí mismas – los individuos concretos –, mientras que a las que sirven para englobar a todos los individuos de un mismo tipo – "caballo", "humano" – las llama secundarias (2a 10-19). Asimismo, la afirmación de que lo que puede decirse acerca de las entidades primarias también puede decirse de las secundarias (2a 33-40) hoy puede parecernos evidente, pero la identificación de esta propiedad en primera instancia es vital para el surgimiento de los silogismos, y por ende, para el establecimiento de la base de la lógica aristotélica.

En cuanto a las demás categorías, acerca de la cantidad Aristóteles expone toda una serie de subdivisiones originales (lo discreto y lo continuo, lo que puede o no dividirse en partes, etc., 4b 20), que suscitan que, por comparación, podamos utilizar la cantidad para referirnos a las demás cosas, ocupándonos así, por ejemplo, de su medida, respecto a la cual pueden ser dos o más de ellas iguales o desiguales. Precisamente al propósito de comparar entidades sirve la categoría de relación, que permite así explicitar las cualidades de una entidad respecto a otra, lo que puede dar lugar, bien a oponerlas

---

192 Lo que explica el uso del propio término "*Κατηγορίαι*", que significa en este contexto particular "predicado".

como contrarias (ej.: si un hombre es justo y otro injusto), bien a establecer gradaciones (ej.: si un hombre es más alto que otro).

La cualidad, como categoría, resulta a priori menos específica que las otras. Aristóteles busca clarificar las cualidades dividiéndolas en estados y disposiciones (8b 25-36), más duraderos los primeros, más volátiles los segundos, aunque en cualquier caso esta categoría es una especie de "cajón de sastre" en la que se engloban virtudes morales, características físicas, formas y, en general, la mayoría de los adjetivos que se nos ocurran.

A continuación, el texto salta a las categorías de acción y pasión (11b), probablemente por la pérdida de un fragmento de la obra, lo que nos priva de la descripción de Aristóteles de lugar, tiempo, situación y estado y, si atendemos al tratamiento de las anteriores categorías (en cuanto a la estructura del texto), también a buena parte de lo que el de Estagira debió escribir aquí acerca de la actividad y la pasividad. En cualquier caso, no resulta difícil imaginar que las categorías de lugar y tiempo se refieren al emplazamiento y momento (o intervalo de tiempo) concretos de la entidad.

En cuanto a la situación y el estado, gracias a los ejemplos que Aristóteles incluye al listar las categorías (2a 1-4) podemos distinguirlas de los estados y disposiciones en que dividió las cualidades. Así, la situación parece referirse a la manera en que se halla situado el sujeto (estar tumbado o sentado), mientras que por estado entendemos aquellos estados de las entidades que indican la posesión o desposesión de

otras cosas (estar calzado o descalzado), por lo que no dependen únicamente del individuo. Por último, se habla de acción o de pasión en tanto que la entidad se encuentre, por así decirlo, en uno u otro extremo del verbo: así, si el hombre golpea, actúa; si es golpeado, padece.

Como puede apreciarse, en las *Categorías* se destaca el papel protagonista de la sustancia en el estado de las cosas, rol que se mantiene en la *Metafísica*, donde se denominan accidentes a las cosas que pueden predicarse del ser, de las que además se señala que no son necesarias (1025a13-25). Aquí se clarifica, no obstante, que "en otro sentido, también se llama sustancia a lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto [esto es, las entidades]; por ejemplo, el alma para el animal" (1017b13-16). Por otra parte, cuando a continuación añade que "la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama sustancia de cada cosa" se refiere simplemente a lo que en las *Categorías* había llamado entidades o sustancias secundarias.

Evidentemente estas últimas, así como las categorías restantes, no podrían existir sin los sujetos individuales: no podría decirse nada acerca de algo si no existiera cosa alguna. Sin embargo las sustancias segundas, que también podemos llamar universales, son el objeto último de conocimiento del sabio. De un lado, es conveniente hacer notar que aquí se fundamenta la crítica aristotélica a la teoría de las Formas de su maestro: en el sistema epistemológico de Aristóteles no se requieren sujetos que habiten fuera del mundo físico. Por otra parte, hay que clarificar que esto no implica que tan solo sea posible el conocimiento acerca de la primera categoría, sino que para Aristóteles existen

diferentes ciencias, cada una de las cuales tiene sus propios principios primeros, los cuales posibilitan su conocimiento y desarrollo.

### Los *padârthas* en el *Vaisheshika-sûtra*

El sistema Vaisheshika de categorías, por su parte, se lleva a cabo con el objetivo último de facilitar, mediante la discriminación de las diferentes cosas del mundo, el conocimiento del mismo. Dicho conocimiento es la única manera de alcanzar la *moksha*, la liberación del ciclo de reencarnaciones en el que se hallan apresadas las almas. Como sabemos, la creencia en los conceptos de *sâmsara*, *karman* y *moksha* es común a casi todas las escuelas de pensamiento indias. Asimismo, la idea de que la liberación puede alcanzarse a través del conocimiento aparece ya en las Upanishads, siendo privilegiada posteriormente sobre todo en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika. Sin embargo, es tan solo esta última la que se vuelca, de manera definitiva y con mayor profundidad, en la ordenación y discriminación de las entidades y fenómenos del mundo material.

La clasificación se lleva a cabo de nuevo, como en el caso aristotélico, desde un punto de vista lingüístico. Así, en las primeras páginas del *Vaisheshika-sûtra* se nos dice que existen seis tipos de *padârthas* o predicables<sup>193</sup>, de cuyo conocimiento por sus

---

193 Esta es la palabra más comúnmente elegida por los traductores para referirse a los *padârthas*. No obstante conviene hacer constar aquí la diferencia de sentido que el termino "predicables" posee en el ámbito del pensamiento Vaisheshika en comparación a su lugar en los textos de Aristóteles, donde como sabemos hace referencia a las diferentes formas de relación entre sujeto y predicado. No obstante, en el contexto de la doctrina Vaisheshika la palabra suele utilizarse de una forma bien definida para referirse, como hemos visto, a las diferentes clases de cosas en las que puede englobarse lo existente. Es, por tanto, en este sentido en el que puede encontrarse una equivalencia con las categorías aristotélicas, y es en este sentido en el que utilizaremos la palabra en lo sucesivo cuando nos refiramos al pensamiento de este grupo.



igualdades y diferencias se produce el Supremo Bien. Estos son, a saber: Sustancia, Atributo, Acción, Género<sup>194</sup>, Especies y Combinación (1, 1, 4).

La obra explica la formación de todo lo que existe en el mundo mediante la relación entre los seis predicables. Así, las nueve Sustancias – Agua, Fuego, Viento, Tierra, Éter, Espacio, Tiempo, Yo y Mente – son los componentes últimos de todo lo existente. Dichas Sustancias poseen Atributos y la capacidad de realizar distintas Acciones, y mediante la Combinación surgen los sujetos. De esto podemos aprender a discernir entre los particulares (Especies) y los universales (Género).

De esta explicación primera se extraen varias conclusiones. En primer lugar, las Sustancias son la causa de sí mismas, de los Atributos y de las Acciones (1, 1, 18). En segundo lugar, de la propia enumeración de las Sustancias se sigue el especial estatus de los aspectos psíquicos de los individuos como algo más que meras formas materiales concretas. Esto mismo se observa si nos volvemos hacia la lista de los Atributos, donde características físicas como el color, olor, sabor, etc., se mezclan con otras como el entendimiento o la voluntad. Así, Para Kanâda el sujeto humano no se explica como un cuerpo en el que se ubica o se ha formado una mente, sino mediante la fusión de cuerpo y mente.

Por otra parte, la existencia se predica comúnmente tan solo de Sustancias, Atributos y Acciones (1, 2, 7), dado que los Géneros y las Especies solo existen en

---

194 Kanâda se refiere aquí a lo general, lo que habitualmente denominamos universales. La palabra exacta que aparece es *samanya* (सामान्य), que podríamos en este contexto traducir por "común" o "genérico", por lo que tal vez una traducción más exacta sería "generalidades". No obstante, optamos por "género" para facilitar la lectura del texto.

relación al entendimiento (1, 2, 3). En realidad, esta es la misma distinción que realiza Aristóteles entre sustancias primeras y sustancias segundas, lo que queda claro sobre todo si tenemos en cuenta que la obra *Vaisheshika* explicita que los universales de Sustancia, Atributo y Acción son a la vez Género y Especies (1, 2, 5). Finalmente, en ambos casos la consecuencia es la misma: en el plano material tan solo existen los individuos, pero precisamente de estos – de su presencia en estos – se extrae la existencia de los universales. En este sentido, el sistema *Vaisheshika* podría criticar la teoría platónica de las Formas exactamente de la misma forma en que lo hizo Aristóteles, dado que al ser el entendimiento un Atributo, presente por tanto en los individuos materiales, los Géneros y Especies existen en este mundo y no en ningún otro.

En cuanto a las características de los predicables, el *Vaisheshika-sûtra* es una obra extremadamente metódica. Así, tras realizar las explicaciones generales de su cosmovisión en los dos primeros capítulos, Kanâda se lanza a enumerar los Atributos y modos de Acción de cada Sustancia, a describirlos e incluso a demostrar la existencia de cada uno de ellos ante posibles objeciones. La tarea se prolonga a lo largo de los capítulos y libros posteriores, en los que también se tratan en particular diversos temas, desde el alma hasta el método de conocimiento – a través de la percepción y la inferencia lógica, con la ayuda de la distinción entre los predicables.

Comparación. Diferencias entre ambas doctrinas y consideración final acerca de su origen

En definitiva, el *Vaisheshika-sûtra* es un texto con pretensiones omniabarcadoras – no en vano es considerado el c anon de la escuela Vaisheshika. Resulta ser, adem as, el único escrito conservado y conocido de su autor. Se trata por supuesto de una obra mucho m as extensa que las *Categorías*: si tuviéramos que elegir un texto de Aristóteles con el que compararla, por su temática pero también por su importancia, este tendría que ser la *Metafísica*. Sin embargo, para un estudio de la doctrina aristotélica de las categorías es imprescindible acudir a la obra homónima, lo cual puede hacerse sin prejuicio de apoyarse en otros textos del Estagirita, cuya filosofía, no lo olvidemos, ha sido siempre descrita como un Corpus en el que las partes no pueden ser plenamente entendidas sin el todo.

Como hemos observado, pese a la coincidencia en la posición acerca de individuos y universales, existen una serie de discrepancias entre ambas obras, fruto de las divergencias tanto en el lenguaje de uno y otro autor como en el punto de partida propuesto. En primer lugar, cabe observar el diferente lugar que ocupan los individuos en cada una de las teorías: mientras que para Aristóteles las entidades son la unidad última a la que cabe hacer referencia, y por lo tanto gozan de un papel central en el lenguaje (de ellas se dice todo lo demás), para Kan da los sujetos individuales son más bien vistos como una mezcla, cuyos componentes – Sustancias, y a través de estas Atributos y Acciones – son los verdaderos principios a los que cabe aludir a nivel lógico a la hora de enfrentarnos a la realidad.

Cuando se enfrentan al problema de cómo el hombre adquiere el conocimiento, sin embargo, ambos autores señalan la importancia de conceptos similares – las

sustancias segundas para Aristóteles, los Géneros para Kanâda – como unidades últimas mediante las cuales el entendimiento es capaz de sobrepasar la opinión y alcanzar el saber. No obstante el Vaisheshika-sûtra, al poner el Género y las Especies al mismo nivel (el de los predicables), enfatiza especialmente la importancia de la discriminación entre el universal y los particulares y, de este modo, el conocimiento de estos: si para Aristóteles el sabio opera mediante universales adquiridos mediante inducción a partir de la experimentación de los particulares, los seguidores de la escuela Vaisheshika deben conocer Sustancias, Atributos y Acciones tanto en su sentido de universal como en sus formas particulares. Como señala Nandalal Sinha, la diferencia primera entre ambos es la recurrencia del Género en oposición a la desaparición de las Especies (Basu, 6:38), lo que lleva a la concienciación del entendimiento sobre la perpetuación del universal y la caducidad de los particulares.

La relevancia que adquiere la categoría de lo particular en el sistema Vaisheshika se explica si atendemos a la importancia que posee en el seno de la escuela la concepción del mundo como algo plural, una multiplicidad de fenómenos cuya clasificación es, como dijimos, el objetivo último de la misma. El propio nombre "Vaisheshika" procede de *vishesha* (विशेष), lo variado o diferenciado, la misma palabra que en el *Vaisheshika-sûtra* se utiliza para denominar el predicable Especies.

Otra diferencia importante se halla en la forma de concebir la acción. Para Aristóteles, las acciones son una de las categorías de cosas que se predicán de las entidades, y para hacernos una idea de cuales son solo tenemos que volvernos hacia la lista de los verbos de un lenguaje dado: dormir, comer, luchar, etc. Para Kanâda, por el

contrario, las Acciones residen en las Sustancia (1, 1, 15 y 17), y son específicamente cinco: lanzar – o expulsar – hacia arriba y hacia abajo, contracción, expansión y movimiento. Este grupo de acciones basta para explicar las posibilidades de las Sustancias en cuanto a sus actos volitivos y, en última instancia, la creación de todas las configuraciones de seres y objetos posibles del mundo material. Algo similar ocurre con los atributos: en ambos casos explican lo que puede decirse de los individuos, pero mientras que Aristóteles se los atribuye directamente a estos, en el *Vaisheshika-sûtra* aparecen como pertenecientes a la Sustancia.

En definitiva, los sistemas de categorías de Aristóteles y de los Vaisheshika son lo suficientemente dispares como para descartar con casi total seguridad la posibilidad de que el conocimiento del primero pudiera haber propiciado la aparición del segundo. Muy al contrario, el *Vaisheshika-sûtra* responde a las problemáticas que habían ido apareciendo con el paso de los siglos en el pensamiento indio. Una de ellas – tal vez la más relevante para la escuela – es la pregunta acerca de qué hay que conocer para alcanzar la liberación, cuestión que comienza a plantearse ya en las *Upanishads* con la proposición de la oración y el discernimiento de Brahma en oposición a los esfuerzos ritualistas y que desarrolla el Sâmkhya con su teoría de la evolución de la Materia en el contexto de la escisión del cosmos en el dualismo *Prakriti – Purusha*. La clasificación misma de lo que hay puede rastrearse, por tanto, hasta los orígenes del pensamiento filosófico indio – de nuevo, el pensamiento upanishádico – y se encuentra muy presente en todos los sistemas de su tiempo: Sâmkhya, budismo, jainismo, etc.. Así, pese a la similitud de los conceptos de "categoría" y "predicable", el surgimiento de las doctrinas

expuestas en el *Vaisheshika-sûtra* puede explicarse únicamente acudiendo al contexto de la filosofía india.

Asimismo, las respuestas que propone Kanâda se llevan a cabo desde posiciones específicamente indias: concretamente, la equiparación, que aquí se produce al nivel de la Sustancia, de lo material y lo psíquico es una constante en el pensamiento indio. De igual modo, la concepción atomista de la materia que se da en su seno, noción que Aristóteles critica por su rechazo a la existencia del vacío y que hacia la época del nacimiento de la escuela Vaisheshika estaba muy extendido en el subcontinente, delata la propuesta de una cosmovisión genuinamente india.

En cualquier caso, pese a la distancia y las distintas razones que cabe aludir a su aparición, es indudable que los sistemas de categorías de ambos autores tienen una meta común: la clasificación de los fenómenos del cosmos. Asimismo, y aunque la aparición de ambas doctrinas responde a necesidades dispares – eminentemente práctica en Aristóteles, como consecuencia de la creencia de que la diferenciación de las cosas es el camino hacia la liberación en Kanâda –, tanto las *Categorías* como el *Vaisheshika-sûtra* supusieron un gran avance para la lógica en sus lugares de origen al dotarla de un "inventario" preciso que, junto con las reglas del propio sistema, lograría facilitar la tarea del pensamiento científico. Así, pese a la imposibilidad de demostrar una relación histórica entre ambos textos, las teorías propuestas por ambos encuentran su punto de unión en el nacimiento de la historia de la lógica.

## LA PERCEPCIÓN DEL MUNDO: LOS SENTIDOS Y LA LÓGICA

Durante el Periodo Helenístico, el problema de la percepción del mundo estuvo en el centro de los debates en Grecia, fundamentalmente debido a las discusiones entre estoicos y académicos y, cuyos principales protagonistas fueron Crisipo y Carneades. Entretanto, como hemos visto en la India fue la escuela Vaisheshika la que realizó un mayor esfuerzo intelectual en esta dirección, aunque el tema fue también abordado por las otras corrientes presentes en el Periodo, contando como siempre con el preludeo que a sus teorías suponen las concepciones upanishádicas, y teniendo en cuenta que todos los sistemas de conocimiento y abordamiento del mismo que se nos presentan son previos a la aparición del camino medio (Madhyamaka) fundado por el monje Nâgârjuna (s. I – III d.C.), cuyas aportaciones en torno a esta problemática son imprescindibles en la historia del pensamiento indio.

### Conocimiento en las *Upanishads*

Comenzando por las *Upanishads*, la principal forma de aludir al conocimiento que aparece en ellas se realiza mediante la reafirmación de sus propias cosmogonías, ejemplificadas en la sentencia "quien conoce esto, conoce la verdad", una frase que, con pequeñas variantes en su formulación, aparece repetidamente en todas las *Upanishads* previas y contemporáneas al periodo de estudio. Esto está sin duda relacionado con el aumento del prestigio de los textos de los Vedas que se produce en la época del surgimiento y auge de las *Upanishads*<sup>195</sup>, consecuencia inseparable de la intención

---

<sup>195</sup> En palabras de Von Glasenapp 299, "el dogma de la autoridad sobrenatural del Veda se ha desarrollado en el curso de los siglos. En la época de los himnos éstos eran considerados todavía como creaciones de autores humanos, pues en el Rig-Veda se dice con frecuencia que los poetas

principal de sus autores, que como sabemos no es sino ofrecer una alternativa vital al culto y a la parafernalia ritualista que se había apoderado cada vez más del movimiento brahmánico. En definitiva, frente a la propuesta de la liturgia los autores de las *Upanishads* pretenden ante todo defender la máxima de que la meditación y la ascesis constituyen el verdadero camino hacia la unión con la divinidad y la liberación final, por lo que la elevación del contenido del texto al rango de lo sobrenatural adquiere todo su sentido: si lo revelado por la *Upanishad* explicita la auténtica verdad de los Vedas y estos provienen de los mismos dioses, el sabio solo necesita meditar en torno a la realidad revelada para entender los fundamentos del universo mismo, y esta acción la realiza mejor en soledad, sin necesidad de la participación de oficiante alguno.

Más allá de esta intención de ensalzar la verdad ofrecida por el texto, las distintas *Upanishads* se ocupan del acceso al conocimiento de formas dispares. Así, en *Brihadâraryaka-upanishad*, una de las más antiguas, aparece ya explicitada la verdad subyacente de la identidad del *âtman* con el Dios y de su unión por medio de la sabiduría: "quien conoce que él es Brahma, se convierte él mismo en Brahma" (1, 4), mientras que en *Taitirîya-upanishad* se dice tajantemente que "el maestro es el primer elemento. El alumno es el último y el conocimiento la unión entre ambos. Esta unión se produce a través de la recitación de los Vedas. Hasta ahí todo lo que se refiere al conocimiento" (1, 3). La incitación a la lectura, la recitación o la memorización de los Vedas es sin lugar a dudas el mensaje más común, con constantes apariciones en los textos. La austeridad, la penitencia y la generosidad son asimismo virtudes destacadas, pues convirtiéndolas en principios de la vida puede llegar el hombre a conocer a

---

"construyeron" los himnos en honor a los dioses para obtener una resonante recompensa. En la época de las *Upanishads* el aprecio por la literatura védica creció tanto que se pretendió que ella fuese de origen sobrehumano".



Brahma: así, la renuncia a la vida mortal transitoria es el camino a la vida inmortal y trascendente, a la unión de lo que sobrevive al fin del cuerpo con el Dios que es su verdadera naturaleza.

En torno a la meditación propiamente dicha, hay que destacar el uso de la sílaba "Om" como medio de acercarse a Brahma y, por ende, a la verdad. La sílaba, pensada para utilizarse al modo de un mantra, se identifica habitualmente con el propio Brahma y aparece revestida con propiedades divinas, como explicitación física del secreto más profundo del universo que, mediante la repetición adquiere sentido en la mente del sabio, permitiéndole ver la unión que subyace a la aparente multiplicidad.

Finalmente, tras una lectura detenida de las *Upanishads*, no podemos sino entender que su intención no es meramente la de señalar un camino hacia el conocimiento, sino la de mostrar el conocimiento en sí mismo. La principal inquietud de estos textos es la identificación de Brahma (entendida por sus autores como el verdadero sentido de los himnos védicos), la cual se lleva a cabo sistemáticamente mediante la descripción del Señor a través de todo tipo de ejemplos. Estos ejemplos, más allá del innegable componente de loa que poseen, pretenden ser herramientas para la mente, útiles mediante los cuales el sabio logre efectivamente entender la grandeza y la omnipresencia de Brahma como un todo. En definitiva, las *Upanishads* son, como explica Sri Aurobindo, "vehículos de iluminación y no de instrucción" (17:13). Es tan solo en este sentido en el que podemos y entender las *Upanishads* en su conjunto como un sistema de conocimiento reclamado y explicitado.

El papel del alma y la mente en el conocimiento dentro del *Vaisheshika-sûtra*

Frente al carácter principalmente ejemplificador de las *Upanishads*, las diferentes escuelas sí que van a ocuparse en mayor medida del papel concreto que, en la adquisición del conocimiento, ocupan tanto la mente como los sentidos. A este respecto, el desarrollo de un sistema lógico (que en este periodo se atisba fundamentalmente en el seno de la estructura del pensamiento propuesta por la escuela Vaisheshika) debe entenderse como ligado indisolublemente a la forma en que los pensadores encaran y superan, de manera progresiva, los diversos problemas que van surgiendo en el proceso de explicitación de nuestra comprensión de la realidad.

El *Vaisheshika-sutra* expone su teoría del conocimiento partiendo de la base que supone la ordenación mental de lo que existe de acuerdo a los seis predicables. El conocimiento humano parte así de dos Sustancias, el alma y la mente: la primera permite la sensación a través de su contacto con los sentidos y los objetos (3, 1, 18), mientras que la segunda se encarga del procesamiento de la información. A su vez los objetos, entendidos como cuerpos compuestos, poseen una serie de Atributos y Acciones (según las Sustancias que los conformen<sup>196</sup>) que son lo que el alma percibe y la mente entiende (4, 1, 3).

Por otra parte, aunque en principio la existencia del alma puede probarse a través de la recepción de la sensación, Kanâda llegó a la conclusión de que también podemos

---

196 Hay que remarcar que esto está relacionado con el hecho de que, según el *Vaisheshika-sûtra*, cada uno de nuestros sentidos está formado por uno de los cinco *Bhutas* o elementos materiales primarios, siendo que el sentido del olfato está formado por el elemento Tierra, el del gusto por el Agua, el de la visión por el Fuego, el del tacto por el Aire y el de la audición por el Éter (8, 2, 4-6). Cada una de estas Sustancias presenta, asimismo, diferentes Atributos, lo que da cuenta de la relación.

dar cuenta de la misma de modo intuitivo debido a la existencia del sentimiento de individualidad, que excluye a todo objeto externo para fijarse solamente en el yo (3, 2, 15).

Respecto al *Veda*, Kanâda rechaza la posibilidad de que sea eterno, sino que lo considera el trabajo de un ser inteligente<sup>197</sup>, a cuyo acto intelectual acerca de la verdadera composición del mundo sucede la creación del texto védico en sí mismo (6, 1, 1).

Finalmente, los últimos libros del *Vaisheshika-sûtra* están dedicados al escrutinio de los diferentes modos de conocimiento. De este modo, se divide la producción de información en conocimiento verdadero y falso. El primero procede de la percepción, la inferencia (a través de las cuales surgen la duda o la certeza, 10, 1, 3), la memoria y los testimonios védicos, mientras que el segundo es característico de la duda, los errores, los sueños y la indecisión. En el contexto de nuestra investigación, lo más importante es el señalamiento y estudio de la inferencia, a través de la cual alcanza el individuo el conocimiento de las Sustancias, como modo de conocimiento verdadero no procedente de los sentidos<sup>198</sup>. En cuanto a los otros tres predicables, Género y Especie son, como sabemos, producciones mentales del entendimiento destinadas a facilitar la tarea discriminativa propia del intelecto, mientras que el conocimiento de la Combinación se alcanza únicamente tras la consideración en conjunto de los Atributos y las Acciones, de un lado, y de la Sustancia de otro, dado que tan solo la multiplicidad de estas últimas

197 Que ha de ser Dios (10, 2, 9), ya que, como explican los comentarios posteriores de Shankara, solo él puede tener "conocimiento sobre cosas trascendentes" y escribir sentencias que puedan seguir hombres "pertenecientes a todos los sistemas de pensamientos" (Basu 6:307).

198 El análisis realizado por Kanâda acerca de la inferencia es el siguiente: "«Este es el efecto o causa de, junto a, contrariamente a, o combinado en esto» – tal es lo producido por la marca de la inferencia" (9, 2, 1).

puede explicar la generación de cuerpos que se entienden como compuestos tan solo en cuanto a la manifestación en ellos de una diversidad de aquellos.

En el ámbito de la lógica, pese a que el propósito de la obra no sea per se el de ofrecer una propuesta de sistematización de la disciplina, sí que encontramos un uso continuado del pensamiento lógico como herramienta, sobre todo en las figuras de la combinación (conjunción) y la negación. Por otra parte, la negación de la conjunción, a menudo mediante la oposición (ej: lo que existe de una forma no existe de otra), ocupa un papel importante en el planteamiento de varias subsecciones de la obra, pues es utilizada para realizar de forma efectiva la separación seguida de la clasificación en las distintas categorías. Asimismo, la explicitación de las formulaciones lógicas es apreciable, por ejemplo en sentencias como "la olla no existe en la habitación: esta es la negación de la asociación de la olla con la habitación" (9, 1, 10).

Esta clase de formulaciones reflejan como poco la voluntad de establecer un proceso de separación a nivel mental más allá de lo meramente sensorial. Asimismo, la profundidad analítica de la obra requería la construcción de un entramado lógico que soportase el conocimiento inferencial de lo que se encuentra fuera del alcance de los sentidos, y este se lleva efectivamente a cabo en diversas partes de la obra, como en el libro tercero, en el que se distingue específicamente entre la propiedad lógica del objeto y el objeto en sí mismo (3, 1, 7), se da cuenta de la conexión entre ambos (3, 1, 8) y se definen dichas propiedades – lo conjunto, lo inherente, lo co-inherente y lo contradictorio (3, 1, 9). También son enumerados las clases de creencias que pueden

producir deducciones falsas, a saber: lo no probado, lo no existente y lo dudoso (3, 1, 15).

### El conocimiento en el *Sâmkhyakârikâ*

Como hemos visto, Kanâda se ocupa en el *Vaisheshika-sûtra* de manera extensa de establecer un sistema de conocimiento lo más detallado e infalible posible. El sistema Sâmkhya, por su parte, tan solo puede explicar la capacidad intelectual de la mente de forma indirecta, dado que – al igual que todas las demás cosas materiales – es una formación de la *Prakriti*, y recordemos que esta, en oposición a *Purusha*, es inconsciente por naturaleza. De ese modo, tan solo gracias a la actuación continuada de lo Espiritual sobre el órgano interno puede este adquirir la facultad de actuar de forma consciente y de manejar los datos del mundo externo adquiridos por los sentidos inherentes del cuerpo sutil.

En cuanto a los modos de conocimiento, el *Sâmkhyakârikâ* indica que son tres: percepción, inferencia y discurso fiable. Al igual que para los Vaisheshika, la inferencia es señalada como el medio de conocer aquello que se encuentra más allá de los sentidos, mientras que lo que escapa incluso a la inferencia tan solo puede ser conocido mediante el único discurso fiable: la revelación (*kârikâs* 4-6)<sup>199</sup>. Asimismo, en las estrofas siguientes (7-8) se indican las posibles causas del fallo de la percepción, a saber: extremas lejanía o cercanía, el fallo de los sentidos, la falta de atención de la mente, la sutileza del objeto, la existencia de una interferencia o supresión o la mezcla del objeto

---

<sup>199</sup> Presente en los *Vedas*, lo que no implica necesariamente – contrariamente a lo expuesto en el *Vaisheshika-sûtra* – que el Veda sea palabra de Dios. En su lugar, la doctrina Sâmkhya funda la autoridad de sus textos en la sabiduría suprema de sus autores.

con lo que es similar a sí mismo. La sutileza explica la no captación de la *Prakriti* como *Prakriti* en sí, aunque podemos percibirla por sus efectos.

Finalmente, dentro de la creación intelectual se distinguen hasta cincuenta tipos, clasificados entre ignorancia (conocimiento aún no alcanzado), complacencia (conocimiento erróneo aceptado como verdadero), impotencia (debido a los defectos de los sentidos y a las acciones no adecuadas) y perfección. La perfección se obtiene mediante la reflexión, la enseñanza de terceros, el estudio, la eliminación de las miserias, la generosidad y la amistad (*kârikâs* 46-51). Ni que decir tiene que la división está realizada con vistas al sistema kármico, siendo las acciones adecuadas que hemos señalado las posibilitadoras del conocimiento verdadero y, por ende, de la eliminación del karma.

### El conocimiento en el jainismo y el budismo. Diferencias en el tratamiento de la cuestión en las distintas corrientes de pensamiento

Resumidas las posiciones de los movimientos ortodoxos del periodo, restan las del jainismo y el budismo. Para los jainas, como sabemos, la capacidad de conocer se halla en la mente. Dentro de lo cognoscible, podemos distinguir entre conocimiento propiamente dicho y percepción, siendo la primera la forma más elevada (Doshi 38). Además distinguen entre órganos sintientes, compuestos por su aspecto físico (las partes sintientes del cuerpo: lengua, oído, ojos, etc.) y modal (la capacidad de conocer aparejada a dichas partes sintientes) y el órgano interno de la mente, que como es habitual posee el rol director (2, 15-22).

Finalmente, el debate acerca del conocimiento correcto e incorrecto se realiza en el marco general de la exposición de las prácticas adecuadas del jainismo llevado a cabo en el capítulo séptimo del *Tattvârtha-sûtra*, donde se señalan la duda, las expectativas, la vacilación, la aceptación de falsas creencias y la adoración como transgresiones de la percepción (7, 18).

Como puede verse, el jainismo no se ocupa de forma tan detallada como las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika del conocimiento humano. Esto es lógico si tenemos en cuenta que el jainismo (al igual que el budismo) es un sistema orientado de forma notable hacia la virtud, mientras que los movimientos ortodoxos más arriba explicados se basan precisamente en el conocimiento como forma de alcanzar la liberación, por lo entre sus prioridades está el ocuparse de otorgar una explicación sólida a la adquisición del conocimiento a nivel físico y mental como garantía, en primer lugar, de que dicho conocimiento puede ser verdadero, pero también, y en segundo lugar, como forma de posibilitar la distinción entre el conocimiento verdadero y el falso.

Yendo un poco más lejos, podemos decir que el budismo y el jainismo, como sistemas orientados a la virtud, abordan el problema del conocimiento con la intención fundamental de evitar el error, error que a nivel mental se manifestaría fundamentalmente en la creencia – ya sea por error del juicio o por afirmación del deseo – de que una acción es buena cuando realmente es mala, mientras que al nivel de la acción el error no es sino la realización de dicha acción inadecuada. Además, hay que tener en cuenta que la no creencia en la autoridad de los *Vedas* implica que no existe un

conocimiento que deba ser legitimado. Siendo esto así, el principal objetivo de estos sistemas es, naturalmente, el de explicar de forma convincente por qué sus doctrinas deben ser seguidas, o dicho de otro modo, el de legitimar las formas de vida propuestas frente a las demás opciones.

En este contexto es precisamente en el deseo, o más bien en su contrario, el desapego, donde está la clave del conocimiento, pues el deseo y la insatisfacción del mismo nublan la mente, y solo aquel que actúe de forma que pueda librarse de él alcanzará el verdadero conocimiento, un conocimiento que es uno, el hallado por los *tīrthankaras* y los budas, y cuyas consecuencias están – como no podía ser de otro modo – orientadas hacia la virtud.

En cuanto a la adquisición del conocimiento, desde el punto de vista físico el budismo defiende la existencia de cinco niveles diferentes en el individuo: el material, perteneciente al cuerpo; el de las sensaciones, provenientes de la interacción del cuerpo con los objetos externos; el de la percepción, que equivaldría a los órganos modales postulados en el *Tattvārtha-sūtra*, el de la actividad mental y el de la conciencia. Todos ellos están interconectados, permitiendo sucesivamente desde la entrada de datos en el individuo hasta el procesamiento mental de los mismos. Por otra parte, el aprendizaje se lleva a cabo, al igual que en el jainismo, exclusivamente a través de la percepción y de la deducción lógica, descartada en un primer momento la revelación como fuente de conocimiento fidedigna.



Respecto al conocimiento cierto o falso, es sabido que Buda rechazaba contestar a preguntas metafísicas, por lo que el límite de lo positivamente cognoscible se halla en el mundo fenoménico. En este sentido, la rectitud de obra, palabra y pensamiento son centrales para aquel que sigue la senda budista, que se verá recompensado con la cesación del sufrimiento.

En resumen, en cuanto a los medios de conocimiento, los sistemas de pensamiento indios del Periodo Helenístico se dividen entre los que aceptan tan solo la percepción y la inferencia (jainismo y budismo), y los que aceptan también los textos védicos como fuente de conocimiento divino en sus diversas consecuencias (grupos teístas, Sâmkhya y Vaisheshika).

Entre estos últimos, Von Glasenapp destaca asimismo la aceptación en el seno de la escuela Vaisheshika de la analogía como un medio válido de alcanzar el conocimiento de lo desconocido a través de su comparación con lo familiar (298). El uso de la analogía se encuentra, desde luego, bastante extendido a lo largo de la obra, aunque en el propio *Vaisheshika-sûtra* se estipula que la analogía puede subsumirse en la inferencia (9, 2, 5), y desde el punto de vista lógico una propiedad de la analogía es que siempre precede a una deducción. Tal vez la intención del historiador alemán sea la de diferenciar entre el uso de analogías e inferencias en el plano de lo meramente perceptible y su uso para determinar las propiedades o características de aquello que no puede ser percibido (como las Sustancias) mediante su comparación con lo que sí puede serlo, aunque esto no se sigue necesariamente de la lectura del texto. En cualquier caso, lo que pretende poner de manifiesto la clasificación de Von Glasenapp es la separación

existente entre aquellos grupos que tan solo admiten como seguro el conocimiento proveniente de lo perceptible de forma directa o indirecta y aquellos que, por el contrario, postulan la existencia de entidades que no pueden ser percibidas y la posibilidad de alcanzar un conocimiento positivo sobre ellas.

Por otra parte, como hemos visto tan solo en el sistema Vaisheshika podemos decir que se de un tratamiento acerca del problema del conocimiento totalmente separado del ámbito ético. La habitual unión de ambos aspectos es debida fundamentalmente a la elevada posición que los asuntos morales ocupan en el pensamiento indio, característica idiosincrática provocada a su vez por la concepción kármica de la vida y la muerte.

### El conocimiento en la obra de Platón

Hasta aquí lo que puede decirse acerca del tratamiento de los sistemas de conocimiento en la filosofía india durante el Periodo Helenístico. Por su parte en Grecia, Platón había establecido en la *República* la diferencia entre *dóxa* y *episteme*, diferencia de grado que permite distinguir entre el conocimiento sensorial y el intelectual, o lo que – en su caso – es lo mismo: de las cosas el primero, de las Ideas el segundo.

