



VISIONARIOS

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Editores

Lía Rodríguez de la Vega
y Miguel Ángel Polo Santillán



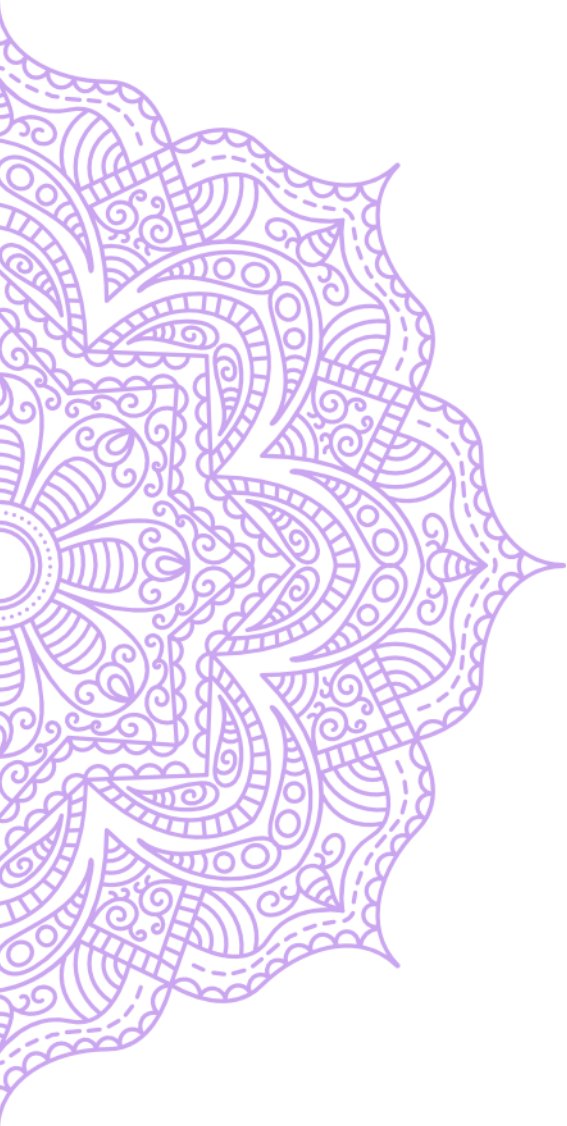
UNMSM
Facultad de Letras
y Ciencias Humanas



UNCAUS
UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL
CHACO AUSTRAL



UNCAUS
Editorial





VISIONARIOS

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Editores
Lía Rodríguez de la Vega
y Miguel Ángel Polo Santillán



Visionarios Fernando Tola y Carmen Dragonetti / Lía Rodríguez de la Vega ... [etal.] Compilación Lía Rodríguez de la Vega; Miguel Ángel Polo Santillán. - 1ª ed.- Sáenz Peña: UNCAUS, 2024.

Libro digital, PDF - (VISIONARIOS / Rodríguez de la Vega, Lía; 1)
Archivo Digital: descarga

ISBN 978-631-90482-4-7

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. Multiculturalismo. 3. Historia.
I. Rodríguez de la Vega, Lía II. Rodríguez de la Vega, Lía , comp. III.
Polo Santillán, Miguel Ángel, comp.

CDD 320.5622



Director: **Manuel García Solá**

Comandante Fernández 755

Roque Sáenz Peña, Pcia. de Chaco

República Argentina

editorial@uncaus.edu.ar

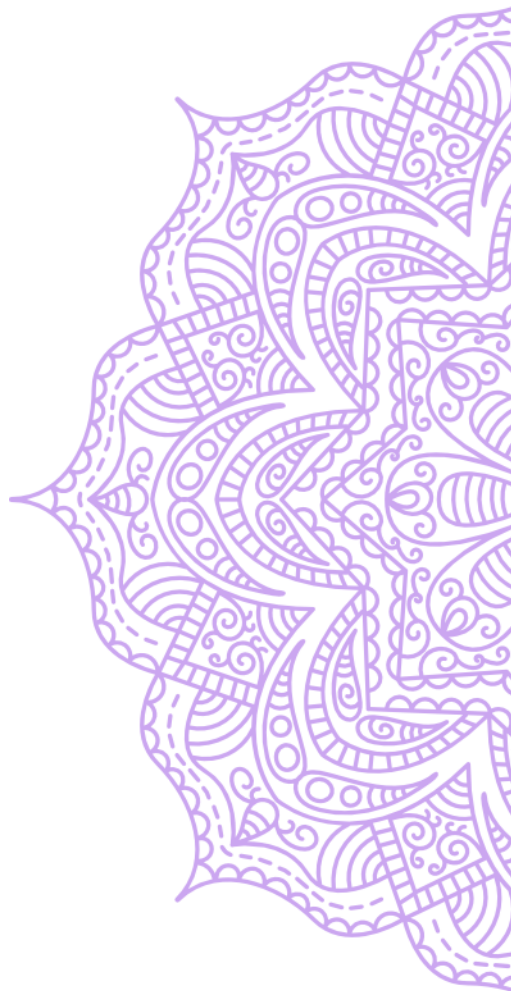
Coordinación editorial: **Yamila Luz Naufal**

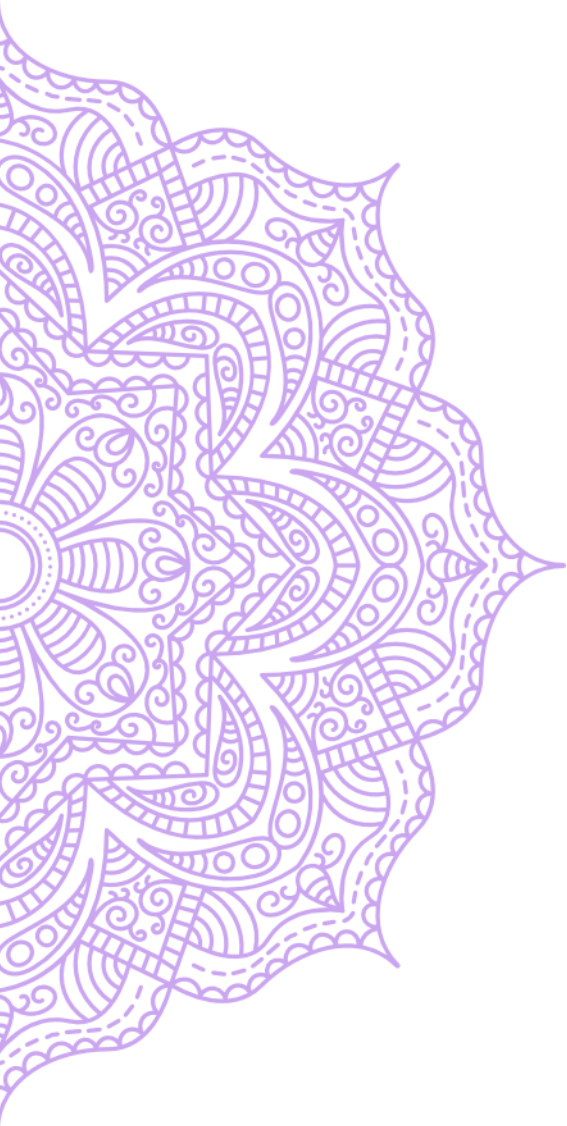
Portada, diagramación interna y maquetación: **Lía Parsons**

Hecho el depósito de ley 11.723

Derechos reservados

Prohibida su reproducción parcial o total







ÍNDICE

Prólogo	9
Manuel García Solá (Vicerrector de UNCAUS)	
Introducción	15
Lía Rodríguez de la Vega y Miguel Ángel Polo Santillán	
Los estudios de India Antigua en América Latina: Perspectivas sobre los aportes de Fernando Tola y Carmen Dragonetti	19
Lía Rodríguez de la Vega	
Bajo la atenta mirada de la esfinge. Homenaje a Fernando Tola Mendoza	27
Vladimir Quisiyupanqui Valencia	
El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental: Fernando Tola y Carmen Dragonetti	51
Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani	
Una comparativa entre las perspectivas sobre la filosofía de la India: Tola y Dragonetti y Radhakrishnan	113
Edgard Augusto Rosales Muñoz	
Las cosmogonías en el Rig Veda	127
Miguel Ángel Polo Santillán	
La percepción budista de las doctrinas nāstika	133
Alexandra Lulu Zegarra Camargo	
La concepción del yoga en Fernando Tola y Carmen Dragonetti	163
Luz Marina Cáceres Mauricio y Jhon Frank Sucari Mamani	
Sobre los/as autores/as	189





Prólogo

UN HOMENAJE NECESARIO

Este libro nace de una colaboración entre la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) y la Universidad Nacional del Chaco Austral (Argentina), publicada a través de la Editorial de esta última, unidas ambas por la voluntad de rendir homenaje a dos figuras decisivas en los estudios sobre la India en América Latina: Fernando Tola Mendoza y Carmen Dragonetti. En el marco de la colección VISIONARIOS, esta publicación propone no sólo honrar una memoria, sino prolongar una práctica: leer, pensar e investigar desde nuestras lenguas y nuestras instituciones, con fidelidad crítica a una obra siempre viva.

Así inaugurada, la colección no podría tener mejores nombres tutelares. Tola y Dragonetti fueron investigadores incansables, traductores rigurosos, docentes formadores de generaciones. Sus versiones directas del sánscrito y del pali al español, sus estudios sobre el budismo, el yoga y las doctrinas filosóficas de la India antigua, han dejado una huella profunda no sólo en la academia latinoamericana, sino en los modos de abordar la traducción como experiencia filosófica y cultural, y de pensar el encuentro entre tradiciones, lenguas y sistemas de pensamiento.

Los textos reunidos aquí recorren con claridad y compromiso los múltiples ejes de su legado: desde la defensa de la existencia de filosofía en la India hasta la recepción crítica de autores modernos como Radhakrishnan, desde las cosmogonías védicas hasta los tratados de lógica budista. Pero lo que da unidad a este volumen no es sólo su objeto común, sino una actitud compartida: la convicción de que el conocimiento exige siempre una doble fidelidad —al texto y a la época, a la precisión y a la transformación—.

Publicar esta obra desde el Chaco argentino, en colaboración con Lima, es un acto de respeto y de esperanza hacia una trayectoria excepcional y hacia quienes hoy asumen el compromiso de continuarla. Más que un tributo, este libro es una forma de cuidar lo recibido: no como herencia cerrada, sino como impulso para seguir pensando, traduciendo y formando, con la misma generosidad crítica que distinguió a Tola y Dragonetti.

En lo personal significó descubrir una cultura a la que los occidentales muchas veces nos habíamos negado, una cultura que tiene mucho más articulación y confluencia con nuestras realidades, de lo que se cree a veces. Y en este contexto, fue que conocí a la doctora Lía Rodríguez de la Vega, presentada por el entonces embajador de la India, S. E. Sanjiv Ranjan, en la República Argentina, señalada como “una no india, conocedora de esa cultura” y eso dio origen en nuestra Universidad a la creación de la Cátedra libre de Asia y África, y posteriormente, como derivación, una licenciatura de estudios internacionales que va a ser huella en las mismas, ya que se ocupa precisamente de los diálogos sur-sur, y de formar a los jóvenes del nordeste argentino para que trabajen en la integración de nuestro país con estas otras culturas, alejándonos del desconocimiento y los prejuicios.

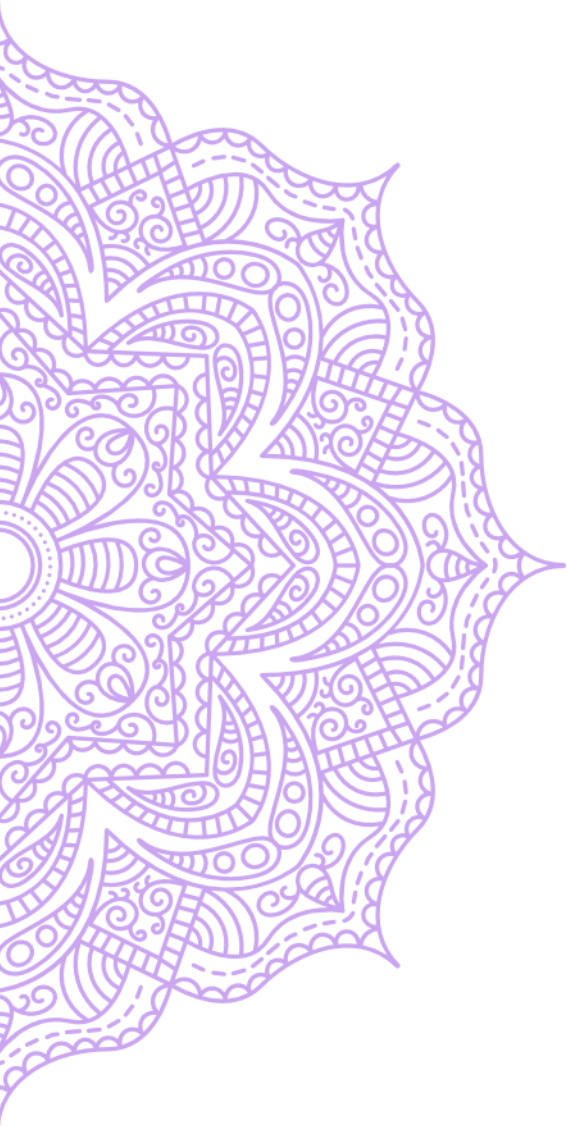
Así que agradezco la posibilidad de prologar este libro que me volvió a enamorar y que significa para mí un segundo nacimiento, y al mismo tiempo, verificar que la actividad empresarial, lejos de estar divorciada de la cultura y el desarrollo del hombre sobre la tierra —modificándola y modificándose asimismo—, constituye con ellos una muy valiosa totalidad. Con enorme placer, desde la editorial que transitoriamente dirijo, en esta ocasión en colaboración con la mencionada y prestigiosa universidad peruana, alumbramos un nacimiento, que esperamos tenga además larga descendencia.