Como decíamos, la diferencia entre ambos es de grado: las cosas se parecen a las Ideas, pero solo mediante el conocimiento de estas últimas se adquiere, por así decirlo, la imagen completa. Tampoco podemos olvidar el papel que juegan el recuerdo y la

anamnesis en la concepción platónica del conocimiento. En este sentido, y al igual que ocurre en el *Vaisheshika-sûtra*, la analogía permite al filósofo alcanzar – recordar – el verdadero conocimiento de las Ideas a partir de los ejemplos observables en la vida cotidiana. Esto se deduce, por ejemplo, del texto del *Banquete*, 210b, donde se explica a la perfección el proceso que lleva de lo particular a lo general: "pero a continuación él debe darse cuenta de cómo la belleza unida a este o a aquel cuerpo es la misma que está unida a cualquier otro, y que si pretende alcanzar la belleza en forma, es una gran necesidad no considerar como una y la misma la belleza perteneciente a todos". Asimismo en el *Fedro*, 250b-d, se nos explica que la Belleza es la Forma más sencilla de asir porque es la única que puede percibirse con la vista, "el más agudo de los sentidos físicos", mientras que

en las copias terrestres de la justicia y la templanza y las otras ideas que son apreciadas a las almas no hay luz, pero solo unos pocos, aproximándose a las imágenes a través de los oscuros sentidos, ven en ellas la naturaleza de aquello que imitan, y estos pocos lo hacen con dificultad (*Fedro* 250b).

En virtud de la semejanza que las teorías platónicas e indias poseen acerca de su creencia común en la transmigración, hay que comentar que también en el pensamiento indio la memoria es considerada como medio de conocimiento. Sin ir más lejos, como hemos visto la obra de Kanâda la cuenta entre las fuentes del conocimiento verdadero, mientras que el sistema Sâmkhya sitúa en el recuerdo la posibilidad del re-surgimiento del Veda tras cada uno de los ciclos de desaparición. No obstante, cada uno de los tres sistemas difiere en el rol otorgado a la memoria, así como, y de forma específica, al

lapso temporal al que pertenece el recuerdo que reaparece en el presente para formar el conocimiento: así, mientras que el *Vaisheshika-sûtra* se refiere únicamente a la posibilidad de recordar hechos pasados de una misma vida, la teoría Sâmkhya acerca del Veda hace alusión a los recuerdos de vidas anteriores mientras que, como sabemos, cuando Platón habla de la anamnesis puede referirse tanto a estos como a las impresiones del alma acerca de las Formas<sup>200</sup> en cuanto a que aquella ha estado entre estas mientras no ha estado unida a cuerpo alguno, y por tanto no podemos hablar en esta segunda clase de recuerdos de vidas pasadas, sino de recuerdos provenientes de la existencia del alma en su forma separada.

En cualquier caso, como sabemos, la teoría de las Formas fue pronto abandonada incluso entre los académicos, quienes adoptaron posiciones escépticas. De este modo, el principal debate acerca de los sistemas de conocimiento en el seno del pensamiento heleno durante el Periodo va a ejecutarse en torno a la percepción y su fiabilidad como fuente de conocimiento positivo. Como vamos a ocuparnos de los escépticos y sus razonamientos en la sección siguiente, ahora vamos a centrarnos en qué tienen que decir estoicos y epicúreos acerca de la percepción.

### El conocimiento en la escuela epicúrea

---

200 *Menón* 81b: "Viendo que el alma es inmortal y ha nacido muchas veces, y ha visto todas las cosas tanto en este mundo como en el más allá, ella ha adquirido conocimiento de todas las cosas, así que debería poder recolectar todo lo que sabía antes acerca de la virtud y otras cosas". La continuación apoya, asimismo, la teoría de la analogía como medio de conocimiento antes señalada: "Ya que toda la naturaleza es similar, y el alma ha aprendido todas las cosas, no hay razón para que no debiera, al recordar una única cosa – un acto que los hombres llaman aprender – descubrir todo lo demás, si tenemos coraje y no desfallecemos en la búsqueda".

Empezando por estos últimos, para los seguidores del Jardín son los átomos más finos los responsables de la sensación, la cual se explica mediante el choque de estos átomos con otros compuestos atómicos externos. Para los epicúreos, la concepción de la percepción es exclusivamente física lo que implica, entre otras cosas, postular que cada objeto que vemos proyecta una ráfaga continua de imágenes atómicas sutilísimas<sup>201</sup> que impactan en nuestros ojos, lo que nos permite verlo. Las diferencias entre lo que finalmente percibimos y las propiedades reales del objeto pueden explicarse por el movimiento y la descomposición parcial de la figura atómica desde su surgimiento hasta que se produce el contacto. De forma análoga se explican las percepciones de los sentidos restantes.

Pese a las alteraciones que la sensación proyectada pueda sufrir (lo que afecta particularmente sobre todo a la vista, la audición y el olfato, ya que los sentidos del tacto y el gusto implican contacto directo), la sensación siempre es real, lo que, como puede deducirse, no implica que no podamos obtener información incompleta de la misma y, por lo tanto, llegar a una conclusión errónea acerca de lo que hemos experimentado.

En cualquier caso, para Epicuro la recepción repetida a lo largo del tiempo de diferentes sensaciones similares es la base de la formación de conceptos. Estos, junto con la propia sensación y los sentimientos de placer y dolor<sup>202</sup> se configuran en los criterios que nuestra mente utiliza para deducir si algo es verdadero o falso. No

---

201 Epicuro. *Epístola a Heródoto* 46-50, donde también habla acerca de la velocidad extrema con que viajan dichas imágenes en concepto de su extrema sutileza, y asimismo que "la velocidad de la formación de las imágenes corre pareja con la velocidad del acto mental de imaginárselo" (Vara 55).

202 Más concretamente, placer y dolor nos guían hacia lo más adecuado, como veremos más adelante.

obstante, dado que la creación de conceptos depende de la sensación y el placer y el dolor surgen debido también a las sensaciones, estas son, en última instancia, la base de todo nuestro cuerpo de creencias<sup>203</sup>.

Por último, si bien de los objetos perceptibles podemos aprender directamente a través de la sensación, de los no perceptibles habrá que aprender por deducción, utilizando la lógica y las analogías con lo perceptible para hacernos una idea acerca de su verdadera naturaleza<sup>204</sup>. En este sentido, y acerca de la contrastación, como explica J. Mosterín la opinión acerca de los objetos observables "puede contrastarse repitiendo las observaciones sensoriales del objeto, cada vez desde más cerca. Este procedimiento recibe el nombre de «confirmación» (*epimartýrēsis*)", mientras que las opiniones acerca de objetos remotos tan solo podemos contrastarlas "inquiriendo si poseemos alguna información que la refute. Este procedimiento recibe el nombre de principio de la no-refutación (*ouk antimartýrēsis*)" (94-95).

### El conocimiento en la escuela estoica

Tal es la doctrina de Epicuro acerca del conocimiento. Los estoicos, por su parte, difieren directamente con ella en el sentido de que ellos consideran que algunas de las representaciones (*phantasia*) que nos hacemos pueden ser acatalépticas (*akatalēpton*, no

---

203 Esto también lo dice Epicuro explícitamente en su *Epístola a Heródoto* 38: "Y si es menester comprobar toda cuestión por su referencia a las sensaciones y concretamente por los enfoques que acompañan a las cuestiones, producidos bien por la reflexión o bien por cualquier otro criterio que sea, entonces es menester comprobar también toda cuestión por su referencia a los sentimientos que se originen en esa operación, con objeto de disponer de unos criterios con los que hemos de interpretar no sólo lo presumible sino también lo incierto" (Vara 50-51).

204 Se deduce de *Epístola a Heródoto* 39: "En efecto, que existen, por un lado, los cuerpos lo atestiguan en todos los aspectos la propia sensación, criterio por referencia al cual es forzoso deducir, mediante el razonamiento, lo incierto, justamente como antes anticipé" (Vara 51). Continúa precisamente con la deducción de la existencia del vacío por la necesidad de los cuerpos de un espacio en el que moverse.

carentes de duda), ya sea porque no proviene realmente del objeto (en cuyo caso estaríamos ante una producción de la imaginación (*phantastikon*) o porque proviene del objeto pero no es fiel al mismo.

Según Diógenes Laercio, la doctrina estoica sostenía que los requisitos para que una representación fuese cataléptica (positivamente verdadera), eran que fuera procedente del objeto, fiel al mismo y que se produjese adecuadamente su "estampamiento" en el alma<sup>205</sup>. Cabe hacer aquí, no obstante, una observación acerca de esto último, y es que, como señala Salvador Mas, Crisipo prefería referirse a las representaciones como alteraciones y no como estampaciones, puesto que tal denominación permite dar cuenta de la memoria (87), así como de las alteraciones que surgen en el cuerpo de creencias del sujeto por causa de las representaciones, las cuales permitirían explicar, por ejemplo, el aprendizaje que supone una representación cataléptica con respecto a una previa acataléptica.

Por otra parte, los estoicos, y de forma destacada Crisipo<sup>206</sup>, son responsables del desarrollo de grandes avances en la formalización de la lógica a partir del análisis lingüístico. En este sentido, y siguiendo la exposición de Diógenes Laercio, se ocuparon de la corrección y clasificación de los tipos de oraciones (pregunta, mandato, juicio, etc.) y enunciados, señalando en estos el predicado y, dentro de estos últimos, las

---

205 Diógenes Laercio VII, 46.

206 Para entender la importancia de los trabajos de Crisipo en lógica, baste observar el tratamiento que le dispensa J. Barnes, que le llama el "héroe" de los avances lógicos estoicos que dominaron el panorama de la lógica en el Periodo Helenístico (Algra et al, 65). En lo que respecta a su magnitud, para Barnes "casi la mitad de sus escritos pertenecen a la parte lógica de la filosofía; y esos escritos deben haber sido unas veinte veces más largos que el *Organon* de Aristóteles" (Algra et al, 70).

proposiciones como aquello que se puede calificar de verdadero o falso, propiedad que se contrasta con la realidad<sup>207</sup>.

Entre los juicios distinguieron entre simples y no simples y, dentro de esta clasificación, entre los primeros están afirmativos, negativos, exclusivos, privativos, declarativos e indefinidos, mientras que entre los segundos se pueden nombrar disyuntivos, copulativos, ilativos, hipotéticos, causales y comparativos<sup>208</sup>. Los estoicos son, de esta manera, los responsables de la introducción en el campo de la lógica en Occidente de los conectores de negación, conjunción, disyunción y causación (el condicional). El uso que hacen de los mismos y la descripción de sus propiedades (que se realiza al menos en parte en los razonamientos indemostrables o evidentes por sí mismos) es el mismo que en la lógica clásica actual en todos ellos salvo en el caso de la disyunción, que entre los estoicos se plantea como oposición de términos, siendo que solo es verdadera si uno de los dos términos de la proposición es verdadero y el otro falso, pero no si ambos son verdaderos o ambos son falsos.

Asimismo los estoicos, al igual nosotros hoy día, entendían la lógica como la argumentación a partir de unas premisas para llegar a una conclusión, lo que invalida específicamente los argumentos en los que la conclusión no está relacionada con las premisas. Finalmente, debido a su alto grado de formalización entendían la correcta expresión de los argumentos y su relación con el mundo como dos requisitos necesarios pero separados.

---

207 Diógenes Laercio VII, 63-65.

208 Diógenes Laercio VII, 69.



## Diferencias y paralelismos en el tratamiento de la cuestión de las corrientes griegas e indias

En definitiva, y como vemos, en Grecia la clasificación de los sistemas de conocimiento presentes en el Periodo Helenístico es distinta a la india, dado que para las escuelas helenas más representativas de estos siglos la única fuente de conocimiento tomada en cuenta es la sensación, al respecto de la cual cabe distinguir entre los que aceptan todas sus representaciones (epicúreos), los que aceptan tan solo algunas (estoicos) y los que no aceptan ninguna (escépticos). La excepción a esta norma es la concepción del conocimiento platónica, que es la única de las presentes en esta época que propone una teoría que postula la posibilidad de aprender por medio de un método extrasensorial como la anamnesis. No obstante, la diferencia es solo puntual, sobre todo si se advierte que todas estas posiciones filosóficas (salvo, evidentemente, los escépticos) admiten el uso de la razón y la inferencia a partir de lo sensible en el aprendizaje acerca de los objetos y entidades no perceptibles: esta es la forma de alcanzar el conocimiento acerca de las Formas para Platón, o de los astros y los dioses en el caso de Epicuro.

En cualquier caso, y más allá de la cuestión acerca de la autoridad de los Vedas, un análisis en profundidad acerca de los tipos y modos de conocimiento, el conocimiento erróneo y sus causas, etc., como el que realizan Epicuro o Crisipo tan solo podemos buscarlo en la India, durante el Periodo Helenístico, como sabemos, en el seno de las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika, siendo que los primeros destacan por una mayor atención a la influencia del ámbito físico en la adquisición del conocimiento, mientras

que entre los segundos se aprecia la gestación de los cimientos de una futura lógica formal que más tarde desarrollará la escuela Niâya.

La escuela Sâmkhya, como decíamos, tiene en cuenta en su teoría del conocimiento el aspecto físico inherente a la percepción, y su formulación de este aspecto es similar al que podemos encontrar en la doctrina de Epicuro y, en menor medida, en la estoica. Más concretamente, como comentábamos más arriba el *Sâmkhyakârikâ* plantea en sus estrofas 7 y 8 las razones por las que puede fallar la percepción. De entre ellas, la distancia y la sutileza del objeto son específicamente tenidas en cuenta por Epicuro en su pronunciamiento acerca de la *epimartýrēsis* y la categorización de los objetos imperceptibles, de los que solo se puede conocer mediante la *ouk antimartýrēsis*, al igual que son mencionadas en sus *Epístolas* la posibilidad de la mezcla o interferencia, en su caso en las imágenes proyectadas por los objetos, si bien el director del Jardín analiza todas estas cuestiones de forma mucho más extensa. El fallo de los sentidos y la falta de atención de la mente son, por contra, sujetos de discusión más propios de la doctrina estoica, particularmente en cuanto a la posibilidad de que se dé la representación cataléptica, por la fidelidad en el detalle que se le exige, y en segundo lugar a la distinta interpretación que de ella hacen el necio y el sabio: la inseguridad del primero lleva a la opinión; la certeza del segundo, a la ciencia.

En cualquier caso, y pese a que el problema de los diferentes tipos de error del conocimiento se trata de forma más extensa en las estrofas 46-51, es evidente que, si nos atenemos tan solo a las obras escritas, el tratamiento de estos asuntos es mucho más explícito y detenido en los textos griegos. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la

plasmación del pensamiento filosófico por escrito no era aún muy habitual en la India en la Antigüedad y que, con la notable excepción de las *Upanishads*, tan solo en el Periodo Helenístico comienza a adquirir una mayor relevancia – de hecho, el *Sâmkhyakârika* es posterior –, siendo la vía oral el método de transmisión predilecto de la sabiduría. La obra escrita, por su parte, posee a menudo la forma de sentencias cortas destinadas a su memorización: este es el caso del primer texto canónico Sâmkhya, así como del *Vaisheshika-sûtra* o el *Tattvârtha-sûtra*. La explicitación del argumento subyacente en las máximas de algunos de estos sûtras solo se plasmará por escrito en los trabajos de los grandes comentaristas indios de entre mediados y finales de la Edad Media, cuyas aclaraciones se presentan hoy habitualmente junto a los textos originales para facilitar su comprensión. No obstante, como sabemos la escuela Sâmkhya es una de las más antiguas de la India, siendo fundada antes del Periodo, y aunque resulta difícil, si no imposible, imaginar la manera exacta en que exponían los maestros las doctrinas de la escuela a sus alumnos, sabemos por textos tan antiguos como las *Upanishads*, así como por otros muchos posteriores, que su forma de enseñar y argumentar era similar a la de los maestros griegos<sup>209</sup>.

### Desarrollo de la lógica en Grecia y la India. Consideraciones cronológicas y diferencias operacionales

Por otra parte, y volviendo a la lógica, parece evidente que esta disciplina se encontraba durante el Periodo en un estado de desarrollo mayor en Grecia que en la

---

209 En varias *Upanishads* (como *Chandogya-upanishad* o *Prashna-upanishad*) el contenido filosófico aparece narrado como expuesto por un maestro a sus alumnos. Asimismo, el constante uso de la metáfora como recurso para facilitar la comprensión de las ideas que pudieran ser más esquivas sirve como muestra de que la argumentación de forma ámplia de las máximas era un proceder común.

India. Una rápida comparación entre la exposición de Diógenes Laercio acerca de las teorías dialécticas estoicas y la doctrina vaisheshika expuesta en el *Vaisheshika-sûtra* basta para ver que, mientras que en los primeros se aprecia una verdadera intención de formalización de la lógica como disciplina independiente que sirva como herramienta del pensamiento para dirimir cuestiones, los segundos la utilizan tan solo como modo de refutar o esclarecer algunos de sus puntos, sin compartir el interés de los estoicos de conformar o establecer los límites de un sistema de cálculo<sup>210</sup>.

En este sentido, y como ya habíamos anunciado, del desarrollo de la lógica como disciplina en la India se encargará fundamentalmente la escuela Niâya. La fecha de los *Nyâya-sûtras*, primera obra escrita de la escuela ha sido, como suele ocurrir con la datación de muchos textos indios, objeto de controversia: así, estudiosos occidentales como Román López los sitúa entre los siglos II y III a.C. (235), mientras que para Von Glasenapp "en la forma en que tenemos hoy día los *Nyâya-sûtras*, estos no pueden remontarse más allá de los primeros siglos d.C., ya que en ellos se combaten las doctrinas mahâyânicas" (202). Por su parte, ediciones indias de los *Nyâya-sûtras* como la de Basu – que, por otra parte data de principios del siglo anterior – sitúan el texto en el siglo VI a.C., considerando a Gautama, su pretendido autor, como casi contemporáneo de Buda (Basu 8:8), aunque el hecho de que el nombre de Gautama o Gotama fuera relativamente común (como recoge la propia obra de Basu), unido a las pruebas aportadas por Von Glasenapp convierten en última instancia la cronología de

---

210 Y ello a pesar del hecho de que, como dijimos, Kanâda reconoce la diferencia entre el objeto y su "marca inferencial" y la atribución de algunas de sus propiedades. Sin embargo, la intención del pensador indio parece ser más bien la de señalar en qué forma se producen los pensamientos y a qué conclusiones cabe llegar con ellos de manera general, ya que no hay nada en la obra que haga pensar en el establecimiento de un sistema de cálculo al modo estoico, por mucho que puedan detectarse de forma evidente algunas argumentaciones lógicas en clase y forma.

este en la más convincente<sup>211</sup>, lo que nos permite sostener las afirmaciones hechas anteriormente. Resulta imposible determinar, no obstante, en qué punto se hallaban dialéctica y lógica antes de la escritura de los *Nyâya-sûtras*, que no obstante cabe entender, como es habitual en el ámbito de la filosofía hindú, como explicitación escrita y revisión – y, por supuesto, también desarrollo – de las doctrinas y prácticas orales previamente existentes.

En cualquier caso, la lógica que aparece en los *Nyâya-sûtras* posee un estilo genuinamente indio. Las argumentaciones se basan en un tipo de silogismo que posee cinco pasos<sup>212</sup>: proposición, causa, ejemplo, aplicación del ejemplo y conclusión. El uso de la analogía y los ejemplos, muy presente tanto en el *Vaisheshika-sûtra* como en las *Upanishads* como método de hacer evidente lo que en principio puede no serlo y con el objetivo de asir el conocimiento o hacerlo más accesible para el lector, se utiliza aquí en el marco de la lógica como refuerzo para la convicción, añadiendo peso a la argumentación, y en este sentido no podemos obviar que se trata de una característica propia del pensamiento indio, así como de una continuación de esta tradición dentro de la cual la escuela Nyâya se haya inserta.

Por su estilo silogístico y el uso común de ejemplos, la lógica de los *Nyâya-sûtras* es más cercana a la de los peripatéticos que a la de los estoicos. La lógica peripatética, fundada por Aristóteles y desarrollada por Teofrasto, solía proceder en efecto de una forma similar, centrándose en argumentaciones simples (dos premisas y

---

211 Von Glasenapp 202 afirma también que "los *Nyâya-sûtras* presuponen las doctrinas metafísicas del *Vaisheshika*", algo que también recoge Gonda 6:81, al afirmar que "the definition of soul in *Nyâya-Sûtra* 1.1.10 follows essentially the *Vaiśeṣika-sûtra* 3.2.4".

212 En oposición al griego, que posee solo tres, ya se trate del silogismo aristotélico o del estoico.

una conclusión que se sigue de ellas) para categorizar objetos mediante la atribución de propiedades<sup>213</sup>. Y en definitiva esto nos devuelve, una vez más, a la discusión en torno a las intenciones paralelas de Aristóteles y Kanâda de ofrecer una clasificación del cosmos. A este respecto, evidentemente tampoco existen fuentes histórica alguna que aporte pruebas decisivas sobre una hipotética relación entre ambas lógicas rastreable hasta el Periodo Helenístico, mientras que el más meticuloso sistema indio – separación del ejemplo y su aplicación de la causa – remite a esa propiedad idiosincrática de la transmisión del pensamiento indio que es la explicitación y la exposición clara del asunto con el doble objetivo de facilitar la comprensión y penetrar en la mente del receptor.

Por otra parte, en la obra se afirman las categorías propuestas por Kanâda en el *Vaisheshika-sûtra* – como en el caso de la discusión acerca del Género en 2.2.61 y siguientes – y, en general, en los libros segundo y tercero se refleja una continuación del proceder vaisheshika en el examen de los diferentes objetos del mundo fenoménico (elementos y su correspondencia con los sentidos, partes del cuerpo y su participación de los mismos, etc.). Asimismo, los cuatro medios de conocimiento postulados en los *Nyâya-sûtras*: percepción, inferencia, comparación (de lo percibido con lo previamente conocido) y testimonio son básicamente los mismos que aparecen en la obra de Kanâda, lo que evidencia la estrecha relación existente entre las doctrinas de ambas escuelas ya desde un primer momento, a la vez que se descubre, en el seno de la escuela Nyâya, el

---

213 Sobre los límites de la lógica peripatética habla J. Barnes (Algra et al, 77-83), para quien, tras estudiar las fuentes antiguas, en última instancia: "Two points are certain. First, Teophrastus developed a reasonable detailed *theory* of wholly hypothetical syllogisms. Secondly, he denied that they constituted an independent body of logical science – rather, they are in some sense reducible to categorical syllogisms" (80).

objetivo de desarrollar ciertos aspectos del pensamiento que para los vaisheshika habían permanecido en segundo plano.

Por último, otra diferencia fundamental entre los *Nyâya-sûtras* y la lógica estoica es que, mientras esta última se ocupa, como ya hemos podido advertir, de la formalización del cálculo de manera pormenorizada, el texto *Nyâya* se centra mucho más en el abordamiento y la descripción de la propia discusión, hasta el punto de que el quinto y último libro de la obra es un manual acerca de la forma correcta – y la incorrecta – de argumentar. Esto muestra hasta que punto la lógica india se encontraba en esta época intrínseca e indisolublemente ligada a la práctica de la discusión, práctica que el célebre Nâgârjuna atacaría en su *Abandono de la discusión*. Finalmente, todo lo dicho anteriormente implica que, al menos hasta el siglo II d.C., el desarrollo de la lógica india se había mantenido fiel a su estilo, y por ende relativamente al margen de las prácticas griegas en esta disciplina.

### Consideración final: algunas diferencias fundamentales entre los pensamientos griego e indio

Finalmente, tras las diferencias procedurales que se dan en la manera de abordar el conocimiento de griegos e indios subyace, como no podía ser de otra manera, la gran diferencia entre los dos pensamientos, que se da al mismo nivel conceptual. Si hacemos un breve repaso a la filosofía griega desde sus inicios, puede decirse que una de las características comunes de todas las escuelas y doctrinas ha sido la propia búsqueda de conocimiento a la que alude el término "filosofía": la búsqueda del *arkhé*, la descripción

y ordenación del cosmos de pitagóricos o eleáticos, o la postulación de las Ideas como medio de demostrar el verdadero entramado de la realidad... todas estas grandes doctrinas aluden de forma específica al deseo de determinar el orden existente tras la multiplicidad perceptible, y toda esta tradición influye en el modo de filosofar de los autores posteriores.

En el binomio conocimiento – acción, la filosofía griega parte siempre del conocimiento a la acción. Sócrates refuta a los sofistas y defiende el comportamiento virtuoso porque cree que hay una virtud, y es precisamente la determinación de la misma a un nivel más allá de lo particular lo que condujo su actividad filosófica. Frente a él, los sofistas enseñan la retórica, pero en la base de su proceder se halla precisamente la negación del conocimiento positivo. Ambos son buenos ejemplos de un tipo de filósofo cuyo principal interés está fundamentalmente en la acción humana y que, sin embargo, legitima y guía su proceder aludiendo a su posición acerca de la posibilidad misma del saber humano – que es precisamente de lo que estamos hablando aquí. La fundamentación intelectual de su filosofía sobre este punto es irrenunciable y está en la base de sus acciones. Podríamos decir, incluso, que es necesaria para la misma consideración del filósofo en tanto que filósofo en el seno de la sociedad griega.

El filósofo indio, por el contrario, tiene una génesis completamente diferente. Su arquetipo surge en el contexto de la búsqueda de la liberación, que en su raíz señala directamente al comportamiento humano mediante la formulación de la pregunta: ¿qué debe hacer el hombre para terminar con el sufrimiento? Esta es la gran pregunta en



torno a la cual se crea la posibilidad misma de una filosofía india. Podría decirse que es la única cuya respuesta importa, la pregunta por la cual se hacen las demás preguntas.

En el binomio conocimiento – acción, la filosofía india parte siempre de la acción. Incluso aquellas escuelas que postulan el conocimiento como forma de liberación, y que por ende se ocupan de forma principal de su determinación y su adquisición, tienen en su base, como su pilar más importante, la explicitación de dicho razonamiento, que es lo único que en última instancia legitima su proceder: el conocimiento no se busca por sí mismo, no es un fin, sino el medio de alcanzar la *moksha*. Por supuesto esto también se da en Grecia: el objetivo de Epicuro o de Pirrón es la felicidad, pero mientras que para ellos esta es la única conclusión lógica que se extrae del ejercicio de la consideración del lugar del hombre dentro del mundo fenoménico y/o sus posibilidades del conocimiento del mismo, para el filósofo indio no existe la necesidad de dicho cálculo previo sino que, a la inversa, la consideración del hombre y de su conocimiento se hacen a la luz de la acción humana enmarcada de forma necesaria dentro del funcionamiento de un mundo regido por la ley del trío *sâmsara – karman – moksha* y, por ende, de la necesidad de pensar la forma de actuar más adecuada para reaccionar ante este hecho ineludible.

Esto explica, como decíamos, la forma de afrontar el estudio de la adquisición de conocimiento en uno u otro contexto. Así, aunque tanto griegos como indios analizan el funcionamiento del entendimiento humano, desarrollando diversas teorías del conocimiento, para los segundos tiene mucho más interés la explicitación del conocimiento alcanzado mediante los diversos métodos de los que dispone el hombre,

esto es, la explicitación del orden y funcionamiento del mundo fenoménico, en tanto que de la comprensión de estas verdades – que es la comprensión de la realidad misma – se deriva la posibilidad de la liberación. Esto es especialmente cierto respecto a las doctrinas Sâmkhya y Vaisheshika dentro de las corrientes propias del Periodo Helenístico, aunque puede observarse en la propia forma de presentar y explicitar el saber de todas las corrientes de pensamiento indias. El orden de los factores, en este caso, no debe ser ignorado, ya que la necesidad de partir de la acción puede destacarse como una particularidad propia y definitoria de la filosofía india que la diferencia de la griega.

## LAS POSICIONES ESCÉPTICAS

Tanto en Grecia como en la India, las posiciones escépticas surgen como rechazo al compromiso con aserciones acerca de lo metafísico. El escéptico pretende evitar el error y las consecuencias que de ello se derivarían, esto es, la vida en torno a presupuestos erróneos. En última instancia, el no-juicio y su aceptación tienen como meta la consecución de una vida feliz, la de un hombre que no se atribula pensando en aquello que no puede comprobar.

### El escepticismo indio: la escuela escéptica en el *Dīgha Nikāya* y la teoría jaina del *syādvāda*

En la India, el escepticismo apareció al menos un siglo antes del Periodo Helenístico como respuesta al desarrollo de las doctrinas upanishádicas. Algunas escuelas, como el budismo y el jainismo, surgen por su deseo de romper de una vez por todas con las creencias védicas, y desarrollarían sus teorías únicamente en torno a la influencia de la ley del karma sobre la vida humana, mientras que otros pensadores, asumiendo posiciones más cercanas a las que se dieron en Grecia, directamente postularon la imposibilidad de emitir juicios sobre cualquier aspecto metafísico. De este modo, lo que habitualmente llamamos escepticismo indio debe entenderse como el rechazo a los presupuestos metafísicos de las *Upanishads*, ya sea a varios de ellos o a todos en su conjunto.

Ya hemos mencionado más arriba a aquellos que adoptaron un rechazo total a pronunciarse sobre la metafísica: se trata de los *ajñānikas* o agnósticos. Como sabemos, nuestros únicos datos sobre su maestro, Sañjaya Belathaputta y su proceder se encuentran en dos fragmentos del *Dīgha Nikāya* (1, 2, 27-29 y 2, 31-33)<sup>214</sup> y son de carácter refutativo e incluso, cabría decir, hostil (en el diálogo, el rey afirma haber pensado que Belathaputta era el asceta más "estúpido y confundido" de aquellos a los que había preguntado. La palabra estupidez se utiliza hasta tres veces para referirse a los *ajñānikas*). Su método es calificado de "evasivo", y explicitado mediante el siguiente ejemplo:

Si me preguntas si hay otro mundo – si lo pensara, diría que hay otro mundo. Pero no lo digo. Y tampoco digo otra cosa. Y no digo no es, y no no digo no es. ¿No hay otro mundo? ¿Hay otro mundo y no hay otro mundo? ¿No hay ni otro mundo ni no otro mundo? (Dīgha Nikāya 1, 2, 27)<sup>215</sup>.

O dicho de otro modo, ni se afirma ni se niega y, dada la conjunción de la afirmación y la negación, tampoco ella se afirma o se niega. Este tipo de lógica de cuatro alternativas aparece por primera vez en los textos budistas y es propia de la escuela (Jayatilleke 69-83), por lo que la demostración del procedimiento argumental agnóstico mediante este método debe considerarse tan solo una forma de explicitar

---

214 E incluso dentro de estos dos fragmentos parte de la información se repite, ya que el primero trata del proceder de los agnósticos en general y el segundo de la respuesta particular de Belathaputta, que como es lógico opera en los mismos términos.

215 Dado lo enrevesado del fragmento y las particularidades de nuestro idioma, la traducción inglesa me parece más simple de seguir: "If you ask me whether there is another world – if i thought so, i would say there is another world. But i don't say so. And i don't say otherwise. And i don't say it is not, and i don't not say it is not." "Is there no other world?..." "Is there both another world and no other world?..." "Is there neither another world nor no other world?... (Walshe 81).

según los términos budistas<sup>216</sup> el rechazo total de Belathaputta a hacer cualquier tipo de afirmación metafísica, y no el uso de la cuádruple suspensión del juicio por parte del propio asceta a la hora de explicar su posición.

Los mencionados fragmentos del *Dīgha Nikāya* sirven, por tanto, para testimoniar la existencia de los agnósticos, pero para poco más. Por otra parte, resulta sencillo imaginar, dentro del contexto de una cultura que tras el surgimiento de las *Upanishads* llevaba varios siglos inmersa en un debate acerca de sus prácticas religiosas, y en pleno debate acerca de la autoridad de los Vedas, cuales fueron las razones que llevaron al surgimiento del agnosticismo en la India: presupuestos hasta entonces incuestionables estaban siendo cuestionados, y progresivamente se había llevado a cabo el alejamiento, en el seno del pensamiento indio, de algunas posiciones tradicionales. En este marco en el que las antaño sólidas bases de la religiosidad del subcontinente parecían estarse resquebrajando, la renuncia a toda creencia improbable parece un paso lógico, madurado a partir de dicho proceso de cuestionamiento. No obstante, la falta de noticias posteriores de los agnósticos evidencia que la posición intelectual de Belathaputta no llegó a gozar de demasiado prestigio en la sociedad india, aunque tal vez se perpetuase como un movimiento minoritario.

Sin embargo, la suspensión del juicio predicada por los *ajñānikas* pudo ser, para Von Glasenapp, la base sobre la que se construyó la teoría jaina del *syādvāda*, teoría que aparece expuesta por primera vez en el *Aptamimamsa* (escrito por Samantabhadra en el

216 Que la posición agnóstica es explicada en términos budistas se hace evidente en la respuesta de Buda al finalizar la exposición de su doctrina: "This, monks, the Tathāgata understands: These viewpoints thus grasped and adhered to will lead to such-and-such destinations in another world. [...] These, monks, are those other matters, profound, hard to see... which the Tathāgata, having realised them by his own super-knowledge, proclaims, and about which those who would truthfully praise the Tathāgata would rightly speak" (Walshe 81).

s. II d.C.) pese a que sus orígenes son atribuidos a Mahāvîra. La teoría del *syâdvâda* predica que solo debe afirmarse algo mientras no se oponga a algo negado<sup>217</sup>, lo que en última instancia implica que no deben realizarse afirmaciones categóricas, dado que toda afirmación que un hombre hace sobre algo es subjetiva y parcial (*naya* es la palabra que indica lo comprendido en tales circunstancias, tal y como indica el verso 106), y su contrario tal vez pudiera probarse en circunstancias diferentes. Estamos, por tanto, ante una teoría de la relatividad dentro de un libro dedicado a la posibilidad de adquirir la omnisciencia: el conocimiento adquirido mediante el método de *syâdvâda* es real, y lo es acerca de una de las formas en que se manifiesta una sustancia dada<sup>218</sup>.

### Posiciones escépticas indias en las doctrinas de las distintas corrientes

Es evidente, por otra parte, que los jainas no postulan, al modo en que lo hacían los agnósticos, la imposibilidad de emitir juicios sobre cualquier aspecto metafísico: afirman la existencia del alma y aceptan la teoría del karma, entre otras cosas. Y algo similar ocurre en el caso del budismo, donde se acepta el trío *sâmsara – karman – moksha* pero se rechaza el planteamiento de preguntas acerca de la existencia de un Dios supremo por considerarla irresoluble y, asimismo, indiferente para con respecto a la vida y la ética humanas. Von Glasenapp explica esta fenómeno que se da en el seno de la filosofía india de la siguiente manera:

Con excepción de los *ajnâna-vâdins*, que consideran imposible un conocimiento de la naturaleza del mundo, todos los sistemas enseñan que el enigma de la

---

217 *Aptamimamsa* 113.

218 O dicho de otro modo, la suma de todos los *nayas* describe a la perfección la sustancia (*Aptamimamsa* 108).

existencia se revela en esta o aquella forma al espíritu humano. Si los grandes sistemas son así, al final de cuentas, más o menos dogmáticos, sin embargo, contienen, generalmente, un elemento escéptico. Así, los materialistas se comportan escépticamente frente a todas las ideas religiosas y éticas, pero a ello unen una creencia, carente de crítica, en los cuatro elementos en cuanto realidades últimas «demostradas científicamente». También en el *Vedânta*, en el jainismo y, sobre todo, en el Budismo se expresan pensamientos escépticos (Von Glasenapp 297).

Así, es en este sentido en el que podemos hablar, más allá de la escuela escéptica o agnóstica propiamente dicha, de posiciones escépticas con respecto a cuestiones concretas. En el budismo y el jainismo, sistemas de pensamiento fuertemente unidos a una intensa práctica religiosa, este proceder se ejecuta de forma particularmente notoria y sistemática con respecto a todo aquello que no forma parte de su doctrina revelada. Las posiciones escépticas de los sistemas Sâmkhya y Vaisheshika, por su parte, son menos explícitas, y hay que buscarlas en su forma de entender la adquisición de conocimiento y/o en las razones mediante las cuales explican el conocimiento erróneo. Así, por ejemplo, una de las primeras estrofas del *Vaisheshika-sûtra* (1, 1, 3) nos ofrece una forma alternativa de entender los Vedas: como Palabra de Dios o como exposición del *dharma*, y siendo que la obra, en la que se lleva a cabo una meticulosa explicación de los componentes últimos del mundo fenoménico, no da cuenta del Señor en dicha explicación (ya sea acerca de su persona o de su rol en el mundo), debemos coincidir en que la fe dentro de la escuela y la cosmología vaisheshikas era probablemente vista como optativa. El Sâmkhya clásico debía comportarse de forma similar con respecto a

la práctica religiosa, como puede deducirse de la segunda estrofa del *Sâmkhyakârikâ*, que carga contra la inexactitud y los errores de los medios revelados.

En cualquier caso, estas posiciones escépticas tienen todas ellas como punto común la crítica con respecto a la utilidad práctica, y en este sentido todas comportan un matiz negativo. Así, podría decirse que en el caso del Vaisheshika y el Sâmkhya la práctica religiosa es tolerada, pero también que en el seno de estas escuelas existe la percepción de que el hombre tiene mejores cosas que hacer – a saber, alcanzar el conocimiento del verdadero estado de las cosas – que acudir al templo.

En cuanto al budismo, el rasgo escéptico se refleja sobre todo de forma destacada en torno a lo que Raimon Panikkar denomina "apofatismo budhista", que es contrapuesto al apofatismo considerado en la forma habitual, en el sentido de que, mientras que el segundo considera la realidad infabla para nosotros, Buda la consideraba infabla en sí misma, en tanto que "su comunicación ya no pertenece al orden de la última realidad, sino al de su manifestación, no ya en cuanto a nosotros, sino en cuanto tal", por lo que el silencio de Buda tiene un carácter "óptico y ontológico" (Panikkar 66-67). En el sentido apuntado por Panikkar, no puede decirse siquiera que la última realidad subyace en las manifestaciones, porque eso implicaría que podría llegar a inferirse, siquiera remotamente, a partir de ellas, pero este no es el caso: el hombre solo puede acceder a lo perceptible. Ante esta tesitura, es lógico que Buda considerase la discusión acerca de este punto como ociosa, e instara a cualquier posible interlocutor a pasar página y ocuparse del mundo que le rodea, que verdaderamente es lo único que puede influir en él.



Por su parte, las conclusiones del *Aptamimamsa* son similares: el hombre corriente no puede alcanzar la omnisciencia; hay cosas que se nos escapan. Sin embargo, sus últimos versos están dedicados precisamente a mostrar que esto no es crucial, ya que si incluso la ignorancia acerca del más mínimo punto causase carga kármica, entonces la liberación sería imposible (96), y sin embargo este no es el caso. Más bien al contrario, la liberación puede alcanzarse incluso a partir del más mínimo conocimiento siempre que el sujeto no se encuentre bajo los efectos del engaño (98), y acerca de este punto es clave precisamente no asumir como verdaderos puntos de vista que son falsos o no corroborables. Así, utilizar el método del *syâdvâda* asegura la posibilidad de alcanzar la liberación y, al contrario, la búsqueda del conocimiento perfecto (total) del objeto tiene dos aspectos negativos: en primer lugar, es una pérdida de tiempo, porque no puede alcanzarse y; en segunda lugar, es peligrosa, porque asunciones incorrectas pueden llevarnos a la obtención de karma.

Así, como vemos las posiciones escépticas en las distintas escuelas y corrientes del pensamiento indio del periodo sirven en cierto modo como vía negativa para definir lo que son. En Grecia, por su parte, hablar de escepticismo en los últimos siglos a.C. supone necesariamente aludir, en primera instancia, a las dos principales escuelas escépticas de la época, la pirrónica y la académica, cada una de las cuales se desarrolló de forma diferente en cuanto a su discurso.

El escepticismo pirrónico

El escepticismo pirrónico, que cronológicamente inició su andadura algo antes del giro académico, se inicia como sabemos con Pirrón de Elis, figura particularmente importante para nosotros por haber estado en contacto directo con los gimnosofistas. Pirrón (360-270 a.C.) vivió en las primeras décadas del Periodo Helenístico. En cuanto a su vida, son célebres las anécdotas respecto a su despreocupación ante los peligros, si bien estas son puestas en duda tanto por el testimonio de Enesidemo citado por Diógenes Laercio como por el hecho de que viviese hasta los noventa años, así como por el propio contenido de su filosofía. Asimismo, las fuentes recopiladas por Diógenes le muestran como un hombre de carácter generalmente impasible, que no temía la soledad y era inigualable en la discusión<sup>219</sup>. Por otra parte, María Lorenzo Chiesara considera importante la influencia que en su forma de pensar ejerció Demócrito, cuya filosofía Pirrón habría considerado exclusivamente en sentido metafórico como una expresión de la inabarcable diversidad y contingencia del mundo fenoménico<sup>220</sup>.

En cuanto a su posición filosófica, que conocemos principalmente gracias a los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico y a la exposición de Diógenes, uno de los conceptos claves del pensamiento de Pirrón es sin duda la *epokhé*, que implica la no afirmación o negación de proposición alguna. La defensa de esta actitud se debe a la idea de que las cosas no son realmente como se nos aparecen, esto es, su naturaleza

---

219 Diógenes Laercio IX, 62-68.

220 Chiesara 20-25. Más concretamente, tras exponer sus argumentos, concluye: "Parece por tanto que Pirrón haya hecho una lectura metafórica del atomismo democríteo, en la que él se configura como una alegoría del universo y de la condición humana que encuentra confirmación en el pesimismo gnoseológico (68b 118 DK) y en la actitud de burla mostrada por Demócrito respecto del mundo de los hombres" (Chiesara 24).

(*physis*) no se identifica con su apariencia<sup>221</sup>. Siendo esto así, y asumiendo que todo conocimiento del hombre procede en última instancia de los sentidos (dado que lo que se piensa es pensado a partir de lo percibido), se deduce la imposibilidad de conocer las cosas verdaderamente: sabemos como parecen, pero no como son. Así, toda afirmación queda reducida a una opinión subjetiva, y en este sentido no merece ni siquiera la calificación de verdadera o falsa. Y dado que las afirmaciones no conducen nunca a la ciencia, sino tan solo a la turbación, lo más adecuado es la suspensión del juicio como opción destinada a evitar toda turbación, esto es, como camino hacia la felicidad.

Del núcleo de su enseñanza pueden extraerse dos importantes conclusiones: que la vida cotidiana es posible aceptando la apariencia de las cosas en conjunción con el efecto que esta parece causarnos; y que, dado que esto no implica hacer afirmaciones sobre cómo son las cosas realmente, y que es imposible clasificar las cosas en cuanto a ningún baremo o escala, la serenidad ante su forma de manifestarse y sus pretendidos efectos en nosotros es lo más importante de cara a la tranquilidad de espíritu.

Con respecto a la impasibilidad de Pirrón, Chiesara opina que parte importante de la radicalización del filósofo griego se debió a su contacto con los sabios orientales, y fundamentalmente con los ascetas indios. Para la autora italiana,

Es difícil evaluar la medida y la naturaleza de la influencia que ellos pudieron ejercer en el plano teórico, porque además no se ha establecido todavía cuál fue

---

221 Los célebres diez tropos del escepticismo pirrónico están orientados precisamente a mostrar la falta de concordancia entre la apariencia de las cosas y su verdadera naturaleza, ejemplificando las distintas maneras en que las cosas o seres particulares que pertenecen a un mismo grupo, y que por ende son iguales en cuanto a su naturaleza, se manifiestan o comportan de formas diferentes.

el grado real de comunicación lingüística posible en esa época. Más sencillo en cambio es imaginar el efecto arrollador que debió de tener sobre Anaxarco y Pirrón asistir a las actitudes de absoluta impasibilidad de estos *samnyasin*, como la que exhibió Calano, que ante Alejandro (Plut., *Alex* 69, 7; Arr., *An.* XIII, 3 y Luc., *De morte Per.* 25), y por eso probablemente también ante Pirrón, subió voluntariamente a una pira y se dejó envolver por las llamas sin proferir el menor lamento. Por tanto, si para explicar la tesis pirroniana de la indiferenciación de las cosas [...], así como la identificación entre felicidad e imperturbabilidad, es suficiente remontarse a Demócrito, diferente es el discurso por lo que se refiere al comportamiento de extrema impasibilidad atribuido, por los griegos, solo a Pirrón. El episodio de Calano, en concreto, debió de convencerlo de que es posible controlar el cuerpo hasta no advertir las sensaciones; y aún cuando admitiera la dificultad de prescindir de la propia naturaleza sensible [...] Pirrón debió avanzar mucho en el camino hacia esta meta (Chiesara 28-29).

El fragmento es largo, pero merece la pena incluirlo por varias razones. En primer lugar, porque advierte una de las dificultades que ya mencionamos arriba acerca de la capacidad real de comunicación verbal entre los filósofos griegos e indios durante las campañas de Alejandro. También porque recoge la multiplicidad de fuentes que avalan la narración de la muerte de Calanus como un hecho histórico real (aunque no menciona el *De divinatione* de Cicerón que apuntamos anteriormente). Por último, porque subraya el hecho de que una actitud como la de Pirrón no tiene ningún precedente en el mundo griego, lo que nos induce fuertemente a pensar que su

"radicalización" estuvo fuertemente influenciada por sus experiencias vitales durante la campaña de Alejandro.

Por otra parte, la exposición de la autora italiana apunta, en la misma dirección a la que hemos señalado en anteriores ocasiones con respecto a otros autores o ideas, hacia el hecho de que, a nivel teórico, Pirrón bebe principalmente de fuentes griegas, a partir de cuya influencia desarrolla los aspectos doctrinales de su filosofía. En este sentido, el pensamiento del propio Pirrón serviría para sentar las bases del escepticismo de los siglos posteriores. Dentro de la corriente pirrónica, Diógenes menciona a varios discípulos directos: Euríloco, Filón, Hecateo, Nausífanos y Timón. De entre ellos, Timón fue el más celebre, pese a lo cual apenas se han conservado unos pocos fragmentos de sus obras. Filósofos escépticos posteriores procedían de tierras tan diversas como Cirene, Seleucia y Alejandría<sup>222</sup>.

### El escepticismo académico

La otra vertiente principal del escepticismo griego tiene su origen en la Academia fundada por Platón. El nombramiento de Arcesilao como escolarca supuso un cambio de rumbo de las doctrinas platónicas a la instauración y la defensa de la duda. Tal vez las razones de la asunción de dicha postura puedan encontrarse en la variedad de su formación filosófica: fue pupilo de Teofrasto en el Liceo, y solo más tarde se unió a la Academia. También escuchó a Diodoro y a Pirrón, que debió influir en su pensamiento, aunque esto requiere una matización. En efecto, como advierte Chiesara,

---

222 Diógenes Laercio, IX, 68-69 y 115-116.

Pirrón nunca es mencionado entre los inspiradores de la reflexión de Arcesilao por las fuentes mejor documentadas (Cic., *Varro* 44; Luc. 14 y 72; Plut. *Adv. Col.* 1121-2), que citan en su lugar a Heráclito, Parménides, Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Sócrates y Platón. Por lo demás, a la vez que Arcesilao empezó a actuar, Timón no había aún aparecido en la escuela filosófica de Atenas, y Pirrón era conocido allí no tanto por lo que pensaba, sino, más bien, por lo excepcional del comportamiento de imperturbabilidad e impasibilidad que mantenía en cualquier circunstancia; esto para nada es atribuido a Arcesilao e incluso, como se verá, el tomará sus distancias (Chiesara 45).

Con respecto a esto existen a mi parecer tres opciones: que efectivamente, pese a las similitudes entre sus doctrinas, Pirrón no influyese en absoluto la adopción del escepticismo por parte de Arcesilao; al contrario, que el nombre de Pirrón no fuera mencionado por estos autores porque su influencia resultaba evidente dadas las similitudes en las posiciones de ambos; y por último, que el nombre de Pirrón no se mencionase explícitamente con la intención de separar claramente ambas corrientes escépticas. En cualquier caso, incluso si Arcesilao llegó a la conclusión de que ninguna proposición acerca de la naturaleza de las cosas puede ser afirmada o negada por sus propios medios, esto es, ponderando las filosofías de los presocráticos, y de Platón y su maestro, escuchar a Pirrón afirmar aquellas cosas (que le escuchó hablar antes de iniciar su andadura al frente de la Academia es indudable) debió suponer como mínimo un empujón anímico hacia la posibilidad de defender tales posturas. Al fin y al cabo no hay que olvidar que, frente a la soledad elegida por Pirrón, Arcesilao llegó a estar al frente

de una de las escuelas filosóficas más célebres y respetadas de Atenas y que su fundador, Platón, había polemizado con los sofistas por su proceder, que implicaba, entre otras cosas, no comprometerse más afirmación que la que conviniese, ya que todas eran por igual subjetivas, siendo su carácter como verdaderas o falsas indecidible. En este sentido, probablemente Pirrón fue un predecesor necesario para el giro de la Academia hacia el escepticismo, tanto por sus ideas como por su particular forma de vivir la vida, lo que sin duda contribuyó, como sugiere Chiesara, a su difusión.

Dicho esto, es evidente que existen diferencias fundamentales entre las corrientes pirrónica y académica. La segunda fue conocida, tras el giro, por su marcado carácter refutativo, que llevó a los académicos a tratar de mostrar los errores de las teorías del conocimiento de las escuelas rivales. Dentro de esta tendencia, y como bien es sabido, los académicos atacaron de forma particularmente insistente la concepción estoica de las representaciones catalépticas como criterio de verdad, ocurriendo que la oposición dialéctica entre Arcesilao y Zenón se reproduciría más tarde – y tal vez de manera aún más intensa – entre Carnéades y Crisipo.

La manera en que los académicos negaban la posibilidad de que se produjeran representaciones catalépticas era sencilla: no podemos distinguir, entre las representaciones que nos parecen claras, aquellas que son verdaderas de las que no. El "que nos parecen" es clave aquí, ya que subraya el aspecto puramente subjetivo que la representación tiene para el ser humano<sup>223</sup>, negando, a su vez, que dicha representación

<sup>223</sup> O tal vez sería mejor decir "en el extremo" del ser humano. Para los estoicos, la representación cataléptica implica un estampamiento en el alma de un sujeto que, por lo demás, es en primera instancia pasivo: solo a la hora de procesar dicha representación distinguen los estoicos entre la actitud del sabio, que la acepta como criterio de realidad, y del necio, que permanece dubitativo. Los estoicos no tienen en cuenta, por tanto, la falibilidad de la percepción humana en el proceso de la percepción de las representaciones.

pueda ser, precisamente por su carácter subjetivo, en algún caso portadora de forma indudable de las propiedades reales (de la verdadera *physis*) del objeto. Ante este hecho solo cabe una actitud: la *epokhé*.

Como complemento a la suspensión del juicio se desarrolla en el seno de la Academia una teoría de la actuación. Aquí encontramos otra diferencia con la filosofía pirrónica: si Pirrón se manejaba en la vida cotidiana, como decíamos, simplemente actuando de manera consecuente con respecto a las apariencias, los académicos van un paso más allá y postulan lo razonable (Arcesilao<sup>224</sup>) o lo probable<sup>225</sup> (Carnéades) como criterio de conducta para defenderse de la acusación estoica de que la suspensión del juicio llevaría irremisiblemente a la inacción.

En ambos niveles, el del conocimiento y el de la acción, la oposición dialéctica entre ambas escuelas era fuerte. Los escépticos rechazaban la existencia de criterios de verdad y argumentaban que, aun sin estos, la vida era posible. Los estoicos, por el contrario, defendían las representaciones catalépticas como posibilitadoras y como base del conocimiento humano positivo y afirmaban que sin conceder algún tipo de criterio de esta clase el hombre sería, sencillamente, incapaz de actuar. A esto, los académicos responden que, aunque el hombre no pueda hacer ciencia, puede regir su vida a partir de lo probable o razonable, pero esto tan solo es posible, como indica Salvador Mas, "al precio de nivelar todas las acciones", lo que implica que "los académicos no pueden distinguir, en un sentido fuerte, entre acciones racionales e irracionales, pero sí pueden

---

224 Sexto Empírico. *Adversus mathematicos* VII, 158, donde señala la sensatez para seguir las acciones exitosas como clave para la felicidad.

225 Además para los académicos existen, como explica Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos* I, 227, grados de probabilidad entre las representaciones probables: unas son únicamente probables, otras probables y contrastadas, y otras probables, contrastadas y no desconcertantes.



hablar de acciones (relativamente) «más» racionales y «menos» racionales" (Mas 101). En cualquier caso, para los académicos es posible no solo regir su vida en el mero sentido de poder elegir qué hacer y qué no sino, siguiendo este estilo de vida, incluso alcanzar la felicidad. Esto está relacionado, como bien señala Chiesara, con la posibilidad de vivir (y de elegir) a partir de la espontaneidad como manifestación de la propia naturaleza, algo que ya había sido afirmado previamente por Polemón en su abordamiento de la ética a partir de las enseñanzas platónicas (Chiesara 55-56).

### Diferencias y similitudes entre el escepticismo indio y el griego

Tales son las principales diferencias entre las corrientes escépticas griegas. Por su parte, la principal diferencia entre ellas y los *ajñânikas* indios es que, mientras que los segundos tan solo negaban la posibilidad de pronunciarse sobre cuestiones metafísicas, los primeros negaban también lo conocido mediante la percepción como criterio de verdad. Una posición tal, como hemos visto, no se da en la India, durante el Periodo Helenístico, en el seno de ninguna escuela o grupo.

Las consecuencias de esto saltan a la vista: mientras en el subcontinente el escepticismo genera un debate en torno a la aceptación o no de una serie de conceptos clave del pensamiento indio, como pueden ser la existencia de un Dios o la autoridad de los Vedas, en Grecia el debate entre escépticos y dogmáticos se produce al nivel más inmediato de las representaciones. Tendremos que esperar varios siglos, hasta la aparición en escena de Nâgârjuna<sup>226</sup>, para encontrar en la India una postura filosófica

---

226 Como suele ocurrir en el caso de personajes históricos tan antiguos, las fechas de su nacimiento y muerte son objeto de controversia. En este caso nos encontramos con un margen de unos cien o ciento cincuenta años: Von Glasenapp 282, le sitúa en el siglo II d.C.; por su parte, Vélez de Cea afirma que

desarrollada que ponga en duda la percepción sensorial como un todo de manera fuerte<sup>227</sup>. Esto es lo que hace la doctrina de la vacuidad, la cual si bien aparece en textos budistas anteriores como un sistema de meditación que busca alejarse de lo concreto hasta alcanzar el vacío que subyace a la aparente multiplicidad, fue sistematizada y ampliamente desarrollada por Nâgârjuna, y solo en su obra encontramos formulaciones que puedan equipararse a las griegas en el contexto que estamos tratando, si bien es cierto que en la *Mūlamadhyamakakārikā* el monje va mucho más lejos al rechazar la existencia misma tanto de los sentidos como de todo lo material por ser manifestación pura (capítulos 3-5), lo que implica que, al contrario de lo afirmado por los escépticos griegos, Nâgârjuna niega que las cosas tengan una naturaleza subyacente a la apariencia, quedando el nivel que los griegos considerarían de la *physis* vacío.

Volviendo al Periodo que nos ocupa, como ha podido comprobarse, el escepticismo griego e indio son muy diferentes. Por ello, dado que operan en niveles distintos y con un grado diferente de profundidad – abarcando todo su campo de acción (percepción – acción) los griegos y solo una parte (exclusivamente en cuanto a las cuestiones metafísicas) los indios a excepción de los agnósticos – solo cabe compararlos en la actitud con la que se enfrentan a aquello que no puede ser conocido de forma segura, y solo en este nivel pueden producirse coincidencias.

Con todo, parece que estas similitudes solo se dan forma completa entre las corrientes escépticas griegas y el agnosticismo indio, dado que tanto unos como otros

---

pertenece "al siglo II o III d.C." y que "las fechas más aceptadas en círculos académicos son c. 150-250 d.C., pero lo cierto es que las fuentes no se ponen de acuerdo, por lo que es imposible saber cuando vivió y murió Nâgârjuna" (Vélez de Cea 17-18).

227 Recordemos que en varios sistemas se admitía la posibilidad del error de los sentidos, pero todos consideraban la percepción como medio de conocimiento.

hablan de turbación (así es como expresa el *Dîgha Nikâya* el sentimiento que pretende evitar el agnóstico) en el planteamiento y respuesta de las preguntas que no pueden ser respondidas, mientras que este no es el caso de los demás grupos del subcontinente. El silencio budista puede interpretarse, no obstante, en un primer momento al nivel del sujeto y sin olvidar el carácter óntico y ontológico subrayado por Panikkar, como opuesto a la turbación, en tanto que el silencio siempre supone calma, no – cambio, mientras que la aserción implica el doble cambio del silencio a la palabra y de la no aserción a la aserción. Las doctrinas Sâmkhya y Vaisheshika, por su parte, optan por la libertad de la opción individual, al menos en lo tocante a la cuestión acerca de la existencia del Señor, mientras que los jainas parecen moverse exclusivamente en el nivel del acierto (no afirmación en sentido fuerte, aceptación) – error (afirmación en sentido fuerte) y sus consecuencias kármicas.

## **3 – LA VIDA Y LA FELICIDAD**

## **EL HOMBRE DEBE APRENDER DE LA NATURALEZA Y EN LA NATURALEZA:**

### **ASCETISMO Y FRUGALIDAD**

Ascetismo y frugalidad son dos palabras que, aún en nuestros días, suelen asociarse inmediatamente a los monjes budistas, tal vez porque ellos sean los representantes más célebres y visibles en nuestros días de la sabiduría y religiosidad indias. Sin embargo, como veremos a continuación, estas características son en general aplicables a la mayor parte de los sabios de la India antigua. Ya hemos hablado más arriba de como el asceta pretende alejarse de la sociedad, representada en el contexto del surgimiento de las *Upanishads* por la acción religiosa brahmánica. Si aceptamos la tesis tradicional de que el Vedanta surge a partir del rechazo y el descontento de una serie de librepensadores con la excesiva importancia que, a su juicio, ha alcanzado el ritualismo en la sociedad india<sup>228</sup>, entonces hemos de entender que abandonar la ciudad y vivir en la naturaleza es, por tanto, una decisión que va más allá del simple "alejarse del mundanal ruido" para favorecer la meditación, puesto que implica además un rechazo explícito al proceder del culto ritualista. Y sin embargo, al mismo tiempo se trata justamente de eso: de vivir en un entorno que permita la concentración y la reflexión mediante las cuales el sabio pueda llegar a la verdad. En este contexto, la asunción de una vida frugal puede entenderse como una extensión o característica de la vida ascética, destinada a centrarse en lo importante y no dejarse distraer por las riquezas o las comodidades.

---

228 Tal y como la defiende, por ejemplo, Román 166-167, que explica que "Al final de la fase védica, el grupo sacerdotal, muy bien organizado, está afianzado en sus ventajas y privilegios. No olvida jamás, en los Brâhmanas, recordar al resto su superioridad. Sin embargo, comienzan a emerger nuevas concepciones [...] De la propia casta de los brahmanes salían a la luz los librepensadores que negaban la eficacia del culto y la generosidad hacia sus representaciones".

Es innegable que uno de los principales puntos de interés que para nosotros tiene tratar este aspecto concreto de la filosofía india de forma separada es, sin lugar a dudas, su comparación con la escuela cínica. La similitud, reconocida por los propios griegos, entre aquellos que ellos llamaban de manera general gimnosofistas y los cínicos ha sido evocada por la mayor parte de los autores que se han ocupado de estudiar las relaciones entre las filosofías griega e india en el Periodo Helenístico. Este es el caso de Gómez de Liaño o del artículo de Albaladejo, como hemos visto más arriba, así como el del profesor Oliver Segura de la Universidad de Granada, quien escribió un artículo sobre la visión del ascetismo indio en Occidente.

Hay que advertir, por tanto, que nuestro objetivo ahora no es preguntarnos qué dicen las distintas corrientes de pensamiento indias presentes en el Periodo Helenístico acerca de la vida justa o adecuada en general (de esto trataremos en la sección siguiente), sino más bien observar cómo sus filosofías incluyen y se benefician de la vida ascética, lo cual equivale a entender cómo eligen y viven la vida apartándose de la sociedad, lo cual por supuesto no debe impedirnos ver la evidencia de que optar por una vida de este tipo tiene ya una serie de implicaciones en lo que respecta a sus diferentes concepciones de una vida justa o adecuada.

### Vida ascética y renuncia en las *Upanishads*

En cualquier caso, como decíamos, la elevación de la vida ascética al rango de característica idiosincrática del pensamiento indio está inseparablemente unido al surgimiento de las *Upanishads*, por lo que no es de extrañar que en estas obras se hallen

presentes una serie de sentencias en que defienden el ascetismo y la vida frugal frente a la concepción habitual de buena vida. Así, en la *Brihadaranyaka-upanishad*, 4, 3, 33, se explica que, mientras que la mayor dicha para el hombre es la riqueza, la salud y rodearse de placeres, esta dicha es insignificante frente a la de otros seres más elevados (se dice que cien dichas humanas hacen una sola de las del nivel superior), y esto es así sucesivamente hasta llegar a Brahma, cuya dicha es la mayor. En esta comparación, se expone asimismo la idea de que las mayores dichas se alcanzan a través de las acciones meritorias y el dominio de los deseos. Una formulación prácticamente idéntica la encontramos en *Taittirîya-upanishad*, 2,8.

En el ámbito de la posesión, este dominio de los deseos no puede verse como un mero rechazo de la avaricia, pues esto implicaría tan solo negar la búsqueda activa de bienes, pero permitiría, adoptando una postura de indiferencia hacia los mismos, aceptar los que vinieran tal como vinieran. El asceta indio de las *Upanishads*, por el contrario, rechaza la riqueza y el lujo de plano. La austeridad es, sin duda, un tema recurrente y uno de los puntos en los que coinciden todas las *Upanishads*. En *Taittirîya-upanishad*, 1,9, se dice que lo necesario es, fundamentalmente, la austeridad y el aprendizaje de los Vedas. A continuación, en 3, 7, se insta a no abusar del alimento. En *Katha-upanishad*, 1, 1, se rechaza la riqueza como algo efímero, y en 1, 2, se afirma que "el necio escoge el placer y la avaricia". Ambos conceptos aparecen siempre juntos, explícita o implícitamente, como dos caras de la misma moneda: el error que supone vivir conforme a los estándares de la ignorancia, presuponiendo que la vida que se tiene es la única existencia. Entregarse al disfrute de esa vida solo lleva a la perpetuación del ciclo de reencarnaciones. Solo mediante una vida ascética y frugal puede el sabio dedicarse

plenamente a lo que importa: conocimiento de los Vedas. Solo mediante esta vida puede el sabio vivir meritoriamente. Así entendemos, y esto es clave, la verdadera consideración upanishádica de la vida ascética y austera como medio hacia el fin de la liberación.

La vida es, se viva como se viva, transitoria. Esto se ejemplifica bien en los versos de la propia *Katha-upanishad*, 1, 2, 10-11: "Sé que la riqueza es impermanente. Lo eterno no puede alcanzarse a través de las cosas no eternas. Sin embargo, al realizar el sacrificio de Nakiketa, yo he, mediante el sacrificio de lo perecedero, alcanzado el objetivo imperecedero". La renuncia, que es la forma negativa de decir el ascetismo y la austeridad, es la forma de convertir lo contingente en necesario. Ascetismo y frugalidad son renuncia desde el punto de vista intelectual, pero sobre todo, y esto es lo que interesa subrayar ahora, desde el punto de vista práctico y físico del plano mismo de lo que – erróneamente – consideramos físico, simbolizado aquí por la riqueza como bienes materiales. Como hemos visto, las *Upanishads* operan a menudo con un lenguaje ritualista. Esto se hace, en parte, para potenciar este doble juego. El ritual sacrificial es la metáfora del sacrificio primero, que se hace a nivel interior y personal, cuando se decide rechazar el lujo, y a la vez la manifestación del segundo nivel de renuncia, que es la consecución de una vida ascética y frugal como la hemos expuesto.

Por lo demás, *Katha-upanishad* es uno de los textos upanishádicos que más incide en la idea de la renuncia, e incluso la forma misma de presentar los hechos es una alegoría constante de la ganancia mediante el sacrificio. Yama ofrece a Nakiketa cualquier cosa, pero tan solo su rechazo a los placeres mundanos y las riquezas le



permite elegir la sabiduría, aquello que es lo verdaderamente máspreciado frente a lo precioso solo en apariencia. Asimismo, los versos sobre la sílaba Om muestran claramente la unión del medio (la vida del asceta) y el fin (la liberación). Tales versos dicen así:

La meta que todos los Vedas declaran, que todas las disciplinas proclaman, lo que desean todos aquellos que viven la vida religiosa, yo la describo con una sola palabra – Om.

Esta sílaba es, realmente, el único ser [Brahma]. Está sílaba es el más alto Ser. Conociendo esta misma sílaba, sea lo que sea lo que cualquiera desee será, de hecho, suyo (*Katha-upanishad* 1, 2, 15-16).

La sílaba se conoce tan solo mediante la meditación, que como sabemos solo es posible verdaderamente mediante el apartamiento. Pero la sílaba es, a su vez, una manifestación del propio Brahma. Conocerle en la existencia transitoria que es una vida humana permite unirse a Él en la existencia eterna. Esta es, como decíamos, la forma más directa de exponer la inextricable relación entre la vida del sabio y la liberación. *Mundaka-upanishad* 3, 1, 8-9 señala en la misma dirección: no puede conocerse a Brahma meramente mediante las buenas acciones o la austeridad, sino tan solo mediante la entrega al conocimiento, y no es el pensamiento corriente, sino la meditación, la única forma que nos permite alcanzarle. Esto es así porque el pensamiento es concebido como algo "enlazado a los sentidos", por lo que está en cierto sentido corrupto por su cercanía con lo verdadero tan solo en apariencia, de ahí que se

hable de "purificación" del pensamiento a través de la meditación, esto es, a alejarnos lo máximo posible de lo aparente, que es la misma vida transitoria. Aparente, material y transitorio son características o formas de decir comunes a lo perceptible: apartándose de esto todo lo posible, el sabio es capaz de ver la unidad más allá de la aparente multiplicidad.

Ahondando en los conceptos que hemos tratado en las otras *Upanishads*, *Mahânârâyana-upanishad*, 10, 1 ofrece una enumeración de las distintas formas o manifestaciones de la vida austera: el dominio de los sentidos, la meditación y el estudio de los Vedas se hallan presentes, así como la adoración a Brahma y la actitud bondadosa y generosa para con los demás. Los aspectos religiosos se hayan mezclados con los físico-prácticos (la meditación, como hemos visto, en sus dos vertientes, y la opción misma de la vida ascética como paso previo con todas sus consecuencias), mientras que, por otra parte, la actitud ética de anteponer al otro frente a uno mismo debe entenderse no meramente como acción virtuosa, sino también como forma de rechazo del propio bienestar en la vida transitoria: dar al prójimo nuestros bienes es, en este caso, también quitárnoslos a nosotros mismos.

### El desapego en el *Sâmkhyakârikâ* y el *Vaisheshika-sûtra*

A lo largo de las *Upanishads*, como hemos visto, el tema del ascetismo y la frugalidad es tratado de múltiples formas y desde distintos puntos de vista. El *Sâmkhyakârika* – por otra parte una obra relativamente corta – es más breve: la liberación se obtiene a partir del desapego, mientras que el apego provoca la

transmigración (*kârikâ* 45). Asimismo, la generosidad es considerada una de las formas de perfección, o acción virtuosa (51). Por otra parte, en consonancia con la doctrina general de la escuela, el texto no olvida supeditar el desapego al conocimiento (64). Para los Sâmkhya, la cesación del deseo, la acción que implica (58) la renuncia, solo es posible a través de la sabiduría que implica saber que la aparente individualidad del sí mismo no es real, sino tan solo una de las múltiples manifestaciones de lo único. En última instancia, el *Sâmkhyakârikâ* viene a decirnos que la renuncia no es tal, porque en realidad no renunciamos a nada, solo nos parece que renunciamos, y esto el sabio lo sabe, pero también incide en que el sabio no siempre fue sabio y las consecuencias que de esto se derivan: al señalar el conocimiento como posibilitador del desapego se pretende decir que se requiere al menos un primer momento de renuncia (o, si se prefiere, de aparente renuncia), de apartamiento de los bienes y riquezas y dedicación al conocimiento para llegar a aquella conclusión.

En cualquier caso, no podemos obviar el hecho de que, dentro del par Sâmkhya – Yoga, es esta última escuela la que introdujo una mayor preocupación por los aspectos prácticos de la liberación. De hecho, la doctrina del Yoga es eminentemente práctica, y a menudo se reconoce que ambos sistemas se compenetran, aportando el Sâmkhya la base teórica y el Yoga los aspectos prácticos. No obstante, no podemos olvidar las divergencias originarias entre ambas escuelas, entre las cuales una de las más importantes es sin duda el ateísmo previo del Sâmkhya frente al teísmo del Yoga. Dada la historia de convergencia entre ambos sistemas, estas diferencias se acentúan cuanto más atrás nos vayamos en el tiempo, y desaparecen progresivamente a medida que ambos sistemas pasan a acercar posturas y a ser considerados como uno solo. En

cualquier caso, es indudable que en el Periodo Helenístico Sâmkhya y Yoga aún eran percibidos como sistemas doctrinarios rivales. Por otra parte, y como dijimos más arriba, no podemos afirmar con total seguridad que durante los siglos pertenecientes al Periodo Helenístico existiese en la India algo así como una escuela o un sistema doctrinario del Yoga (previos, en todo caso, a la sistematización de Patañjali, que se llevó a cabo en los primeros cinco siglos de nuestra época) y, aunque fuera el caso, resultaría difícil precisar sus posiciones, ya que en los textos de dicha época o anteriores a la misma en los que se menciona el Yoga – como el *Mahâbhârata* o algunas *Upanishads* – apenas se dice nada acerca de las mismas. Esta es la razón, exclusivamente cronológica, de que optemos por no penetrar en esta investigación en las enseñanzas del Yoga, pese a que su obra canónica, los *Yoga-sûtras*, puedan ser datados en fechas similares a otros textos que sí estamos utilizando como el *Tattvârta-sûtra* o el *Sâmkhyakârikâ*, y sin dejar de admitir, por otra parte, que este sistema es sin duda uno de los que más tiene que decir acerca del tema que estamos tratando ahora en el conjunto de la historia de la filosofía india.

Volviendo a la época que nos ocupa, el *Vaisheshika-sûtra* dedica un gran número de páginas a explicar la relación entre movimiento, volición y alma, las formas particulares de la acción, lo virtuoso y lo moral, e incluso el papel que juega el *adristam* en ciertas acciones. Sobre el asunto que nos ocupa, en un principio el texto se maneja en términos similares a los del Sâmkhya, ya que no se habla de ascetismo o austeridad como tales, sino del desapego y lo beneficioso de las acciones "cuya meta no es de este mundo", las cuales llevan a la "exaltación" (6, 2, 1). En el siguiente verso, no obstante, al enumerar dichas acciones sí que se refiere a "la vida de retiro en los bosques", al

igual que a la generosidad y prácticas religiosas entre otras. Por otra parte, el deseo es aquí calificado de impuro (*uphadâ*), mientras que se privilegia el autocontrol, si bien esta no constituye el único requisito para la exaltación (6, 2, 6-9). Finalmente, se señala el placer como la causa del deseo, y contra él, una solución: el hábito de la contención (6, 2, 10-11). De este modo, la escuela Vaisheshika, que como sabemos considera, de modo similar a la Sâmkhya, el conocimiento como el camino hacia la liberación, propone un tratamiento del problema bastante similar: renunciar a colmar los placeres en un primer momento nos lleva a poder sobrellevarlos de forma sencilla, y esto es del todo necesario, dado que las acciones que habríamos de hacer para colmarlos, al ser su objeto visible (material), nos alejan de la liberación. La única característica de las consideraciones en torno al deseo del *Sâmkhyakârîka* que en un primer momento podría parecernos que no aparece en el *Vaisheshika-sûtra*, la relación directa entre conocimiento y desapego podría considerarse implícita – solo el que sabe que abandonarnos a nuestros deseos es malo se esforzará en contenerlos –, si bien no puede decirse que la obra de Kanâda proponga una relación de causa-efecto entre ambos al modo del texto Sâmkhya.