Dr. Manuel García Solá

Vicerrector

Universidad Nacional del Chaco Austral
Provincia de Chaco | República Argentina







Introducción

Los ríos, hijo mío, fluyen en el este hacia el Oriente, en el oeste hacia el Occidente. Salen del océano y retornan al océano: se convierten en océano. Y así como aquellos ríos, una vez allí, ya no saben: “Yo soy aquel río”, “Yo soy aquel otro río”. Así también, hijo mío, todos los seres, aunque saliendo del ser, no saben: “Hemos salido del ser”.

Chāndogya Upanisad

(6, 10, 1-2, traducción de Tola y Dragonetti, 2018, p. 212)

El presente libro ha sido generado con aportes conjuntos desde la Licenciatura en Estudios Internacionales, Departamento de Ciencias Sociales y Humanísticas, de la Universidad Nacional del Chaco Austral (provincia del Chaco, República Argentina) y el Grupo de Estudios Asiáticos “Tola-Dragonetti” de la Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), constituyendo la primera colaboración de publicación entre ambos, al tiempo que el inicio de la colección VISIONARIOS, que se propone rescatar y analizar las contribuciones de científicos sociales y humanísticos, que han realizado aportes valiosos a sus campos de estudio en América Latina. En este caso, se trata de dos notables académicos, dedicados al estudio de la India antigua, el budismo, las lenguas y las culturas asiáticas: el Dr. Fernando Tola Mendoza y la Dra. Carmen Dragonetti, ambos investigadores superiores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/CONICET, fallecidos en Buenos Aires en los años 2017 y 2018, respectivamente.

El texto, que registra la confluencia de distintas perspectivas disciplinares, resulta de la revisión bibliográfica de fuentes primarias y secundarias, recogiendo la idea de la centralidad de la cultura en toda

relación humana (que por supuesto impacta en las dinámicas internas e internacionales de sociedades y países), en este caso, puesta en acción a través de la traducción (en sentido estricto y extenso) de la India en América Latina.

La obra permite además la confluencia de docentes e investigadores universitarios con jóvenes colegas que inician su carrera, en lo que creemos constituye de por sí un círculo virtuoso con proyección de futuro, que emparenta con una suerte de genealogía asociada a las enseñanzas y el trabajo de Tola y Dragonetti y su permanente preocupación por la formación de nuevos/as colegas. El trabajo de la publicación se inició además en 2024, momento en que se cumplieron 100 años de la llegada de Rabindranath Tagore a Buenos Aires (quien en 1924 se detuvo en Buenos Aires por razones de salud, cuando iba camino a Lima, Perú, adonde había sido invitado por el gobierno de ese país para las celebraciones de un nuevo aniversario de la batalla de Ayacucho) y 75 años de la relación bilateral entre India y la Argentina.

Así, en lo que hace a la estructura del texto, en el capítulo I, Lía Rodríguez de la Vega aborda de manera somera algunas notas biográficas de Tola y Dragonetti, un panorama general de su trabajo académico y realiza algunas consideraciones sobre sus aportes al estudio de la India, teniendo en cuenta la dinámica de las alteridades en la investigación, que parte de la traducción textual y la relación conocimiento-poder en ese contexto.

En el capítulo II, Vladimir Quisiyupanqui se centra en el inicio de los estudios de la literatura y filosofía de la India antigua en el Perú, exponiendo un periodo fundamental de la trayectoria intelectual de Tola, entre 1937 y 1964, dando cuenta de su obra y analizándola.

En el capítulo III, Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani expone sintéticamente y comenta las consideraciones de Tola y Dragonetti sobre la existencia de filosofía en la India, siguiendo su exposición de las causas de negación de la condición filosófica de la India, los requisitos

necesarios para la negación de la existencia de filosofía en la India y la presentación de cuatro tesis, que se proponen la demostración de la existencia de tal filosofía. A su vez, el autor relaciona tales planteos con el descubrimiento intercultural y sus productos.

En el capítulo IV, Edgard Augusto Rosales Muñoz se enfoca en los inicios de la filosofía india y en la cuestión de por qué la tradición india es considerada filosofía, tomando como referencia *Filosofía de la India* (2008) de Tola y Dragonetti, e *Indian Philosophy* (1929), de Radhakrishnan, confrontando a su vez sus ideas con las de filósofos occidentales.

En el capítulo V, Miguel Ángel Polo Santillán aborda el Rig Veda, una de las obras más antiguas del pensamiento indio, revisando las respuestas que los brahmanes dieron a la pregunta por el origen de todo lo existente, dando cuenta así de cuatro cosmogonías, apoyándose en la traducción textual de Tola y diversos abordajes del texto, por parte de Tola y Dragonetti y otros autores del campo de estudio.

En el capítulo VI, Alexandra Lulu Zegarra Camargo expone las doctrinas nāstika de la India, en el marco del nacimiento de la filosofía budista, por medio de los trabajos de traducción realizados por Dragonetti y Tola, analizando el contexto de la India clásica del siglo VI antes de Nuestra Era, describiendo el “Sūtra del fruto de la condición de samán” (Sāmaññaphalasutta), principal texto budista referente de estas doctrinas, definiendo el término “samán” para la comprensión del movimiento nāstika y ascético, y exponiendo las respuestas de los maestros acerca del beneficio de la condición de samán, de acuerdo a la percepción budista.

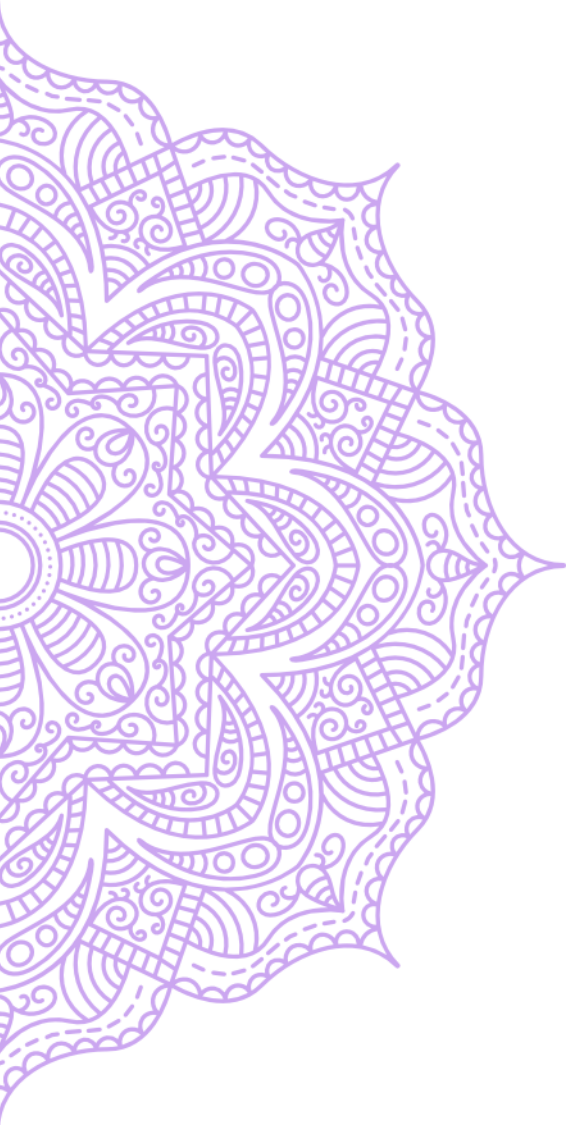
En el capítulo VII, Luz Marina Cáceres Mauricio y Jhon Frank Sucari Mamani abordan el Rāja-yoga, cuyo libro central, el Yogasūtra, es atribuido a Patañjali, destacado por Tola y Dragonetti por plasmar la tradición en ese texto. En ese marco, describen el significado del yoga para Tola y Dragonetti, en la búsqueda de conocer cómo estructuran y

presentan un conocimiento tradicional de la India, comparado con el mundo occidental, aunque consideren que existe un solo pensamiento universal, por lo que la categorización Occidente y Oriente posee similitudes y diferencias.

Agradecemos a las autoridades de la Universidad Nacional del Chaco Austral y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por su generosidad al estimular y acompañar estas colaboraciones, que dan cuenta, como señaláramos, de la confluencia de diversas perspectivas disciplinares, permitiendo continuar así la exploración de los contactos interculturales y la dinámica conocimiento-poder en ellos, con la esperanza de sumar a los intercambios sobre el tema.

Dra. Lía Rodríguez de la Vega (UNCAUS, Argentina)
y **Dr. Miguel Ángel Polo Santillán** (UNMSM, Perú)







Capítulo 1

LOS ESTUDIOS DE INDIA ANTIGUA EN AMÉRICA LATINA: PERSPECTIVAS SOBRE LOS APORTES DE FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI¹

Lía Rodríguez de la Vega

Correo: liadelavega@uncaus.edu.ar

Resumen. En el contexto de los abordajes sobre la India en América Latina, considerando la dinámica de las alteridades en la investigación que parte de la traducción textual y la relación conocimiento-poder, el presente trabajo aborda someramente notas de la biografía de Tola y Dragonetti, un panorama general de la tarea por ellos desarrollada y su alcance. Se concluye señalando algunos de sus aportes al estudio de la India y mencionando, en torno a la temática conocimiento-poder, la inexistencia de un vínculo ingenuo entre el conocimiento de una lengua y sus aplicaciones, que puede destruir, reconfigurar y/o construir nuevas fronteras entre sujetos/grupos sociales.

Palabras clave: India, traducción, Tola Dragonetti, conocimiento-poder.

¹ Este trabajo deriva de la presentación hecha en la conferencia internacional “India/Latin America. Emerging Epistemological Options & Inter/Cross/Transcultural Dialogues. A Sur/South Conference”, realizada en Nueva Delhi, India, entre el 10 y el 12 de noviembre de 2016 y del trabajo que continuó a dicha presentación, tanto en India como en Argentina.

Resumo. No contexto das abordagens da Índia na América Latina, considerando a dinâmica das alteridades nas pesquisas que partem da tradução textual e da relação saber-poder, este trabalho aborda brevemente notas biográficas de Tola e Dragonetti, um panorama geral da tarefa desenvolvida por eles e seu escopo. Conclui-se apontando algumas de suas contribuições para o estudo da Índia e mencionando, em torno do tema conhecimento-poder, a inexistência de uma ligação ingênua entre o conhecimento de uma língua e suas aplicações, que pode destruir, reconfigurar e/ou construir novas fronteiras entre sujeitos/grupos sociais.

Palavras-chave: Índia, tradução, Tola Dragonetti, conhecimento-poder.

Abstract. In the context of approaches to India in Latin America, considering the dynamics of alterities in research that starts from textual translation and the knowledge-power relationship, this work briefly addresses biographical notes of Tola and Dragonetti, a general overview of the task developed by them and its scope. It concludes by pointing out some of his contributions to the study of India and mentioning, around the knowledge-power theme, the non-existence of a naive link between the knowledge of a language and its applications, that can destroy, reconfigure and/or build new borders between subjects/social groups.

Keywords: India, translation, Tola Dragonetti, knowledge-power.

NOTAS INTRODUCTORIAS

En lo relativo a la llegada y circulación de obras de Oriente —y especialmente de India— al Río de la Plata, Gasquet (2015) menciona, entre otras, el Ramayana de Valmiki, referido a través de su reseña por Lucio Vicente López (1848-1891), miembro de la Generación del 80, que se publicara en la *Revista de Buenos Aires*, hacia fines de 1869. Por su parte, en cuanto a la Bhagavad-Gita, su primera traducción al español aparece en Buenos Aires en 1893, editada por la Sociedad Rama

Argentina (filial de la Sociedad Teosófica Internacional) y en 1896 aparece una segunda traducción referenciada en la versión francesa de Bur-nouf (1861), del cordobés Emilio H. Roqué.

A todo ello se suman los diarios y crónicas de viajes que incluyen la India, entre los cuales pueden mencionarse los de Lucio V. Mansilla (1831-1913), general del ejército argentino, político y diplomático; Carlos Agustín Aldao (1860-1932), abogado, de una familia tradicional de Santa Fé, que publicaría su libro *A través del mundo* en 1907, y también Ernesto Quesada (1858-1934), abogado y académico, cuyos relatos de viajes incluyen además Ceylán (Gasquet, 2015).

Mientras el censo argentino de 1895 registra ya la presencia de algunos pocos indoingleses, puede mencionarse también, entre otro/as, al escritor argentino Ricardo Güiraldes (1886-1927), quien conocería, entre su viajes junto a su amigo Adán Diehl, la India, y se acercaría a distintas corrientes provenientes de ese país (hinduismo, budismo, yoga), junto a su esposa Adelina del Carril, que a su vez residiría varios años en India, tras la muerte de Güiraldes en París. La figura de Gandhi, que ya se difundía en Estados Unidos, llegó también a ser admirada por Güiraldes, mientras se producía también la proyección de la obra que Romain Rolland había escrito acerca de él.

El impacto de la India en la imaginación local argentina encontraría otro punto de inflexión con la llegada a la Argentina de Rabindranath Tagore en 1924, adonde arribó para atender cuestiones de salud mientras se dirigía a Perú (adonde había sido invitado a asistir a las celebraciones del Centenario de la batalla de Ayacucho, que se realizarían en Lima).² Allí conocería a Victoria Ocampo y su relación habría de transformarse en una suerte de “puente” en la memoria de la relación entre ambos países.

² Al respecto, puede consultarse Bergel (2014).