### Austeridad y ascetismo en la comunidad budista

En el seno del budismo, tal y como aparece en los textos del *Vinaya-pitaka*, monjes (*bhikkhus*) y monjas (*bhikkunis*) están sujetos a una serie de reglas, ordenadas según su gravedad. Estas reglas sirven, por tanto, para determinar qué se espera exactamente en cuanto a la vida y el comportamiento del budista, y es en ellas en las

que hemos de buscar primeramente cualquier prescripción sobre el apartamiento o la austeridad.

Las reglas que aparecen en los textos están divididas en siete categorías. De entre ellas, una (*Nisaggiya Pacittiya*), está específicamente dedicada a la posesión de bienes materiales. Es necesario hacer notar que, por un lado, las transgresiones agrupadas en dicha categoría son consideradas como faltas leves, que se solucionan devolviendo el objeto incorrectamente retenido, confesando la falta y prometiendo no volver a incurrir en ella. Por otra parte, estas reglas implican que al monje no se le permite afirmar que nada sea posesión suya ya que, en la mayoría de los casos, se considera que todos los objetos, incluyendo vestimentas, cuencos, y demás enseres, pertenecen a la comunidad en su conjunto. A su vez, las reglas que se siguen de *Nisaggiya Pacittiya* son, de hecho, bastante estrictas, y van más allá de la mera posesión, estipulando qué tipo de regalos pueden aceptarse o de qué material deben ser las vestimentas del monje. También se prohíbe el comercio salvo entre los propios monjes, y siempre que no se consiga ningún beneficio económico.

En cuanto a lo que a la renuncia de lo material se refiere, el *Suttavibhanga* advierte contra los placeres, y dentro de estos, especialmente contra los de tipo sexual: cualquier contacto sexual voluntario es considerado como una falta grave imperdonable (*Parajika*, al mismo nivel que el asesinato y el robo), y todo aquel que incurra en una de estas transgresiones perderá su condición de monje. Los comentarios inapropiados y el contacto lujurioso son también considerados faltas graves, que requieren de una

penitencia y del perdón de la comunidad. Tampoco está permitido comer fuera de los momentos estipulados para ello, ni excederse con alimentos o bebidas.

El *Dhammapada*, libro que recoge los discursos de Buda sobre los asuntos éticos, repite las enseñanzas que se extraen de las reglas y transgresiones del *Vinaya Pitaka* y ahonda en ellas. Así, se dice que "Al que vive contemplando lo placentero, incontrolado en los sentidos e inmoderado en la comida, indolente, bajo el esfuerzo, Māra de verdad, conquista a ese como el viento [derriba] al árbol débil" (1, 7)<sup>229</sup>. A continuación, la obra nos advierte sobre la dificultad de controlar los deseos y la mente y nos explica los beneficios del esfuerzo en el estudio de los libros sagrados, la contención y la observancia de las reglas.

Es evidente, por todo ello, que Buda y sus seguidores valoraron en extremo la consecución de una vida ascética. Habitar en comunidad, por otra parte, responde entre otras razones al doble propósito de que el individuo pueda sumergirse correctamente en la vida religiosa, apartado de los eventos exteriores a la vez que se fomenta el desapego al poner todas las posesiones al cuidado común de la comunidad. De esta forma, el monje le resultará más sencillo concentrarse en la consecución de sus logros en el camino hacia el *nirvāna*.

### Austeridad y vida ascética en las restricciones de los jainas

En el *Tattvârtha-sûtra*, la austeridad es comprendida como una parte de la vida virtuosa que debe vivir el practicante si es que pretende alcanzar la liberación. Los

<sup>229</sup> Así lo traduce exactamente Nandisena 42.

diferentes aspectos de esta vida son denominados restricciones y entre estos se cuenta la acumulación (7, 1). Algo más abajo se nos dice que es necesario pensar sobre la naturaleza del cuerpo y de las cosas mundanas para promover el desapego (7, 7), idea expresada de forma similar a las *kârikâs* Sâmkhya anteriormente mencionadas, ya que de nuevo se conmina a comprender la contingencia de lo mundano para aprender el valor superior de lo que está más allá de la vida cotidiana. En 7, 12 se vuelve a advertir en contra del apego a los objetos, y a continuación se pone énfasis en uno de los aspectos más conocidos del jainismo: la estricta observancia de las normas. En efecto, "aquel que quiera observar las restricciones no debe cometer falta alguna" (7, 13), si bien se diferencia en la obra entre las restricciones que deben acatar los monjes y las que deben seguir los hombres laicos. Sin embargo, esta diferencia es fundamentalmente de forma, y no de fondo: no se permiten excepciones a las reglas, ni se admiten situaciones o condiciones en las que sea aceptable incumplirlas.

Ahondando en las restricciones, se especifica que hay cinco tipos de transgresión para cada una de ellas (7, 19). Las de la acumulación, que son las que nos interesan aquí, son la posesión "más allá de los límites" de tierras e inmuebles, oro y plata, animales y grano, sirvientes, ropa y enseres (7, 24). Dichos límites quedan, en principio, a la interpretación del lector, si bien el tono general del sutra es fácilmente identificable: se invita al jaina a la adopción de una vida austera, libre de excesos en el plano material. Asimismo, al igual que ocurre en el Sâmkhya, se promueve la generosidad y se especifican las transgresiones del comportamiento no generoso (7, 31).



Más allá de las condiciones de austeridad generales señaladas en la obra, la práctica más extrema del sistema jaina relacionada con el ascetismo es la del *Sanlekhanā* ("ayuno en pos de la muerte"). Consiste, como su nombre indica, en la aceptación del final de la vida y su consecución, ya sea por motivos físicos, como una avanzada edad o una grave enfermedad, o psicológicos, entre los que se cuenta la consideración de que "se han logrado todas las metas en la vida" (Doshi 128). Esta práctica, que hoy día está prácticamente en desuso pero sigue siendo adoptada en ocasiones, es considerada como una restricción discrecional en el *Tattvārtha-sūtra* y, como tal, tiene sus propias transgresiones: el que ayuna no debe desear prolongar su vida, pero tampoco su final prematuro; asimismo, no debe acercarse a otras personas voluntariamente, ni esperar felicidad ni recompensa alguna en una vida futura.

Más allá de las consideraciones éticas que el *Sanlekhanā* pueda suscitar, las transgresiones señaladas en el *Tattvārtha-sūtra* a propósito del mismo sirven como forma de fijación de los límites intelectuales del concepto de desapego en el marco del pensamiento indio en general. En efecto, si la vida no es un regalo, sino la fuente del sufrimiento, y la liberación es el supremo bien, entonces no hay razón alguna para desear que se prolongue. El suicidio, sin embargo, no es un método válido para la obtención de la liberación, en primer lugar porque es considerado como una práctica violenta e impura, pero también porque, entre otras cosas, implica que se ha cortado la posibilidad de vivir una vida virtuosa. El suicida no ha entregado su vida al conocimiento de los Vedas, de Brahma o del verdadero orden de las cosas, ni ha ofrecido su ayuda y sus bienes a los demás. En definitiva, una de las conclusiones más obvias que puede extraerse del estudio de todos los sistemas de pensamiento indios es

que, aunque la vida sea una carga, hay una manera correcta de vivirla. Cada escuela y cada corriente marca un camino hacia la *moksha*, una forma de escapar del *sâmsara* que conlleva una serie de normas y actitudes, entre las cuales se encuentran siempre diversas formas de ascetismo y la asunción de una vida austera. Estos dos aspectos son, como ya hemos dicho, manifestaciones de la consideración negativa de la vida en la forma de la renuncia de lo material frente a su consideración positiva, que es la búsqueda de lo espiritual a través del conocimiento y el amor al prójimo. Esta característica de la doble consideración de la vida como sufrimiento y esperanza (en cuanto a que solo a través de esta forma podemos obtener la liberación) es uno de los aspectos más representativos del pensamiento indio, ya que se repite constantemente en – casi – todas sus escuelas y corrientes.

### Consideración general: el placer y la austeridad en la filosofía griega del Periodo Helenístico en contraposición con la visión india

Si en las corrientes de pensamiento indias en general la consideración de la vida ascética se lleva a cabo en el marco de la renuncia a lo cotidiano de la vida humana como existencia aparente frente a la situación real del ser humano como manifestación de elementos subyacentes más primarios, en Grecia la renuncia a los placeres, cuando se produce, suele justificarse más bien en primer término en torno al desarrollo mismo de la vida del sujeto y las consideraciones éticas y racionales que esta pueda llevar aparejadas.

No obstante, en primer lugar hay que ver si esto podemos afirmarlo de Platón, cronológicamente el primer autor a tratar del lado griego. Como sabemos, el *Filebo* es el diálogo que el fundador de la Academia dedicó al placer como tema, si bien no podemos dejar de lado el tratamiento que se hace respecto a esta cuestión en el *Gorgias* con las intervenciones de Polo y de Calicles. En esta obra, Platón profundiza, en la discusión entre Sócrates y Polo, en la diferencia entre lo bueno y lo deseado. Para Polo, hacer lo que se quiere cuando se quiere es lo mejor, mientras que Sócrates le refuta asumiendo que lo mejor no es, en este caso, lo que parece mejor al actuante, sino lo que es beneficioso para el alma. Sócrates defiende, en última instancia, que la corrupción del alma es el mayor de todos los males, y es en la línea de esta argumentación que se expone una de las más célebres tesis del diálogo, que es mejor sufrir una injusticia que cometerla (469b-c). Estamos, entonces, hablando aquí de la ignorancia, puesto que aquel que comete injusticia la comete porque piensa que de ella se derivará un bien (puesto que esta es la motivación, en última instancia, de la acción humana), mientras que la realidad es que, pese a que su acción puede conllevarle la satisfacción de sus deseos más inmediatos, en realidad le está provocando un mal mayor y más inmediato aún, esto es, la corrupción de su alma. Esta formulación de corte spinoziano, es la que se repetirá en el enfrentamiento de Sócrates contra Calicles y la que nos llevará, finalmente, a la conclusión de que la satisfacción del placer y el bien no son lo mismo (497a).

Finalmente, la idea sostenida por Sócrates en el *Gorgias* es que la diferencia principal entre un bien y un placer es que el primero es perenne, mientras que el segundo es contingente y / o situacional. Platón está identificando, por ende y en la

línea de los anteriores *Diálogos*, los bienes con las virtudes, y los placeres con la mera satisfacción de los impulsos físicos: es bueno es ser valiente, mientras que el cobarde se alegra – siente placer – al huir, no pueden por tanto ser lo mismo el bien y el placer<sup>230</sup>, sino que hay placeres buenos y malos (y lo mismo ocurre con los dolores), dependiendo de si llevan al bien o al mal (499d-e).

Estas conclusiones extraídas del *Gorgias* resumen bien la situación de la que partimos al considerar lo que se añade sobre esto en el *Filebo*, una de las últimas obras escritas por Platón y donde se sientan las bases de la posición final del pensador al respecto de esta cuestión. En cualquier caso, cabe decir que hasta el momento, lo que hemos dicho acerca del placer no está en modo alguno supeditado de forma necesaria a la teoría platónica de las Formas, sino que puede perfectamente enmarcarse dentro de la teoría ética de la virtud defendida por Sócrates y reflejada en su forma más pura en la *Apología* y los *Diálogos* inmediatamente posteriores. El Sócrates del *Gorgias* no defiende el Bien como forma apartada que buscamos conocer y de la que participa necesariamente el bien humano, sino la acción virtuosa. Tampoco son, a mi parecer, imprescindibles respecto a las argumentaciones acerca del bien y el placer que se llevan a cabo en el *Gorgias* las consideraciones en torno a la creencia de Platón en la transmigración del alma y el efecto que el modo en que vivamos tiene sobre ella, sobre todo si seguimos pensando, como defendimos más arriba, que Sócrates probablemente creía en la inmortalidad del alma pero que su concepción de la misma no tenía por qué ser la misma que la del orfismo. Nos encontramos, entonces, todavía en el nivel de la

---

230 Esto es lo que se deduce en última instancia ya a partir del ejemplo de la actitud en la guerra de valientes y cobardes propuesto en 498a y siguientes.

vida humana, sin consideraciones adicionales sobre su existencia, ya sean estas en torno a su origen, su futuro, encadenamiento, etc.

Aceptando esto, nos encontramos que la posición inicial del *Filebo* – la posición teórica del propio *Filebo* – es esencialmente la misma que se da en el *Gorgias*, esto es, la célebre proposición sofista de que lo mejor es poder ser capaz de conseguir lo que se desee en cada instante (y de ahí la importancia de la retórica, verdadero detonante de las disquisiciones en torno a placer y bien que se daban allí). Bien y placer son, pues, lo mismo<sup>231</sup>, tal es el punto de partida y de nuevo Sócrates se dispone a refutar esta idea. Aquí, no obstante, sí que estamos hablando no de lo bueno en general o de los bienes en plural, sino del Sumo Bien, si bien no necesariamente como Forma, como aquello máximo a lo que debe aspirar o perseguir el hombre, y Sócrates proclama, ya desde el principio, que la sabiduría y el "justo razonamiento" son, en este sentido, mejores para las personas (11b-c). Se hace poco después una precisión importante, y es la de que lo que se busca es cual es la forma más adecuada de ser para alcanzar la felicidad (11d). En realidad, como evidencia la lectura del *Gorgias*, esta consideración ya estaba en la base de la discusión sobre el bien que allí se llevaba a cabo, si bien aquí se establece como premisa de forma clara desde el inicio.

En cualquier caso, lo que sigue es un gran debate acerca de qué sea el placer, los distintos tipos de placeres, etc. Sin embargo, la cuestión principal que aquí nos preocupa no es sino la afirmación del placer como algo bueno o su rechazo como algo malo, y esta es nuestra razón para mirar ahora al *Filebo*.

---

231 Algo similar parecía pensar Eudoxo al afirmar que "lo más preferible es lo mejor" en asociación a la idea de que todos los hombres tienden a buscar el placer y otros argumentos complementarios (Ética a Nicómaco, 1172b 9-28).

La conclusión final, sin embargo, no está en ninguno de los dos extremos, sino en el término medio: conviene aceptar los placeres buenos, esto es, los que acompañan "a la salud, la autocontención y las virtudes" (63d). A estos placeres además podríamos también llamarlos necesarios, ya que, siguiendo el ejemplo con que Sócrates rebatía a Calicles en el *Gorgias*, comer cuando se tiene hambre es un placer, pero además es una necesidad. Por otra parte, sin el placer del sexo sería imposible la reproducción (incluso entre los mejores, como la que proponía Platón en las *Leyes*), y por ende se produciría el final de la especie humana. Todos los demás placeres, que "siguen a la locura" (63d) son, por supuesto, rechazados.

A la vista de todo esto, lo cierto es que si comparamos la conclusión del *Filebo* con las posiciones del pensamiento indio acerca del placer, podemos realizar dos lecturas distintas. Por un lado, es evidente que Platón no rechaza de plano el placer físico, como sí hacen las corrientes indias. Esto está sin duda relacionado con la concepción de vida humana como sufrimiento que domina en el pensamiento del subcontinente, y que en Grecia no posee tal fuerza: en efecto, si la vida humana es, pese a lo que pueda parecer, un sufrimiento continuo y eterno (por la vigencia del *sâmsara*), entonces la única posición que puede tomarse es la de total rechazo a la vida humana y todo lo que comporta, dado que la salvación está en escapar de ella y entregarse al placer es, por el contrario, afirmarla. Algunas de las reglas más estrictas de las corrientes indias, como el completo rechazo al contacto y a cualquier tipo de interacción sexual en el seno del budismo o la contemplación del ayuno hasta la muerte en el jainismo se explican mediante tal argumento: la reproducción y el alimento no son

vistos como una necesidad ante la que haya que plegarse, como hace Platón, sino en este caso como la elección del camino equivocado y la perpetuación del error y la ignorancia.

Más allá de esta diferencia conceptual irreconciliable en la forma de definir la vida, la segunda lectura es que en realidad las vidas que proponen Platón – y con él, la mayor parte de los filósofos griegos – y los pensadores indios no son tan diferentes. Ciertamente, en ambos casos se advierte contra los excesos; comer cuando se tiene hambre está bien – aunque solo los griegos lo acepten como un placer –, y ni siquiera los jainas aceptan la posibilidad del simple suicidio por inanición, lo que iría en contra de sus principios de no violencia, sino tan solo bajo ciertas circunstancias como la enfermedad grave. La idea común que subyace a sus enseñanzas es, pues, la de no abandonarse a los placeres sin medida y la conveniencia de mantenerse vigilantes a propósito de esta cuestión, y en esto al menos coinciden griegos e indios, aunque con limitaciones.

En el caso de las escuelas de filosofía griegas, como veremos, si exceptuamos a los cínicos no podemos hablar de ascetismo, sino de contención. Tal vez la diferencia, impulsada por el hecho de que, como decíamos, en Grecia el concepto de placer no se hallaba a priori tan estigmatizado, sea también en cierto sentido de grado, pero desde luego, lo es de percepción: Platón o Aristóteles hablan del placer y la felicidad aparejados a la acción intelectual y la vida contemplativa, mientras que los sabios indios buscan el conocimiento por necesidad, como requisito para alcanzar la liberación;

Epicuro se deleita bebiendo un vaso de agua para calmar la sed en un día caluroso, mientras que los ascetas solo beben porque tienen que hacerlo.

Por último, otro de los puntos de mayor divergencia se encuentra en la forma que ambos grupos, griegos e indios, tienen de concebir la vida en sociedad. Platón, quien escribió la *República* y las *Leyes*, no imaginaba la vida lejos de la polis. Tampoco Aristóteles, que concebía al hombre como *zoon politikón*, ni Pirrón, para quien la costumbre social era la vara de medir de la acción en ausencia de conocimiento seguro de la verdadera naturaleza de las cosas. Finalmente, más allá de casos aislados tan solo el movimiento cínico representa, entre los filósofos de la antigua Grecia, una excepción a esta norma general. Tal vez esto sea reflejo, al menos parcialmente, del hecho de que desde un punto de vista cultural el amor a la patria estaba muy arraigado entre los griegos, no solo de forma subconsciente sino explícitamente consciente, dado que fama y honores generalmente se daban en el ámbito de la polis como unidad política más representativa del modo de vida heleno, y los mismos filósofos fueron a menudo – Tales, Zenón... – objeto de los mayores reconocimientos. En cualquier caso, no podemos ignorar en individuos como Platón y Aristóteles ese deseo de construir y mejorar la sociedad, de criticar sus fallos y establecer sus límites, intenciones que resonarían más tarde en la ética estoica.

En cualquier caso, frente a ellos, el asceta indio se nos presenta como un individuo que busca vivir apartado de la sociedad. La vida en el bosque o en el monasterio, en soledad o rodeándose únicamente de los de su misma condición, obedece al rechazo de la vida en sociedad, y particularmente en la ciudad, como opción



positivadora de la vida humana. Para los sabios indios de las *Upanishads*, sus contemporáneos y sus continuadores, vivir según las normas generalmente aceptadas por todos supone en primer término la aceptación tácita de la existencia humana como algo real, y esto es un error que no puede cometer quien quiera alcanzar la liberación. La vida en sociedad es, por tanto, no solo una pérdida de tiempo, sino de posibilidad para aquel que sabe que una vida humana no es única, sino un eslabón más en la cadena del *sâmsara*, puesto que consagrarse a la vida humana, a sus placeres, sus ocupaciones y sus metas, implica perder la opción de alcanzar la *moksha*. Estos dos conceptos, *sâmsara* y *moksha*, están en la raíz y a la vez son el factor determinante en las diferentes formas de afrontar la problemática del placer que tienen griegos e indios.

Algo hemos dicho ya, en general, de la posición con respecto al placer de estoicos y epicúreos, si bien nos resta definirla más claramente. Los primeros buscan, como sabemos, adecuar la vida del hombre a la del universo, y toda vez que la de este último está basada como dijimos en la ordenación y la perfección, así debe ser también la del sabio. Siendo el intelecto la herramienta ordenadora del hombre, y siendo a la vez lo más propio del animal racional – como había señalado Aristóteles, cuyo argumento es replicado –, es evidente que el hombre debe regirse más bien por el intelecto que por el impulso. Esta vida acorde con la naturaleza<sup>232</sup> es la virtud que el hombre debe tratar de alcanzar, y una de sus características es necesariamente el autocontrol o la templanza,

---

232 Esta expresión, utilizada tanto por Aristóteles (una de sus expresiones más célebres) como por los cínicos (aunque estos últimos extraen, como veremos, conclusiones diferentes de este mandato), fue utilizada comúnmente por los estoicos, lo que sabemos por los distintos comentarios que se han hecho sobre su filosofía. En Campos y Nava 2:159-162 se exponen hasta cuatro fragmentos en los que aparecen distintas versiones de esta sentencia atribuida a Crisipo y también a Cleantes. En cualquier caso, podemos decir que era una forma común de expresarse para los filósofos de la antigua Grecia.

como la capacidad de seguir en todo momento la razón y no abandonarse a los impulsos<sup>233</sup>.

Epicuro, por su parte, al ser el gran adalid del gozo es sin duda el más opuesto a las posiciones indias de entre los filósofos griegos, si bien es importante señalar en este contexto que su defensa del placer tampoco se basa en la simple satisfacción de todos los impulsos, sino que contempla también la contención, y tampoco deja de lado el conocimiento. Esto último se sigue ya desde las primeras líneas de la Epístola a Meneceo, que dicen "Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad" (122). Por otra parte, se distingue en la carta entre deseos naturales y vanos, y aún entre los primeros entre necesarios y no necesarios (127), lo que nos lleva a no aceptar cualquier gozo, sino que a veces "renunciamos a muchos gozos cuando de estos se derivan para nosotros más dolores que gozos" (129). En el cálculo sobre estas cuestiones es donde entra en juego el conocimiento, promoviéndose así una ciencia sobre lo bueno y lo malo para el hombre. En este sentido, y en la dirección de lo anteriormente apuntado sobre la contención, en ningún fragmento de la carta se expresa con tanta contundencia como cuando advierte que:

ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa, sino un sobrio razonamiento que, por un lado,

---

233 En Diógenes Laercio VII, 92-93 se explicitan las virtudes, o si se prefiere, las características de la virtud para los estoicos. Entre ellas se encuentra la templanza.

investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones (*Epístola a Meneceo* 132)<sup>234</sup>.

El conocimiento se busca, como vemos, no porque sea la actividad más adecuada del hombre en cuanto a animal racional, ni tampoco por el mero placer de la actividad contemplativa, sino por la necesidad de librarse del dolor. En este sentido, puede decirse sin error que, para Epicuro, el razonamiento es el arma del sabio frente al sufrimiento, tanto en lo que respecta al pasado (que, no puede dañarnos porque ya no está) como en cuanto al futuro, el cual depende de las decisiones que tomemos ahora, ya que toda decisión tiene sus consecuencias en términos de placer y dolor. A respecto de esta cuestión, conviene atender al análisis llevado a cabo por García Gual sobre la “función utilitaria” del conocimiento dentro del pensamiento y los textos de Epicuro y, particularmente, a la oposición que surge a raíz de esta cuestión con los peripatéticos, acusados de pretender separar artificialmente los diferentes campos de estudio y, particularmente, las diferentes ciencias de la ética, ignorando así las relaciones que de manera natural existen entre ellas (García Gual, “Epicuro” 58-63).

Por otra parte, la imagen que la sobria teoría del placer sostenida por Epicuro en la *Epístola a Meneceo* proyecta del propio Epicuro es, desde luego, muy diferente a la que mostraron sus detractores, de la que se hace eco Diógenes Laercio en X, 3-8. El propio Diógenes nos advierte contra ellos a continuación al decir que están locos y que hay muchos testigos de las virtudes de Epicuro, quien recibió numerosos honores (X, 9). En cualquier caso, sin lugar a dudas Epicuro era consciente de los problemas que pueden derivarse de los excesos, y por ello advierte a Meneceo contra la ingesta de

---

234 Traducción de Vara 91.

alcohol, la glotonería y la lujuria, mientras que justo antes (132) alaba al agua y el pan, alimentos sencillos que, sin embargo, nos otorgan el mayor gozo cuando aprietan el hambre y la sed. El gozo que defiende Epicuro está basado en última instancia en la ausencia de dolor, y ello implica que aquellos que se habitúen a vivir con menos tendrán menos preocupaciones ante la posibilidad de perder lo que poseen y, a la vez, menos problemas si eventualmente se encontraran en situaciones de escasez.

Tales son, en cualquier caso, las posiciones de los estoicos y la de Epicuro, y creo que bastan las reflexiones que ya hemos hecho de las mismas con respecto a las indias. Nos resta sin embargo verificar qué dijeron al respecto de ascetismo y frugalidad los cínicos, cuya filosofía es reconocida como la más parecida a la india respecto a este punto.

### El modo de vida cínico. Comparación con el ascetismo indio

Dice Jesus Mosterín en *Helenismo*, al respecto de las costumbres de los cínicos, que "no es de extrañar que cuando los griegos que acompañaban a Alejandro Magno llegaron a la India y se encontraron con los ascetas hindúes [...] los tomaran por cínicos" (Mosterín 57-58).

La corriente cínica tiene su origen en Antístenes, discípulo de Sócrates. Como movimiento, el cinismo se centra únicamente en el aspecto ético, dejando de lado las consideraciones metafísicas, consideradas como secundarias o innecesarias frente a la virtud moral. A la enseñanza, mediante la palabra y el ejemplo, de la virtud consagró su

vida Antístenes. Diógenes, su continuador, fue el otro gran filósofo encargado de desarrollar la ética cínica.

Dado que su vida era parte importante de su enseñanza, es lógico volvernos hacia ella ahora, por lo que de nuevo la obra de Diógenes Laercio va a resultarnos indispensable. De acuerdo a lo que nos cuenta Laercio, Antístenes era ante todo un hombre austero: llevaba tan solo una túnica, un bastón y un zurrón para llevar la comida (VI, 13), y solía recriminar a aquellos que mostraban excesivos lujos o actitud vanidosa (VI, 7-10). Por lo demás, predicaba siempre que había que hacer el bien por encima de todo, así como en favor del amor.

El discípulo más célebre de Antístenes fue Diógenes de Sínope. De él habíamos dicho más arriba que era poco más o menos la encarnación de la vida cínica. La imagen que Laercio nos da de él es la de un verdadero asceta, que "durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas, acostumbrándose a todos los rigores" (VI, 23). Por lo demás, en general llevó las posiciones y actitudes de su maestro hasta el extremo: criticó duramente a los matemáticos, a los demagogos y a otros filósofos, y en general "a quienes no se ocupaban de las cosas cotidianas" (VI, 27-28). Según Eubulo, a los hijos de Jeníades les enseñó a comer frugalmente, a no usar adornos y a ejercitarse tan solo con vistas a la obtención de una buena salud (VI, 30-31). Todos estos son rasgos de la vida de un verdadero asceta.

De la vida de los dos grandes cínicos se pueden extraer varias conclusiones. La primera de todas es su desprecio a la ley y a las convenciones: todo lo que importa es la moral, y ninguna ley o hábito de los hombres puede situarse por encima de ello. Por otra parte, ateniéndonos a los relatos recopilados por Laercio, entre la actitud de Antístenes y la de Diógenes encontramos una diferencia que no es tan solo de grado. En efecto, Diógenes no se limitó, como habíamos dicho antes, a llevar al extremo las posiciones ético-teóricas y vitales de su maestro, sino que, a partir de ellas, desarrolló sus propias consecuencias morales, y si la crítica a la sociedad, más allá de sus manifestaciones explícitas, estaba implícita en la defensa de la vida virtuosa que compone el núcleo de las enseñanzas de Antístenes, en Diógenes dicha crítica toma el papel principal: frente a las normas sociales, el hombre virtuoso es aquel que vive de acuerdo a su verdadera naturaleza, ignorando toda convención, e incluso toda concesión a los demás. El amor y el aprecio a los justos y los buenos que se desprende de la doctrina de Antístenes y que, en definitiva, señalan una cierta preferencia o predisposición hacia la vida en comunidad<sup>235</sup>, no se encuentran ya en Diógenes, para quien la autosuficiencia no es tan solo una virtud, sino la llave hacia la felicidad y, a tenor de algunas de las historias y anécdotas incluidas en su biografía, probablemente debía ser también la característica más representativa de su vida<sup>236</sup>.

---

235 Como se deduce, por ejemplo, de los temas que Diocles mencionaba de Antístenes en Diógenes Laercio VI, 12: "El bueno es digno de amor. Las personas de bien son parientes. Hacerse aliado de los valientes y también de los virtuosos", etc.

236 Relatos como el de que se masturbase en medio del Ágora (Diógenes Laercio VI, 46) o que escupiese en la cara a su anfitrión (Diógenes Laercio VI, 32) nos hacen pensar en un Diógenes desvergonzado e irreverente. La ausencia de vergüenza aparejada a su vida acorde a la naturaleza es tratada en el capítulo primero de García Gual, "Secta" 6-14. En dichas páginas se realizan varias reflexiones en torno a la manera en que los rigores y dificultades de dicha vida preparan al hombre para las situaciones más duras.

Finalmente, en el marco de su exposición sobre la filosofía de los cínicos A. A. Long lleva a cabo un intento de “sistematizar” sus enseñanzas, articulándolas en siete proposiciones o preceptos clave, con la idea de explicitar las bases de un sistema ético cínico. Tales proposiciones son las siguientes:

- 1 – La felicidad es vivir de acuerdo con la naturaleza.
- 2 – La felicidad es algo disponible para cualquier persona dispuesta a someterse a un entrenamiento físico y mental suficiente.
- 3 – La esencia de la felicidad es el dominio de sí mismo, que se manifiesta en la capacidad de vivir felizmente incluso en circunstancias muy adversas.
- 4 – El dominio de sí mismo es equivalente a, o conlleva, un carácter virtuoso.
- 5 – La persona feliz, así concebida, es la única persona que es verdaderamente sabia, regia y libre.
- 6 – Las cosas convencionalmente consideradas necesarias para la felicidad tales como riqueza, fama y poder político no tienen valor en la naturaleza.
- 7 – Los principales impedimentos para la felicidad son los juicios de valor falsos junto a las perturbaciones emocionales y la debilidad de carácter que surgen de estos falsos juicios (Algra et al, 624)<sup>237</sup>.

En lo que se refiere a una posible comparación entre los cínicos y los sabios indios, tenemos ahora varias cosas que decir. En primer lugar, cabe destacar que estas ideas que subyacen en el modo de vida de los cínicos están relacionadas íntimamente con la concepción de felicidad asociada al pensamiento griego helenístico. Como el

---

237 Esta es mi traducción al castellano a partir del texto inglés original. He traducido “self-mastery” como “dominio de sí mismo” en 3 y 4.

propio Long comenta, la relación entre felicidad y dominio de sí mismo, que como hemos visto es uno de los presupuestos fundamentales de la ética cínica, sería aceptada por epicúreos, estoicos y pirrónicos sin problemas, puesto que todos ellos concebían la felicidad como un estado alcanzable independientemente de los factores externos (624-625).

Asimismo, por todo ello puede afirmarse entonces que el dominio de sí mismo es una característica idiosincrática también en la filosofía griega en el Periodo – ya que a estas alturas no creo que nadie dude que lo fuera en la India –, hallándose la diferencia en la justificación que cada uno de los grupos, griegos e indios, ofrece a la necesidad de controlar los actos. No obstante, dado que esta coincidencia se halla en la base misma de la posibilidad de una ética, no creo que nadie se sorprenda de que la mayor parte de corrientes filosóficas – de esta y de cualquier época – pongan de manifiesto la necesidad de regular el comportamiento propio.

Volviendo al tema que nos ocupa, y pese al parecido existente a nivel conductual entre los ascetas indios que, como Mosterín señalaba, habría hecho que los griegos los tomasen a primera vista por cínicos o les comparasen con ellos (como hizo Onesícrito, según vimos más arriba), existen varias diferencias fundamentales entre el ascetismo practicado por unos y otros. Dichas divergencias son causadas por la forma en que los distintos grupos conciben la vida ascética, lo que está ligado necesariamente a las motivaciones que les impelen a poner en práctica dicho modo de vida. En este sentido, es evidente que la mayor similitud entre los modos de vida de los sabios indios y los cínicos griegos está en su rechazo a los bienes materiales. La escasez de bienes



materiales, y su actitud de desprecio hacia los mismos se reflejan en la imagen primera que el asceta proyecta hacia el mundo.

Sin embargo, si sobrepasamos el nivel de lo visual y de lo superficial, encontramos diferencias irreconciliables entre sus posiciones teóricas. La primera de todas, que está además en la base de todas las demás que pueden señalarse, está en su concepción de la vida y, asociado a esta, de la razón para la que se vive: no olvidemos que, pese a las penurias que pudieran causarle a Diógenes las inclemencias del tiempo, la escasez de alimentos o las injurias de sus conciudadanos, la elección de tal modo de vida tenía como meta la felicidad. Este objetivo, compartido con Antístenes<sup>238</sup>, contrasta con la consabida visión india de la vida como sufrimiento y su intención, mediante el rechazo de los placeres, de escapar del ciclo de existencias de forma definitiva. Podría decirse, no obstante, que para el asceta indio la liberación conlleva la suma felicidad (de diferentes maneras según el grupo al que perteneciese), y que en este sentido, todos ellos, griegos e indios, persiguen con el ascetismo la felicidad. Sin embargo, tal afirmación estaría ignorando el hecho fundamental de que dicha felicidad llega en momentos diferentes: para el cínico la felicidad está en el propio ascetismo, mientras que para los sabios del subcontinente esta llega, como ya habíamos señalado, como fruto del conocimiento que se obtiene a través del estudio y el análisis de la realidad – para lo cual el ascetismo es tan solo un medio – y tan solo a posteriori, una vez se ha alcanzado, más allá de la existencia humana, el objetivo de la liberación.

---

238 Al respecto de esto dice Laercio sobre Antístenes que "se opinaba, en efecto, que soportaba su enfermedad con una cierta debilidad por apego a la vida" (VI, 19).

La verdad detrás de esta reflexión tiene, como anunciábamos, sus consecuencias, en forma de diferencias en la forma de entender el ascetismo de unos y otros. En primer lugar, ese conocimiento del verdadero estado de las cosas que en la tradición upanishádica y, posteriormente, en la Sâmkhya y Vaisheshika es clave para la liberación es, en Atenas, desplazado a un lugar de menor importancia (cuando no directamente desdeñado) por los cínicos. Según Laercio, para Antístenes "la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos" (VI, 11), y como sabemos tanto él como Diógenes criticaron a Platón por llevar sus teorías al terreno de lo improbable. En definitiva, tanto Antístenes, quien al ocuparse exclusivamente de la moral pretendía seguir con el ejemplo de Sócrates, como Diógenes, de quien ya dijimos que exhortaba a ocuparse de las cosas cotidianas y no de otros asuntos, fueron filósofos eminentemente prácticos que no dedicaron esfuerzo alguno en meditar sobre el origen o el tejido del cosmos porque pensaban que todo lo que importaba saber se encontraba al nivel del ser humano y en el ámbito de lo comportamental.

Por otra parte, el hecho de que los cínicos consideren la vida ascética – virtuosa, diría Antístenes – como la forma de obtener la felicidad implica la adopción de una posición liberal con respecto a ciertos placeres. En este sentido, sabemos por Laercio que tanto Antístenes como Diógenes aprobaban las relaciones sexuales, si bien probablemente por distintas razones – el primero para la procreación y el segundo fundamentalmente como forma de desahogo – y siempre sin dejar de lado la contención para evitar convertirse en esclavos del vicio de la lujuria. En el subcontinente, como sabemos, la posición de los ascetas respecto a esto es, independientemente de su

corriente de pensamiento, unitaria y clara: al rechazar los placeres y el apego como distracción de lo verdaderamente importante, el sexo no tiene lugar en la vida del sabio.