En 1925, el Maharajá de Kapurthala visitó Buenos Aires, siendo recibido por el entonces presidente, Marcelo Torcuato de Alvear, a quien ya había conocido en Europa y lo invitara a venir al país. De esa visita, que le permitió conocer diversos lugares de la ciudad de Buenos Aires y también La Plata, el Maharajá dejó un testimonio escrito, en el cual se manifiesta admirado por la liberalidad de las leyes migratorias locales y señala que los indios que emigran por trabajo deberían tomar en cuenta a la Argentina (Sadous, 2006). De igual manera, cabe mencionar las giras del teósofo Curuppumullage Jinarajadasa, por distintos países de América Latina, incluyendo a la Argentina, la visita de Krishnamurti al país, en 1935, etc.

Ello confluye con la llegada al país de corrientes espirituales, que incluyen elementos de la cultura de la India, como la teosofía y el espiritismo (de la corriente de Alain Kardeck), que están presentes en Argentina ya hacia fines del siglo XIX. Tales profusas circulaciones ocurrían de manera paralela, como es sabido, en el resto de América Latina, y continuarían produciéndose (Bergel, 2015; Betancort, 2018; Devés Valdés y Melgar Bao, 1999, 2005; Figueroa, 2023; Gasquet, 2010, 2015; Taboada, 1998, 2007; Ortiz Wallner, 2016; Sequeira, 2018).

En lo relacionado al estudio académico de la India, cabe mencionar la figura de Vicente Fatone, de quien Laudato (1998 párr. 7) señala: “Fatone (1903-1962) fue tal vez el primer latinoamericano, nacido en Argentina, dedicado honradamente al encuentro de Oriente y Occidente: de allí la preferencia en su obra de los tópicos universales de lo religioso y la mística”. En 1926 había egresado como profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y resultó un interesado y estudioso del hinduismo y el budismo, que ganaría en 1936 una beca otorgada por la Comisión Nacional de Cultura para realizar un viaje de estudios a India y Tibet, durante un año. Docente en distintas instituciones educativas, en 1957 viajó a Nueva Delhi en calidad de delegado argentino ante la IX Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, y ese mismo año aceptó el nombramiento de emba-

jador extraordinario y plenipotenciario de la República Argentina en la India.³ Fatone promovió un importante espacio de reflexión sobre el pensamiento religioso de la India en la Universidad de La Plata en los años 40 y en los 50 en la nueva Universidad Nacional del Sur en Bahía Blanca (de Lucía, 2019). Autor de diversas publicaciones sobre hinduismo y budismo, falleció en 1962 en la Ciudad de Buenos Aires (Laudato, 2003, párr. 11,12; Cimoli, 2012; de Lucía, 2019).

Tales notas suponen de manera central la consideración de la noción de cultura (entendida como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales) y la de identidad (que alude al lado subjetivo de la cultura y posee un carácter intersubjetivo y relacional) (Giménez, 2004, 2010), teniendo presente que, en ese marco, la diferencia traduce también desigualdad/es (Restrepo, 2010). En ese contexto, cabe también considerar el impacto de todo ello en el investigador/a y, en este caso, traductor/es (Rodríguez de la Vega, 2015), en cuanto la traducción de un texto supone el encuentro de matrices culturales e identitarias, que implican no solamente una praxis técnica sino también consideraciones acerca de los alcances de tal tarea (de hecho, a más de la perspectiva bicultural planteada por Hatim y Mason [1995], diversos autores postulan el desarrollo de una competencia traductora), del modo de transitarla y de la dinámica entre producción de conocimiento y poder, que refiere a la construcción de la subjetividad epistémica articulada con una ética específica (Retamozo, 2007).

Así, el presente trabajo se propone abordar de manera somera las trayectorias biográficas y académicas de Fernando Tola Mendoza y Carmen Dragonetti, su alcance y aportes al estudio de la India en América Latina.

³ Cabe recordar que el primer embajador argentino en la India fue Oscar Tascheret, durante la gestión de Juan Domingo Perón, en la Argentina y Jawaharlal Nehru, en la India.

TOLA Y DRAGONETTI: NOTAS BIOGRÁFICAS Y ENCUENTRO

Fernando Tola Mendoza nació en Lima, Perú, el 20 de octubre de 1915, siendo hijo de María Rosa Elena Mendoza de Almenara y de Fernando Tola Cires —abogado, político y diplomático, que ejerció como ministro de Hacienda de Perú en 1935 y decano de la Facultad de Derecho en la Universidad Mayor de San Marcos—.

Realizó sus estudios secundarios en Bélgica, entre los años 1930 y 1935, en la Sección Greco-Latina del Athénée Saint-Gilles de Bruxelles. La lectura de las leyes de Manu (*Manusmṛiti*) despertó en él un profundo interés por el sánscrito, llevándolo a buscar un profesor en esta lengua. Sin embargo, ante la imposibilidad de tomar clases, se convirtió en un destacado autodidacta, munido con una gramática que había adquirido para tal propósito. La mudanza de Europa a Perú le costaría la pérdida de aquella obra, la *Grammaire Élémentaire du Sanskrit Classique* (París, 1931), editada por Adrien Maisonneuve y escrita a mano por Henry Corbin, la cual recuperaría casi 80 años después, en una circunstancia sorprendente de su vida en que, buscándola por anticuarios europeos, volvió a sus manos, siendo identificada por la escritura de “F. Tola M., 1932” en su portada. Tola y Dragonetti relatan este suceso en primera persona en un video de entrevista realizado por sus discípulos, presentado en el Homenaje al Centenario de Fernando Tola, en la I Jornada Internacional sobre India, celebrada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2015 (Ghelman y Rodríguez de la Vega, 2015). José León Herrera, por su parte, en el marco del Homenaje a Fernando Tola en la UNMSM, da cuenta también de circunstancias impensables que acontecieron en el ámbito de su relación con Tola (Grupo de Estudios de Filosofía Asiática “Tola-Dragonetti”, 2017).

Ya en Perú, desde 1935, llevó adelante sus estudios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la institución de educación superior más antigua de la región, fundada en 1551. Allí obtuvo los títulos de Bachiller en Humanidades y Doctor en Literatura en 1939, y

de Abogado en 1944, siendo nombrado Profesor Emérito en 1972. En esta universidad fundó, junto al filólogo y diplomático italiano Ippolito Galante,⁴ el Instituto Superior de Lingüística y Filología, donde impartió cursos de griego, latín y literaturas griega y oriental entre 1935 y 1964, y a partir de 1958 introdujo clases de Sánscrito, Pali, Filosofía de la India, Hinduismo y Budismo.

En esa misma universidad ocupó distintos cargos, entre los que pueden mencionarse el de Profesor Titular de las materias anteriormente mencionadas; Fundador y Director del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO, creado en 1962); Fundador y Director de la Colección “Clásicos de Oriente” (que estaba orientada a la publicación de traducciones directas de idiomas orientales); Director del Departamento de Publicaciones; Director del Instituto de Filología entre 1940 y 1962, reemplazando a Galante ante su partida, y Director de la revista *Sphinx*, desde su creación hasta su partida, en que sería reemplazado por el Dr. José Giménez Borja,⁵ etc. En 1940, la revista *Sphinx* interrumpió su publicación, aunque continuó la misma a través de publicaciones en forma de Separata, como las traducciones al español de la *Kena Upaniṣad* y la *Kaṭha-upaniṣad* de José León Herrera, discípulo de Tola, bajo su dirección (Rodríguez de la Vega, 2016; Quisiyupanqui Valencia, 2018).

La obtención de diversas becas hacia distintos países europeos se complementó con distintas publicaciones. Así, dando inicio a los estudios dedicados a la literatura y filosofía de la India en Perú en las décadas 30 y 40, publicó *Ensayo sobre Śakuntalā* (1937a); “Meghadūta. La nube mensajera. Poema lírico de Kalidasa” (*Sphinx*, 1,1, 1937b); una “Selección de *Bartṛhari*” (1938) y extractos de Bhagavad-Gītā, en

⁴ Durston (2014) apunta que Galante dio un impulso importante a la filología quechua y a la filología en general en Perú como director fundador de dicho instituto, entre 1936 y 1938. La Academia de Idiomas (posteriormente Instituto de Filología) empezó a funcionar en 1936, y Tola fue nombrado como secretario y José Mejía Baca como auxiliar de la secretaría.

⁵ Su primer número se publicó en 1937, bajo la dirección de Ippolito Galante, Fernando Tola Mendoza y Don José Mejía Baca (Quisiyupanqui Valencia, 2018).

la revista *Sphinx* (1939a, 1939b, 1939c; 1940a, 1940b). En 1943, publicó “Notas sobre la filosofía de las Upaniṣads”, y todas las publicaciones señaladas fueron complementadas con otras que abordaban el mundo griego (por ejemplo, en *Sphinx*, 1, 1, publicó también una traducción de “Tres Odas de Baquílides”).

En 1956 publicó *Muṇḍaka-Upaniṣad*, y en 1960 la revista *Sphinx* reanudó sus actividades, siendo ese el último año de Fernando Tola como su director. Respecto a la destacada tarea de Tola en *Sphinx*, Benavides (2017, apunta que:

El legado intelectual de Fernando Tola Mendoza se destaca por dos actividades fundamentales: la investigación y la traducción. Su labor académica como director del Instituto de Lingüística y Filología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos dejó valiosas publicaciones así como gestó las últimas generaciones de latinistas y orientalistas peruanos, entre los que se encuentran, entre otros: José León Herrera, Dora Bazán Montenegro y el escritor Edgardo Rivera Martínez. En San Marcos, Tola fundó la revista *Sphinx* (1936) (...), donde se publicaron traducciones del quechua, del latín y del sánscrito. *Sphinx* es la única publicación en el Perú dedicada al estudio riguroso y a la traducción de las culturas clásicas orientales y occidentales (...).

A partir de su actividad de hermeneuta, el trabajo de Fernando Tola modela los estudios académicos latinoamericanos en el estudio riguroso de la filosofía oriental a partir de las fuentes originales, sin dependencia de versiones del alemán, inglés o francés, y también nutre el archivo de la academia y literatura en español con la traducción de obras maestras de las literaturas orientales. En este aspecto es, además, uno de los grandes traductores latinoamericanos: su obra ha enriquecido la experiencia de la lengua española, acomodándola a asuntos disímiles a su tradición, así como a otros regímenes. Al verter textos canónicos orientales, Tola introduce la lengua española a otros usos, ampliándola y enriqueciendo su registro y experiencia.

Las becas señaladas le permitieron acceder, por ejemplo, a cursos de diversos reputados profesores como Renou, en la Sorbonne y el Collège de France,⁶ y a correlato de ello, con un intermedio de retorno al Perú, en el año 1964 obtuvo una beca de la UNESCO para la India, al tiempo que fue nombrado Consejero Cultural de la Embajada del Perú en la India.

Carmen Dragonetti, por su parte, nació en Buenos Aires, el 28 de abril de 1937, siendo hija de Carmen Galzerano y del médico Arturo R. Dragonetti. Desarrolló la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1956-1960) y la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú (1961-1963), alcanzando el título de Bachiller (equivalente al actual de Licenciada) en Filosofía, con la tesis “Dhammapada. El camino del dharma. Edición del texto pali. Introducción a las concepciones del Budismo. Traducción y Notas”, defendida el 20 de diciembre de 1963, y que sería honrada con el Premio Publicación (Dragonetti, 1964), registrando diversas reediciones, corregidas y aumentadas (por ejemplo, Tola y Dragonetti, 2004c). Dicha tesis fue dirigida por Tola, al igual que su tesis doctoral, constituyendo a Lima en el lugar de encuentro de ambos, reunión que habría de proyectarse desde ese momento tanto en lo profesional como posteriormente en lo personal.

En la octava edición del *Dhammapada*, versión de ambos, Dragonetti hace una sentida dedicatoria al Dr. Tola: “Juntos hemos recorrido ese largo camino de cuarenta años en los cuales siempre ha continuado siendo mi maestro, mi querido maestro” (2004b, p. 16), al tiempo que reproduce las palabras que leyera en su defensa de tesis, también en agradecimiento a él.

El intercambio epistolar establecido entre ambos da cuenta de esa rápida disposición al trabajo conjunto que surgió tras conocerse.

⁶Tola sería también incorporado en esa época a la Sociedad Asiática de París (Sphinx, II época, 14, citado en Quisiyupanqui Valencia, 2018).

Así, tras llegar a París e instalarse, ya inscripto en algunos cursos con Renou y Lacombe, Tola escribe:

(...) Los párrafos siguientes son especiales para la Señora: ¿Cómo anda su pali? ¿Terminó el *Udana*, el *Dhammapada*, el *Sutta Nipata*, el *Digha Nikaya*? ¿Están listos ya los trabajos? Ahora hasta el 4 o 5 de enero próximo no funciona la Biblioteca. Apenas se reabra voy a ocuparme de copiar las variantes del texto del *Dhammapada* para el aparato crítico de *Dhammapada* que está Usted trabajando, para que salga un trabajo completo.⁷

Carta de Tola a Dragonetti, París, 29 de diciembre de 1961, párr. 7.

Dragonetti cursó la carrera de Filología en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Perú, entre 1961-1963,⁸ y realizó distintos cursos de posgrado. Entre ellos se destacan: a) Budismo Theravada, idioma Pali e idioma Sánscrito, bajo la dirección de Fernando Tola en Lima (1961-1963); y, tras obtener una beca externa del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que le permitió viajar a la India en 1968 para trabajar en el texto del *Udana*, b) Budismo y Filosofía de la India, bajo la tutela de R.C. Pandeya, Director del Departamento de Estudios Budistas de la Universidad de Delhi, India (1968-1969).

⁷ Esta carta y las demás citadas en adelante corresponden al acervo epistolar, propiedad de las hijas de Carmen Dragonetti y Fernando Tola.

⁸ También durante la década de 1960 comenzaba el surgimiento de cátedras de Historia de Asia y África en diversas carreras de grado en Historia en algunas universidades nacionales argentinas, como la Universidad Nacional del Comahue y la Universidad Nacional de Rosario. En una dirección similar, en 1968, se crea en la Universidad de Buenos Aires, la Sección de Estudios de Filosofía Oriental (en la Facultad de Filosofía y Letras). El mismo año, el establecimiento de la cátedra de Historia Moderna de Asia y África suma a la Universidad del Salvador, desde el ámbito privado. En esa universidad se había producido la creación del Centro de Estudios Orientales en la Facultad de Filosofía, que en 1967 pasaría al rango de Escuela y donde se establecería la Licenciatura en Estudios Orientales, que continúa vigente como la única carrera de grado sobre la temática en América Latina (Rubiolo y Ramoneda, 2015).

Tola partió hacia la India en 1964, donde, como se mencionó, se desempeñó como Consejero Cultural de la Embajada de Perú en ese país hasta 1969. Durante ese tiempo, trabajó con diversos *pandits* sobre los tratados gramaticales de Pāṇini y sobre poesía sánscrita clásica (*Kāvya*). En ese período también mantuvo comunicación epistolar con Dragonetti, a quien le relató su experiencia en el Instituto Bhandarkar y otros aspectos de su estancia en la India:

(...) En el Bhandarkar O. R. Institute han puesto a mi disposición, apenas llegué, sus manuscritos del *Gita Govinda*: unos 40 (...) A las pocas horas de haber llegado, ya el encanto y el hechizo de la India se habían posesionado de mí (...).

Carta de Tola a Dragonetti, Poona, 4 de junio de 1964.

Dragonetti, por su parte, se desempeñaría como profesora de lengua Pali en cursos del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Facultad de Letras (ILCO), en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (1964), al tiempo que fue secretaria académica del mismo, desde su creación en 1962 hasta 1966.

En septiembre de 1965, Tola asistió como delegado del Perú al XI Congreso Internacional de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones, celebrado en Clermont, California, (International Association for the History of Religions, 2018). Posteriormente, en 1969, fue invitado a participar en el Simposio Internacional “Verdad y no-violencia en el humanismo de Gandhi”, organizado por la UNESCO en consulta con la Comisión Nacional India para la Cooperación con la UNESCO, con motivo de la celebración del Centenario de Mahatma Gandhi. Este evento tuvo lugar en París (Gandhi Peace Foundation on behalf of Indian National Commission for Cooperation with Unesco, 1970).

Al mismo tiempo, continuó con diversas publicaciones sobre India, que incluyeron *Himnos del Rig Veda* (1968), *Himnos del Atharva Veda* (1969) y *Amaru, Cien Poemas de Amor* (1971a). Sobre este últi-

mo libro, Luis O. Gómez, de la Universidad de Michigan, señaló en una reseña de 1976 en el *Journal of the American Oriental Society* que se trataba de la primera versión castellana de la obra y que la traducción es ciertamente un éxito, agregando que “la versión en español muestra un buen sentido de los sutiles matices del idioma sánscrito” (p. 452). Asimismo, publicó *Gīta Govinda* (1971b), siendo la primera traducción directa de este famoso texto al español, con un estudio preliminar que presenta los principales aspectos de la obra y su lugar en la historia de la poesía clásica de la India. A esas publicaciones de Tola se sumarían posteriormente *Doctrinas secretas de la India: Upaniṣads* (1973) y *Bhagavad-Gītā: El canto del señor* (1977).

Ya de vuelta en Buenos Aires, Dragonetti se desempeñó como profesora adscripta a la cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, realizando tanto tareas docentes como de investigación entre 1965 y 1970. En 1966 ingresó como becaria interna al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y en 1971 inició su carrera como investigadora en esa misma institución.

Mientras tanto, su contrapunto epistolar con Tola, continuaba reforzando la centralidad de la India como espacio de encuentro de su relación:

Carta de Tola a Dragonetti, 24 Hoy día es la fiesta de Diwali: Es la celebración del regreso a la unidad de Ayodya de Rama con su esposa Sita, después que con su hermano Lakshmana y ayudado por los monos dirigidos por Hanuman, conquistó Lanka (Ceylán) y dio muerte a Ravana, el demonio que había raptado a Sita. Cuando Rama y Sita regresaron a Ayodhya, los habitantes de la ciudad encendieron miles y miles de lamparitas y las colocaron en hileras en las ventanas, en las puertas y en los bordes de los techos y las terrazas. Rama y Sita, acompañados por sus hermanos, atravesaron la ciudad, entre lluvia de flores y cantos de alegría. Los monos, aliados y compañeros de lucha de Rama, los seguían, pero no podían olvidar su condición simiesca e iban agarrándose los unos a los otros las

colas, dando saltos y jugando, entre la risa y contento de la gente. Hoy, al igual que Ayodhya, todo Delhi está iluminado por miles y miles de lamparitas, colocadas en hilera, que parecen collares de diamantes (...).

de octubre de 1965, párr. 1-3.

Tras su estancia en India, donde ambos confluyeron (como ya se mencionó, Dragonetti había llegado allí gracias a una beca en 1968), la década de 1970 los encontró ya asentados en Buenos Aires, Argentina, en un contexto de gobiernos de facto tanto en Perú como en Argentina.

Mientras continuaban con numerosas publicaciones —entre ellas, el conocido *Yogasūtras de Patañjali* (1973, Barral Editores), cuya versión al inglés fue publicada en 1987 por la prestigiosa editorial Motilal Banarsidass de Delhi—, Tola se desempeñó como vicepresidente de la Sociedad Argentina de Orientalistas (SADO) entre 1978 y 1983, y como su presidente entre 1983 y 1984. Asimismo, fue vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Sanscritistas (ALAS) en 1980, en cuyo marco se desarrolló en México, en febrero de 1982, el Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita (Estudios de Asia y África, 1982).⁹ Miembro del CONICET desde 1981, accedió a la categoría de Investigador Superior. Paralelamente, Tola recibió diversas distinciones, entre ellas la Orden del Sol en el grado de Gran Oficial, otorgada por el gobierno peruano en 1984 en reconocimiento a sus aportes a la ciencia y la cultura en Perú y Argentina, y las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta,¹⁰ concedidas en 1986 por su contribución al ámbito educativo (Ministerio de Educación de Perú, 2016).

⁹ La presencia del sánscrito en la Universidad de Buenos Aires se remonta al año 1970, cuando Tola es nombrado profesor titular de la cátedra “Filosofía de la India” en esa institución (Rosana, 2023).

¹⁰ Distinción que también recibiría otro miembro de su familia, José Tola Pasquel, quien fuera el primer rector laico de la Pontificia Universidad Católica de Perú, entre 1977 y 1989.

En 1986, Dragonetti obtuvo su grado de doctora en Filosofía, por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, con la tesis “La filosofía idealista del Budismo (Escuela Yogacara) según la Vimshatika de Vasubandhu”, la cual, al igual que su tesis de licenciatura, resultó honrada con el Premio Publicación. En 1988, fue invitada a actuar como vicepresidente del Comité del Centenario del Nacimiento del Profesor B. Barua en la Universidad de Calcuta, India.¹¹ Al año siguiente, obtuvo una beca como *research fellow* por seis meses en el International Institute for Buddhist Studies (IIBS) en Tokio, Japón.

LA FUNDACIÓN INSTITUTO DE ESTUDIOS BUDISTAS (FIEB) Y LA REVISTA DE ESTUDIOS BUDISTAS (REB)

En el año 1989, Tola y Dragonetti crearon la Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB), institución que fue reconocida por el CONICET como su lugar de trabajo, con Tola como vicepresidente y Dragonetti como presidenta. Esta fundación se dedicó a promover y desarrollar investigaciones y actividades sobre el budismo, al tiempo que dispuso de una vasta y valiosa biblioteca especializada en estudios sobre la India. Se llevaron a cabo allí distintos cursos y seminarios, enriquecidos con la visita de distintos especialistas.

Ese mismo año, ambos obtuvieron becas de investigación del Institute for Advanced Studies of World Religions, en la State University of New York at Stony Brook, como *research fellows* de la Lawrence Research Foundation, para el período de enero a abril de 1989. También fueron becados por el International Institute for Buddhist Studies de

¹¹ Evento del cual derivó la publicación de Chowdhury (1989), volumen dedicado al homenajeado.

Tokio, para el período de abril a octubre de 1989, donde Tola posteriormente obtendría el título de Overseas Research Fellow y Dragonetti el de Honorary Research Fellow.

Tola, Dragonetti y el editor Sergio Mondragón crearon en 1991, la *Revista de Estudios Budistas* (REB), primera revista de habla hispana dedicada a esta temática. Dirigida desde Buenos Aires por Tola y Dragonetti y editada en México,¹² la revista se lanzó oficialmente con un acto en El Colegio de México en junio de 1991. La reconocida publicación llegó a producir un total de trece números hasta el año 1997, actualmente digitalizados y de acceso libre, y contó con un comité consultivo que incluía a prestigiosos especialistas en la temática, entre ellos: André Bareau de El Colegio de Francia y Luis Óscar Gómez de la Universidad de Michigan.

En la presentación del primer número, señalaban lo siguiente:

La *Revista de Estudios Budistas* pretende contribuir a la difusión del conocimiento del Budismo en el mundo de habla hispana. Difundir el conocimiento y colaborar en la erradicación de la ignorancia —la raíz del mal según el Budismo— es siempre una noble tarea que merece ser llevada a cabo y promovida por personas que desean el bien. Además, la difusión de los nobles valores que cultiva el Budismo, como la no-violencia, la tolerancia, la armonía y la paz, los sentimientos de interdependencia y de solidaridad, puede ayudar en algo a aliviar las tensiones que agobian a la humanidad y a reducir los males que originan los sentimientos y actitudes negativas, de lo que aún no ha podido liberarse y que se interponen en su camino hacia una pacífica convivencia universal (1991, p. 11).

Ese primer número, por lo demás, informaba de la creación del FIEB en Buenos Aires (S.M., 1991, pp. 197-199) y de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas con sede en México (ALEB),

¹² Para mayor información sobre lo estudios budistas en la Argentina, puede consultarse Carini y Azarola (2022).

presidida por el profesor e investigador d El Colegio de México, Benjamín Preciado (Segovia Urbano, 1991, pp. 199-200).

En 1994 publicaron *The Avayavinirākaraṇa, of Paṇḍita Aśoka*, con introducción, el texto sánscrito, su traducción inglesa y aparato crítico (Tola & Dragonetti, 1994), entre otras ediciones críticas que también abordaron (*Catustava* de Nāgārjuna, *Alambanapariksha* de Dignāga, etc.).

En 1995, Tola fue nombrado miembro correspondiente de la Academia Peruana de la Lengua (en cuyo boletín publicó Benavídes [2017] su despedida a la figura de Tola); en el 2000, miembro de honor de la Sociedad Científica Argentina; en 2004, Honorary Overseas Research Fellow (Tokyo), y en 2011, miembro honorario de la Sociedad Internacional de Estudios Budistas (IABS).¹³ Por su parte, en 1996, Dragonetti fue designada con el título de Visiting Professor en el Nyingma Institute de Berkeley, Estados Unidos, para el período entre abril y junio.

En 1999 publicaron *El Sūtra del Loto*, con introducciones, notas e índices, siendo la primera traducción de este texto sánscrito a una lengua occidental del siglo XX. Este destacado trabajo supuso la inversión de varios años de su vida y, del mismo modo que otros trabajos, contaría también con sucesivas ediciones.

En su reseña de este trabajo, Flora Botton Beja, del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, luego de señalar la importancia del texto traducido, añade lo siguiente:

¹³ Puede consultarse, en la página web de IABS, el obituario con que Paul Harrison de Stanford University homenajeó a Fernando Tola ante la Asamblea General de la Asociación Internacional de Estudios Budistas (IABS, 2017).

El libro que aquí se reseña no es meramente una traducción de un texto importante. Es un verdadero acontecimiento intelectual. Por primera vez una versión en español es producida directamente del original sánscrito, lo que convierte a los maestros Tola y Dragonetti en modernos Kumarajiva¹⁴ en el ámbito de la lengua española. Que tuviéramos que esperar tantos siglos, refleja limitaciones que apenas están siendo superadas con estudiosos del calibre de Tola y Dragonetti. Fueron muchos los años que necesitaron los autores para completar tan monumental tarea que combina el conocimiento y el rigor académico con una gran elegancia de estilo que hace resaltar la calidad poética de un texto que ha alimentado espiritualmente a un número infinito de seres humanos (Botton, 2001, párr. 19).

Este importante texto hallaría diversas extensiones posteriores, como es el caso de dos papers publicados en Tokio por Kokoro, Institute for Essential Buddhist Studies: uno en 2009 (a), donde trataron acerca del universalismo y la generosidad en el Sutra del Loto, y otro en 2012, donde abordaron el concepto de evolución en los textos budistas y la doctrina ekayāna ('Un Vehículo').

En 1998, Dragonetti accedió por concurso abierto al cargo de investigador superior del CONICET; en 2003, la Secretaría de Ciencia y Técnica de Argentina le concedió el Premio Bernardo Houssay a la Investigación Científica en la Especialidad Filosofía, y en 2004 obtuvo una beca Guggenheim.

En 2002 (a), publicaron *Cinco Sutras del Budismo Mahayana: El Budismo Mahayana en sus textos más antiguos*, a través de la editorial norteamericana Primordia Media. Ese mismo año Motilal Banarsi-

¹⁴ Kumārajīva (c. 344-413 d.C) fue un monje budista de Asia central que viajó a China, donde se volvió famoso y muy respetado, tras haber tenido que vivir muchos años en captura política. A principios del siglo V fue acogido en la corte imperial de Chang'an, donde tuvo a su cargo una escuela de traductores. La combinación de su gran conocimiento del budismo mahāyāna y la maestría con que había aprendido el idioma chino le permitieron producir copiosas traducciones del sánscrito, muchas de las cuales aún son de uso estándar en China (por ejemplo, el Sūtra del Loto).

dass publicó una segunda edición corregida y aumentada de *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism* (2002b).