Asimismo, si bien es evidente que la misma elección de una vida ascética es una manera clara de demostrar rechazo a la sociedad<sup>239</sup>, es indudable que la forma fiera en que Diógenes manifestaba sus críticas habría sido censurada por los sabios indios, para quienes como hemos podido observar la generosidad y la bondad con los demás aparece siempre aparejada a su concepción de ascetismo ya desde las primeras *Upanishads* como algo aconsejable y necesario. Así, acciones como las injurias o las peleas que del texto de Laercio se deduce eran habituales en él – sin dejar de poner en suspenso el juicio acerca de la veracidad de algunos de esos hechos – habrían provocado sin duda un claro rechazo entre los ascetas del subcontinente para quienes, en general, la no violencia era un principio ético básico. Esta fiereza no es, sin embargo, propia de Antístenes, quien como dijimos hablaba siempre en favor del bien y de los buenos<sup>240</sup>. Tampoco es propia de otros cínicos posteriores como Onesícrito o Crates, aunque tal vez sí de Mónimo, de quien dice Laercio (VI, 83) que "se hizo muy riguroso en su desprecio de la opinión pública". En cualquier caso, sin duda Diógenes es el más importante y a la vez el más flagrante ejemplo de una actitud considerada como socialmente poco apropiada y es principalmente a él y a quienes de entre los cínicos posteriores siguieron su ejemplo a quien se dirige esta reflexión.

---

239 Si, como hemos dicho arriba el surgimiento de las *Upanishads* y de la actitud ascética de sus autores se debe al rechazo de una serie de aspectos de la vida social y religiosa de la India, no es menos cierto que la actitud cínica comporta una crítica a la sociedad de su tiempo, demasiado alejada tanto de la virtud (Antístenes) como de la auténtica naturaleza humana (Diógenes).

240 Otra razón que nos lleva a pensar en el carácter más bien afable que debía deducirse de los textos sobre Antístenes es el poemita que le dedica Laercio, y que dice: "En tu vida fuiste un perro, Antístenes, de tal naturaleza, que sabías morder con tus palabras, no con los dientes" (VI, 19)

Finalmente, si hemos de encontrar en los cínicos el reflejo de la imagen que de los ascetas indios se nos da en los textos antiguos, tal vez debiéramos imaginarlos defensores de la bondad como lo fue Antístenes, rigurosos en la austeridad como Diógenes y tal vez también, en cierto sentido, predicadores como Crates, de quien se dice que "entraba en cualquier casa y aconsejaba a sus habitantes" (VI, 86), en la medida en que fue la intención de algunos de los grandes sabios indios, como Buda o Mahāvîra, proclamar sus enseñanzas a los cuatro vientos por el bien de la humanidad<sup>241</sup>. En cualquier caso ha quedado patente que, más allá de su desprecio común por los bienes materiales, las doctrinas éticas de los cínicos y los ascetas indios eran muy diferentes y, por ello, también lo fueron sus vidas. La corriente cínica supuso, sin embargo, un importante hito en la filosofía griega, y sin lugar a dudas también un punto de partida a partir del cual comenzar a desentrañar las intenciones, actitudes y enseñanzas de aquellos a quienes originalmente llamaron los helenos "gimnosofistas".

---

241 Al contrario que Antístenes y Diógenes, quienes procuraban echar a los demás de su lado.

### **KARMAN Y VIRTUD: ¿CUÁL ES EL OBJETIVO FINAL PARA EL HOMBRE?**

Hemos llegado a la última parada de nuestro viaje. Las propias palabras "objetivo final" apuntan hacia ello. Se trata, por tanto, de señalar cual es la meta de la vida para las distintas escuelas griegas e indias del Periodo Helenístico, así como lo que hay en común en sus visiones y argumentaciones.

Decir cuál es esta meta es diferente, sin embargo, a decir simplemente cómo hay que vivir. Esto último requiere necesariamente una argumentación meramente racional, y es algo a lo que aspira cualquier sistema doctrinario con una mínima carga ética. La pregunta del por qué, sin embargo, es posible responderla basándose meramente en la creencia, pese a lo cual la mayoría de los sistemas religiosos de la historia han procurado argumentar lógicamente sus creencias para aportarles una base racional que sirva al triple propósito de fortalecer sus posiciones, convencer a los indecisos y defenderse de las críticas de sus rivales. En cualquier caso, y sin adelantar nada aún sobre el proceder de los textos y autores que hemos estado tratando – algo de lo cual puede ya sin duda intuirse tras haber recorrido tanto camino en el estudio de su pensamiento – es evidente que algunos de esos textos y autores están relacionados con diversos aspectos metafísicos de los cuales no se puede dar cuenta atendiendo tan solo a lo meramente físico, esto es, a la información recopilada por los sentidos.

Por otra parte, y en la línea de lo que decíamos antes, si las palabras "objetivo final" señalan hacia la pregunta por el "por qué", sin duda las palabras "virtud" y "*karman*" apuntan hacia el cómo. Nuestro objetivo ahora es ir, más allá del modo de

vida ascético, hacia los demás aspectos de la vida del sabio, esto es, a la discusión en torno a la ética que se desprende de la visión del mundo de cada una de las corrientes de pensamiento del periodo. Asimismo, en contraposición a dicha vida elegida por el sabio, que es la más adecuada, generalmente la ética no puede resistirse a mostrar la vida del necio, y ello porque precisamente de sus elecciones se destilan las consecuencias desfavorables para el individuo que hacen que la vida buena sea la vida mejor. Las líneas que vienen a continuación van a ofrecer, por tanto, el retrato que cada una de esas corrientes de pensamiento realiza del sabio y del necio. Sin embargo, antes de proceder a explicitar dicha imagen, cabe hacer una última reflexión, que se destila de todo lo que hemos dicho hasta el momento, y es la de que el sabio, tal y como lo conciben estoicos, budistas, jainas, etc., actúa de forma distinta al necio porque en primer lugar ha sido capaz de darse cuenta de cómo es el mundo en realidad. Así, la mejor manera de actuar solo puede determinarse si se comparan todos los cursos de acción posibles y sus consecuencias, y esto solo puede hacerse de forma adecuada teniendo en cuenta todos los factores. Dado que el hombre no vive aislado de todo, sino generalmente inserto en una sociedad, la cual se haya a su vez ubicada en un espacio y un tiempo que a su vez tienen sus propias reglas, el individuo se ve obligado al elegir entre múltiples opciones a tener en cuenta a los demás y al cosmos tanto como a sí mismo. Esto, que puede parecer un aspecto general de la ética, cobra especial relevancia en una época, el Periodo Helenístico, plagada de cosmovisiones que incluyen leyes universales que afectan de forma directa a la acción humana, tales como la ley del karma o el ciclo cósmico del *pneuma* estoico, y en la que a su vez, las corrientes de pensamiento dominantes se muestran especialmente críticas con la sociedad que las ha visto nacer, lo que implica que uno de los aspectos clave de la figura del sabio que vamos a presentar va a ser sin

duda la de ser un hombre capaz de nadar a contracorriente, desmarcándose y criticando las convenciones.

### La ética en las *Upanishads*

Es indudable que la propia decisión en favor de una vida ascética ocupa un lugar primordial en la manera en que las *Upanishads* conciben la vida del sabio. Unido a ello se haya el otro aspecto capital en la concepción ética upanishádica, que no es sino la evolución, que ya señalamos más arriba, del significado de la palabra *karman* desde su acepción en el seno del lenguaje ritualista de los brahmanes hasta la designación de la consecuencia necesaria y aparejada a la acción del individuo. Los autores de las *Upanishads* conciben, por tanto, una nueva interpretación de los Vedas que sobrepasa la de los brahmanes, eliminando por así decirlo a los intermediarios y dejando al sujeto frente a frente con el Señor en la medida en que el mundo se concibe como una serie de manifestaciones suyas y el propio individuo, pese a su libre albedrío, tiene al Señor en su interior.

En el marco de las *Upanishads*, la respuesta a la pregunta de por qué vivimos no podría ser más clara: para alcanzar la liberación. El hecho de que toda acción tenga como consecuencia, a modo de eco cósmico, la adquisición o eliminación de karma potencialmente capaz de atarnos a una sucesión eterna de vanas existencias terrenales hace especialmente importante la consecución de una vida buena; esta es la gran novedad introducida en los textos upanishádicos y adoptada por la práctica totalidad de las corrientes de pensamiento indias. Pero... ¿cómo es esa vida según los autores de las

*Upanishads*? Ya hemos apuntado más arriba sus rasgos generales: renuncia a los placeres y bienes materiales así como a la vida en sociedad en general, generosidad y entrega hacia los demás, dedicación en el estudio de los Vedas y meditación en torno a su contenido.

La dedicación al Señor ocupa un lugar de predilección en las *Upanishads*, comportando gran parte de la vida del sabio. En *Chandogya-upanishad* se explica la evolución de la práctica religiosa que los nuevos pensadores pretenden introducir: el sacrificio no basta para obtener frutos, sino que estos se obtienen verdaderamente por la comprensión y la comunión con Dios. Esta idea, que se explicita en 1, 1, 10, pone asimismo en juego la diferencia entre el sabio y el necio a la que aludíamos anteriormente, al decir que "los resultados del conocimiento y de la ignorancia son diferentes. Aquello que se hace con conocimiento, fe y la Upanishad produce los mejores resultados". Por otra parte, más adelante el sacrificio es considerado en términos de continencia, especificándose que el que comprende verdaderamente "obtiene el mundo de Brahma, que otros obtienen a través del sacrificio, por medio de la continencia" (8, 5).

Los nuevos pensadores abren la puerta a una nueva manera de práctica religiosa. Esta es una práctica que, presentada por oposición al culto ritualista, como se colige del verso citado está sin duda orientada hacia los resultados, o más concretamente hacia el gran objetivo que habíamos anunciado en el horizonte de los sistemas doctrinarios indios: la liberación. Esta nueva práctica comporta, a su vez, la introducción una serie de aspectos nuevos a tratar, de los que debe ocuparse el hombre pío para lograr su meta.



El primero de estos pasos es, precisamente, la obtención de la sabiduría. Como hemos visto, la práctica religiosa sin conocimiento está incompleta: aunque se haga lo correcto, la acción sin sentido está hueca en el fondo, pasando a ser un símbolo cuyo significado está alterado o es insuficiente. Recordemos que ya no hay intermediarios, por lo que el hombre piadoso, confiado celebrante que pone sus asuntos en manos del experto, debe dar un paso más y convertirse él mismo en el sabio, capaz de interpretar el mundo y de hallar en él a Dios.

Pero, si la liberación es la meta final y la sabiduría es el camino hasta ella... ¿cómo recorrerlo? Las *Upanishads* responden a esto. De hecho deben hacerlo de forma necesaria, porque en la medida en que son una exaltación de la autosuficiencia, si no explicasen la manera en que un hombre puede, únicamente mediante sus propias fuerzas, ser uno con el Dios, entonces su mensaje estaría vacío.

Pero su mensaje no está vacío. Es aquí donde entra, entre otros factores, la importancia de la meditación, y el tratamiento que de sus aspectos físicos se lleva a cabo en las obras. En este sentido, las *Upanishads* son precursoras de la escuela Yoga. Ya en la *Chandogya-upanishad* se ponen de manifiesto el papel que juegan la respiración y el sonido en ella: "habla y *prana* (aliento vital), o *Rik* y *Saman*, forman una pareja. Esta pareja se une en la sílaba Om" (1, 1, 5-6). Ya habíamos hablado de la importancia de la sílaba en las *Upanishads*, como manifestación especial de Brahma. La historia de la sílaba y la relación de sus aspectos, habla y aliento, con los elementos y las estrellas que narra a continuación esta *upanishad* es una metáfora constante cuyo fin es la exaltación y el subrayamiento de la importancia del eco de Om, mediante el cual la mente del sabio

puede alcanzar los lugares más recónditos del universo. La repetición de series numéricas a las que ya aludimos antes, en este caso de tres o cinco elementos, ayudan a la memorización a la vez que muestran el orden subyacente en el aparente caos, de modo que el plan del Señor se revela a quien se vuelve hacia Él y le busca como lo necesario en lo particular.

A estas alturas ya habrá quedado claras dos cosas al lector: la extrema importancia del conocimiento y su obtención a través de la senda de la meditación sobre Om, y que *Chandogya-upanishad* privilegia esta idea sobre todas lo demás. La muestra definitiva de esto se encuentra en 2, 23, 1-3, donde se explica que, si bien la virtud se obtiene mediante la consecución de los tres aspectos de la vida religiosa, a saber: estudio, caridad y sacrificio; austeridad; y seguimiento de las costumbres del maestro, la inmortalidad es adquirida tan solo por aquellos que "habitan en Brahma", lo que se logra mediante Om, aparición última del corazón del Señor y sostenedora de todo el habla. Finalmente, Om es reflejo del mundo entero, y en esto – el reflejo – se basa el conocimiento, tal y como se explica en 7, 18. Al decir Om, el hombre se convierte en Brahma a través de la sílaba, pero la sílaba no es un simple medio, puesto que la sílaba es asimismo Brahma: así, Brahma, la sílaba y el hombre son uno y son todo. Esto es reflejo a la vez en todas sus formas<sup>242</sup>.

*Taittîriya-upanishad* incide en la pronunciación, convirtiéndola en una ciencia (*siksha*) basada en seis aspectos: sonido, tono, cantidad, fuerza, modulación y combinación (1, 2). Por otra parte, en la exhortación al alumno (1, 11) se enumeran una

---

<sup>242</sup> Esta idea del reflejo se repite de igual forma en *Katha-upanishad* 5, 5, donde se dice que Brahma se ve dentro del individuo "como en un espejo o en el agua".

serie de consejos de carácter práctico: decir la verdad, dedicarse a la vida religiosa, no descuidar el estudio de los Vedas ni a uno mismo; tratar con veneración a los maestros y con el máximo respeto (como a Dios), a mayores e invitados; ser generoso y dar sin arrepentirse, ser modesto y, ante la duda, seguir siempre el ejemplo de los maestros.

Volviendo a la meditación, *Katha-upanishad* da cuenta de ella como el replegamiento de la mente en el intelecto (3, 13), lo cual implica su apartamiento de los sentidos para dirigirla exclusivamente hacia aquello que no posee las cualidades que por ellos pueden ser percibidas (3, 15). Esto implica, como se repite en 4, 1, que debe volverse la mirada hacia dentro de uno mismo, pues allí se encuentra el Señor; tal es la meta de la meditación. La oposición postulada entre contemplación como felicidad tal y como se da en el aristotelismo y contemplación como necesidad que se da en el seno del pensamiento basado en la sabiduría de las Upanishads aparece asimismo en este texto, puesto que "tan solo mediante la contemplación puede este objetivo [el discernimiento de la unidad de todo] realizarse" (4, 11).

En la *Shveshtâshvatara-upanishad* se incide en las ideas ya mencionadas a la vez que se valoran el apartamiento y la quietud necesarios para la práctica de la actividad yóguica (2, 9-10). En los versos siguientes se explica que mediante el distanciamiento de lo perceptible se crea en la mente su verdadera forma. Asimismo, yendo un paso más allá se especifica que el estudio de los Vedas por sí mismo no es suficiente si no se llega a conocer a Brahma (4-8)<sup>243</sup>, lo que se lleva a cabo a través de las prácticas dirigidas a aumentar la concentración.

---

243 Lo mismo se repite en *Mundaka-upanishad*, 3, 2, 3.

Otro aspecto importante, que se repite en el último verso de varias de las Mukhya Upanishads, es el de que los conocimientos upanishádicos deben reservarse tan solo a aquellos que hayan sido ordenados. Con esto se pretende, en primer lugar, recalcar la importancia máxima de los versos contenidos en las *Upanishads* en cuanto obras de sabios que han alcanzado el más elevado estado mental. Este proceder imita al de los brahmanes, celosos guardianes de los textos sagrados. Pero, por otra parte, es una decisión destinada a preservar los frutos de la sabiduría a los oídos de aquellos que merecen escucharlos: predicar en la plaza del mercado sería como verter agua en un cuenco agujereado; tan solo el hombre dispuesto a renunciar a todo lo material, a toda convención está verdaderamente en disposición de ánimo y de espíritu para oír la verdad.

En general, puede decirse que a lo largo de los siglos la sabiduría de los ascetas, expuesta en las *Upanishads*, tiende cada vez más hacia la introspección. El mensaje parece claro: ninguna actividad predeterminada es suficiente para alcanzar el fruto último; aunque los ritos y las buenas obras agraden a los dioses y el estudio de los textos sagrados pueda resultar inspirador, tan solo mediante un completo replegamiento en sí mismo puede el hombre alcanzar a Brahma. El ascetismo es, por tanto, solo el primer paso hacia el apartamiento, porque en realidad es necesario apartarse de todo, como si tan solo con la máxima distancia pudiéramos alcanzar a ver la figura completa. En lo que se refiere a la manera de afrontar la vida, este es el ejemplo y el consejo último que nos ofrecen las *Upanishads*.

Ética en el *Sâmkhyakârikâ* y en el *Vaisheshika-sûtra*

Los preceptos éticos de los textos canónicos de las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika están fundamentalmente destinados a privilegiar la búsqueda del conocimiento como forma de alcanzar la trascendencia. Su principal objetivo es, pues, argumentar en contra de la ignorancia y en favor de la sabiduría. Lo más importante acerca de esto lo hemos dicho ya más arriba, partiendo de la base de la consideración del ascetismo como renuncia a las distracciones de la sociedad y, por tanto, como forma de ponerse en marcha hacia lo que verdaderamente importa.

Por lo demás, el *Sâmkhyakârikâ* y el *Vaisheshika-sûtra* son obras cuyo principal objetivo es la exposición del verdadero estado de las cosas que subyace a su apariencia, y en este sentido ambos textos son breves en el apartado moral. El mensaje que pretenden transmitir en este sentido es verdaderamente simple, resumiéndose en la máxima "conocimiento para la felicidad", y mientras se tenga esto en mente todo lo demás queda en segundo plano.

Sin embargo, pese a este hecho ninguna de las dos obras deja de lado por completo los temas de la bondad y la no violencia. A este respecto, además de lo que ya dijimos más arriba, en el *Vaisheshika-sûtra* se dice explícitamente que está prohibido matar o asociarse con asesinos, salvo en ciertas circunstancias. Aquí, el *Vaisheshika-sûtra* establece un orden de preferencia, según el cual, en caso de que se produzca un enfrentamiento a vida o muerte que no pueda evitarse, la vida de aquel que es superior en conocimiento debe ser siempre la que se salve, lo que implica que está permitido

matar al otro tan solo si es inferior a uno mismo, mientras que si es superior tan solo cabe el suicidio. Se dice, incluso, que en caso de igualdad ambas opciones son aceptables (6, 1, 7-16). La idea subyacente es, sin duda, que aquel que ha alcanzado un conocimiento superior debe tener necesariamente razón en la pugna, así como la necesidad de preservar la pureza del sabio por encima de la impureza del necio. La inclusión de tal precepto en la obra es el resultado de la aplicación de la lógica en favor del predominio del conocimiento hasta sus últimas consecuencias, toda vez que no se tienen en cuenta otros factores como las razones del enfrentamiento, quien fue el instigador, etc. En cualquier caso, esta ligereza en la consideración de la vida y la muerte contrasta con las estrictas reglas de no-violencia existentes en los dos sistemas indios de pensamiento de mayor calado ético: el budismo y el jainismo.

### El *Vinaya-pitaka* y las Cuatro Nobles Verdades: la ética en el budismo Theravâda

Además de las reglas destinadas a alejar a los monjes de los placeres y la codicia, el *Suttavivanga* incluye una gran cantidad de normas destinadas a la consecución de una vida virtuosa. Las cuatro faltas más graves que se contemplan, y que de ser infringidas marcan al infractor como no apto para la vida como *bhikku* son el mantenimiento de relaciones sexuales, el asesinato, el robo y afirmar que se ha alcanzado un estado de conciencia superior cuando no es cierto. En general, las faltas menos graves contempladas en los capítulos siguientes sancionan conductas relacionadas con estas cuatro prohibiciones fundamentales, pero que implican un menor grado de culpa, como mentir sobre otras cuestiones, dañar a otros seres vivos o – como ya dijimos – incitar al mantenimiento de relaciones sexuales.

En realidad, más allá de las reglas del *Suttavivanga*, que tienen como objetivo normativizar la convivencia en el seno de la comunidad monástica, la exposición más importante de los preceptos éticos budistas se encuentra sin duda en la Cuarta Noble Verdad, culminación de las más elevadas reflexiones de Buda donde se explica de qué forma debe vivir el hombre para eliminar el deseo, lo que conduce a la eliminación de todo sufrimiento, la ascensión de la conciencia y, finalmente, a la liberación.

Las Cuatro Nobles Verdades conforman el núcleo de las enseñanzas de Buda y del propio budismo. De entre ellas, la Cuarta es el camino, porque si bien las anteriores pueden comprenderse mediante la meditación, permaneciendo en el terreno de la teoría, la Cuarta ha de ser vivida. En ella se explica el Noble Sendero Óctuple, los ocho aspectos de la vida recta que, alcanzados progresivamente, permiten a un hombre alcanzar la cota más alta de su existencia. Tal y como aparece en el *Samyutta Nikaya*, 45, el Noble Sendero Óctuple está formado por el recto punto de vista, la recta intención, la recta palabra, la recta acción, la recta forma de vida, el recto esfuerzo, la recta conciencia y la recta concentración.

A continuación, Buda realiza algunas aclaraciones. En resumen:

- El recto punto de vista se refiere al conocimiento sobre las Cuatro Nobles Verdades.
- La recta intención se refiere a la disposición a la renuncia y la vida adecuada.
- La recta palabra implica evitar la mentira y hablar con respeto.

- La recta acción conlleva no infringir las demás reglas *Parajika* (no matar, no robar y no mantener relaciones sexuales).
- La recta forma de vida implica la capacidad de mantenerse en el Sendero.
- El recto esfuerzo se refiere a la capacidad de no caer en la tentación del deseo y en la perseverancia por dar todos los pasos del Sendero.
- La recta consciencia implica la capacidad de mantenerse centrado en la propia mente, aislándose de problemas externos.
- La recta concentración es, finalmente, la capacidad de avanzar progresivamente hasta erradicar por completo el placer y el dolor.

Debido a su importancia, mucho es lo que se ha escrito sobre el Óctuple Sendero, y la discusión en torno a su interpretación y aplicación ha ocupado numerosísimas obras. En este sentido, dentro del propio Canon existen muchas otras precisiones de Buda en torno a algunos de los ocho puntos, que permiten una mayor comprensión de los mismos. Por otra parte, el resumen expuesto nos basta por ahora, aunque no nos cerremos a otras voces y aclaraciones si fuera menester traerlas a colación. En cualquier caso, en vista de lo expuesto en el Samyutta Nikaya, es evidente que una de las principales preocupaciones de Buda era la posibilidad de que el iniciado se desviase del camino, sobre todo si consideramos la inclusión por separado en la lista de rectas intención y forma de vida y recto esfuerzo, como reconocimiento de las diferentes cualidades que el iniciado debe poseer y desarrollar para iniciarse, permanecer y avanzar en el Sendero, y que podrían englobarse de forma genérica en el amplio término de "voluntad" con todas las acepciones que este tiene en castellano: en efecto, el iniciado debe tener la voluntad (intención) de iniciar el camino, pero también



la voluntad de y para seguir en el mismo (forma de vida) y, por último, la voluntad de no abandonarlo pese a las influencias externas (esfuerzo). El reconocimiento plural de todos estos aspectos, como decíamos, puede entenderse como una manera de subrayar las especiales dificultades que el Sendero puede desentrañar para el ser humano como criatura poseedora de instintos y deseos que es, a la vez que sirve para el monje como una advertencia de que debe permanecer fuerte y centrado a cada instante.

Por otra parte, el Sendero también subraya la importancia de la meditación como vehículo hacia los estados superiores de la mente. En otros textos del Canon<sup>244</sup> se ahonda en las diferentes técnicas y métodos de contemplación orientados hacia ello, pero lo que nos interesa señalar aquí es sobre todo ese rol central que ocupa la meditación, al igual que en las *Upanishads*, en el budismo.

Tras todo lo dicho, se concluye que la ética budista es, sobre todo, la ética de la perseverancia, cimentada fundamentalmente en dos pilares: esfuerzo en la virtud y esfuerzo en la concentración. Esta idea aparece reflejada en el capítulo segundo del *Dhammapada*, donde se elogia la vigilancia como capacidad de perseverar en los distintos aspectos del Sendero. Aquí la vigilancia, opuesta a la negligencia, es "el camino a la no muerte" (21). En los siguientes versos se insta al sabio a deleitarse en la vigilancia, a perseverar y ser constante, incluso enérgico, puesto que la vigilancia y la concentración que debe practicar el *bhikku* implican el permanecer inalterable ante lo externo, pero esto no consiste en un mero dejarse llevar, haciendo "oídos sordos" a lo que ocurre alrededor, sino una acción o, como se prefiere, un esfuerzo por permanecer

---

244 Una exposición bastante completa puede encontrarse en *Digha Nikaya* 22, así como en *Majjhima Nikaya* 10. Ambos sutras son idénticos salvo por un pequeño añadido en el primero de ellos.

alerta ante los peligros de la negligencia (como se explicita en 31-32). La vigilancia, finalmente, es y a la vez lleva a la vigilia, ya que el esforzarse por permanecer atento (despierto), es fundamental para alcanzar el despertar que el verso 29 afirma del sabio.

Vista desde fuera, la vida del monje es extremadamente dura: no solo debe renunciar a todos los placeres y comportarse de forma virtuosa, sino además librar una lucha constante contra el decaimiento que supondría la laxitud. Y sin embargo, el *Dhammapada* insta al monje a deleitarse en esto. Sin embargo, la realidad es diferente: la conclusión que alcanzamos cuando hablábamos de la renuncia en las *Upanishads* o el *Sâmkhyakârikâ* también puede aplicarse ahora; el monje no renuncia realmente a nada, porque lo que parece no es realmente lo que nos parece. En efecto, si en aquellos textos lo mundano era considerado – con sus diferencias – como manifestaciones diferentes de una misma cosa, ahora todo es, como vimos más arriba al analizar la explicación budista del mundo, pura contingencia, y es precisamente por ello que sufrimos si tratamos de aferrarnos a ello, porque proceder de tal modo es como tratar de sujetar las olas del mar con las manos desnudas. Siendo esto así, la opción de una vida que de la espalda a nuestros instintos es lo más cabal, y por ello merece la pena resistir, pese al esfuerzo constante y prolongado, si la recompensa es librarnos de ello de una vez por todas. Tan solo a partir de estas consideraciones puede entenderse la alta estima que la rectitud posee en el seno del budismo.

### La ética en el *Tattvârtha-sutra*

El capítulo séptimo del *Tattvârtha-sûtra* es el espacio en el que se expone el modo de vida jaina. Además del rechazo a la avaricia, del que ya tratamos, el primer sutra incluye otras cuatro restricciones: la violencia, la mentira, el robo y la sexualidad. Por el contrario, se promueve el comportamiento amistoso y generoso y se aconseja seguir a los virtuosos (4-6). Se advierte posteriormente contra la laxitud en el ejercicio de *Sāmāyik*<sup>245</sup> (28) y, asimismo, se añaden una gran cantidad de reglas destinadas a que el monje se asegure que no se daña a ningún ser vivo durante el desempeño de las actividades cotidianas.

Por otra parte, el primer sutra del capítulo octavo especifica que las cinco causas que llevan a la adquisición de karma son la percepción incorrecta, la no contemplación de las restricciones, la indolencia, la deshonra y el uso indebido de las facultades corporales (mente y cuerpo). De esto se pueden extraer una serie de conclusiones, que van en línea con lo que ya hemos comentado anteriormente respecto a las otras corrientes de pensamiento. El hecho de que la indolencia sea incluida como causa separada se entiende por la preocupación que suscita en el monje el estado de relajación con respecto a su entorno. En este sentido se expresa M. Doshi cuando en su comentario a este sutra afirma que

Darnos cuenta de la naturaleza efímera de cada aspecto mundano puede incitarnos a renunciar al apego y a observar las restricciones. La ausencia de una fe firme, sin embargo, no nos otorga el vigor suficiente. De este modo, somos incapaces de ejercer el vigor necesario para superar el apego por los objetos

---

245 Estado de quietud y concentración similar a la meditación.

mundanos y las conexiones mundanas. El fallo en el ejercicio del vigor proviene de la indolencia, que es denominada Pramād (Doshi 145)<sup>246</sup>.

Esta actitud vigilante es sin duda la misma que puede advertirse en la descripción del Noble Sendero Óctuple y el *Dhammapada*, mientras que el comentario de Doshi incide en uno de los principales obstáculos con que se encuentra en su camino el monje: la dificultad de aislarse por completo de lo que le rodea (contra lo que también advierte 7, 28). Volvemos a asistir, por tanto, a una duplicidad en la advertencia: hay que observar las restricciones, y hay que ser fuerte para perseverar en su observancia. A estos dos aspectos del mismo precepto se une aún un tercero, el del uso indebido de las facultades corporales, que solo deberían usarse para realizar acciones, como dirían los Vaisheshika, "cuya meta no es de este mundo", y no para aquellas otras destinadas a la obtención de beneficios mundanos. Sin embargo, dado que las restricciones solo pueden observarse gracias a la ayuda del cuerpo y la mente, esta última advertencia es tan solo la formulación negativa de aquella.

Aún la cuarta causa mencionada (*Kashäy*, deshonra) es un aviso ante la posibilidad de ceder y dejarnos influir por los sucesos que nos acaecen, en este caso por motivo de nuestras acciones y del karma acumulado. En conclusión, el monje jaina debe ocuparse tan solo de dos cosas: de alcanzar el conocimiento correcto acerca del mundo que le rodea y de observar celosamente las restricciones. El apartamiento predicado ya en las *Upanishads* adquiere de nuevo relevancia tanto como medio de liberarse de las

---

246 La traducción al castellano es mía; la cita original reza: "Realization of the ephemeral nature of every worldly aspect may prompt us to give up attachment and to observe restraints. The absence of firm faith, however, does not lend us enough vigor. As such, we fail to exercise the vigor required to overcome attachment for the worldly objects and worldly connections. The failure to exercise the vigor results from indolence, which is termed as Pramād".

distracciones y obtener la perspectiva necesaria para ver el mundo como realmente es como, una vez hecho esto, como necesidad para librarse paulatinamente del karma.

Finalmente, las similitudes que se dan entre las doctrinas éticas budistas y jainas son bastante numerosas, al menos en lo que se refiere a su forma de afrontar el problema de cómo debe "utilizarse" la existencia humana y de cómo debe el sujeto interaccionar con el mundo. Por otra parte, queda patente la fuerte influencia de las ideas upanishádicas en el desarrollo del modo de vida propuesto en ambos sistemas: la *Upanishad* pretende ser un ejemplo de vida, y esto se refleja en el budismo y el jainismo, toda vez que su mensaje principal al novicio es que, una vez se ha puesto de manifiesto el conocimiento acerca de la contingencia del mundo, debemos apartarnos de los bienes aparentes para obtener el verdadero y único: la cesación del sufrimiento, y tan solo el esfuerzo en la renuncia nos permitirá alcanzar tal fin.

Frente a ellos, las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika conminan al hombre a convertirse en sabio, produciéndose la acción principal a nivel intelectual y quedando lo demás, como ya dijimos, en segundo plano. Sin embargo, es cierto que esto solo ocurre hasta cierto punto, ya que en definitiva todos los sistemas incluyen ambos aspectos – conocimiento y apartamiento – en sus doctrinas, diferenciándose ambos bloques en cual de ellos es privilegiado sobre el otro. No podemos considerar, por tanto, que cambie aquella máxima que expusimos más arriba de que la filosofía india del Periodo Helenístico – y tal vez cabría decir la filosofía india en general – parte siempre de la acción, porque el presupuesto de que existe un objetivo, la liberación, que solo puede alcanzarse actuando de una cierta forma permanece intacto. Lo que varía, entonces,

tiene que ser el peso específico otorgado a acciones intelectuales y físicas dentro de cada sistema.

### La discusión en torno a la virtud en Grecia: de Sócrates hacia Platón y Aristóteles

Como sabemos, la irrupción de Sócrates en la escena filosófica de Atenas supuso un punto de inflexión en lo que se refiere al tratamiento de la ética en el discurso filosófico heleno. Si hasta entonces el comportamiento humano había sido un tema secundario para la mayor parte de sus antecesores, que se habían centrado sobre todo en la investigación acerca del *arkhé*, su método discursivo y su interés en alcanzar una definición de la virtud, aspectos ambos ejemplificados en su bien conocida oposición al entronamiento de la utilidad de la retórica por parte de los sofistas, forzó la discusión en torno a la ética y la moral en el ámbito de la polis. En este sentido, y más allá de la relación histórica entre ellos, no podemos sino considerar a Platón y Aristóteles sus continuadores.

Platón, su discípulo, recogió el testigo, creando un constructo – la Teoría de las Formas – que justificase las intuiciones de su maestro, y particularmente una de sus nociones centrales, la de que es mejor recibir una injusticia que cometerla. En efecto, esta idea es mucho más fácil de defender si tenemos un Bien absoluto al que señalar como modelo y, a la vez, como objetivo del conocimiento, y en torno a esto bascula en última instancia toda la ética platónica, si bien es cierto que el tema es abordado a lo largo de toda su carrera filosófica desde múltiples prismas y con diferentes conclusiones.

Un primer ángulo desde el que acercarse a la virtud en la obra de Platón es el del alma, teniendo en cuenta, sus creencias religiosas. En este sentido, su afirmación de la doctrina órfica de la transmigración de las almas le llevaba, como vimos más arriba, a hablar en el *Fedón* de la purificación como abandono de los placeres. Antes llega a decirse, incluso, que el filósofo "desea la muerte" (64b). En principio se trataría entonces, una vez más, de alejarse de lo material mundano y acercarse todo lo posible al conocimiento del verdadero estado de las cosas y, en efecto, en los pasajes siguientes se habla del desdén del sabio a la comida y la bebida, así como a los placeres del amor y la posesión.

Sin embargo, la clave de esta primera concepción de virtud platónica abordada la encontramos en 64e-65a, donde se dice que el filósofo no debe dedicarse al cuerpo sino al alma, provocando así la escisión de ambos con un comportamiento destinado a no permitir "la comunión" entre ellos. Ya dijimos más arriba que el alma está en cierto sentido orientada hacia el conocimiento, pero que por su unión con el cuerpo, tiende a "distraerse" por los impulsos de aquel, siendo entonces la virtud a nivel corporal la capacidad de abstenerse y contenerse – ideas presentadas aquí y en las que se profundizaría en la *República* –, y la del alma la de perseguir el que al fin y al cabo es su fin más natural: el conocimiento verdadero. Este conocimiento, recordemos, no podía hallarse a través de los sentidos (65a-b), sino que está en las Formas, las cuales el alma ya ha atisbado en el pasado. Se refuerza por ende aquí la idea de rechazo al cuerpo en todos los aspectos, porque en todos los sentidos tan solo aleja al alma de su verdadera meta, no sirviendo nunca de ayuda y obstaculizándola, además, con sus impulsos. Es

debido a este rechazo total que es lícito utilizar la palabra purificación, porque esto implica la expulsión de todo lo que corrompe, y el cuerpo tan solo corrompe al alma, verdadero ser del individuo, y por ello es necesario aislarla de él (65c) todo lo posible. Solo así es posible alcanzar la sabiduría, la virtud definitiva sin la cual la virtud no está completa (69b) y que solo puede obtenerse por completo tras la separación definitiva del cuerpo que se produce con la muerte (66e-67a).

Por otra parte, al igual que en los sistemas de pensamiento indios, también advierte aquí Platón en contra del suicidio, si bien no por el hecho de tratarse de un acto violento, contrario pues a la acción virtuosa al modo en que lo afirmaron jainas o budistas, sino por ir en contra del plan de los dioses (62b-c). Sin embargo, menciona justo antes que la prohibición acerca del suicidio está incluida dentro de las doctrinas del culto, y la explicación ofrecida a continuación está relacionada con ello. Ya hemos hablado anteriormente del papel central de los dioses en el seno del orfismo, por lo que cabe pensar que en este contexto la razón del posicionamiento de Platón en contra del suicidio no es únicamente racional, sino que posee una base teológica que otorga un valor intrínseco al mandamiento moral defendido, más allá de la valoración humana. Estamos entonces ante una situación parecida a la que se da en el seno del budismo y el jainismo – traemos estos sistemas de pensamiento a colación por ser los que más se ocupan de los aspectos morales de la vida humana –, con la salvedad de que allí los dioses son sustituidos por una ley cósmica que, al igual que aquellos, se sitúa por encima de los hombres, otorgando a sus actos una serie de consecuencias que van más allá de lo corpóreo y que se manifiestan tras la muerte.