En 2003 (a), FIEB publicó “Sobre el mito de la oposición entre pensamiento de la India y filosofía occidental: El sistema filosófico indio Samkhya. Dualismo Espíritu/Materia. Materialismo sui generis. Evolucionismo. Ateísmo”.

También en 2003 (b), fue publicado *Jātakas: Vidas anteriores de Buda*, traducción del inglés por Silvia De Alejandro, Florencia Carmen Tola —una de las hijas de Tola y Dragonetti— y Vera Waksman, con revisión y cotejo con el original pali por F. Tola y C. Dragonetti.¹⁵ Posteriormente, en 2011, se sumaron a otro proyecto con su hija Florencia, antropóloga, en la publicación de *Reflexiones Dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (de Timoteo Francia y Florencia Tola), en el que rescatarían valores compartidos por las perspectivas qom y budista.

En 2004, en el marco del I Congreso Nacional de ALADAA, Sección Argentina, desarrollado por la Universidad Nacional de La Plata de la provincia de Buenos Aires, Tola y Dragonetti recibieron el mérito de Reconocimiento y Distinción por los aportes realizados en el campo de los Estudios Orientales, concedido por la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), en México, 2003.

Aquel mismo año publicaron *Being as Consciousness. The Yogacara Philosophy of Buddhism* (Tola y Dragonetti 2004a), una edición crítica y traducción del sánscrito y del tibetano de tres textos relevantes

¹⁵ La traducción inglesa de la que se partió es la realizada por varios especialistas dirigidos por E.B. Cowell y que fuera publicada por primera vez en 1895 por la Universidad de Cambridge. Tola y Dragonetti cotejaron la traducción inglesa con el texto original pāli de los Jātakas, editado por Fausboll y publicado por primera vez en 1879 y posteriormente en 1963 para la Pāli Text Society. A su vez, introdujeron leves cambios en la traducción española (Tola y Dragonetti 2003b).

de la escuela filosófica idealista budista, acompañados de estudios y notas. Fue una obra encargada por el Yeshe De Text Preservation Project (Berkeley, California) e impresa por la editorial Motilal Banarsidass de la India. También realizaron la octava edición corregida y aumentada de Dhammapada: La esencia de la *sabiduría budhista*, con Primordia Media (Dragonetti y Tola 2004b).

También publicaron, con la editorial alemana Georg Olms Verlag, el libro *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy* (Dragonetti y Tola, 2004c), en el cual abordan los Vedas, las Upanishads y el Samkhya desde la perspectiva de cuatro tesis fundamentales sobre la existencia de la filosofía en la India. Estas tesis son: 1) hasta el siglo XVII, tanto India como Grecia y, en general, Europa, reflexionaron sobre los temas filosóficos similares y de manera comparable; 2) en la historia de las filosofías griega, europea e india se encuentran manifestaciones de irracionalidad; 3) en la India existió filosofía¹⁶ y 4) de acuerdo a lo que señalan los autores, la comparación entre las filosofías india y occidental debe limitarse hasta el siglo XVII, atendiendo a la aparición de nuevos factores en Occidente que lo diferencian notoriamente de otras culturas. Los autores concluyen que debe terminarse con el mito basado en el prejuicio etnocéntrico introducido por Hegel, de que en la India sólo hubo pensamiento y no filosofía.

En su reseña del texto, Rollié (2005, p. 2) señala:

Los autores logran mostrar sin lugar a dudas los objetivos que se proponen al presentar esta obra. De exposición clara, libre de interpretaciones oscurantistas, el libro de Dragonetti y Tola se presenta como un estudio que enriquece tanto a especialistas como a estudiantes, en su intento por ampliar las posibilidades del pensamiento occidental y, a su vez, comprender mejor el pensamiento indio.

¹⁶ Este es un tema que ha ocupado a los autores de modo permanente y se ha visto reflejado también en otros diversos textos, entre ellos: “What Indian philosophy owes Hegel” (Tola y Dragonetti, 2002c) y *Essays on Indian Philosophy in Comparative Perspective* (Dragonetti y Tola, 2009).

En la misma perspectiva comparativa publicaron en 2006, junto a la editorial Kairós, *La Filosofía Yoga: Un camino místico universal*, centrado en el yoga y el misticismo cristiano (Tola y Dragonetti, 2006), y en 2008, para la misma editorial, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. (Tola y Dragonetti, 2008a). Sobre este texto, Miguel Ángel Polo Santillán, director del Grupo de Estudios Asiáticos “Tola-Dragonetti” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, señala:

Creemos que los autores enfrentan con éxito el prejuicio hegeliano que negaba la existencia de la filosofía en la India, mostrando sus errores y presupuestos. Las implicancias son significativas, porque buena parte del pensamiento filosófico occidental contemporáneo miró con cierto aire de superioridad al pensamiento oriental. Tola y Dragonetti nos inducen a mirar de manera distinta la relación entre estas dos tradiciones filosóficas.

Para los estudiosos de la filosofía oriental y de la filosofía india, esta obra representa un estudio erudito que combina la exposición de lo esencial del pensamiento indio con el correspondiente debate occidental. Esta metodología comparativa nos revela cuestiones, búsquedas, logros y prejuicios similares en ambas tradiciones.

Al ver que nuestro debate metafísico también ha sido similar al desarrollado en otras culturas, eso debería tener un impacto importante en los debates interculturales. Es decir, no cabe duda que la virtud de la obra va más allá de los centrismos culturales y abre la posibilidad de frescas miradas de encuentros fraternos (Polo Santillán, 2009, p. 286).

Cinco años después, Motilal Banarsidass publicó *Indian and Western Philosophies: Unity in Diversity* (Tola y Dragonetti, 2013), redactado a partir de estudios anteriormente publicados (ver la nota al pie 53).

Previamente, en 2008, en la senda de la misma perspectiva comparativa, abordaron el proceso de la generación espontánea, desde el

budismo, Praśastapāda (de la Escuela Vaiśeṣika) y Aristóteles (Tola y Dragonetti, 2008b); la génesis de los universales en Praśastapāda y de los principia prima y los universales en Aristóteles (Tola y Dragonetti, 2008c), y, en 2009, el éter en Kant y ākāśa en Praśastapāda (Tola y Dragonetti, 2009b). En 2010 formaron parte de un volumen sobre lógica y creencia en la filosofía de la India, abordando la distinción *in intellectu* / *in re* en el argumento ontológico de San Anselmo y en Bhartṛhari (Tola y Dragonetti, 2010).

Por su parte, en 2014, abordaron la relación entre cultura, ideología y poder, en *Ideología o Filosofía. El Nazismo, Erich Frauwallner y Martin Heidegger* (Tola y Dragonetti, 2014), siguiendo la influencia del nacionalsocialismo en ambos intelectuales y abonando en trabajos como el de Jakob Stuchlik (2009), Emmanuel Faye (2018) y Víctor Farías (1989).

En 2015, en el marco de la I Jornada Internacional sobre India: “India: diversidades, saberes y poder. Perspectivas desde Latinoamérica” (coorganizada por distintas instituciones de educación superior argentinas, auspiciada por la Embajada de la India en la República Argentina y celebrada en Buenos Aires), Tola recibió un homenaje con motivo de su centenario, pronunciando en la ocasión dos conferencias: “El Mahābhārata” y “La obra monumental de Pāṇini”. El homenaje sería replicado en el XV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA): “Identidad, pertinencia e impacto de los estudios de Asia y África en América Latina”, celebrado en Santiago de Chile, con el aporte de destacados colegas y amigos, entre ellos, Graciela de La Lama, Flora Botton Beja y Luis O. Gómez (XV Congreso Internacional ALADAA, 2016).

También ese año, Tola recibió los premios *Sanskrit Award* e *Indologist Award*, otorgados por el gobierno de la India en Nueva Delhi a través del Consejo Indio para las Relaciones Culturales. Además, fue distinguido como Huésped de Honor por el gobierno y, junto a Drago-

netti, fue alojado en el Palacio Presidencial, Rashtrapati Bhavan (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2017).¹⁷

Por su parte, en 2016, finalizaron la traducción del sánscrito al español del *Vimalakīrtinirdeśasūtra* y también, para otra publicación, la revisión de la traducción del pali al español de siete sutras del *Dīgha Nikāya*, al tiempo que esperaban la impresión de una nueva edición aumentada y corregida de *Upanishads: Doctrinas secretas de la India* (Tola y Dragonetti, 2018), trabajo que comprende selecciones de la *Bṛihadāraṇyaka* y la *Chāndogya Upaniṣads*; la *Aitareya* y *Kena Upaniṣads* completas, y la *Taittirīya* y *Kaushītaki Upaniṣads* casi completas. Paralelamente, Tola supervisaba la digitalización de la biblioteca de FIEB, desarrollada por un grupo de colaboradores de la institución taiwanesa Dharma Drum, con la cual esa institución poseía un convenio.

Finalmente, tras intensas y muy productivas vidas, Fernando Tola falleció el 18 de julio de 2017 y Carmen Dragonetti el 1 de diciembre de 2018, dejando un destacado legado académico, su familia, el ejemplo de su incansable dedicación y su grupo de discípulos, entre quienes se encuentran Miguel Ángel Polo Santillán y la autora de este texto, editores de este libro.

A MODO DE CIERRE

La tarea del investigador implica escuchar y entender la pluralidad de concepciones sobre la realidad, así como la manera en que cons-

¹⁷ El escritor peruano Rivera Martínez (2008) señaló en su artículo que “El caso de Fernando Tola es único en la intelectualidad peruana, pues sin olvidar nuestras raíces, centró sus estudios en los universos culturales clásicos occidental y oriental, y continúa en su tarea de investigar sus manifestaciones literarias y filosóficas, y compararlos, con profundidad y originalidad, desde diversos ángulos” (párr. 8).

truimos al otro y, en consecuencia, a nosotros mismos, en el ámbito de proyectos de investigación social con una disposición transformadora. En este contexto, la labor del traductor como mediador entre lenguas y culturas adquiere una especial relevancia, ya que actúa una subjetividad epistémica inseparable de una postura ética. De tal modo, el traductor contribuye a las representaciones colectivas y a los imaginarios sobre otros grupos sociales, cuyos textos se traducen.

En tal sentido, la investigación —y, en este caso, las traducciones involucradas— no representan únicamente un proyecto científico, sino también un compromiso ético. Estas contribuyen a habilitar o desactivar diversas fronteras que hacen al espesor de las relaciones sociales y el diálogo intercultural (con sus espacio-temporalidades y valoraciones de las mismas asociadas).

Tola y Dragonetti, que forman parte del escenario latinoamericano de estudios sobre Asia, del orientalismo latinoamericano y la consolidación del mismo en el ámbito universitario, desarrollan un acercamiento a otras culturas, abonando al conocimiento con una perspectiva local propia, en el marco del diálogo intercultural entre perspectivas del Sur y otras. Su tarea, que deriva de una rigurosa formación académica, se proyecta en una vasta producción, de la cual sólo se ha dado aquí un pequeño panorama, abarcando el estudio de distintos idiomas además del español, como el alemán, chino, griego, francés, hindi, inglés, italiano, japonés, latín, pali, persa antiguo, portugués, sánscrito, sánscrito budista híbrido, tibetano, etc., haciendo evidente la centralidad del estudio de las lenguas para quienes abordan estos estudios, en tanto ellas remiten a otro contacto y aprehensión de los sujetos y el espesor simbólico traducidos.

Ya sea que se coincida o difiera de la posición de Tola y Dragonetti en distintos temas —considerando incluso sus propias contradicciones—, su destacada trayectoria profesional ha permitido valiosas contribuciones en múltiples dimensiones de estudio, entre las que se encuentran: (i) la constitución del español como lengua de conocimien-

to en estas disciplinas, así como la difusión de su producción académica en diversos idiomas desde América Latina, desarrollando a lo largo de sus carreras una ética personal de investigación que evidencia su postura sobre el diálogo intercultural, ii) sus publicaciones sobre las relaciones entre la India y el mundo antiguo occidental, que suman a su vez el aporte específico de una de sus discípulas, Rosalía Vofchuk, a cargo de la cátedra de sánscrito en la carrera de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; (iii) en el ámbito de los estudios de Filosofía de la India y el cuestionamiento teórico sobre el tema de tal filosofía, en el que además de la defensa de la existencia de filosofía en la India, destacan otras temáticas asociadas,¹⁸ iv) en el estudio sobre *Budismo Hīnayāna* (pāli), en el que la publicación de la tesis de licenciatura de Dragonetti sobre el *Dhammapada* inició una línea de investigación pionera en lengua española en América Latina, que sería continuada luego por el abordaje ininterrumpido de publicaciones como *Udāna* (Dragonetti, 1971), *Dīgha Nikāya* (Dragonetti, 1977), y el *Sutta Nipāta* (Dragonetti, 1994); (v) sus aportes filológicos en ediciones críticas de diversas obras, como el *Avayavinirākaraṇa* de Paṇḍita Aśoka; (vi) sus diversas publicaciones sobre el Budismo *Mahāyāna* (vii); su interpelación a la interpretación ligada a ideologías (como el caso de su trabajo sobre Frauwallner y Martin Heidegger), (viii) la formación de discípulos y su constante estímulo a sus investigaciones, reflejado, por ejemplo, en la publicación de Tola, Dragonetti, Vofchuk, Bruno, Tracogna y Rodríguez de la Vega (2006). Su incansable trabajo a lo largo de los años ha resultado un aporte destacado al diálogo entre las sociedades latinoamericanas y la India, y continúa enriqueciendo este intercambio a través de sus publicaciones y sus discípulos.

¹⁸ Siguiendo la cadena de alumno/as, discípulos, esta temática dio lugar también a la tesis de grado de Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani (miembro del Grupo de Estudios Asiáticos Tola-Dragonetti), bajo la dirección de Miguel Ángel Polo Santillán, *La filosofía de la India en la obra de Fernando Tola y Carmen Dragonetti*, en la Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM (Perú), defendida y aprobada, el 16 de junio de 2023.

A correlato de lo mencionado y siendo la traducción (en sentido estricto y amplio) un eje central en torno del cual se desarrolló la tarea investigativa de Tola y Dragonetti, con la idea de que las traducciones dan cuenta de tiempos y espacios específicos, constituyendo una suerte de cartografía —como mapas, pero también como itinerarios—, que se construyen desde el presente de quien traduce, cabe saludar (y en el caso particular de esta autora, agradecer) el comprometido intento y trabajo en dirección de recuperar en la traducción una agencia cultural —propia y ajena—, que buscó asentar bases firmes para un diálogo intercultural, en el entendimiento de que *no existe un vínculo ingenuo entre el conocimiento de una lengua y sus aplicaciones, sino que los significados que se construyen acerca de los sujetos, sus relaciones y también sus producciones conllevan consecuencias socio-políticas, destruyendo, reconfigurando y/o creando nuevas fronteras* (Rodríguez de la Vega, 2018, p. 1638).

Bibliografía

Benavides, M. (2017). Fernando Tola Mendoza (1915-2017). In *memoriam*. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 62, 347-354.

Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado*. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina. Universidad Nacional de Quilmes.

(2014). *Rabindranath Tagore: avatares de un cosmopolita periférico en el Río de la Plata*. En Bruno, P. (Coord.). *Visitas culturales en la Argentina, 1898-1936* (pp. 143 – 166). Biblos.

Betancort, S. (2018). *Oriente no es una pieza de museo: Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de “Qué es el budismo”*. Universidad de Salamanca.

Botton Beja, F. (2001). Reseña de: *Saddharmapundarikasutra*, El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina, traducción, introducción y notas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, El Colegio de México y Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, México, 1999. *Estudios de Asia y África*, 36 (3), 569-574. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpca-jpcglclefindmkaj/ https://www.redalyc.org/pdf/586/58636313.pdf](https://www.redalyc.org/pdf/586/58636313.pdf)

Chowdhury, H. B. (1989). Dr. B. M. Barua Birth Centenary Commemoration Volumen. *Bauddha Dharmankur Sabha* (Bengal Buddhist Association).

Carini, C. y Azarola, B. (2022, 16 de febrero). Los estudios budistas en la Argentina. Segunda parte: la enseñanza del budismo en contextos académicos. *Buddhistdoor en español*.

Cimoli, P. (2012). Vicente Fatone: un estudioso de la cultura india en el mundo intelectual argentino. Trabajo presentado en el Congreso Nacional de ALADAA, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel

de Tucumán, provincia de Tucumán, República Argentina (11, 12 y 13 de octubre).

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Noticias Institucionales (2017, 23 de agosto). El CONICET lamenta la pérdida del filósofo orientalista Fernando Tola. *CONICET*. <http://www.conicet.gov.ar/el-conicet-lamenta-la-perdida-del-filosofo-orientalista-fernando-tola/>

Lucia, D. O. (2019). La India en la Argentina. Imaginarios, capitales intelectuales y debates (1948-1976). *Pacarina del Sur*, 10(39). <https://pacarinadelsur.com/nuestra-america/huellas-y-voces/1743-la-india-en-la-argentina-imaginarios-capitales-intelectuales-y-debates-1948-1976>

Devés Valdés, E. y Melgar Bao, R. (1999). Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos. *Cuadernos Americanos*, 78, 137-152.

(2005). El pensamiento del Asia en América Latina. Hacia una cartografía. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 10, 19-46.

Dragonetti, C. (1964). Dhammapada. *El camino del dharma. Texto pali, Traducción directa, Introducción y Notas*. Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1971). Udāna. *La palabra de Buda*. Traducción directa del pali, Introducción y Notas. Barral Editores.

(1977). Dīgha Nikāya, *Diálogos Mayores de Buda*, Traducción directa del pali, Introducción y Notas. Monte Ávila Ediciones.

(1994). *El Sūtra de la serpiente*. Sutta Nipata. Antigua Poesía Budista. Ediciones Coyoacán.

Durston, A. (2014). *Ippolito Galante y la filología quechua en los años 1930 y 1940*. Lexis, XXXVIII, 2, 307-336. <http://www.scielo.org.pe/pdf/lexis/v38n2/a03v38n2.pdf>

Estudios de Asia y África (1982). Sección Cultura. “India. Sanscritistas en México”. *Estudios de Asia y África*, XVII (3), 541-544.

Farías, V. (1989). *Heidegger y el nazismo*. Muchnik Editores.

Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. En torno a los cursos y seminarios de 1933-1935. Ediciones Akal.

Figueroa, Ó. (2023). Un orientalismo dentro de otro: la India en la “sabiduría sintética” de José Vasconcelos. *Hispanic Review*, 91(1), 93-113.

Francia, T. y Tola, F. (2011). *Reflexiones Dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*. Asociación Civil Rumbo Sur; Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Gasquet, A. (2010). *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Eudeba.

(2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Eudeba.

Ghelman, D. y Rodríguez de la Vega, L. (2015). Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Video Homenaje por el Centenario del Dr. Fernando Tola, presentado en la I Jornada Internacional sobre India (2015). (Idea y realización: Ghelman y Rodríguez de la Vega. Edición: Oscar Pastorino, agosto). <https://www.youtube.com/watch?v=nE-jmGtYypY>

Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99.

(2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. Instituto de

Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez, L. O. (1976). Amaru: Cien Poemas de Amor by Fernando Tola. Review by Luis O. Gómez. *Journal of the American Oriental Society*, 96 (3), 452.

Grupo de Estudios de Filosofía Asiática, “Tola y Dragonetti” (2017). Homenaje a Fernando Tola Mendoza - Mesa 2 – Dr. José León Herrera (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 1· de noviembre). <https://www.youtube.com/watch?v=EaSCKnAZj7Q>

Hatim, B. y Mason, I. (1995). *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*. Ariel S.A.

IABS / International Society for Buddhist Studies (2017). Obituary Tribute to Fernando Tola Mendoza. Eulogy read to the General Meeting of the International Association of Buddhist Studies on Friday August 25, 2017 in Toronto, by Paul Harrison, Stanford University. <http://iabsinfo.net/2017/08/obituary-tribute-to-fernando-tola-mendoza/>

Gandhi Peace Foundation on behalf of Indian National Commission for Cooperation with Unesco (1970). *International Symposium on Truth and Nonviolence in Gandhi's Humanism* (1969). Paris, France. Gandhi Peace Foundation on behalf of Indian National Commission for Cooperation with Unesco.

Laudato, R. R. (1988). Vicente Fatone: un letrado cumplido en América. <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html>

(2003). Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento). *Proyecto Ensayo Hispánico. Vicente Fatone*. <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/introd.htm>

Lucio V. Mansilla (2012). *Diario de viaje a Oriente (1850-51) y otras*

crónicas del viaje oriental, edición, introducción y notas de María Rosa Lojo. Corregidor.

Ministerio de Educación del Perú (2016). *Historia de un legado: Palmas Magisteriales*. Ministerio de Educación del Perú. Ortiz Wallner, A. (2016). *Narrativas de viaje a la India. Escritura del yo y género en el modernismo hispanoamericano*. En Klengel, S. y Ortiz Wallner, A. (Eds.). *Sur↓South: Poetics and Politics of Thinking Latin America / India* (pp. 153-166). Iberoamericana - Vervuert.

Polo Santillán, M. Á. (2009). Reseña de: Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós, 2008, 736 pp. *Solar*, 5, 5, 284-286. https://issuu.com/bibliotecacientifica/docs/solar_5

Quisiyupanqui Valencia, V. (2018). “Bajo la atenta mirada de la Esfinge”. Trabajo presentado en el XVI Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África/ALADAA: “Las nuevas fronteras de la interculturalidad: Asia y África desde América Latina”, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú (1 - 4 de agosto).

Restrepo, E. (2010). *Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Honorable Cámara de Diputados-Universidad del Valle-Miguel Ángel Porrúa.

Retamozo, M. (2007). Cuaderno de Trabajo N°9. *El método como postura. Apuntes sobre la conformación de la subjetividad epistémica y notas metodológicas sobre la construcción de un objeto de estudio*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivera Martínez, E. (2008, 7 de septiembre). *El don de las lenguas*: Fernando Tola Mendoza. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/edicionimpresa/Html/2008-09-07/el-don-lenguas-fernando-to-la-mendoza.html>

Rodriguez de la Vega, L. (2015). The Role of Context and Culture in Quality of Life Studies. En Tonon, G. (Ed.). *Qualitative Studies in Quality of Life. Methodolgy and Practice* (pp. 37-52). Springer.

Rodriguez de la Vega, L. (2018). *Considerations About Translation: Strategies About Frontiers*. En Liamputtong P. (Eds.) *Handbook of Research Methods in Health Social Sciences* (pp. 1617-1638). Springer.

Rollié, E. F. (2005). Reseña de: Dragonetti, Carmen and Fernando Tola, On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36, 139-141. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.643/pr.643.pdf

Rosana, M. E. (2023, 8 de junio). Sánscrito desde el Sur. *Código Frontera*.

Rubiolo, F. y Ramoneda, E. (2015). Historia, precursores y actualidad de los estudios sobre el Sudeste de Asia en Argentina. *Journal de Ciencias Sociales*, 3 (5), 1-18. [file:///C:/Users/user/Downloads/404-1581-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/404-1581-1-PB%20(3).pdf)

Sadous, E. (2006). El Maharajá de Kapurthala en Buenos Aires. Historias de la Ciudad. *Una revista de Buenos Aires*, VII, 39, 16-20.

Segovia Urbano, A. (1991). *Noticias*. Creación de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas con sede en México. *REB*, 1(1), 199-200.

S. M. (1991). *Noticias*. Inauguración de la Fundación Instituto de Estudios Budistas en Buenos Aires. *REB*, 1(1), 197-199.

Sequeira, j. (2018). A Great Amnesia: On Eastern Spirituality in the Work of Gabriela Mistral. *English Studies in Latin America. Issue*, 15. Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile. [chro-](#)

me-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://letras.uc.cl/wp-content/uploads/2023/01/nofic-es la-issue-15-SEQUEIRA.pdf

Stuchlik J. (2009). *Der arische Ansatz: Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Tola, F. (1937a). *Ensayo sobre Śakuntalā*. Instituto de Filología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1937b). Meghadūta. La nube mensajera. Poema lirico de Kālidāsa. *Rev. Sphinx*, 1(1), 61-94.

(1938). *Antología del Nīti, Vairāgya y S'ringāra S'atakam de Bhartrihari. Texto sánscrito, introducción, traducción y notas*. Talleres gráficos de la Editorial Lumen.

(1939a). Bhagavad-Gītā: Traducción directa del sánscrito con introducción y notas; caps. I-II. *Sphinx*, III (4-5), 39-51.

(1939b). Bhagavad-Gītā, caps. III-IV. *Sphinx*, III (6-7), 93-105.

(1939c). Bhagavad-Gītā, caps. V-VIII. *Sphinx*, III (8), 75-85.

(1940a). Bhagavad-Gītā, caps. IX-X. *Sphinx*, IV (9), 39-47.

(1940b). Bhagavad-Gītā, caps. XI-XV. *Sphinx*, IV (10, 11, 12), 37-50.

(1943). Notas sobre la filosofía de las Upaniṣads. *Revista Letras*, IV.

(1956). *Muṇḍaka-Upaniṣad*. Instituto de Filología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1968). *Himnos del Ṛg Veda*. Sudamericana.

(1969). *Himnos del Atharva Veda*. Sudamericana.

(1971a). *Amaru, Cien Poemas de Amor; versión directa del sánscrito, Introducción y notas*. Barral Editores.

(1971b). *Gīta Govinda, traducción del sánscrito, Introducción y Notas*. Sudamericana.

(1973). *Doctrinas Secretas de la India: Upaniṣads. Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y Notas*. Barral Editores.

(1977). *Bhagavad-Gītā, El Canto del Señor, traducción directa del sánscrito, Introducción y Notas*. Monte Ávila Ediciones.

Tola, F. y Dragonetti, C. (1973). *Los Yogasūtras de Patañjali: libro del samādhi o concentración de la mente*. Traducción directa del sánscrito. Introducción, Notas y Comentario. Seix Barral Editores.

(1987). *The Yogasūtras of Patañjali on Concentration of Mind*. Commentary, with text of the Samādhi pāda. Traducción del español al inglés por K.D. Prithipaul. Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House. Commentary, with text, of the *Samādhi pāda*, the first part of the Yogasūtra of Patañjali.

(1991). Presentación. *Revista de Estudios Budistas*, 1(1), 10-11. http://www.dharmatranslation.org/pdf/Revista_de_Estudios_Budistas-1.pdf

(1994). *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka*. Sankrit Text edited with an annotated English Translation. Studia Philologica Buddhica. Monograph Series, X. The International Institute for Buddhist Studies.

(1999). *El Sūtra del Loto: Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. Traducción del sánscrito. Introducciones, Notas e Índices. El Colegio de México.

(2002a). *Cinco Sutras del Budismo Mahayana: El Budismo Mahayana*

en sus textos más antiguos. Primordia, 2002.

(2002b). *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism.* Delhi: Motilal Banarsidass. Segunda edición corregida y aumentada.

(2002c). What Indian Philosophy owes to Hegel. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, LXXXIII, 1-36.

(2003a). *Sobre el mito de la oposición entre pensamiento de la India y filosofía occidental: El sistema filosófico indio Samkhya. Dualismo Espíritu/Materia. Materialismo sui generis. Evolucionismo. Ateísmo.* Fundación Instituto de Estudios Budistas.