En cualquier caso, como decíamos, es su existencia la que otorga validez a las leyes morales, pero esto nos lleva a plantearnos el interrogante acerca de su necesidad: si los hombres no han recibido directamente de los dioses dichas leyes, sino que las crean a través del proceso de interpretación de los actos divinos, ¿cómo asegurar que dicha interpretación es la correcta? En el seno del pensamiento indio, la respuesta a esta pregunta se encuentra en el grado de infalibilidad otorgado a los sabios: en los sistemas ortodoxos, los Vedas son considerados como palabra revelada a través de la iluminación a los hombres que han alcanzado el más alto grado de conocimiento. De forma similar, los discursos de Buda y los libros sagrados de los jainas son considerados obras de seres que han alcanzado un estado superior al de la simple humanidad, que han accedido a un conocimiento oculto a los sentidos, pero accesible a través de la meditación y el ejercicio de la mente.

En el caso del orfismo, por su parte, es el mito el que marca, por semejanza, el modelo a seguir. Como dijimos, el hombre puede unirse a los dioses, y para ello debe seguir su ejemplo. En última instancia, como bien señala Teresa Oñate en *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, con el paso del tiempo el orfismo llega a ser en esencia la unión de lo mitológico con la filosofía<sup>247</sup> – lo que ayuda a entender, además, la cercanía que le profesaron numerosos filósofos. Si la intención es, entonces, explicar mediante los dioses aquello que no puede ser explicado mediante la mera razón, reconociendo entonces la necesidad de los dioses para dar sentido a lo existente, es lógico utilizar su conducta como un modelo del que aprender a vivir, puesto que solo podemos alcanzar a

---

247 Oñate y Zubia 121-122: "la crítica de la filosofía al mito, ya milesia, ya en boca de Jenófanes [...] ha hecho efecto en la composición de esta nueva teogonía, dando lugar a un renovado movimiento de religión mitológico-salvífico, que se cuida muy mucho de absorber la crítica de la racionalidad filosófica". En definitiva, "el mitólogo ha aprendido la lección, y sale fortalecido de la remitologización de la racionalidad que le brinda la filosofía".

los dioses demostrando que somos como ellos. Estamos entonces de nuevo ante un caso de autoridad que sobrepasa el límite natural de la mente humana, hallando su inspiración en lo divino-extraterrenal, lo que como también es aplicable en los casos del Vedanta e incluso en el de la iluminación de los monjes budistas y jainas si asumimos la identidad de lo terrenal con lo aparente que se encuentra en el fondo de sus doctrinas.

Partiendo de esta base, podemos entender la defensa de la virtud como purificación que lleva a cabo Platón en el *Fedón* como una mezcla entre las influencias del orfismo, la concepción de virtud socrática y su propia forma de entender la sabiduría como cenit del hombre, toda vez que nos permite a un tiempo alejarnos de los placeres, y por ende de la injusticia (dado que el hombre que no se deja llevar por sus deseos no dañará a los demás para conseguirlos), acercarnos a nuestro verdadero ser, que está más allá de este mundo y, finalmente y de la misma forma, acercarnos a los dioses. Llegamos a la conclusión, entonces, que la vida orientada hacia la búsqueda y la comprensión del Sumo Bien es el punto de encuentro de los más altos fines tal y como los entienden los órficos, Sócrates y el propio Platón, las tres fuentes de inspiración principales que se encuentran tras las líneas que dedica Platón a la virtud cuando la piensa junto al alma.

Y sin embargo, pese a las similitudes comentadas entre las visiones indias y la órfico-platónica en cuanto al origen de la ética y la virtud, existe sin duda un punto de inflexión, que puede encontrarse ya en una obra temprana como es el *Critón* pero que se desarrolla sobre todo en la *República* y las *Leyes*, y que va a servir además para revelarnos claramente la diferencia principal entre las concepciones de virtud indias y

las griegas: estamos hablando de la vida en el marco de la *polis*. En efecto, si Sócrates se niega a huir de Atenas es, en primer lugar, por su apreciación de la ciudad y de sus leyes como marco posibilitador de la vida: en ella el niño nace y se educa (50d), participando de su *paideia* se convierte en el hombre que es. En definitiva, la ciudad es decisiva para el hombre.

No me cabe duda de que Sócrates pensaba verdaderamente que la ciudad era "sagrada y digna de mayor estima que los padres" (51a-b), y que por ello traicionar sus leyes era incompatible con una vida virtuosa. La ciudad es digna de que se muera por ella y, de hecho, Sócrates fue a la guerra por ella. Este modo de concebir la polis era, por lo demás, habitual en el mundo heleno, donde como sabemos, y como bien explicita Jean-Pierre Vernant en su *Entre mythe et politique*, existía una consciencia generalizada de la importancia de la identidad nacional y donde, más allá de su cultura y sus muchos puntos comunes, a la vez cada ciudad poseía y exhibía orgullosa su auténtico ser. Este respeto y amor por la patria sin duda permeó hacia la mente del discípulo Platón, quien en la *República* y las *Leyes* trató de responder a la pregunta de cuál era el mejor modo de vivir en comunidad, lo que implica el diseño de un sistema educativo orientado a la crianza de ciudadanos virtuosos.

Es en este punto donde se muestra esa diferencia de la que hablábamos, pues ya hemos destacado más arriba con insistencia la importancia del apartamiento de la sociedad / ciudad – como ejemplo de la vida errada y portadora de dicha vida – en la concepción del ascetismo que se da en el seno del pensamiento indio. Para Platón, sin embargo, el ascetismo promulgado por los órficos es aceptado como renuncia a los

placeres, pero no es necesario alejarse de la sociedad para resistir más fácilmente las tentaciones o poder concentrarse de manera satisfactoria sino que, al contrario, para él, al igual que para Sócrates, Aristóteles y muchos otros, debe trabajarse en favor de la creación de un Estado virtuoso.

Evidentemente, esto solo puede ocurrir si los hombres virtuosos, esto es, los filósofos, se ponen al mando del gobierno, dado que han alcanzado a conocer la verdadera naturaleza de las cosas y por tanto podran crear las mejores leyes y dirigir el Estado de la mejor forma posible. Se reconoce, no obstante, que el gobierno del Estado no es lo mejor para el filósofo, dado que le impide dedicarse por completo a la búsqueda de la plena sabiduría, pero deben hacerlo porque la ciudad – ideal en este caso – les ha formado para ello (*República*, 520b-c). Parece deducirse, entonces, que para Platón la virtud del hombre tomado unicamente como individuo no es la misma que si se le considera como perteneciente a una comunidad, ante la cual el sujeto tiene una serie de responsabilidades ineludibles. Sin embargo, a lo largo de la obra el hombre de estado virtuoso es descrito como justo, valeroso, desapegado, recto y otros muchos apelativos que en última instancia proceden de su sabiduría y contención a la manera que antes hemos señalado<sup>248</sup>. Finalmente, la descripción de la virtud que se lleva a cabo en la *República* es muy similar a la que aparece en el *Fedón*, solo que puesta al servicio del Estado, que en última instancia es un reflejo de los ciudadanos que en él habitan (*Leyes*, 627a-b).

---

248 Son diferentes aspectos de la virtud única, como se desliga en la evolución de los primeros *Diálogos* hasta el *Gorgias* y el *Protágoras*, donde se expone la virtud por primera vez de forma unitaria. Sobre dicha evolución que puede detectarse en las primeras obras de Platón, que suponen la exposición más cercana del pensamiento del Sócrates histórico a la vez que muestran la introducción paulatina de los elementos más propiamente platónicos, realicé un análisis pormenorizado en Sánchez Venegas 11-34.

Antes de pasar a la virtud aristotélica, cabe realizar una última reflexión sobre el papel central que la justicia posee en la ética socrático-platónica. Como decíamos, Sócrates afirmaba que era mejor recibir injusticia que cometerla, y también que es siempre más feliz el justo que el injusto. Ambas sentencias giran en torno a la idea de la virtud como justicia para con los demás, en el sentido de no perjudicar al prójimo para nuestro propio beneficio bajo ningún concepto. Por otra parte, estos dos argumentos – que en realidad son las dos caras de una misma moneda – se repiten prácticamente sin alteraciones a lo largo de la obra de Platón (*Gorgias*, *Fedón*, *República*...), siempre como parte nuclear de su concepción de virtud orientada hacia el Bien.

Esto es prueba clara, por un lado, de esa importancia de Sócrates en la filosofía de Platón a la que habíamos aludido antes, mientras que por otra parte también es susceptible de compararse con el trato bondadoso promovido por el pensamiento indio en general. Recordemos que, sin olvidar la importancia del apartamiento, la meditación y el conocimiento de la realidad que de ellos puede extraerse, la mayor parte de los textos filosóficos del subcontinente hablaban de la necesidad de comportarse adecuadamente con los demás: no violencia, no mentir, generosidad o amabilidad son algunos de los rasgos de dicho comportamiento correcto. En este sentido, podemos afirmar que se dan en ambos casos dos preceptos fundamentales o aspectos de la vida virtuosa: dedicación a la búsqueda del conocimiento de la realidad con todo lo que ello conlleva (contención / ascetismo, contemplación / meditación, etc.) y trato adecuado a los demás. Este último es, no obstante, concebido de manera más profunda en los textos indios ya que, mientras que en los Diálogos platónicos se repite el precepto primordialmente bajo la fórmula – negativa – de "no causar injusticia", aquellos van un

paso más allá al incluir aspectos positivos del trato, como la generosidad del huésped al invitado (presente ya en las *Upanishads*) o la necesidad de hablar bien a los otros mencionada en el *Vinaya-pitaka* o el *Tattvârtha-sûtra*.

En lo afirmado por Platón y ya expuesto ahondaría posteriormente Aristóteles. A pesar de las diferencias, e incluso en ciertos aspectos oposición entre sus filosofías, tal vez la ética sea uno de los asuntos en los que menos disonancias halla entre las doctrinas de ambos pensadores. Para sustentar esta afirmación, partimos de la base de la concepción aristotélica de la actividad intelectual como la más propia del hombre en cuanto a ser racional, cuyas consecuencias, más allá de las diferencias en el soporte metafísico de ambas doctrinas, corren parejas a las de la afirmación platónica de que el alma tiende siempre hacia el conocimiento. En efecto, en ambas se reconocen los impulsos del cuerpo como algo natural, si bien son algo que hay que esforzarse en contener en pos de la prosecución de una vida más adecuada para el hombre en cuanto animal racional.

Por otra parte, algunos de los considerados en Platón "aspectos" de la virtud – valor, justicia, etc. – son, en cierto sentido, subsumidos por Aristóteles en la *phronēsis* en cuanto a su concepción de esta como capacidad de saber qué hacer como aplicación del conocimiento adquirido. Asimismo, unida indefectiblemente a ella dentro de su doctrina se halla la concepción del término medio como posición adecuada con respecto a las cosas y las situaciones, que debe tomarse como una advertencia contra el exceso y el defecto, contra los extremos del placer y el dolor. A este respecto, también su maestro advertía ya sobre la conveniencia de la moderación y en contra de los excesos en las

*Leyes* (690e y siguientes, aplicado al gobierno) y, como señalamos más arriba, en el *Filebo* (en cuanto a los placeres). Finalmente, aún otro punto de continuidad podemos encontrarlo en la célebre concepción aristotélica del hombre como *zoon politikón* y las consecuencias que de ella se derivan, principalmente la de la idoneidad del hombre como ubicado en la sociedad en el marco de la polis, idea que por otra parte se opone a la de la conveniencia de la vida en los bosques promovida por los textos indios.

De todo esto se deduce que en no pocos sentidos la comparación entre la concepción de virtud platónica y los rasgos comunes de las diversas concepciones indias tal y como la hemos llevado a cabo es aplicable también a la comparación entre estas y la de Aristóteles. Existe sin embargo un aspecto particular de la *Ética Nicomáquea* que nos interesa señalar, puesto que enraíza directamente con lo que acabábamos de decir acerca del carácter positivo de la actitud hacia los demás que se halla presente en los textos indios, y dicho aspecto no es otro que su tratamiento sobre la generosidad en el dar. Al respecto de esto, y aplicado al dinero<sup>249</sup>, dice Aristóteles (1107b) que el término medio, y por tanto la actitud correcta, es la generosidad, una palabra que como hemos comprobado aparece muchas veces en las *Upanishads* y otros textos para referirse al modo en que hay que tratar a los demás. Dicho esto, en principio podría parecernos que los preceptos en uno y otro lugar son equivalentes, pero un análisis más profundo revela sutiles diferencias, de las cuales me gustaría señalar al menos dos: en primer lugar, Aristóteles afirma que el exceso es la prodigalidad<sup>250</sup>, y el defecto, la avaricia, mientras que los textos indios nunca ponen un límite a cuanto es conveniente dar a los demás y, de hecho, la lectura de la mayor parte de los pasajes que hablan de la generosidad hacen

---

249 Dice Aristóteles que a este respecto "llamamos dinero a cuyo valor se mide en monedas" (1119b).

250 Esto se mantiene incluso aunque luego diga que la prodigalidad es más cercana al término medio que la avaricia, y por tanto preferible a esta (1108b).

pensar en una actitud pródiga, como en el caso de aquel de *Taittîriya-upanishad* que conmina a "tratar a los invitados como a Dios" (1, 11, 2).

Por otra parte, y unido a esto, Aristóteles especificaba que se refería a generosidad, prodigalidad y avaricia en cuanto al dar y el recibir. Sin embargo, y pese al hecho de que las donaciones forman una parte esencial de la vida de los monjes, en los textos sagrados del subcontinente se conmina a estos más bien a apartarse de todo lo material, lo que polariza la definición india de la generosidad claramente hacia el dar en detrimento del recibir. Muestra de ello es que rara vez se habla de la aceptación de cosa alguna y, por ejemplo, en el *Suttavivangha* existen varias prohibiciones respecto a pedir en demasía o instar a los demás a otorgar más de lo estrictamente necesario para sobrevivir, lo que conlleva una política de aceptación de donaciones bastante más estricta de la que sugiere la palabra "generosidad". Evidentemente, no podemos obviar el hecho de que ésta, tal y como la usa Aristóteles, está aplicada en un contexto en el que se entiende que el receptor no está restringido por la observancia de una vida ascética al modo de los indios o, digamos, los cínicos, por lo que podría aceptar sin problemas algunos regalos que un monje budista no podría aceptar bajo ningún concepto<sup>251</sup>.

Por lo demás, atendiendo a los ejemplos utilizados por Aristóteles en su análisis del término medio en las líneas y páginas siguientes, queda patente la diferente forma de entender la virtud que tienen, de un lado la línea de pensadores culminada por el Estagirita y, de otro, los ascetas indios: el más claro ejemplo de esto tal vez sea el honor,

---

251 Reconoce Aristóteles, no obstante, que es más virtuoso el que da que el que toma (1120a). Por otra parte, también habla de deudas dinerarias, las cuales no se concibe que pudiera contraer un asceta que procura alejarse de los bienes materiales.



considerado una parte de la virtud por Sócrates y del que dice Aristóteles que puede "aspirarse a él como es debido", y que sin embargo carece por completo de valor en la forma india de entender la vida recta, dado que en ella se rechaza por completo cualquier forma de progreso de cara a la sociedad como algo fútil, e incluso y peor aún, como una distracción de la verdadera meta del sabio. Asimismo, en esta misma línea y como continuación de lo que ya se dijo sobre la generosidad, dice Aristóteles que el error del pródigo es la destrucción de su patrimonio, ya que "solo se puede vivir gracias a él", y lo mismo puede decirse de la magnificencia entendida como la adecuación de ciertos grandes gastos para "obras bellas" o necesidades de la polis, etc. (1122a y siguientes). En definitiva, queda claro que la concepción de virtud de Aristóteles coincide con la del prototipo de hombre bueno del subcontinente en lo que se refiere a ciertos aspectos del hombre, particularmente los relacionados con la capacidad de contención e incluso algunos del trato – como el tacto, del que se habla en 1228a y que también se abordaba, como comentamos, en el *Suttavivangha* o el *Tattvârtha-sûtra* – pero se opone a ella invariablemente en la parte en que considera al hombre como ciudadano de forma necesaria, y no como algo que pueda aceptarse o rechazarse como factor respecto de la vida buena. Nos resta no obstante ver si esto se repite en las concepciones estoica y epicúrea, deudoras en diversos aspectos del pensamiento de Platón y Aristóteles en los siglos siguientes.

### La virtud en el estoicismo y en el epicureísmo

En el caso de los estoicos, su forma de entender la virtud está unida de directamente a su manera de concebir la realidad como una sucesión necesaria de

hechos guiada por la inteligencia pura que dirige el *pneuma*. Así, dado que lo que acaece lo hace de forma ineludible y, como dijimos, en realidad las decisiones que tomamos están decididas de antemano<sup>252</sup>, la posición del sabio no puede ser otra que la de aceptar lo que ocurra con entereza. Esta idea, que alcanzaría la culminación de su desarrollo como uno de los motivos central en los escritos de Séneca (sobre la fortuna, providencia, etc.), es clave en la concepción de virtud estoica, y a su vez está en el otro extremo del espectro respecto a las posiciones indias. En el terreno de la acción humana se recogen, por ende, las diferencias irreconciliables apuntadas cuando hablabamos de sus maneras de entender el hombre, el alma, la mente..., y que se resumen en la siguiente conclusión: si en el pensamiento del subcontinente la posibilidad de salvación del hombre mediante sus actos constituye la única esperanza frente a la vana existencia en la prisión eterna del encadenamiento, en el mundo tal y como lo entienden los estoicos, por el contrario, los actos del individuo no son suyos, y por tanto no cabe siquiera pensar en términos de salvación y condenación, que vendrían a ser meros ideales de una moral humana desentendida y desconectada del plan de la inteligencia pura. Para Zenón y Crisipo, un hombre no es sino una herramienta del fuego para el cumplimiento del guión establecido, y el sabio, entendiendo esto, asume su papel en la obra sin afligirse ni conmovearse, sabedor de que lo que le ocurra ha sido dictado en prosecución del mayor bien universal y así, mediante la serenidad de ánimo (*apátheia*), alcanza la felicidad.

---

252 No es este el caso de Cleantes, pero como explica Mas 202-203, su propuesta es "tal vez realista, pero [...] insatisfactoria desde la ortodoxia estoica", para la cual todo lo que ocurre es aducible en última instancia a la inteligencia del fuego, y nunca imputable al hombre, lo que determina su concepción de virtud.

Por lo demás, y pese a estar ambas concepciones de la vida humana en franca oposición en lo que respecta al destino de los hombres, en sus preceptos respecto a la virtud se dan interesantes paralelismos. La tranquilidad de ánimo aconsejada por los estoicos, que se resume bien en la sentencia de Zenón de que "la felicidad es el curso fácil de la vida"<sup>253</sup>, no es diferente, por ejemplo, a la advertencia del *Tattvârtha-sûtra* sobre de la deshonra (*Kashây*) a la que aludíamos antes y que en definitiva nos incita a permanecer tranquilos ante lo que pueda ocurrirnos por mor del karma acumulado. Asimismo, como hemos visto en general la tranquilidad de ánimo no es ajena a los textos indios, sino más bien todo lo contrario, y formulaciones similares pueden encontrarse en textos de otras escuelas o corrientes de pensamiento del subcontinente.

En cualquier caso, tales similitudes no resultan tan sorprendentes si advertimos que poseen una causa común, la de la influencia de una ley cósmica sobre los sucesos que acaecen a las personas. En efecto, no se trata meramente de un consejo de carácter general consistente en aceptar con entereza las vicisitudes de la vida: pese a la diferencia (fundamental, por otra parte) en su posicionamiento sobre el libre albedrío y sobre los efectos de las acciones humanas, en definitiva tanto en la cosmovisión estoica como en las indias se observa la posibilidad de que al individuo le ocurran cosas por la vigencia de una fuerza superior a él. Estos sucesos, malos o buenos, están en ambos casos "escritos", ya sea por la necesidad del plan del fuego o por la acción de la ley del karma, que como sabemos también actúa de manera necesaria<sup>254</sup>, y que puede realizar

253 En la traducción de Campos y Nava 2:160. El fragmento es de Estobeo II 7, 6e.

254 Es interesante comparar aquí las expresiones de algunos autores que apuntan en esta dirección, expresándose de forma similar. Así, Mosterín 151, hablando de la virtud estoica dice que "Lo que ha de pasar pasará de todos modos. No hay fuerza humana ni divina que pueda evitarlo. Pero el necio se opone a ello, trata de andar a contracorriente y es arrastrado a la fuerza por el destino". Por su parte Doshi 145, explica que "we get different situations from time to time as a consequence of our Karma. Wether such situations are favorable or unfavorable, they are going to stay with us for the duration of Karma".

perfectamente su tarea equilibradora de las acciones de la vida anterior en la siguiente porque se trata al fin y al cabo del mismo sujeto. La tranquilidad de ánimo respecto a estos sucesos necesarios implica entonces finalmente comprender y aceptar la existencia de algo superior al propio hombre, tanto en el plano intelectual como en el ético, y tan solo en la sobreposición a tan poderosa revelación puede el sabio alcanzar el conocimiento, la virtud y – en el caso de los ascetas indios – la salvación. Contra esta posibilidad operan, sin embargo nuestras pasiones<sup>255</sup>, las cuales como diría Platón "tiran" de nosotros, nos distraen y nos alejan, si cedemos a ellas, de la posibilidad de alcanzar la verdad y la virtud, que marchan aparejadas. La contención es, también para los estoicos, necesaria para poder alcanzar la tranquilidad de ánimo.

Asimismo, a partir de esto podemos deducir también la respuesta a la pregunta que nos hacíamos al final de la sección anterior sobre la posición de estoicos y epicúreos sobre la relación del hombre con la ciudad, y que para los estoicos está en la asunción de un distanciamiento, al menos en lo que se refiere a la participación en los asuntos de Estado. Esto mismo lo corrobora Séneca, que decía en *Sobre el ocio* que "según es doctrina de Crisipo, el sabio podrá vivir libre de los asuntos públicos"<sup>256</sup>. No se trata, eso sí, de una posición compartida por todos los estoicos, ya que sabemos por Diógenes Laercio que Perseo y Filónides se unieron a la corte de Antígono a instancias de Zenón y que Esfero aceptó la invitación de Ptolomeo a unirse a la suya en Egipto<sup>257</sup>, y tampoco podemos ignorar el hecho de que estoicos posteriores como Marco Aurelio o el propio Séneca cosecharon fructíferas carreras políticas – en un ambiente, el romano,

---

255 Campos y Nava 2:193-194 para la lectura de algunos fragmentos de Crisipo en los que se advierte, como es costumbre, contra los excesos en comida, bebida y placeres carnales.

256 Campos y Nava 2:193. El fragmento, como decíamos, pertenece a Séneca, *Sobre el Ocio* 8, 1.

257 Diógenes Laercio VII, 6 y 185.

diferente al griego – pero lo cierto es que los principales representantes de la escuela en sus primeras décadas de andadura, Zenón, Cleantes y Crisipo, declinaron tales opciones en favor de una vida más tranquila, alejada de la siempre conflictiva esfera política.

Por otra parte, la concepción de la virtud de Epicuro se origina a partir de un punto de partida muy diferente. En primer lugar, en sus *Epístolas* no habla en términos de virtud, sino de felicidad, que como sabemos es considerada por él como el mayor bien para el individuo. En efecto, para el fundador del Jardín el hombre debe obrar con miras a la obtención del placer, entendido este como ausencia de dolor. A partir de ahí, del discernimiento de cuáles son los placeres más adecuados a tal fin hace Epicuro una ciencia destinada a la imperturbabilidad del alma, serenidad que se convierte en el estado más elevado que un hombre puede alcanzar. Este conocimiento práctico, que en muchos aspectos puede compararse a la prudencia platónica y al que él se refiere como sensatez, se convierte en "el bien más grande", del que "se derivan todas las virtudes"<sup>258</sup>. Tampoco pueden ignorarse las consecuencias que esta defensa del razonamiento individual tiene en la forma en que Epicuro percibe aquello que podríamos denominar en un primer momento como las costumbres y tradiciones populares, pero que como sabemos en la antigua Grecia adquiere un nombre y una forma más concretos en aquello que se engloba como *paideia*, y que como explica García Gual se manifiesta en una oposición a la *paideia* “como repertorio de ideales y normas de conducta” (64), lo que sin duda ayuda a explicar su apartamiento – y el de los suyos – de la sociedad, de forma similar a la de los ascetas indios en lo que respecta a la justificación, si bien no en el plano ético.

---

258 Epicuro. *Epístola a Meneceo* 128-132.

De esta forma, a través de la sensatez, el sabio deduce que para alcanzar la meta de la felicidad debe seguir una serie de preceptos, de los cuales tal vez el más importante sea, como vimos más arriba, el acostumbrarse a una vida sencilla, alejada de los lujos, para evitar que nuestro bienestar dependa de ellos. Tampoco debe temerse a la muerte ni al dolor, puesto que con la primera se acaba todo padecimiento, mientras que el segundo no dura indefinidamente. Asimismo, la justicia y la amistad también son mencionadas y tenidas en alta estima<sup>259</sup>.

En cualquier caso, lo importante es que, a diferencia de las éticas indias y la estoica, esta se desarrolla únicamente en el plano del hombre, completamente desligada de consecuencias metafísicas, ya que para Epicuro los dioses inmortales tan solo se ocupan de sus propios asuntos, y el hombre debe hacer lo propio asegurándose el bienestar a su vida. Así, es evidente que aunque estoicos y epicúreos aludan a la serenidad como clave de la vida virtuosa<sup>260</sup>, lo hacen por razones diferentes: si para los primeros el sabio nunca sufre porque entiende que todo lo que ocurre es necesario – por la acción inteligentemente dirigida del *pneuma* – y está fuera de sus posibilidades alterarlo, para los segundos el sabio alcanza la imperturbabilidad como consecuencia de haber comprendido que el gozo es siempre alcanzable y que el dolor nunca es eterno<sup>261</sup>.

Por otra parte, en las *Máximas Capitales* hallamos también la respuesta de Epicuro respecto a la relación entre el individuo y la polis. La número XIV dice así: "La

---

259 Epicuro. *Máximas Capitales* V y XVIII.

260 De lo que se desliga, asimismo, que tanto Crisipo (Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 33, 1076a) como Epicuro (*Epístola a Meneceo* 134, *Sentencias Vaticanas* 33) afirmasen que la felicidad del hombre virtuoso (sereno) es igual a la de los mismos dioses.

261 Este extremo lo explica bien Epicuro en las *Máximas Capitales* XX y XXI. También, respecto a la sencillez de obtener lo necesario y la conveniencia de una vida austera, podríamos destacar la XV, que reza: "La riqueza exigida por la Naturaleza es limitada y fácil de procurar, pero la exigida por presunciones alocadas se dispara hasta el infinito" (Vara 95).

solución más sencilla para lograr la seguridad frente a los hombres, que hasta cierto punto depende de una capacidad eliminatoria, es la seguridad que proporciona la tranquilidad y aislamiento del mundo" (Vara 94). Este aislamiento, por otra parte, lo concibe Epicuro en comunidad, idea representada por el propio Jardín y todo lo que representa. Las condiciones de vida en esta comunidad eran, no obstante, muy diferentes a las de las comunidades monásticas budistas o jainas, dado que mientras estas se vuelcan exclusivamente en la meditación, la quietud y el mutuo aprendizaje como aspectos de la búsqueda del conocimiento del verdadero estado de las cosas más allá de lo mundano / aparente, la vida común de Epicuro y sus compañeros tenía fundamentalmente como objetivo la promoción de la amistad como fuente de bienestar del grupo concebido como la unión de todos sus individuos, y entendido dicho bienestar como la seguridad en que el gozo quedará<sup>262</sup>, y en ese sentido sus actividades conjuntas tenían como objetivo la unidad y el disfrute del grupo y estaban destinadas, como no podía ser de otra manera, a la "mundana" satisfacción de los placeres adecuados. Tan solo cabe concluir por tanto, a este respecto, que si bien tanto en las principales escuelas helenísticas griegas como las indias la imperturbabilidad, serenidad y quietud son estados – o aspectos de un estado – muy necesarios, las razones aducidas para ello son muy diferentes, enraizando en cualquier caso con los diferentes aspectos centrales de las doctrinas de cada una de ellas, lo que implica un acercamiento distinto en cada caso al concepto mismo de imperturbabilidad.

### Diferencias entre la ética cínica y el ascetismo indio

---

262 Lo que se deslinda de diversos fragmentos conservados. Particularmente pueden citarse como claros en su exposición a este respecto *Máximas Capitales* XL y *Sentencias Vaticanas* 34.

Si, como decíamos desde las éticas estoica y epicúrea podemos acercarnos a las del subcontinente a partir de la importancia común que en ellas tiene la quietud, sin duda el punto de partida de una comparación entre las éticas indias y la cínica ha de ser el ascetismo. Desde el punto de vista indio, podría defenderse la idea de que la semejanza se produce entonces a un nivel anterior, toda vez que una de las principales razones de la asunción de una vida ascética era la posibilidad de alcanzar ese estado calmo necesario para la concentración y el acercamiento a la verdad y la virtud.

Por otra parte, es evidente que la idea de tranquilidad no es del todo ajena al cinismo, dado que, en su seno, el ascetismo se considera el camino hacia la felicidad en la medida en que es capaz de prepararnos para una vida carente de deseos – dado que el asceta, al vivir con poco no requiere nada que no pueda conseguir –, y dicha vida es sin duda una vida tranquila, sin los sobresaltos o penurias que suponen las necesidades o deseos insatisfechos. El ascetismo, más allá del aspecto de renuncia que conlleva, adquiere entonces – sobre todo con el más radical Diógenes – una interesante connotación al convertirse en la vía del acostumbrarse, del fortalecerse: la tranquilidad no es ya entonces simplemente lo que se obtiene al apartarse del mundanal ruido, al recluirse en el interior de uno mismo, sino que, como demuestra la imagen de Diógenes sometándose voluntariamente al frío y al calor, se ensalza la idea de que es lo que se gana precisamente gracias al contacto con las duras condiciones del exterior<sup>263</sup>.

En cuanto a la relación entre el individuo y la ciudad, la ruptura es ya aquí total, ya que si bien para Epicuro las leyes servían al menos para proporcionarnos protección

---

263 Esta idea se corrobora también en su pretendido elogio al severo sistema de crianza espartano tal y como aparece en Diógenes Laercio VI, 27.



ante los ataques de los otros, Diógenes las rechaza de plano por su artificialidad frente a las seguras leyes de la naturaleza. Por otra parte, en el pensamiento de Antístenes según nos lo presenta Diógenes Laercio sí cabe hablar ahora de algunas similitudes con las doctrinas del fundador del Jardín, particularmente en lo que respecta a su precepto de unirse a los otros buenos hombres y mujeres (VI, 11-12), así como a la importancia de la sensatez (VI, 13).

En cualquier caso, en la comparación entre las éticas india y la cínica, sin duda el punto clave se halla en la ausencia de aspectos metafísicos que den soporte a la segunda, toda vez que el cínico, hombre de carácter práctico, se aleja de todo aquello que esté más allá de los sentidos. Su filosofía por tanto es práctica, y en este sentido podría decirse que la filosofía cínica se identifica principalmente con el ascetismo – como sencillez, conformarse con poco, etc. –, y si lo decimos principalmente lo hacemos por el hecho de que el ascetismo representa la mayor parte de la doctrina de Antístenes, pero el total de la de Diógenes, y como sabemos las vidas de ambos influenciaron a su vez profundamente a los que creyeron conveniente seguirles. En la India, sin embargo, el ascetismo representa solo el primer paso, la decisión fundadora de un largo camino que ha de llevar al renunciante a convertirse en sabio para poder liberarse del sufrimiento, y si bien es cierto que evitar el sufrimiento generado por la insatisfacción – cosa que logra, precisamente, a través del sufrimiento – es también el objetivo del cínico, este lo hace sin necesidad de recurrir a una ley cósmica eterna y universal que justifique su decisión, sino que da el paso de adoptar esta vida aludiendo únicamente a su propia creencia de que esto es lo mejor para sí.

## CONCLUSIONES

Tras el análisis realizado, nos encontramos en posición de presentar las conclusiones que pueden extraerse de lo expuesto conforme al plan acordado. En primer lugar, el establecimiento de una cronología de la evolución de los pensamientos griego e indio nos ha permitido identificar las principales corrientes que se hallaban presentes en ambos escenarios durante el Periodo Helenístico.

De este modo, en Grecia destacamos el pensamiento de Platón tanto por su condición de heredero y máximo exponente de una tradición mística, la órfica, que en el contexto de nuestra investigación no podíamos pasar por alto por sus similitudes con una serie de ideas que se consideran nucleares del pensamiento indio, como por su presencia histórica en las primeras décadas del Periodo (hasta el giro de la Academia hacia el escepticismo) y, en último término, por la influencia de algunas de sus ideas en los pensadores de los siglos posteriores. Junto a él, nos hemos centrado principalmente en las corrientes filosóficas dominantes de los últimos tres siglos a.C.: estoicismo, epicureísmo, escepticismo y, en menor medida, cinismo y aristotelismo.

Del lado indio, por su parte, hemos destacado en primer lugar el pensamiento upanishádico, del que en última instancia son deudores todos los grupos posteriores independientemente de sus diferencias. Asimismo, por su importancia, nos hemos centrado principalmente en las escuelas Sâmkhya y Vaisheshika, así como en el budismo y el jainismo, grupos todos ellos que por una u otra razón adquirieron una particular relevancia en la época estudiada. Asimismo, en momentos puntuales nos

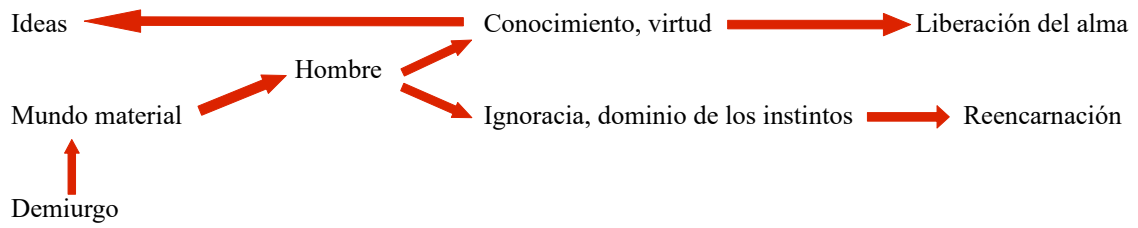
hemos vuelto hacia otras corrientes de pensamiento minoritarias – como el agnosticismo, el fatalismo o el materialismo – que, sin embargo, han tenido su espacio en el seno de nuestra discusión.

Valgan estas líneas como resumen de la investigación preliminar que se ha llevado a cabo respecto a este punto, y que nos dejó con la nada despreciable suma de diez grupos principales cuyas posiciones me propuse comparar en torno a las nueve categorías o secciones propuestas. Por otra parte, es evidente que tanto el escepticismo como el cinismo, por las premisas de las que parte su posición intelectual, "pasan de largo" en lo que se refiere a algunos de nuestros principales puntos de discusión, lo que implica que, finalmente, nos hayamos centrado fundamentalmente en la comparación de ocho grandes sistemas doctrinales – tres griegos y cinco indios – o, más concretamente, de sus posiciones respecto a los asuntos clave del pensamiento filosófico en general y del pensamiento del Periodo Helenístico en particular.