(2003b). *Vidas anteriores de Buda. Jātakas.* Traducción del inglés por Silvia De Alejandro, Florencia Carmen Tola y Vera Waksman, con revisión y cotejo con el original pali por F. Tola y C. Dragonetti. Primordia.

(2004a). *Being as Consciousness. The Yogacara Philosophy of Buddhism.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House.

(2004b). *Dhammapada: La esencia de la sabiduría budista.* Primordia. (Octava edición aumentada, corregida, actualizada).

(2004c). *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy.* Georg OLMS Verlag.

(2006). *La filosofía yoga. Un Camino Místico Universal.* Kairós.

(2008a). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental.* Kairós.

(2008b). La generación espontánea desde una perspectiva comparativista: Budismo, Prashastapada y Aristóteles. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLIV, 147-183.

(2008c). La génesis de los universales en Prashastapada y la génesis de los principia prima y los universales en Aristóteles. *Pensamiento*, 64 (241), 433-445.

(2009a). The Universalims and Generosity of the Lotus Sutra: An Emblematic Reaction for a New World. KOKORO: *Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*, Tokyo. 4(1), 29-42. <https://www.kokoro-iebs.org/EN/papers/?NO=004&TXT=4>

(2009b). Ether in Kant and Akasa in Prasastapada Philosophy in Comparative Perspective. *Pensamiento*, 65 (246), 1013-1043.

(2009). *Essays on Indian Philosophy in Comparative Perspective*. Volumen 101 de Philosophische Texte und Studien. Georg Olms.

(2010). The Distinction in intellectu/in re in the Ontological Proof and in Bhartrhari. En Balcerowicz, P. (Ed.). *Logic and Belief in Indian Philosophy* (pp. 213-227). Delhi: Motilal Banarsidass.

(2012). The Lotus Sutra: Mahayana or Beyond Mahayana? *Kokoro, Journal of the Essential Lay Buddhism Study Center, Tokyo*, 6, 19-26. <https://www.kokoro-iebs.org/EN/papers/?NO=006&TXT=6>

(2013). *Indian and Western Philosophies: Unity in Diversity*. Delhi: Motilal Banarsidass.

(2014). *Ideología o Filosofía. El Nazismo, Erich Frauwallner y Martin Heidegger*. Las Cuarenta.

(2018). *Upanishads: Doctrinas secretas de la India*. Las Cuarenta.

XV Congreso Internacional ALADAA (2016). Homenaje Fernando Tola (Santiago de Chile, enero). <https://www.youtube.com/watch?v=E-pemqrOLcUc>

Tola, F; Dragonetti, C; Vofchuk, R; Bruno, D.; Tracogna, F. y Rodriguez de la Vega, L. (2006). *Las Karikas (estrofas) fundamentales de la Escuela Madyamika*. MulaMadhyamika-karikas de Nagarjuna. Capítulo XXV: Investigación sobre el Nirvana. *Sarasvati*, 9, 117-124.







Capítulo 2

BAJO LA ATENTA MIRADA DE LA ESFINGE. HOMENAJE A FERNANDO TOLA MENDOZA¹⁹

Edgard Vladimir Quisiyupanqui Valencia

Correo: vladimirqv13@gmail.com

¡OM! ¡Paz, paz, paz!
Sea con nosotros su protección.
Que él nos favorezca.
Ojalá podamos ambos actuar con energía.
Ojalá que nuestro trabajo sea fructífero.
Que no exista en nosotros el deseo de odiar.
¡OM! ¡Paz, paz, paz! (León, 1959, p. 32)

Resumen. El desarrollo del presente texto se ubica en el marco que corresponde al inicio de los estudios de literatura y filosofía de la India antigua en el Perú. En esta línea, el estudio tiene como objetivo principal exponer un periodo fundamental de la trayectoria intelectual del Dr. Fernando Tola Mendoza (1937-1964) y dar a conocer su obra, a partir de la presentación detallada y el análisis de la misma. Se concluye que

¹⁹ El presente trabajo es una versión revisada, corregida y ampliada del artículo del autor, publicado en la revista Solaris, en 2018. En la actualidad, el trabajo que aquí se presenta constituye un avance del primer capítulo de la tesis de licenciatura del autor.

la propuesta de Tola es una de diálogo entre culturas, que dé cuenta de la diversidad cultural y sobre todo de la unidad en la misma.

Palabras clave: Fernando Tola Mendoza, trayectoria intelectual, India en el Perú, diálogo entre culturas.

Resumo. O desenvolvimento deste texto situa-se no quadro que corresponde ao início dos estudos da literatura e filosofia da Índia antiga no Peru. Nesta linha, o objetivo principal do estudo é expor um período fundamental da carreira intelectual do Dr. Fernando Tola Mendoza (1937-1964) e dar a conhecer a sua obra, a partir da sua detalhada apresentação e análise. Conclui-se que a proposta de Tola é de diálogo entre culturas, que leva em conta a diversidade cultural e, sobretudo, a sua unidade.

Palavras-chave: Fernando Tola Mendoza, carreira intelectual, India no Peru, diálogo entre culturas.

Abstract. The development of this text takes place within the framework that corresponds to the beginning of studies on ancient Indian literature and philosophy in Peru. Thus, this study has as its main objective to present a fundamental period in Dr. Fernando Tola Mendoza's academic trajectory (1937-1964) and also to showcase his work through its detailed presentation and analysis. It is concluded that Tola's proposal is one of dialogue between cultures, which takes into account cultural diversity and, above all, its unity.

Keywords: Fernando Tola Mendoza, intellectual trajectory, India in Peru, dialogue between cultures.

INTRODUCCIÓN

Los estudios orientales en el Perú como materia de investigación científica e institucionalizada son relativamente recientes si tomamos en cuenta la fecha de su inicio, la cual fijo en 1937. La Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y algunos órganos de difusión como el Instituto Superior de Filología y Lingüística de la UNMSM, revistas como *Sphinx* y *Letras*, y el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO) fueron los espacios que acogieron y permitieron florecer los nuevos intereses académicos que surgían en la primera mitad del siglo pasado, que tuvieron como horizonte de conocimiento a la literatura y filosofía de la India antigua.

Ahora bien, un personaje clave en la cimentación y desarrollo del inicio de los estudios orientales en el Perú fue Fernando Tola Mendoza, connotado orientalista y sanscritista peruano de renombre internacional, de quien mucho se conoce por su obra de traducción y ensayo, producto de su actividad intelectual realizada desde Argentina. Sin embargo, poco se sabe acerca de su labor académica como pionero e introductor de los estudios orientales en torno a la literatura y filosofía de la India antigua en el Perú.

Por esta razón, el objetivo principal de este trabajo es exponer un periodo fundamental de la trayectoria intelectual del Dr. Fernando Tola Mendoza y, al mismo tiempo, dar a conocer su obra mediante una presentación detallada y su análisis. En este sentido, surgen algunos interrogantes, por ejemplo: ¿cuáles son los textos estudiados?, ¿de qué manera se acercó a su objeto de investigación?, ¿cuál fue el contexto en que se desarrolló tan importante labor? Para lograr el objetivo propuesto, se consideró la cronología de las obras estudiadas, lo que permitió observar que la actividad académica de Fernando Tola se hace patente desde 1937 con la aparición de sus primeras investigaciones, centradas en el abordaje directo de los textos literarios, religiosos y filosóficos de la antigua India. Su acercamiento consistió en el estudio y la traducción de las fuentes originales en su idioma, el sánscrito, lo que definió un

método de trabajo riguroso y distinto de todo lo realizado previamente. A continuación, se responderán a las preguntas formuladas líneas arriba en los apartados titulados “La literatura clásica de la India antigua en el Perú”, “*Upaniṣad*: la enseñanza secreta en la UNMSM”, “El Rig Veda en el Perú” y “Primer viaje a la India”.

LA LITERATURA CLÁSICA DE LA INDIA ANTIGUA EN EL PERÚ

Fernando Tola Mendoza nació el 20 de octubre de 1915 en Lima, Perú, hijo del abogado peruano Fernando Tola Cires y de doña Rosa Elena Mendoza y Almenara.²⁰ Entre 1930 y 1935, realizó sus estudios secundarios en la sección grecolatina del Athénée Saint-Gilles de Bruxelles en Bélgica (Rodríguez de la Vega, 2016). Su formación escolar en Europa le permitió el aprendizaje riguroso del griego y latín; y fue en esta época cuando comenzó su interés por el sánscrito, idioma que estudió de manera autodidacta.

En 1935, Fernando Tola Mendoza regresa al Perú e inicia sus estudios de Letras y Derecho en la recién reabierta Universidad Mayor de San Marcos.²¹ Su llegada coincidió con un momento prometedor, ya que la universidad ofrecía un ambiente idóneo para que el joven Tola continuara desarrollando sus conocimientos filológicos y lingüísticos adquiridos en Europa. Las nuevas autoridades de la universidad promo-

²⁰ Datos consignados por el oficial registrador, Elías Valderrama, en la partida número 79, asentada el 27 de octubre de 1915, en Lima, Perú.

²¹ La clausura de la Universidad Mayor de San Marcos fue oficiada por el presidente Luis M. Sánchez Cerro y su ministro de Instrucción, Carlos Sayán Álvarez, mediante un decreto en 1932 que vinculaba de manera arbitraria el motín a bordo de los cruceros Grau y Bolognesi en el Callao con la propaganda de grupos extremistas afiliados al Soviet que supuestamente salía de la Universidad con la tolerancia de las autoridades (Basadre, 2014). Lo cierto es que, tras el asesinato de Sánchez Cerro en 1933, asumió la presidencia del Perú el general Oscar R. Benavides, quien ordenó la reapertura de la Universidad en 1935. La sesión inaugural se realizó en la Facultad de Letras, el 10 de julio de ese mismo año (Valcárcel y Marticorena, 2003).

vieron la creación de la Academia de Idiomas, una entidad destinada a difundir la enseñanza de lenguas modernas y clásicas en distintas facultades. El rector Alfredo Solf y Muro designó al Dr. Ippólito Galante²² para dirigir la Academia de Idiomas, que comenzó sus actividades en octubre de 1936. Ese mismo año, Fernando Tola fue nombrado secretario de la academia, y José Mejía Baca, auxiliar de la secretaría. En 1937, la academia fue renombrada como Instituto Superior de Filología y Lingüística (ISFL), y se propuso a Tola como profesor en las cátedras de Filología y Lingüística Indo-europea (Durstón, 2014).

El impulso académico que Fernando Tola generó en la Facultad de Letras resultó verdaderamente relevante, no sólo por su labor como secretario y profesor del ISFL, sino porque dinamizó el espacio cultural con diversas iniciativas. Entre ellas, sobresale la fundación y dirección de la magnífica revista *Sphinx*, cuyo primer número fue publicado en el penúltimo bimestre de 1937.²³ Tola presentó *Sphinx* en los círculos académicos como órgano difusor y un fiel reflejo de las actividades de traducción e investigación realizadas en el instituto. Estas actividades se enfocaban en el estudio teórico y sistemático de las lenguas clásicas, como el griego y el latín, y de la lengua quechua, así como de lenguas modernas como el alemán, el francés, el inglés y el italiano. A partir de la década de 1950, el estudio del sánscrito y el pali también se incorporaría a estos programas, ampliando aún más el horizonte lingüístico y cultural que promovía Tola.

²² El doctor Ippólito Galante (1892-1975) fue un lingüista y latinista italiano que realizó una labor tenaz como maestro y difusor de las lenguas clásicas en diversos países como Chile, Portugal, Suecia y España. En el Perú, desarrolló una destacada actividad académica dentro del Instituto Superior de Filología y Lingüística de la UNMSM, pues, como primer director, impulsó decididamente el estudio filológico del quechua con la creación de una cátedra para dicha lengua en 1938 (Durstón, 2014). Entre las obras más importantes de Galante encontramos su traducción al latín del *Ollantay* (Cfr. Revista *Sphinx*, 1937) y del manuscrito de Huarochiri publicada en Madrid en 1942 (Durstón, 2014).

²³ La revista *Sphinx* fue editada por el Instituto de Filología y Lingüística de la UNMSM y desarrolló sus actividades bajo la dirección de los doctores Hipólito Galante, Fernando Tola Mendoza y don José Mejía Baca. Hasta noviembre de 1940 fueron editados 12 números (Valcárcel, 1954, p.11).

El año 1937 resulta ser un año clave no sólo por lo señalado anteriormente, sino también porque marca el inicio de su contribución directa a los estudios de la literatura y filosofía indias en el Perú. Siendo aún estudiante de segundo año de Humanidades y con tal sólo 22 años, Tola realizó su primera traducción íntegra del sánscrito al español. Esta obra, *Chacuntala: Comedia de Kālidāsa*,²⁴ fue dedicada a su *alma mater*, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y publicada por la imprenta Torres–Aguirre de Lima. Este trabajo pionero sentó un precedente en el ámbito académico peruano, impulsando el interés por la indología en América Latina.

El *Ensayo sobre Śakuntalā* de 1937 ofrece una profunda introducción a una de las obras más emblemáticas del dramaturgo y poeta indio Kālidāsa,²⁵ brindando un resumen preciso de los siete actos que componen la obra. Así, nos enteramos de la historia de amor entre la hija adoptiva del sabio ermitaño Kaṇva, es decir, Śakuntalā y el rey Duṣyanta, historia que se concreta con el casamiento denominado

²⁴ El nombre del ensayo escrito por Tola refiere al drama titulado *El reconocimiento de Śakuntalā* o, según la transliteración del título en sánscrito, *Abhijñānaśakuntalā*.