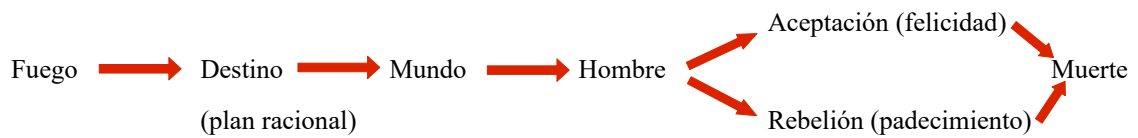
Llegados a este punto, y a modo de esclarecer aún más la comparación entre los sistemas mencionados, creo que resultaría muy beneficioso realizar un breve análisis de las estructuras subyacentes de sus doctrinas, lo que servirá al doble propósito de fijarlas definitivamente y de permitirnos señalar de forma clara y concisa las similitudes y diferencias entre las mismas. La idea se basa, salvando las distancias, en llevar a cabo una comparación similar a la que en su día llevó a cabo el célebre antropólogo Claude Levi-Strauss sobre los mitos, si bien mi intención aquí, lejos de penetrar en un tema tan profundo como es la manera en que el lenguaje influyó en los pensamientos indio y griego – lo que por otra parte sin duda constituiría un interesante objeto de estudio –, es

únicamente la de centrarme en mostrar, de un lado, el procedimiento de construcción de las doctrinas, y de otro las diferencias que pueda haber tanto en lo que se refiere a dichos procedimientos como en lo que respecta al peso específico que ciertas ideas o conceptos puedan poseer dentro de dichos sistemas doctrinales. Hecha esta precisión, comencemos exponiendo de manera más gráfica las estructuras de los ocho sistemas principales de nuestra investigación.

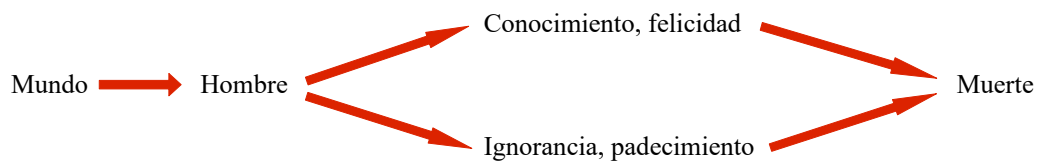
### Platonismo



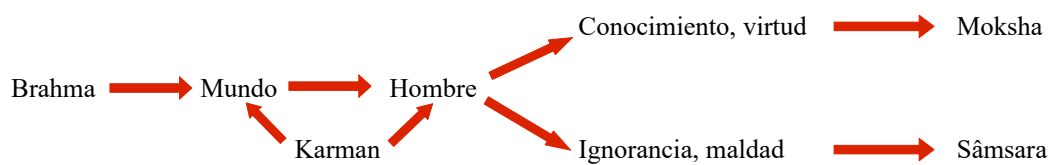
### Estoicismo



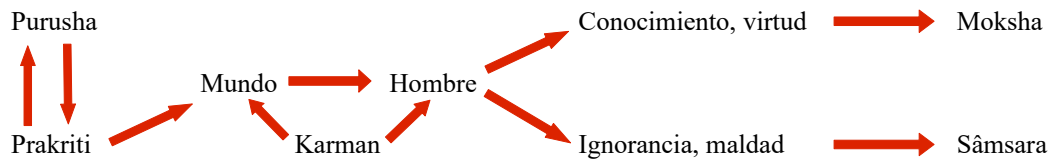
### Epicureísmo



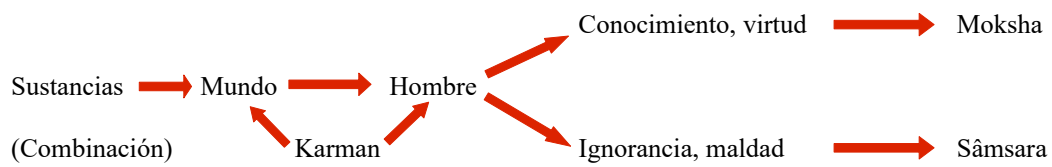
### Upanishads



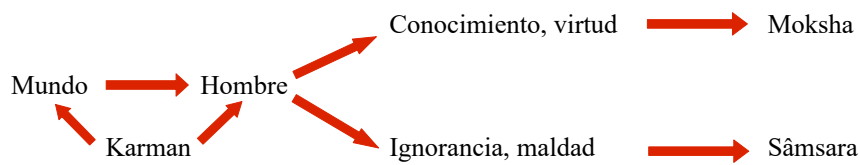
### Sâmkhya



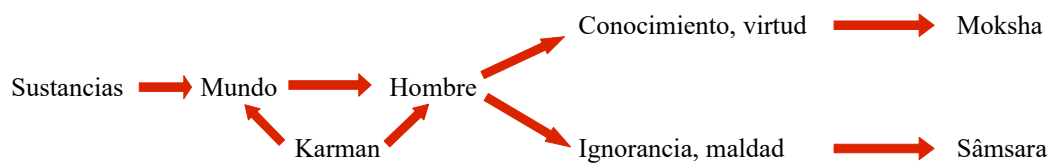
### Vaisheshika



### Budismo



### Jainismo



Como puede observarse, al comparar las corrientes de pensamiento indias la mayor parte del esquema permanece invariable, produciéndose las diferencias en dicha parte fija tan solo en su forma particular de concebir algunos de los términos de dicho esquema – fundamentalmente el hombre y el mundo – y en sus descripciones concretas de virtud, conocimiento y sus antónimos y la forma de vida que nos lleva a unos u otros. Sin embargo, el hecho de que el hombre está bajo la influencia de la ley cósmica del karman y de que sus elecciones tiene consecuencias a un nivel más allá de lo meramente experiencial es siempre imprescindible y propia – idiosincrática – de los sistemas de pensamiento indios.

De ello pueden extraerse varias conclusiones. En primer lugar, sin duda este es un argumento de peso en favor de la "independencia" del pensamiento indio con respecto a otros, sobre todo si consideramos la fuerza con la que sus bases doctrinales se enraízan en la historia misma de la evolución de la práctica religiosa india, cuyo momento cumbre, dentro de este contexto, se encuentra en la alternativa que supone la propuesta de las *Upanishads* con respecto al culto brahmánico fundamentalmente centrado en los ritos sacrificiales tal y como era costumbre. En este sentido, el cambio del contexto de uso de la palabra karman tal y como lo hemos explicado supone el punto de partida del nuevo armazón doctrinal tal y como lo hemos expuesto. Precisamente por ello no debe extrañarnos el hecho de que, tradicionalmente, el origen de la propia ley del karma no se discute, sino que esta cuestión es desplazada en favor de la explicitación de sus efectos en el actuante, aspecto en el que en ocasiones llega a incidirse con una enorme concreción, como ocurre el caso del jainismo.

El karma ejerce así la función de concepto dominante del esquema doctrinal<sup>264</sup>: a partir de él se determinan los límites del *sâmsara* y de la *moksha*, cuya principal característica es así el hecho de que cada uno supone un destino diferente: reencarnación versus liberación. De ello también se deduce que, en el ya célebre trío *sâmsara – karman – moksha* (concepto cuya principal función es la de explicitar que se consideran los tres conceptos como un grupo inseparable, como ocurre en la mayoría de sistemas de pensamiento indios), el *karman* "va primero", y esto por su propiedad de habilitador, tanto porque determina el funcionamiento de *sâmsara*<sup>265</sup> (valor negativo para el hombre, sufrimiento) como regido por la ley del karma, como por el hecho de que ofrece una vía de escape a través de la *moksha* (valor positivo para el hombre, esperanza). La razón de ser misma de las diferentes corrientes de pensamiento indias es entonces la de ofrecer su propio punto de vista, su propia interpretación de qué sea exactamente el conocimiento y qué sea exactamente la virtud, o dicho de otra forma, de como funciona exactamente la ley del karma y de cómo podemos utilizar este conocimiento en nuestro beneficio para escapar del ciclo infinito de reencarnaciones. Así, si entendemos el karma como una especie de "ley de justicia cósmica", se entiende que no son sino las diferentes concepciones de lo justo o lo adecuado las que provocan el surgimiento de movimientos diferentes cuya intención es arrogarse la posesión de la verdad respecto a esta cuestión clave. Asimismo, este hecho nos permite comprender mejor, desde un punto de vista histórico, las diferencias existentes en las exposiciones de las *Upanishads* más antiguas las cuales, como sabemos, distan mucho de presentar una doctrina sistematizada. Esto se debe sin duda al hecho de que en esta primera época

---

264 Como apuntamos al decir que el pensamiento del subcontinente partía de la acción al conocimiento. Lo que a continuación vamos a decir ahonda y explica este aspecto de la filosofía india.

265 Evidentemente este no es el caso de los deterministas, pero no nos referimos aquí a ellos sino únicamente a los cinco sistemas doctrinales señalados al comienzo de las conclusiones como principales en la India.



de gran influencia védica los ascetas aún están tratando de moldear la forma y los límites del nuevo movimiento que se está gestando: la creación de un nuevo panorama salvífico debe dar paso a la discusión ética en torno a la forma de obtener la salvación.

Por otra parte, y como muestran los esquemas que hemos representado, el aspecto ético no es el único que se tiene en consideración a la hora de alcanzar la *moksha*. Muy al contrario, el conocimiento y la comprensión del verdadero estado de las cosas se encuentra en todos los principales sistemas de pensamiento indios dentro de los requisitos indispensables para su obtención. Consideradas las *Upanishads* como interpretación y esfuerzo filosófico en torno a los *Vedas*, la comprensión es entonces la explicitación misma de los frutos de dicho esfuerzo, de la victoria de la mente humana sobre los misterios del Texto revelado, triunfo que como es lógico no puede quedar sin recompensa. Pero este aspecto de la comprensión no es en ningún modo indisoluble de dicho Texto, como muestra el cambio producido en los sistemas surgidos posteriormente en la definición misma del conocimiento, donde se pierde su característica como aparejado a los textos védicos ya sea de forma necesaria (*Sâmkhya* y *Vaisheshika*) o de forma definitiva (budismo y jainismo) para pasar a ser únicamente la comprensión del verdadero estado de las cosas.

Pero, en cualquier caso, y más allá del papel que jueguen los textos sagrados, el rol central del conocimiento en la obtención de la salvación va a provocar como decíamos otro punto de discusión y diferenciación entre los sistemas indios, y esto en torno a dos puntos clave: la concepción del mundo – en cuanto a su composición – y, en relación con esto, el establecimiento de su origen. Como puede verse en los esquemas,

este asunto ha sido uno de los principales puntos de discrepancia entre las diferentes escuelas, dándose tantas explicaciones diferentes como grupos hemos señalado. Asimismo, la disparidad en las cosmovisiones propuestas es muy grande (probablemente sea mayor en este punto que en ningún otro) como consecuencia del origen diverso de aquello que se concibe en cada grupo como principios o causas últimas del cosmos.

En cualquier caso, lo que hemos querido poner ahora de manifiesto al explicitar las consecuencias que se derivan de las características propias de los sistemas de pensamiento indio no es otra cosa que el subrayamiento de la existencia de una estructura común en todos ellos. En contraposición a ella, las principales escuelas griegas del Periodo presentan estructuras propias que, en cierto sentido, se oponen a las de los sistemas indios. En este sentido, resulta evidente que el punto principal de discrepancia es la consideración de la muerte como final definitivo y a la vez único final posible para el ser humano – en contraposición a las dos opciones disponibles en el pensamiento indio – tal y como la conciben tanto el estoicismo como el epicureísmo. En las doctrinas de estas escuelas la oposición entre sabiduría e ignorancia y, por extensión, entre un modo correcto (virtuoso) de vivir y uno incorrecto también se haya presente, pero como traté de explicar anteriormente el enfrentamiento entre conocimiento e ignorancia se encuentra en la base misma de la proposición de una filosofía, cuya meta es siempre la búsqueda de verdades subyacentes que se encontraban ocultas, mientras que el tratamiento de la cuestión ética puede considerarse propio del pensamiento griego desde la irrupción de Sócrates en el panorama intelectual ateniense. Por otra parte, conceptos como la propuesta de dos planos de existencia diferentes en Platón o el papel

del plan racional del *lógos* en la doctrina estoica apuntan a diferencias clave a nivel estructural entre los sistemas griegos, más flexibles en este aspecto, y los indios.

En efecto, el análisis estructural muestra que, desde el surgimiento del pensamiento filosófico indio – al menos – hasta el Periodo Helenístico, pese a las notables diferencias conceptuales entre las distintas corrientes que van apareciendo existe un cierto nivel de estaticismo en torno a la forma en que una teoría que pretenda dar cuenta de la acción del hombre en el mundo puede o debe desarrollarse. En este sentido, si decíamos que el *karman* era el concepto fundamental e indiscutido a partir del cual se desarrolla el contenido doctrinal, el hombre es el sentido al que apunta dicho contenido, siendo por su causa – la de su sufrimiento y la de su liberación – por lo que se pone el acento en el aspecto cognoscitivo o en el ético en cada obra concreta, primando como sabemos el primero en los textos del Sâmkhya y el Vaisheshika, el segundo primordialmente en las budistas y las jainas y uno u o otro en cada *Upanishad* concreta.

Pero sea como fuere, lo cierto es que el lugar central que el *karman* y el hombre poseen como focos de desarrollo teórico permanece siempre invariado en el pensamiento indio. En contraposición a esto, si consideramos las cinco grandes escuelas griegas del Periodo Helenístico en conjunto pronto advertiremos que poseen un grado de dispersión mucho mayor a nivel de desarrollo teórico. En general, puede afirmarse que tanto en el caso del cinismo como en el del escepticismo, aspectos concretos como son la búsqueda de la felicidad y la imposibilidad de pronunciarse acerca de la naturaleza de las cosas suponen a la vez tanto el punto de partida como la fijación de los

límites de sus respectivos cuerpos doctrinales. Frente a ellos, creo que es evidente que por la naturaleza de sus filosofías tanto Platón como los estoicos y Epicuro se mueven en un margen de intención explicativa mucho más amplio, si bien es indudable que para el último de ellos la ética humana – de nuevo en relación a la búsqueda de la felicidad – posee un especial interés y por ello mismo, más allá del alcance de sus investigaciones y de su inextinguible curiosidad científica, su praxis filosófica estuvo orientada fundamentalmente hacia la consecución del objetivo de la vida buena. Frente a su propuesta, el hombre parece tener un lugar menos privilegiado en el seno de la doctrina estoica, polarizada por la explicación científica del mundo como conjunto controlado por el *pneuma*, un mundo en el que el hombre no posee más capacidad – ni alternativa más adecuada – que la de conformarse con desempeñar el rol que le corresponde en el gran plan del fuego. Finalmente, en sus *Diálogos* Platón se ocupa de todos los aspectos imaginables del ser humano – virtud, placer, práctica, alma – pero sin dejar de lado la descripción del mundo.

Este aspecto, el de la diversidad, es propio de la práctica filosófica de un mundo, el griego, en el que encontramos un mayor dinamismo conceptual y en el que, en suma, los términos de la discusión son más mudables. Asimismo, esto es una muestra más de que tanto el universo intelectual griego como el indio poseen una serie de rasgos característicos que les definen y que ayudan a diferenciar sus propuestas dentro del panorama más amplio de la filosofía misma.

Algunas de estas características propias han sido subrayadas a lo largo de la investigación. En cualquier caso – y ahora estoy tratando de acotar el método de

aquellos "nuevos estudios comparados" de los que hablaba en la introducción –, es evidente que la identificación de dichos rasgos típicos en un panorama al que son ajenos debería ser nuestra forma primera de descubrir los casos de influencias de culturas o corrientes de pensamiento extranjeras. Esta es la respuesta a qué debemos buscar. En cuanto al dónde, ya hemos dado una pista importante acerca de ello al señalar las diferencias a nivel estructural entre los pensamientos griego e indio: si asumimos que un sistema doctrinal posee una serie de rasgos invariables por su pertenencia a un panorama filosófico-cultural concreto, y que estas características conforman un esqueleto o base primera invariable, sin duda es en lo mudable que completa la doctrina donde puedan tal vez encontrarse ideas extrañas adoptadas con el fin de otorgar una mayor solidez argumental al armazón teórico.

Precisamente esto fue lo que nos hizo volvernos con interés hacia la presencia de una descripción típicamente india de la división del alma en partes en las explicaciones de Crisipo. Salta a la vista que, más allá del señalamiento de la parte "directora" del alma y su relación con el *pneuma*, el resto de elementos de esta descripción no juegan un papel central en el seno la doctrina estoica – marcada por el rol dominante del fuego y su plan y la consecuente relación entre sabiduría y aceptación e imperturbabilidad frente a lo acontecido – sino que pertenecen a la descripción del ser humano desde el punto de vista físico, campo de interés secundario en la escuela. Por otra parte, la relación de la sensación con el alma aparece ya firmemente establecida en Aristóteles, y como sabemos en sus explicaciones fisiológicas hallamos también precedentes del papel del alma en la reproducción. El de Estagira, no obstante, no estaría de acuerdo en considerar cada sentido como una parte separada del alma, ya que para él existe una

única parte del alma que se ocupa de la sensación en conjunto a los órganos sensoriales<sup>266</sup>. Para Aristóteles, dicha parte es capaz de discriminar entre los distintos tipos de sensaciones, por lo que la afirmación estoica de que cada uno de los sentidos es interpretado por una parte del alma distinta sería entonces explícitamente diferente a esta y, como ya se advirtió anteriormente, original respecto a las concepciones del alma de los filósofos griegos anteriores.

Este hecho no debe hacernos abandonar nuestras reservas iniciales acerca de la afirmación de una procedencia india de la descripción estoica de las partes del alma, sino que debería servir como guía para investigaciones futuras que, a la luz de nuevos descubrimientos – de la aparición de nuevos textos –, puedan dar fundamento a esta posibilidad o, por el contrario, ofrecer pruebas capaces de refutarla.

Del otro lado, más sencillo resulta descartar la posibilidad de la inclusión de ideas extranjeras en la base de una doctrina, una vez se ha identificado y explicitado dicha base. Este es el caso de la comparación entre los sistemas de categorías Vaisheshika y aristotélico y lo cierto es que, más allá de las demás razones y diferencias particulares señaladas arriba, lo cierto es que el hecho mismo de que la discriminación de lo existente sea un aspecto clave de la doctrina Vaisheshika – junto a la importancia que la discriminación del verdadero estado de las cosas ha poseído tradicionalmente en el pensamiento indio – dificulta enormemente la posibilidad de que podamos pensar que la postulación de los predicables por parte de Kanâda esté construida sobre la base de ideas griegas.

---

266 Como se deduce de *De los sentidos y de lo sentido*, 449a8-20.

Ahora es necesario volver al principio. Dije entonces que eran tres los objetivos que me proponía llevar a cabo. El primero de ellos, la demostración de que ambas filosofías, griega e india, se encontraban en un punto de madurez similar en el Periodo Helenístico tanto en cuanto a los temas abordados como en lo referente al número y la complejidad de conceptos utilizados creo que ha quedado probado por los numerosísimos paralelismos señalados entre los pensamientos de ambos lugares en todas las secciones. Independientemente de la manera concreta en que los temas sean tratados, lo cierto es que puede afirmarse que la mayor parte de las teorías griegas poseen una contrapartida similar en la India y viceversa. Más allá de nuestra división inicial en nueve grandes temas, una lista de los aspectos concretos abordados en ambos lugares debería incluir al menos: respecto al ser humano, su importancia / diferenciación del hombre respecto al resto de seres, la existencia de un órgano decisorio, la identificación de las distintas partes del cuerpo y del alma, la reproducción, el movimiento, el placer y el dolor, la privación, la muerte y la transmigración; respecto al conocimiento, su importancia y su rol en la felicidad del hombre, la percepción como fuente de conocimiento y los errores asociados a ella, la deducción de los primeros principios, el pensamiento lógico, la ordenación del conocimiento, el rol de la contemplación (Grecia) / meditación (India) en la vida del sabio, la imposibilidad de conocer (formas de escepticismo); respecto al cosmos, su origen, la identificación de sus partes o sus características resaltando particularmente el papel del espacio y el tiempo, la teoría de generación y destrucción cíclicas del mundo, los elementos y su combinación, la causación, la evolución / *parinâmvâda*, el rol de los dioses en el mundo; respecto a la ética, la bondad y el tratamiento a los demás, la justicia, la indagación de lo que es más adecuado, el papel del comportamiento en la vida y el

destino del hombre, la relación entre el hombre y la sociedad y la identificación y categorización de los actos erróneos o malvados. Finalmente, un aspecto específico del pensamiento indio que evidentemente no es tratado en Grecia sería la discusión en torno al estatus de los *Vedas* como texto revelado. Por su parte, en el mundo heleno se aborda la cuestión, inédita en el ámbito indio, de la adecuación de participar en política y en los asuntos de la *polis* en general. En cualquier caso, la comparación llevada a cabo en el tratamiento de todos estos temas pone de manifiesto el similar grado de desarrollo de las filosofías griega e india en el Periodo Helenístico, que era lo que defendía mi primera tesis.

Respecto a la segunda tesis, a saber, que se produjeron contactos entre los pensamientos griego e indio durante el Periodo Helenístico, ya hemos enumerado anteriormente una serie de factores que la apoyan: el gran flujo de movimiento de personas dentro de los reinos helenísticos, fronterizos con el subcontinente, así como la fundación de nuevas colonias griegas en las inmediaciones del mismo; el comercio entre dichos reinos y el imperio de los Maurya en la primera mitad del Periodo, que continuó – principalmente por vía marítima – en la segunda mitad; los viajes de helenos a la India y de indios a los reinos, corroborados por fuentes históricas; el interés en la cultura y el pensamiento extranjeros; finalmente, las misiones búdicas de Ashoka, que promovieron tanto el conocimiento del budismo en los reinos helenísticos como el uso de la escritura como medio de transmisión de los saberes sagrados. Es por todo ello por lo que cabe hablar de oportunidad histórica respecto a las relaciones entre ambos pensamientos y por lo que puede afirmarse que debieron conocerse, al menos en cierto grado, las doctrinas griegas en la India y viceversa.



Finalmente, el tercer y último objetivo de la investigación era el de determinar si, debido a dichos contactos, se había producido algún tipo de influencia entre los pensamientos griego e indio. Para precisar un poco más, cuando hablo de influencia me refiero, en este contexto, a la posible inclusión de alguna idea nueva como consecuencia del conocimiento del pensamiento extranjero, hecho que en mi opinión únicamente podría verificarse en base al cumplimiento de dos criterios: primero, que dicha idea resulte extraña – por sus diferencias – a las doctrinas de sus predecesores y, por el contrario, presente similitudes notables con las doctrinas extranjeras; y, en segundo lugar, que existan pruebas históricas que sustenten la hipótesis de que la inclusión de dicha idea se debe al conocimiento de las doctrinas extranjeras.

Ahora que hemos acotado mejor la definición de lo que debe entenderse por influencia en el contexto de esta investigación estamos en condiciones de pronunciarnos al respecto. Para ello, tan solo debemos pasar por el filtro de estos dos requisitos todos los paralelismos que hemos señalado a lo largo de la misma, aunque cabe advertir que parte de este proceso lo hemos realizado ya cuando discutimos acerca de los puntos comunes y discrepancias de tales paralelismos.

Comenzando por el primer bloque, nos encontramos sobre todo con dos grandes temas que discutir: la transmigración y las diferentes similitudes en las concepciones estoicas del alma y el *pneuma* con ciertos conceptos e ideas indias. Respecto al asunto de la transmigración, ya apuntamos que las concepciones del orfismo tenían probablemente su origen en las antiguas religiones pelagias y ctónicas. Cabe discutir si

estas, a su vez, fueron o no influenciadas por movimientos religiosos persas e iraníes más antiguos – lo cual es plausible en base a sus similitudes – pero esto es otra cuestión, ya que independientemente de la respuesta estaríamos hablando de un suceso mucho más remoto, que se habría producido paulatinamente varios siglos antes del Periodo Helenístico, que es nuestro objeto de estudio dentro del plano temporal. Por su parte, como sabemos la teoría de la transmigración india está relacionada con la evolución del tríptico conceptual *karman* – *sâmsara* – *moksha* y el surgimiento y desarrollo de las *Upanishads*, sucesos de nuevo más antiguos y que en ningún caso cabe achacar a los contactos entre civilizaciones del Periodo. Hay que concluir entonces, como ya dijimos, que la teoría de la transmigración se desarrolló de forma independiente en ambos lugares, tal vez como consecuencia de la influencia común a ambas culturas de aquellos movimientos religiosos antiguos de áreas intermedias a los que aludíamos antes. Siendo esto así, hechos como las similitudes en las concepciones jaina y platónica de la relación entre el alma y el cuerpo deben entenderse como desarrollos propios de tales doctrinas, idea que queda reforzada por las diferencias en las descripciones de dicho proceso a nivel físico – fundamentalmente por la forma en que se concibe la relación entre *karman* / *érōs* y el alma.

En cuanto a las similitudes entre las teorías estoicas y el pensamiento indio, cabe hablar de dos casos distintos. De una parte, el parecido entre el concepto estoico de *pneuma* y su funcionamiento y la manera en que las *Upanishads* entienden el manifestarse de Brahma (relación / identidad entre Brahma y *âtman*) no está exento de diferencias – como puede ser el rol jugado por los elementos en cada una de las cosmovisiones – que hacen que resulte sencillo descartar la posibilidad de influencia

entre ambas teorías en favor de una explicación que aluda más bien a las doctrinas precedentes en su propio espacio de surgimiento. Por otra parte, casos como el de la división del alma en partes – antes mencionado – o la afirmación de Crisipo de que el alma del sabio perduraría tras su muerte sin perder su "forma" sí pueden resultar a priori más sorprendentes. Con todo, ya dijimos que – pese a las grandes similitudes – no existen documentos filosóficos históricos que respalden directamente la hipótesis de la influencia entre las teorías estoicas y las indias para el caso de las partes del alma, y lo mismo puede decirse respecto a la preservación del alma tras la muerte. Asimismo, la idea de una recompensa para el bueno o el justo es todo un icono de la cultura griega y como sabemos fue tratado por filósofos como Sócrates y Platón, por lo que, pese a que la afirmación de Crisipo a este respecto suponga una ruptura con la concepción de sus predecesores estoicos, cabe pensar que encontrase inspiración para la misma en el debate con sus contemporáneos, toda vez que la felicidad es uno de los temas centrales de la filosofía helenística griega. Por último, creo que puede descartarse cualquier influencia en el caso de paralelismos menores como el que se produce por el parecido entre las concepciones de la muerte budista y epicúrea, dado que las coincidencias entre ambas son claramente puntuales y se sustentan en sistemas doctrinales muy diferentes.

En lo que respecta al segundo bloque temático, ya comentamos que lo más probable es que las concepciones atomistas surgieran de manera independiente en ambos lugares. En cualquier caso, el hecho de que no tengamos prueba alguna de encuentros entre Leucipo y Demócrito y sabios indios, así como las diferencias en la descripción de las propiedades de los átomos realizadas por Epicuro – que se basaba en aquellos – y los jainas señaladas más arriba parecen sustentar esta hipótesis. En

cualquier caso, tanto en la India como en Grecia las explicaciones físicas basadas en átomos son anteriores al Periodo Helenístico, lo que unido a lo anteriormente mencionado nos permite descartar más allá de toda duda que los contactos de dicha época produjesen cambios sustanciales en la manera de concebir el atomismo de unos u otros. Lo mismo puede decirse respecto a la idea de la generación y destrucción cíclicas del mundo, presente en diversos sistemas y autores griegos e indios: nos encontramos en ambos casos ante una idea anterior al Periodo – Heráclito, Empédocles, Sâmkhya –, cuyo surgimiento esta probablemente entrelazado con la re-interpretación de mitos más antiguos, tal vez conocidos por ambas culturas. Asimismo, tampoco podemos ignorar el hecho de que las concepciones cíclicas están presentes en el pensamiento de casi todas las culturas antiguas. Todas estas razones nos disuaden de aludir a la posibilidad de una influencia tan tardía para explicar el surgimiento o modificación de tales explicaciones del funcionamiento del cosmos.

Por otra parte, tanto en el nivel cosmológico como en el epistemológico encontramos diversas similitudes entre las teorías del sistema Sâmkhya y ciertas ideas griegas, a saber: la concepción del espacio como contenedor del cosmos (Sâmkhya – estoicismo), la idea del cambio como serie de transformaciones sucesivas a nivel material (Sâmkhya – Aristóteles) y el abordamiento de los fallos de la percepción (Sâmkhya – epicureísmo – estoicismo). Hay que advertir ya desde el inicio que en ninguno de estos casos tenemos documento alguno que respalde una posible influencia mutua como origen de estas similitudes, pero aún así me gustaría realizar algún comentario adicional. En primer lugar, creo que es necesario distinguir entre casos tan generales como pueda ser el de la concepción del espacio como contenedor de la

materia (una idea simple, susceptible de haber surgido de forma independiente en el seno de diversas doctrinas) y otros más específicos como el de la similar concepción del cambio o el de la inclusión de los sentidos como partes del alma al que ya nos hemos referido.

Asimismo, creo que es evidente que el mero abordamiento de un tema que es de interés común para ambas partes no puede inducir a pensar en una relación causal entre los tratamientos de uno y otro lado. Esto último tan solo podrían provocarlo, más bien, similitudes en el estilo, el orden o los conceptos utilizados para abordar el tema, y este no es el caso, por lo que cabe más bien aducir las coincidencias al tratamiento cuidadoso de la cuestión por ambas partes.

Finalmente, respecto a las similitudes entre el pensamiento aristotélico y el indio se pronuncia Von Glasenapp en las consideraciones finales de su obra, donde desacredita las hipótesis de Schlüter, Görres y Jones acerca de una posible influencia india en diversas partes del sistema doctrinario del Estagirita (Von Glasenapp 356)<sup>267</sup>. Además, se refuta también allí la posibilidad de que la recepción de la lógica india en Grecia pudiera haber provocado el origen de la lógica aristotélica. Esto es imposible, como ya dijimos en su momento, por razones cronológicas, mientras que las diferencias entre el procedimiento argumentativo indio y el griego tampoco invitan a pensar en influencias en la otra dirección. Por otra parte, en referencia al asunto concreto de la teoría de las transformaciones, si bien es evidente que esta es muy anterior en el tiempo a las ideas de Aristóteles – como ya mencionamos, puede rastrearse su origen hasta las

---

267 También se refuta aquí la posibilidad de que la lógica india pudiera haber suscitado el surgimiento de la aristotélica.

primeras *Upanishads* – creo que basta con aludir al método y al genio aristotélico – así como a las observaciones de sus predecesores – para justificar estas últimas.

Por último, en el tercer bloque se reflejan de manera especialmente acentuada las diferencias existentes entre los pensamientos de ambas culturas ya que, si bien en varios aspectos los modos de vida señalados como correctos para el hombre – o el sabio – en las corrientes griegas e indias no son tan diferentes, las razones que subyacen al señalamiento de las características de tales modos de vida se encuentran estrechamente relacionadas con los aspectos propios e idiosincráticos de su lugar de origen. Esto se pone de manifiesto de forma particularmente clara en la neta oposición en la opinión acerca de la relación entre el hombre y la ciudad que poseen los sabios indios de un lado y los griegos de otro, determinada por el rol privilegiado que la liberación posee en el pensamiento indio. Precisamente por ello puede decirse, en primer lugar, que las doctrinas indias están orientadas hacia la salvación, lo que hace que todo aquello que pueda obstaculizar este objetivo sea rechazado, ya sea mediante el subrayamiento de sus aspectos negativos – entregarse a los placeres es negativo porque nos hace acumular karma y nos aleja de nuestro objetivo final – o negando el carácter real de la renuncia – la renuncia no es tal porque el placer es efímero y los placeres son mera apariencia. Ambas estrategias son recurrentes en el pensamiento de la India, mientras que en el griego, donde por una parte el placer no tiene a priori una conceptualización tan negativa, y por otra la felicidad que se aspira alcanzar está relacionada con la vida y no con su superación, el placer no es rechazado en sí de manera tan radical, sino que lo son más bien los excesos que suele llevar aparejados y el peligro de entregarnos a él sin

medida, aspectos que podemos englobar bajo el nombre de "vicio", que es en última instancia el concepto verdaderamente denostado en el seno del pensamiento heleno.

Por otra parte, la mayor importancia de la meditación frente a la contemplación en la concepción de la vida del sabio responde de nuevo a la misma causa: es, si se prefiere, la otra cara de la misma moneda. El asceta debe rechazar su entorno para centrarse únicamente en el alcanzamiento de las formas más altas para alcanzar a comprender como está realmente organizado el cosmos. Esta es en realidad su única actividad irrenunciable dado que, si bien todos los grupos del subcontinente reconocen el trato positivo al prójimo como una necesidad – para no ser perjudicados por la ley cósmica – sus propios preceptos en cuanto al modo de vida adecuado están orientados a minimizar el contacto humano, lo que se verifica en la recomendación de alejarse, en primera instancia, de los no iniciados – para alejarnos de su modo de vida incorrecto, de sus tentaciones –, y en segundo lugar incluso de los otros monjes o ascetas mediante el separamiento de nuestro cuerpo – alejamiento, vida en la naturaleza, tranquilidad – y nuestra mente – meditación, abstracción, concentración – en pos del objetivo final de la comprensión. El sabio griego, por su parte, no podemos imaginarlo lejos de la ciudad: la *polis* es el universo necesario de su acción filosófica, e incluso aquellos cuyas doctrinas y modo de vida están a priori más alejados de las costumbres sociales, como Diógenes, Epicuro o Pirrón, participan e interactúan de alguna forma con la sociedad, ya sea para subrayar el carácter positivo de algunas de sus tradiciones – participación de Epicuro en los misterios –, para guiar su curso de acción frente a la incertidumbre – Pirrón – o incluso para negarla – Diógenes, Mónimo, y otros cínicos.

La conclusión final que cabe extraer de este análisis es que, si bien los pensamientos griego e indio recorrieron durante el Periodo Helenístico caminos paralelos, dichos caminos no se cruzaron, esto es, que primeramente no puede hablarse de influencias entre las filosofías griega e india con pruebas en la mano y, en segundo lugar, que son pocos los casos en los que una comparación profunda y pormenorizada entre sus paralelismos apunte a ello. Las relaciones de intercambio entre ambos, si es que las hay, deben buscarse finalmente en otro tiempo, bien proyectando la mirada hacia el pasado o, de forma más segura, hacia el futuro, ya sea en la inmediatez de las fructíferas relaciones entre el Imperio Romano y el subcontinente o, mucho más allá, en el papel que en nuestros días el pensamiento oriental en general ejerce en Occidente como alternativa a las tensiones de nuestra sociedad en cuanto a fuente de paz espiritual, relación que se remonta al interés recobrado por la cultura india en torno al siglo XVIII y que a su vez tiene su contrapartida en ciertas formas de sincretismo religioso promovido por diversas autoridades hindúes como consecuencia de la influencia del cristianismo (Román 38-62).

En cualquier caso, debido a su mayor cercanía y a la estrecha relación con la época que nos ocupa, me gustaría detenerme ahora tanto en la posible influencia – a la que ya hemos aludido – de ciertos mitos antiguos en el surgimiento de ideas similares en ambos lugares como en los autores romanos influenciados por el pensamiento indio. Evidentemente, no es mi intención realizar un estudio en profundidad de estas cuestiones, sino tan solo dar algunos apuntes que puedan servir al objeto de proyectar en cierta medida en ambas direcciones – pasado y futuro – las conclusiones apuntadas.



Cuando hablo de mitos me refiero, como no podía ser de otra manera, al pensamiento mítico que había estado desarrollándose durante varios milenios en el área de Mesopotamia y sus confluencias. Influenciados – cabría decir modelado – por los diversos pueblos que habitaron la región a lo largo del tiempo, estos mitos se erigen como una de las fuentes de conocimiento más antiguas de las que poseemos registros, a la vez que sirvieron de inspiración y faro para la creación de nuevas sagas. En este sentido, resulta muy difícil cuantificar el peso de la influencia de la mitología sumeria – o incluso de grupos más antiguos – en la producción mítica de otros pueblos circundantes como los asentados en Egipto o el propio valle del Indo y, de forma más tardía, hasta qué punto los paralelismos que pueden encontrarse en las religiones de civilizaciones como griegos, egipcios, babilónicos o indios son producto de la casualidad o de la procedencia de una creencia común que se fue disgregando y adoptando formas diferentes a través del espacio y el tiempo.

En cualquier caso, si nos atenemos a un periodo de tiempo más específico y más cercano a nuestros intereses tal vez podemos alcanzar conclusiones más concretas. Podemos empezar citando la opinión de West, para quien

un periodo de influencia irania activa destaca claramente en el desarrollo del pensamiento griego de *circa* 550 a 480 a.C. Durante aproximadamente un siglo antes, pueden apreciarse influencias orientales más moderadas; después, es como si hubieran sido cerradas con un grifo (West 239)<sup>268</sup>.

---

268 La traducción al castellano es mía; la cita original reza: "a period of active Iranian influence stands out sharply in the development of Greek thought, from c. 550 to c. 480 B.C. For a century or so beforehand, milder oriental influences can be seen; afterwards, it is as if they had been shut off with a tap".

Para West, la razón fundamental de esta súbita "independencia" del pensamiento griego respecto a las influencias de la antigua sabiduría irania se debe al cambio de relación con la nación de Persia (West 240 y ss.). La hostilidad creciente y la amenaza de la guerra que se produciría más tarde habría llevado entonces a los griegos a volverse hacia el interior de su propia producción intelectual en busca de nuevos desarrollos. En cualquier caso, es evidente que la nueva situación geopolítica habría dificultado viajes como los que se atribuyen a Tales o Pitágoras, al menos durante el conflicto.

Por otra parte, sea cual sea la razón, el hecho señalado por West – que a partir de aproximadamente el 480 dejan de verse influencias iranianas en el pensamiento griego – se verifica en el terreno filosófico sobre todo por la irrupción de la cuestión ética en la discusión filosófica a partir de la oposición entre Sócrates y los sofistas y la renovación y diversificación temática sufrida por la filosofía griega en lo subsiguiente, con el hombre como gran protagonista, tanto en lo que respecta a su comportamiento como a su acción y sus relaciones e interacciones con el mundo. Asimismo, esta segmentación cronológica permite dar cuenta de algunas de las influencias orientales (persas, egipcias, babilónicas) en el pensamiento de los presocráticos apuntadas más arriba y a las que el propio West dedica su obra<sup>269</sup>.

Del lado indio, uno de los momentos críticos en el desarrollo del pensamiento filosófico se produce aproximadamente un siglo antes, con el surgimiento de las diversas corrientes heterodoxas como el budismo, el jainismo y los otros pequeños

---

269 También Bernabé se ocupa en sus *Fragments presocráticos* de esta cuestión, pero yo no ahondaré en ello ahora. En cualquier caso, como demuestra el texto de West, este asunto demanda un espacio y un estudio propios.

grupos ya mencionados. La pregunta parece evidente: ¿podríamos estar ante un suceso similar? O dicho de otro modo, ¿responde la aparición de estos grupos, cuya característica común es el rechazo a la autoridad de los *Vedas*, a un proceso de introspección del pensamiento indio sobre su propia problemática filosófico-salvífica que conllevaría el rechazo – por parte de estos grupos – a las antiguas explicaciones míticas entendidas a partir de entonces como un vehículo superficial de las cuestiones clave del panorama intelectual del subcontinente?

Sin embargo, quizá la clave para responder a esta pregunta se halle a la figura misma del rechazo, ejemplificada en primera instancia en el surgimiento del ascetismo como rechazo al culto sacrificial y repetida ahora en el abandono de todo remanente de conexión con la antigua forma de religión. Asimismo, tanto el vedantismo como el propio hinduismo continuaron existiendo, adoptando formas diferentes pero siempre con el nexo común de las *Upanishads* y su simbolismo. Parece, por tanto, que el desarrollo del pensamiento indio en el primer milenio a.C. responde fundamentalmente a su propia problemática interna, y que la influencia de aquellos mitos de origen común a los que aludíamos habría de hallarse, dentro del terreno de la mitología védica, más atrás en el tiempo.

Finalmente, con respecto a la cuestión del intercambio entre los pensamientos indio y romano en los primeros siglos de nuestra era cabe decir en primer lugar que en esta época se produce un notable aumento de las relaciones, ya numerosas en el Periodo Helenístico, entre Oriente y Occidente. No en vano, como explica el profesor Wulff "lo que implica la paz romana es la apertura y unificación de todos los mercados

mediterráneos e, incluso, en muchos casos, su creación", proceso que conlleva a su vez el surgimiento de una relación de dependencia entre grupos, en este caso entre el Imperio y las civilizaciones orientales, con las que se comunicará tanto por vía marítima (la flota hacia la India que menciona Estrabón) como terrestre (Ruta de la Seda) (Wulff 52).

En este sentido, hechos como el establecimiento de colonias romanas en el subcontinente, intercambio de embajadas con fines específicamente intelectuales o el testimonio de Dión mencionado más arriba bastan al propósito de ilustrar la próspera relación existente entre indios y romanos en los siglos posteriores al Periodo Helenístico<sup>270</sup>.

En cuanto a los autores latinos concretos que podrían haberse mostrado interesados en la sabiduría india e incorporado ciertos aspectos de la misma a sus doctrinas, aquellos que habíamos señalado – Basílides, Plotino, Orígenes... – tienen en común el hecho de haber desarrollado su pensamiento entre los siglos II y III d.C., época en la que es de suponer que los viajes hacia la India debían ser ya considerados como algo común en el Imperio.

Por otra parte, si nos volvemos hacia su pensamiento, las similitudes entre la doctrina de Basílides y el pensamiento indio se acumulan: creaciones sucesivas en cuya explicación se usa el término "emanación" – habitual en la forma de expresarse de

<sup>270</sup> Como en el caso de los griegos, el libro de Wulff señala con gran detalle los diferentes aspectos del trato entre los habitantes del Imperio y los del subcontinente. En este sentido, es una lectura obligada para todo aquel que quiera hacerse una imagen mental completa de la cotidianidad y profundidad de dichas relaciones. Por otra parte, en relación directa con lo que diremos a continuación, la recopilación de testimonios antiguos de Wulff nos sirve para dar cuenta de la cotidianidad de los viajes hacia el subcontinente por vía marítima (Wulff 56-57).

diversas corrientes indias –, numerosos reinos celestes, rechazo total del cuerpo en favor del alma, salvación a través del conocimiento, etc<sup>271</sup>. En mi opinión, su utilización de figuras y terminología cristiana – ángeles, el Dios de los Judíos – en conjunción a lo anterior apuntan al gran deseo de Basílides de armonizar las creencias indias con el cristianismo, hecho por el cual sus enseñanzas serían declaradas herejes, lo que llevó en última instancia a la extinción de su secta.

Respecto a Plotino y Porfirio (maestro y discípulo) cabe señalar, en primer lugar, una serie de detalles de sus vidas que señalan de uno u otro modo las razones de su interés por el pensamiento oriental: en Plotino, sus viajes, primero a Alejandría – la ciudad más cosmopolita de la época – y su posterior enrolamiento en la expedición de Gordiano III, así como su carácter ascético y místico; en Porfirio, fundamentalmente la estrecha relación con su maestro, así como, en menor medida, la temática de su obra – escribió *Contra los cristianos*, además de una *Historia de la filosofía*, lo que podría hacernos pensar que no debió limitarse meramente a aceptar el pensamiento de su entorno. Asimismo, también escribió una *Vida de Plotino* y otra de Pitágoras, cuyas enseñanzas han estado siempre íntimamente relacionadas con el pensamiento oriental.

En cuanto a los aspectos concretos de su obra en los que puedan hallarse similitudes con el pensamiento indio creo que deben señalarse principalmente dos: la proveniencia de todo a partir de lo Uno y, unido a esto, la manera en que lo Uno hace aparecer la multiplicidad (*Enéadas*, II, 1). Habla Plotino allí de la paradoja de que, pese

---

271 La principal fuente de conocimiento acerca del contenido de las enseñanzas de Basílides es sin duda el *Adversus haereses* de san Ireneo, fundamentalmente I, 24, 3-7 (donde describe su doctrina), aunque también algunas menciones posteriores, de entre las cuales cabe destacar las realizadas en II, 2, 3 (sobre la doctrina de las emanaciones) o II, 35, 1 (sobre la multiplicidad de reinos celestiales).

a los cambios constantes producidos en el "cuerpo del universo", "cada uno de nosotros permanece por largo tiempo". Por otra parte, en V, 1 se habla de la proveniencia de las almas del Uno y de su olvido de este hecho, lo que provoca el aprecio desmedido de las cosas terrenales. Sin duda, estos dos ejemplos bastan para mostrar la similitud del pensamiento de Plotino con ciertos aspectos de las doctrinas indias, pero tampoco debemos olvidar la influencia que tanto Pitágoras como el dúo formado por Platón y Aristóteles ejercieron sobre él, por lo que las *Enéadas* deben considerarse en cualquier caso como la exposición de una doctrina creada a partir de la síntesis y desarrollo de una serie de pensamientos – pitagórico, platónico, indio (fundamentalmente Sâmkhya y upanishádico) – muy similares entre sí, por lo que es difícil resaltar las aportaciones individuales de cada uno de ellos al conjunto.

Finalmente, pienso que la relación de Orígenes con el pensamiento indio debería observarse primeramente bajo el foco de la posible influencia que ciertas ideas que hemos señalado como clave en el seno del pensamiento indio – ej.: la concepción del hombre como un ser con libre albedrío, el valor del ascetismo, etc. – hubieran podido tener en su exégesis de los textos sagrados del cristianismo. Asimismo, otros estudios se han hecho respecto a la interpretación de la apocatástasis como la vuelta al Uno, lo que nos llevaría a la similaridad con la *moksha* india tal y como es entendida por algunas corrientes del pensamiento del subcontinente<sup>272</sup>.

En cualquier caso, estos asuntos quedan estrictamente fuera del ámbito de esta investigación. La razón de mencionarlos es, además de apuntar a futuros estudios que

---

272 Un ejemplo interesante es la exposición de la profesora Ilaria Ramelli en *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, páginas 107 y siguientes.

puedan explicitar las relaciones entre las doctrinas de autores latinos y el pensamiento indio de manera profunda, es la de mostrar como la relación mutua entre Oriente y Occidente iniciada como consecuencia de las campañas de Alejandro Magno perduró en el tiempo durante al menos siete siglos. El acercamiento inicial entre dos civilizaciones tan diferentes como la griega y la india fructificó de muy diversas maneras: mediante el comercio, la arquitectura, el establecimiento de colonias, el intercambio de embajadas, la diplomacia, la expansión cultural y, finalmente, también con el acercamiento entre dos pensamientos lejanos pero que, como hemos demostrado, poseían la similitud suficiente como para suscitar el interés y la inspiración mutuos. En este sentido, si bien el desarrollo de los panoramas intelectuales griego e indio durante el Periodo Helenístico obedecieron fundamentalmente al desarrollo de sus propias problemáticas internas, lo cierto es que ambos recorrieron caminos paralelos, desarrollando teorías físicas y epistemológicas que en ocasiones poseen un elevado grado de similitud y promoviendo el surgimiento de éticas sorprendentemente parecidas en ciertos aspectos. Por todo ello, quizá las últimas líneas de este estudio deban dedicarse a subrayar la forma en que, sin importar las razones subyacentes a su promoción y desarrollo, el pensamiento filosófico ha unido a los hombres de distintos rincones del mundo en torno a los límites de la actividad intelectual, la ordenación de la realidad y su posterior – y necesaria – superación.

## ÍNDICE DE NOMBRES Y TÉRMINOS CLAVE

- Adharma*, 201-202, 231  
*adristam*, 229, 315  
 agnosticismo, 292, 305, 378  
*ājīvikas*, 161, 210  
*ajñānikas*, 161, 291-292, 304  
*ākasha (ākāsh)*, 201-202, 231  
*Alejandría*, 47, 74, 79, 81-82, 148, 300, 404  
*Alejandro*, 20, 32, 42-45, 61-66, 68, 70, 73-74, 76-79, 87, 91, 95, 147, 150, 155, 181, 249-250, 299-300, 331, 406  
 Amor, 29, 53, 55  
 anamnesis, 135, 171, 174-175, 280  
*anattā*, 124  
*Anaxágoras*, 29, 45, 51, 301  
*Anaxarco*, 62, 65-66, 95, 147, 250, 299  
*Anaximandro*, 26, 45, 49-51, 61  
*Anaxímenes*, 26, 50  
*Antístenes*, 32, 95, 331-333, 336-339, 376  
*apátheia*, 306  
*ápeiron*, lo, 49-50, 61  
*Arcesilao*, 95, 99, 102, 107, 141, 176-177, 300-303  
*Áranyakas*, 36, 114, 159, 215  
*Aristóteles*, 19, 25, 31-32, 48, 95-97, 99-102, 106, 114, 139, 148, 153-154, 178, 206, 209, 215, 217, 234-242, 246-254, 257-261, 284, 285, 326  
*arkhé*, 25-28, 30, 49-51, 61, 242, 286, 357  
*asatkāryavāda*, 228  
*Ashoka, rey*, 71, 75, 95, 147, 391  
*āsrava*, 162  
*astika*, 37, 53, 159-160, 169, 200, 203  
*ataraxía*, 161, 176  
*ātman*, 119-122, 124, 127, 144-145, 155, 167-168, 191-192, 219-220, 263, 393  
 átomo, atomismo, 56-58, 118, 126, 138, 140-142, 151, 153, 164, 173, 177, 179, 185, 190, 202, 205, 210-213, 245, 248, 276, 394, 395  
*Atributos*, 198-199, 228, 231, 233, 235, 251-252, 256-260, 265-266  
*avyakta*, 165, 227  
*avidyā*, 231  
*Babilonia*, 43, 59, 60, 62, 146  
*bhikkhu, bhikkhuni*, 316, 349, 352  
*Brahma*, 36, 50, 116, 119-122, 144-146, 155, 161, 167-169, 179, 186-195, 197, 215, 217-228, 232, 238, 241, 260, 263-264, 310, 312-313, 320, 343-347, 380, 393  
*Brahmanas*, 36, 159  
*Buda*, 57, 71, 76, 104, 123, 152, 160-161, 164-165, 179, 200-201, 232, 272, 283, 292, 295, 318, 339, 350-351, 360  
*Buddhi*, 196  
*Carnéades*, 95, 102, 176, 302-303  
*cataléptica, representación*, 278, 281, 302-303  
*clinamen*, 31, 211, 247  
*Crisipo*, 95, 97, 99, 114, 147-148, 157, 174-175, 179, 183, 243, 262, 278, 280, 302, 328, 369, 371-373, 388, 394  
*cuerpo sutil*, 54, 117, 121-122, 145, 148-149, 156, 166, 168, 174, 268  
*dharma*, 122-123, 164, 200-202, 204, 231-232, 294  
*Demócrito*, 31, 45, 52, 56-62, 79, 85, 102, 126, 140, 150, 153, 210, 212, 297, 299, 301, 394  
*diádokhoi*, 43, 62, 68, 70, 74, 77  
*diánoia*, 141-142, 144, 146, 151, 177  
*Diógenes de Sinope*, 332-333, 336-339, 375, 378, 398  
*Discordia*, 29, 243  
*Egipto*, 42-43, 49, 52, 59-60, 62, 71, 73, 77-78, 81-82, 146, 371, 400  
*ekpýrōsis*, 174  
*Empédocles*, 54, 58, 209, 243, 301, 395  
*Epicuro*, 31, 45, 52, 84, 92, 95-97, 99-100, 106-107, 114, 140-141, 150-152, 173, 210-213, 216, 245, 247, 276, 280-281, 288, 327, 329-331, 372-374  
*epimartýrēsis*, 277, 281  
*Época Védica*, 35-36, 230  
*epokhé*, 176, 297, 303  
*érōs*, 138, 393  
*Especie*, 198, 241, 256-257, 259, 266  
*fatum*, 174  
*Ferécides*, 180  
*Formas, Teoría de las*, 129, 135-136, 172, 206-208, 214-215, 254, 257, 275, 280, 323, 357-358  
*Género*, 240, 256-257, 259, 266, 285  
*gimnosofista*, 52, 58, 65-66, 79, 86, 297, 309, 339



- gunas*, 55, 157, 189-191, 193, 195, 204, 219, 224, 226-227, 238, 243-244
- Heráclito**, 28-29, 209, 243, 301, 395
- indogriego, reino**, 72-73, 76-77
- indriyas*, 117, 148, 196, 204
- Iryāpathik*, 163
- Īsvarakrsna**, 56, 95, 97, 99, 104, 154
- Jenófanes**, 27-28, 360
- jīva**, 39, 54, 124-128, 150, 162-163, 166, 201-202, 204
- Kachchâyana**, 56-57, 126, 150-151, 200, 204, 216
- Kanâda**, 38, 95, 99, 110, 167, 198-199, 229, 231, 249, 256-259, 261, 265-266, 268, 274, 283, 285, 316, 389
- karman*, 36, 54, 122, 126, 155, 159-162, 165-166, 182, 224, 233, 244, 255, 288, 293, 340, 342, 380-383, 386, 393
- Kashây*, 355, 370
- khandhas*, 123-124
- Leucipo**, 31, 56-58, 153, 394
- libre albedrío**, 31, 115, 145, 155, 210-211, 244, 245-246, 342, 370, 405
- lógos*, 25, 28, 145-146, 173-174, 386
- Lucrecio**, 31, 95, 99-100, 107, 152
- maestros del error, los**, 38, 56
- Madhyamaka**, 262
- Mahat*, 196
- Mahâvîra**, 95, 97, 105, 160, 293, 339
- Mahâyâna**, 57, 71
- Mîmâmsâ**, 37-38
- moksha*, 36, 117-118, 145, 155, 159, 161, 163, 166, 169, 179, 182, 233, 244, 255, 288, 293, 321, 328, 380-381, 383-384, 393, 405
- Nâgârjuna**, 262, 286, 304, 305
- nastika*, 37, 53, 56, 113, 159, 200, 203
- nīdanas*, doce, 164-165, 201, 231
- nīrvana*, 165, 200
- noûs*, 30
- Nyâya**, 37-38, 95, 99, 110, 118, 127, 166, 250, 283-286
- Om, sílaba**, 312, 344
- Onesícrito**, 58, 62-66, 78, 95, 147, 250, 335, 338
- órfico**, 27, 60, 129, 132-134, 149, 170-172, 180-182, 361-362
- ouk antimartýrēsis*, 277, 281
- padârtha*, 198, 228, 241, 255
- paideia*, 362, 372
- Pāp*, 162
- Parajika*, 317, 351
- Paramānu*, 202, 212-213
- parināmavâda*, 50, 225-226, 390
- Parménides**, 28-29, 32, 102, 301
- Persia**, 42, 52, 401
- phantasia, phantastikon*, 277-278
- physis*, 298, 303, 305
- Pirrón**, 62, 65-66, 95-96, 102, 147, 161, 176, 250, 288, 297-303, 327, 398
- Pitágoras**, 26-28, 32, 54, 58-60, 79, 84, 178, 180, 401, 404-405
- Platón**, 17, 19, 30-32, 58, 92, 95-97, 99-100, 106-107, 114, 121, 128-137, 141, 148-150, 153-154, 170, 172, 176, 178, 180, 206-208, 214-217, 240, 248, 273-275, 280, 300-302, 322-323, 325-327, 337, 357-365, 368, 371, 377, 385, 387, 394, 405
- polis*, 327, 357, 362, 368, 373, 391, 398
- pneuma*, 129, 139-142, 144-146, 152, 173-174, 179, 205-206, 209, 341, 369, 373, 387-388, 392-393
- Prakriti*, 50-51, 53, 55, 117, 127, 166, 174, 189-190, 194-195, 202, 214, 225-228, 232, 235, 238, 242, 260, 268-269, 381
- psyché*, 128-129, 138
- pudgal*, 201-202, 204, 231
- Punya**, 162
- Purusha**, 50-51, 55, 115-117, 119, 124, 127, 166, 174, 182, 189, 194-195, 214, 225, 227-228, 232, 242, 260, 268, 381
- Samantabhadra**, 95, 99, 292
- Sāmāyik*, 354
- Sāmparāyik*, 163
- sāmsara*, 36, 155, 159, 161, 164, 166, 168-169, 177, 182, 201, 203, 230, 233, 244, 255, 288, 293, 321, 325, 328, 380-381, 383, 393
- Sanlekhanā*, 320
- satkâryavâda*, 226
- Sendero Óctuple**, 200, 350-352, 355
- Sexto Empírico**, 95, 99, 102, 297, 303
- Skandha*, 202-203
- Sócrates**, 17, 19, 28, 30, 32, 79, 96, 114, 129-131, 133-135, 172, 176, 208, 287, 301, 323, 331, 337, 357, 362-364, 368, 385, 394, 401
- srsti-pravâha*, 53
- syâdvâda*, 290, 292-293, 296
- Tales de Mileto**, 24-26, 45, 49-50, 59-60, 62, 79, 84-85, 114, 216, 327, 401
- tanmatras*, 148, 204
- Timón**, 82, 300-301
- tīrthankara*, 271
- Theravâda**, 57, 71, 99, 104, 200, 349
- tò hēgemonikón*, 140-142, 173, 177, 205-206
- tónos*, 139, 144-145

**Umâsvâti**, 96, 97, 99, 149, 154, 212-213  
*upasham*, 149  
*uphadâ*, 316  
**Vedanta**, 109, 308, 361  
*vyakta*, 195, 227

**Yoga**, 37-38, 103-104, 108-110, 117-118, 314-315, 344  
**Zenón de Citio**, 82, 95, 99, 147, 156, 175, 302, 327, 369-372

## ÍNDICE DE CITAS DE FUENTES ANTIGUAS

Ordenadas por orden alfabético del autor o de la obra en el caso de las obras anónimas.

- *Aitareya-upanishad* (anónimo): 96, 188, 219, 222
- **ARISTÓTELES**. *Acerca de la generación y la corrupción*: 235
  - *Acerca del alma*: 153
  - *De los sentidos y de lo sentido*: 389
  - *Ética a Nicómaco*: 324
  - *Física*: 235, 237, 239
  - *Metafísica*: 25, 26, 102, 236, 239, 240, 241, 254
- **ATENEIO**. *Deipnosophista*: 80
- *Bhagavad-gîtâ* (anónimo): 151
- *Brihadâraryaka-upanishad* (anónimo): 50, 157, 186, 218, 222, 263, 310
- *Chândogya-upanishad* (anónimo): 96, 187, 218, 222
- **CICERÓN**. *De divinatione*: 79
- **CLAUDIO ELIANO**. *Historia Varia*: 49
- *Dhammapada* (anónimo): 318, 352
- *Dîgha Nikâya* (anónimo): 161, 291
- **DIODORO SÍCULO**. *Biblioteca Historica*: 78, 182
- **DIÓGENES LAERCIO**. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*: 25, 26, 28, 48, 49, 51, 52, 63, 65, 81, 82, 147, 278, 297, 300, 330, 332, 337, 338, 339, 371, 375

- EPICURO. *Epístola a Heródoto*: 141, 212, 276, 277
  - *Epístola a Meneceo*: 329, 330, 372, 373
  - *Máximas Capitales*: 373, 374
  - *Sentencias vaticanas*: 373, 374
- ESTRABÓN. *Geografía*: 63, 64, 79, 87
- FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*: 80
- GAUDAPADA. *Gaudapadabâshya*: 53, 54
- *Isha-upanishad* (anónimo): 96, 189, 220
- ISÓCRATES. *Busiris*: 59
- ÎSVARAKRSNA. *Sâmkyakârikâ*: 148, 166, 195, 214, 227, 268, 281, 295, 313, 314
- KANÂDA. *Vaisheshika-sûtra*: 167, 199, 256, 265, 266, 285
- *Katha-upanishad* (anónimo): 96, 120, 188, 189, 219, 310, 311, 312, 345, 346
- *Mahâbhârata*: 160, 315
- *Mahânârâyana-upanishad* (anónimo): 190, 221, 223, 313
- *Maitri-upanishad* (anónimo): 51, 96, 192, 224
- *Majjhima Nikaya* (anónimo): 352
- *Mundaka-upanishad* (anónimo): 96, 190, 221, 312, 346
- PLATÓN. *Apología*: 129, 130, 131
  - *Banquete*: 274
  - *Critón*: 361
  - *Fedón*: 133, 135, 172, 358
  - *Fedro*: 137, 274
  - *Filebo*: 322, 323, 324, 325, 366
  - *Leyes*: 325, 327, 361, 362, 363, 366

- *República*: 136, 137, 273, 327, 358, 361, 362, 362, 364
- *Timeo*: 137, 149, 207, 208, 235, 240
- **PLOTINO**. *Enéadas*: 404, 405
- **PLUTARCO**. *De Iside et Osiride*: 49
  - *Sobre las nociones comunes*: 373
- *Rig Veda* (anónimo). *Vedas*: 34, 35, 36, 37, 55, 75, 76, 103, 115, 116, 118, 159, 160, 186, 197, 215, 227, 262, 253, 266, 268, 270, 274, 275, 280, 292, 294, 304, 310, 311, 312, 313, 320, 342, 343, 346, 360, 384, 391, 402
- **SAMANTABHADRA**. *Aptamimansa*: 95, 99, 105, 292, 293, 296
- *Sâmaññaphalasutta* (anónimo): 56
- *Samyutta Nikaya* (anónimo): 124, 164, 350, 351
- **SAN IRENEO**. *Adversus haereses*: 404
- **SÉNECA**. *Sobre el Ocio*: 371
- **SEXTO EMPÍRICO**. *Adversus mathematicos*: 95, 99, 303
  - *Esbozos pirrónicos*: 95, 99, 297, 303
- *Shvestâshvatara-upanishad* (anónimo): 96, 189, 221
- *Suttavibhanga* (anónimo): 317
- *Taittirîya-upanishad* (anónimo): 96, 145, 187, 218, 222, 238, 310
- **TEOFRASTO**. *Metafísica*: 108
- **UMÂSVÂTI**. *Tattvârtha-sûtra*: 95, 99, 105, 125, 149, 154, 155, 162, 163, 201, 202, 212, 213, 270, 271, 282, 315, 318, 320, 353, 354, 365, 368, 370
- **VIJÑÂNABHIKSHU**. *Sâmkhyapracâsanabhâshya*: 53

## BIBLIOGRAFÍA

\*El sistema de citación utilizado en esta investigación es el MLA, incluyendo los cambios sugeridos en dicho sistema hasta el año 2016.

### Traducciones de fuentes antiguas

Arnau J. *Abandono de la discusión*. Siruela, 2006.

Basu, B. D., editor. *The Sacred Books of the Hindus*. 30 vol. The Panini Office, 1890-1937.

Bernabé, A. *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*. Gredos, 1992.

---. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza, 2008.

--- y Ernesto La Croce. *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción / Tratados breves de historia natural*. Gredos, 1987.

Bodhi, B. *The connected discourses of the Buddha. A new translation of the Samyutta Nikaya*. Wisdom Publications, 2000.

Calvo Martínez, J. L. *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Alianza, 2001.

Campos, F. J. y Mariano Nava. *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*. 2 vol. Gredos, 2006.

Candel, M. *Aristóteles. Tratados de lógica (Organon)*. Gredos, 1982.

Doshi, M. *Tattvârtha Sutra*. Shrut Ratnakar, 2007.

Dragonetti, C. *Dîgha Nikâya*. Monte Ávila, 1977.

García Gual, C. *Vidas de los filósofos ilustres. Diógenes Laercio*. Alianza, 2007.

Griffith, R. *The hymns of the Rig Veda*. Reimpresión. Munshiram Manoharlal, 1987.

- Kranz, W. *Fragmente der Vorsokratiker*. 5ª ed., Weidmann, 1952.
- Krishnananda, S. *The Chhandogya Upanishad*. The Divine Life Society, 2004.
- McCrinkle, J. W. *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*. Trubner, 1877.
- Nandisena, B. *Dhammapada. Las enseñanzas del Buddha*. Asoc. Hispana de Buddhismo, 2012.
- Sethumadhavan, T. N. *Prashna Upanishad. Transliterated Sanskrit Text, Free Translation & Brief Explanation*. Esamskriti. Accedido 21 Mar. 2016.
- Shah, N. J. *Samantabhadra's Aptamimamsa. Critique of an Authority*. K. Bhikhalal Bhavsar, 1999.
- Tatia, N. *That Which Is. Tattvārtha Sūtra*. Harper Collins, 1994.
- Vara, J. *Epicuro. Obras completas*. Cátedra, 1995.
- Vélez de Cea, A. *Nāgārjuna. Versos sobre los fundamentos del camino medio (Mūlamadhyamakakārikā)*. Kairós, 2003.
- Vimalananda, S. *Mahanarayana Upanishad*. Sri Ramakrishna Math, 1957.
- Walshe, M. *The Long Discourses of the Buddha. A translation of the Digha Nikaya*. Wisdom Publications, 1987.

### Literatura secundaria

- Albaladejo, M. “Elementos utópicos en la India descrita por Onesícrito.” *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 15, 2003, pp. 7-33.
- Algra, Keimpe et al., editores. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 1999.

- Angelillo, M. *Los tesoros de las antiguas civilizaciones. India*. RBA libros, 2007.
- Arnau, J. *Cosmologías de India. Védica, samkhya y budista*. Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Asmis, E. *Epicurus Scientific Method*. Cornell University Press, 1984.
- Aurobindo, S. *The complete works of Sri Aurobindo*. Sri Aurobindo Ashram Press, 2003.
- Badhuri, S. *Studies in Nīāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Bhandarkar Oriental Research Institute, 1975.
- Bailey, C. *The greek atomists and Epicurus*. Clarendon Press, 1928.
- Barnes, J. "Peripatetic negations." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, pp. 201-214.
- Battacharya, H., editor. *The cultural Heritage of la India*. 6 vol. The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1993.
- Bernabé, A. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Abada, 2011.
- Bernard, P. "The Greek Kingdoms of Central Asia." *The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, ed. János Harmatta. 1ª ed. india. Motilal Banarsidass Publishers, 1999, pp. 99-130.
- Berthelot, M. *Les Origines de l'alchimie*. Steinheil, 1885.
- Blavatsky, H. *Glosario teosófico*. Traducido por José Roviralta Borrell, Kier, 1982.
- Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, 1998.
- Boisvert, M. *The Five Aggregates. Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Editions SR, 1995.



- Brun, J. *El estoicismo*. Traducido por José Blanco Regueira, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.
- Brunton, P. *Más allá del yoga*. Traducido por Floreal Mazía, Kier, 1975.
- Burnyeat, M. y Michael Frede. *The Original Sceptics: A Controversy*. Hackett, 1997.
- Chiesara, M. L. *Historia del escepticismo griego*. Traducido por Pedro Bádenas de la Peña, Siruela, 2007.
- Chinmayananda, S. *Talks on Sankara's Vivekachoodamani*. Central Chinmaya Mission Trust, 2009.
- Corcoran, J. "Aristotle's logic at the University of Buffalo's Department of Philosophy." *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía* 140, 2009, pp. 99-117.
- Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*. 5 vol. Cambridge University Press, 1922.
- Dillon, J. *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford University Press, 2003.
- Dragonetti, C. y Fernando Tola. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedânta. El sistema Sâmkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Kairós, 2008.
- Droysen, J. G. *Historia de Alejandro Magno*. Traducido por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica de España, 1946.
- Fairbanks, A., editor. *The first philosophers of Greece*. K. Paul, Trench, Trubner, 1898.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. 4 vol. Alianza, 1990.
- Fortenbaugh, W. W. *Theophrastean Studies*. Franz Steiner, 2003.
- . et al., editores. *Theophrastus of Eresus. Of His Life and Works*. Transaction Books, 1985.

- Furley, D., editor. *From Aristotle to Augustine. Routledge History of Philosophy Volume 2*. Routledge, 1999.
- Garbe, R. *Die Sāmkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, nach den quellen*. Verlag von H. Haessel, 1894.
- García Fernández, R. E. *Indogriegos, nómadas y guptas*. Academia.edu. Accedido 21 Mar. 2016.
- García Gual, C. *Epicuro*. Alianza, 1981.
- . *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*. Alianza, 2005.
- y Eduardo Acosta. *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*. Barral, 1974.
- Gaztelu T. "Una lectura del Theravāda desde la philosophische lebensberatung". Tesis. Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Gómez de Liaño, I. *El círculo de la sabiduría*. 2 vol. Siruela, 1998.
- Gonda, J., editor. *A history of Indian literature*. 10 vol. Harrassowitz, 1977.
- Gradinarov, P. I. *Phenomenology and Indian Epistemology. Studies in Nīāya-Vaiśeṣika Transcendental Logic and Atomism*. Ajanta Books International, 1990.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. 3 vol. Traducido por Alberto Medina, Joaquín Rodríguez y Álvaro Vallejo. Gredos, 2012.
- Halbfass, W. *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Motilal Banarsidass, 1990.
- Hinüber, O. *A Handbook of Pāli Literature*. Walter de Gruyter, 2000.
- Inwood, B., editor. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, 2003.
- Jacobi, H. "Mīmāṃsā and Vaiśeṣika". *Indic Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, 145-165. Harvard University Press, 1929.

- Jacobsen, K. A. *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. Motilal Banarsidass, 2002.
- Jacoby, F. *Fragmente der Griechischen Historiker*. Weidmann, 1923-1959.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducido por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Jayatilleke, K. N. "The Logic of Four Alternatives." *Philosophy East and West* 17, 1967, pp. 69-83.
- Keith, A. *Indian Logic and Atomism. An exposition of Nāyā and Vaiśeṣika Systems*. Clarendon Press, 1921.
- Larson, G. J. *Classical Sāṃkhya*. Motilal Banarsidass, 1969.
- Long, A. A. y David Neil Sedley. *The hellenistic philosophers*. 3 vol. Cambridge University Press, 1987.
- Mas, S. *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*. Alianza, 2011.
- Mosterín, J. *Helenismo*. Alianza, 2007.
- Nettleship, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. Benson, 1898.
- Oliver, J. P. "Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos." *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 7, 1990, pp. 53-62.
- Oñate y Zubia, T. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Dykinson, 2004.
- Pániker, A. *El jainismo: historia, sociedad, filosofía y práctica*. Kairós, 2001.
- Panikkar, R. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Siruela, 2005.

- Phillips, S. *Yoga, Karma and Rebirth. A brief history and philosophy*. Columbia Univ. Press, 2009.
- Rahula, W. *Lo que el Buddha enseñó*. Traducido por Gilberto Lachassagne. Kier, 1990.
- Ramelli, I. *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*. Koninklijke Brill NV, 2013.
- Repici, L. *La logica di Teofrasto. Studio critico e raccolta dei frammenti e delle testimonianze*. Il Mulino, 1977.
- . *La natura e l'anima. Studi su Stratone di Lampsaco*. Tirrenia Stampatori, 1988.
- . "Limits of Teleology in Theophrastus Metaphysics?" *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 2, 1990, pp. 182-213.
- Rist, J. M. *La filosofía estoica*. Traducido por David Casacuberta. Crítica, 1995.
- Román, M. T. *Enseñanzas espirituales de la India*. Oberon, 2001.
- Román, R. *Física y ética en Lucrecio*. Universidad de Córdoba, 1992.
- . *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. UNED Centro Asociado de Córdoba, 2002.
- Sambursky, S. *Physics of the Stoics*. Princeton University Press, 1987.
- Sánchez Venegas, D. "*El pensamiento socrático y su influencia en sus sucesores, Platón y Aristóteles*". TFG. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.
- Stcherbatski, T. *Dharma: el concepto central del budismo*. Sirio, 2000.
- Vernant, J-P. *Entre mythe et politique*. Éditions du Seuil, 1996.
- Volfchuk, R. "Primeras menciones del budismo en el mundo greco-romano." *Revista de estudios budistas* 2, 1991-1992, pp.117-137.
- Von Glasenapp, H. *La filosofía de los hindúes*. Traducido por Fernando Tola. Biblioteca Nueva, 2007.

Warren, J. *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*. Cambridge University Press, 2002.

---., editor. *The Cambridge Companion to the Epicureanism*. Cambridge University Press, 2009.

West, M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford University Press, 1971.

Wulff, F. *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*. Akal, 2008.