²⁵ La palabra Kālidāsa significa literalmente “Esclavo de Kālī” y proviene de dos voces sánscritas: por un lado, Kālī, sustantivo femenino que alude a la diosa de la destrucción, también llamada “la Negra”; y, por otro lado, dāsa, sustantivo masculino que significa esclavo o sirviente (Huet, 2019). Kālidāsa es reconocido como uno de los más grandes poetas y dramaturgos de la época clásica de la literatura india, aunque los detalles de su vida siguen siendo inciertos. Se cree que su actividad poética floreció alrededor del año 400 de nuestra era, en la época del Imperio Gupta, durante el reinado de Candragupta II Vikramāditya. La crítica sugiere que vivió en Ujjayinī y que probablemente fue un brahmán devoto de Śiva (Tola, 1937a; Mylius, 2015). En cuanto a sus obras, se le atribuyen con cierta seguridad, por la elocuencia de su estilo poético y retórico, “el poema lírico Meghadūta (La nube mensajera), los dramas Abhijñānaśakuntalā (El reconocimiento de Śakuntalā) y Vikramorvaśīya (Urvasī reconquistada por el valor), y las epopeyas Kumārasambhava (El origen de Kumāra) y Raghuvamśa (La dinastía de Raghu). Otras composiciones atribuidas a él, aunque con menos certeza, incluyen el drama Mālavikāgnimitra (Mālavikā y Agnimitra), el cancionero Rtusamhāra (El ciclo de las estaciones) y Ghāṭakarpāra (El cántaro roto)”. Śṛṅgāratilaka (El ornamento del erotismo) se le atribuye en la tradición literaria, aunque probablemente no sea de su autoría (Cortés Cisneros, 2021, p.613).

*gāndharva vivāha*²⁶ entre ambos personajes. Asistimos, además, a una serie de eventos como la maldición del colérico asceta Durvāsa sobre Śakuntalā, que la condena al olvido, al trato cruel y al tardío reconocimiento por parte de Duṣyanta, cuando este logra reconocer el anillo que alguna vez le regaló a su esposa. La comedia se cierra con la feliz unión del rey Duṣyanta y Śakuntalā, junto a su hijo.

Por otro lado, el ensayo presenta el análisis de algunos personajes principales de *Śakuntalā*, alternando fragmentos pertinentes del texto original sánscrito y su correspondiente traducción al español. El abordaje y conocimiento directo de las fuentes en su idioma original se convertiría en el sello distintivo del autor dentro de su quehacer intelectual.

En cuanto al aspecto estilístico, Fernando Tola señala que el valor de la comedia radica “en la habilidad de Kālidāsa en tomar los caracteres corrientes por su lado poético y en describirlos luego con una naturalidad y arte verdaderamente admirables” (Tola, 1937a, p. 24). En otras palabras, la genialidad del dramaturgo indio estriba, por ejemplo, en su acertada descripción de los elementos que constituyen la belleza del paisaje natural en el que se sitúa la comedia. Además, logra desplegar el imaginario de los personajes y sus sentimientos a través de la relación que establecen con la naturaleza; todo ello a partir del modo en que se expresan, pues, según lo indica Tola, esta forma de hablar se encuentra “salpicada por comparaciones tomadas de la fauna y la flora, comparaciones a las cuales Kālidāsa debe parte de su fama” (p. 24). Tenemos, entonces, el dominio del símil como recurso retórico desplegado en el curso de la comedia, lo que le confiere “*gran brillo y frescura al estilo*” (p. 26).

²⁶ Es decir, un casamiento sin ritos ni autorización de la familia, por consentimiento mutuo de los cónyuges, matrimonio a menudo clandestino.

Finalmente, Fernando cierra su ensayo resaltando que la riqueza y novedad de la comedia de Kālidāsa la hacen digna de reconocimiento y divulgación, y esto se explica por el gran impacto que la singular belleza de Śakuntalā generó en el ambiente romántico de Occidente durante el siglo XIX,²⁷ inspirándole al propio Goethe el contenido epigramático de los siguientes versos:

¿Quieres las flores primaverales y los frutos del otoño? ¿Quieres lo que encanta y arrebató? ¿Quieres lo que alimenta y satisface? ¿Quieres con un solo nombre abrazar el cielo y la tierra? ¡Yo te llamo, Śakuntalā, y con ello lo he dicho todo! (Castro, 2008, p. 311).

El comienzo y desarrollo de los estudios sobre la literatura de la India antigua en el Perú se reafirma con una segunda publicación del joven traductor Fernando Tola. Tras el lanzamiento de *Sphinx* en el horizonte cultural de San Marcos, su primer número (septiembre-octubre de 1937) incluyó la traducción completa de *Meghadūta: La Nube Mensajera. Poema lírico de Kālidāsa*.²⁸ En esta obra, Kālidāsa nos relata la historia de un yakṣa, un ser semidivino, que ha sido desterrado al monte Rāmagiri, lo cual lo separa dolorosamente de su amada esposa, quien reside en la ciudad de Alakā. Para aliviar su desconsuelo y expresar sus sentimientos, el yakṣa elige a una nube como mensajera. A través de ella espera hacer llegar a su esposa un mensaje cargado de amor y melancolía, en el cual describe con esmero el trayecto que la nube debe seguir para llegar hasta ella.

²⁷ Este es un camino que inicia con la primera traducción del *Śakuntalā* realizada en inglés por William Jones, en 1789. Dos años después (en 1791), George Forster tradujo la obra al alemán partiendo de la versión de Jones (Mylius, 2015). El mismo Forster publicó una segunda edición alemana en 1803, cuyo prefacio fue escrito por J. G. Herder (Halbfass, 2013).

²⁸ La obra corresponde al periodo clásico de la lírica sánscrita dentro de la literatura de la India antigua. Este poema de Kālidāsa gozó de gran aceptación en Europa y fue muy estimado por Goethe y Alexander von Humboldt, quienes accedieron a él a través de la traducción de Horace Hayman Wilson de 1813 (Mylius, 2015).

En cuanto a la estructura, el *Meghadūta* está compuesto de 118 estrofas o fragmentos que funcionan como una especie de miniatura pictórica, cada una retratando con suma belleza los paisajes y lugares por donde ha de viajar la nube, los cuales, a su vez, reflejan el estado emocional de Yakṣa. Esta estructura fragmentaria permite a Kālidāsa desplegar su sensibilidad poética y su maestría para la descripción. Un ejemplo de ello puede observarse en la estrofa 24, donde la atención y delicadeza en las imágenes invitan al lector a contemplar la naturaleza y el sentimiento de añoranza que atraviesa el poema:

En Dacharna a tu llegada los cercos de los parques se tornarán de un color blanquecino con las flores de ketaka²⁹ que se abren; las grullas construyendo sus nidos volverán bulliciosos los árboles sagrados de las aldeas; los linderos de los bosques de manzanos se cubrirán de oscuros frutos ya maduros y algún tiempo los cisnes se detendrán ahí (Tola, 1937b, pp. 72-73).

Ahora bien, acerca del aspecto estilístico, Fernando Tola destaca el dominio con que Kālidāsa ha cultivado, dentro de las figuras retóricas de sentido o *arthalankara*, la llamada upama (comparación o símil). Este recurso se observa con claridad en la estrofa 41 del *Meghadūta*:

Tu hermosa imagen será reflejada en la corriente de la Gambhira,³⁰ como en una serena mente; no desprecies en tu gravedad sus miradas luminosas como nenúfares, miradas que son los saltos de sus rápidos Safaras³¹ (p. 77).

La misma figura retórica vuelve a emplearse en el fragmento 86, cuando el *yakṣa* evoca la soledad de su esposa diciendo:

²⁹ Nombre sánscrito del árbol pandamus.

³⁰ Riachuelo del reino Avanti.

³¹ Pez blanco y brillante.

A ella, mi esposa, moderada en sus palabras, mi segunda vida, chakravaki³² solitaria por el alejamiento de su compañero, me la figuro transformada por la ansiedad profunda de estos pesados días cual un loto torturado por el frío (p. 88).

En virtud de la traducción hecha por Fernando Tola, podemos destacar el profundo lirismo y la intensidad amorosa de los versos de Kālidāsa, cuya poesía parece trascender la distancia y el tiempo, desdibujando barreras culturales y acercándonos a la sensibilidad lírica de la poesía india. Por ejemplo, cuando el yakṣa enamorado expresa su sentir ante la ausencia de la amada:

En las delgadas ramas, veo tu cuerpo, tu mirada en los ojos de la medrosa gazela, el color de tu cara en la luna, tus cabellos en las plumas del pavo real y los graciosos movimientos de tus cejas en las delgadas ondas del río; en todas las cosas veo algo tuyo, pero ¡ay! En ningún sitio hallo, oh ardiente, nada semejante a ti (Tola, 1937b, Estrofa 107, p. 92).

De esta manera, podemos percibir, a través del aliento poético de los versos, el dolor que provoca la separación de los amantes, la evocación de la amada en consonancia con los elementos de la naturaleza y, finalmente, la constatación de que el ser amado es único e irrepetible. También es posible reconocer, en otro pasaje de la traducción, el potencial lírico de Kālidāsa, a saber, cuando el semidiós comunica su esperanza, pese a la cruel separación, a partir de un instante de reflexión:

Buscando mi consuelo logro sostenerme; tú, querida, aparta también el temor. ¿A quién le es constante siempre la felicidad o la desgracia que le acaece? La condición de la vida sube y baja a la manera del borde de una rueda (Tola, 1937b, Estrofa 112, p.93).

³² Aves que vuelan juntas durante el día y que en la noche se separan.

Por todo lo antes señalado, 1937 resultó ser un año fructífero para el joven Fernando Tola Mendoza, quien sin sospecharlo estaba inaugurando, de un modo *sui generis*, el inicio de los estudios dedicados a la literatura y filosofía de la India en el Perú.

A mediados de 1938, el doctor Galante deja el Perú y Fernando Tola asume la dirección del Instituto. Este mismo año, el joven filólogo y traductor publica, bajo el sello de la Editorial Lumen, de Lima, su *Antología del Nīti, Vairāgya y S'ringāra S'atakam* de Bhartṛhari,³³ quien fuera acaso el poeta indio más importante del siglo VII de nuestra era. Esta antología recoge tan sólo una muestra de cada una de las tres colecciones de poemas atribuidas a Bhartṛhari, las mismas que en el original sánscrito contienen cien estrofas; por esta razón, reciben los nombres de *Śṛṅgāraśataka* o “Centena del Amor”, *Vairāgyaśataka* o “Centena del Renunciamiento” y *Nītiśataka* o “Centena de la Conducta”.

La *Centena del Amor* revela una visión de la felicidad y del dolor asociados a la mujer y al amor mismo, por ejemplo, en la estrofa 38:

Las mujeres de ojos de gazela con las manos humedecidas por la esencia pura del sándalo, los baños y las flores y el claro de luna, la brisa suave, las guirnaldas, la terraza brillante, hacen florecer en el verano, la alegría y el Amor (Tola, 1938a, p. 23).

³³ Bhartṛhari, poeta y gramático indio. Poco se sabe de él, según cuenta I-Tsing, un peregrino chino que visitó la India, nuestro poeta se hizo siete veces monje y siete veces abandonó el monacato de regreso a la vida mundana (Oldenberg, 1956); además se le atribuye la obra gramatical *Vākyapadīya* y que posiblemente murió alrededor del 651. Su producción poética, es decir, sus Centenas (*Śatakam*) se halla dentro de la literatura clásica de la India antigua, específicamente en la llamada poesía gnómica, sentencias que se basan con cierta frecuencia en la poesía popular y que reflejan de alguna manera los fines de la vida: *dharma* (religiosidad, virtud, vida honesta), *artha* (provecho material), *kāma* (lo agradable a los sentidos, el amor) y *mokṣa* (la liberación) (Mylius, 2015). Es conocida la influencia de la poesía gnómica india en la literatura alemana, pues Johann Gottfried Herder publicó en sus *Gedanken einiger Brahmanen*, en 1972 una versión poética de distintas estrofas de Bhartṛhari (Mylius, 2015, p.161).

En la *Centena del Renunciamiento* aparece la propuesta por una vida ascética, suprimiendo todo deseo, “dedicándose exclusivamente a obtener, una vez el alma serena y pura, la unión con el Ser Supremo representado a veces por Śiva” (Tola, 1938a, p. 6). Algo de ello puede apreciarse en la estrofa 36:

Los placeres de los hombres son vacilantes cual un relámpago que brilla en medio de una masa de nubarrones; la vida frágil cual el agua escondida en un montón de nubes que dispersa el viento y vacilantes los goces juveniles pensando así, fijad, oh Sabios, vuestra mente en la unión con el Ser Supremo que fácilmente obtendréis una vez perfectos en la concentración del espíritu con paciencia (Tola, 1938a, p. 17).

En cuanto a la *Centena de la Conducta*, Fernando Tola señala que esta colección expresa, a partir de máximas, “una moral severa de respeto para con uno mismo y de constancia y dignidad en las miserias propias y de piedad y misericordia en las ajenas, en este mundo sometido por completo al destino” (Tola, 1938a, p. 6). Es posible captar el sentido imperativo de los versos armonizado con el sentimiento de humildad–compasión del *Nṛti* 70:

Corta la avidez, cultiva la paciencia, abandona la pasión, en lo malo no hagas tu placer, di la verdad, sigue el camino de lo probos, honra a los sabios, a los respetables respeta, concíliate aun a tus enemigos, oculta tus virtudes, protege tu buena fama, por el desgraciado ten misericordia – he aquí la conducta de los buenos (Tola, 1938a, p.11).

Se asiste también al llamado de esperanza y fortaleza en la adversidad cuando se leen los versos del *Nṛti* 84:

El árbol cortado vuelve a florecer, la luna decrecida vuélvese a llenar. Meditando así los buenos no son atormentados por la desgracia (Tola, 1938a, p.13).

Siguiendo el curso de la historia, en 1939, Fernando Tola obtuvo los títulos de Bachiller en Humanidades con la tesis *Ensayo sobre el estilo de Gorgias*³⁴ y el de Doctor en Literatura (2016, p. 135). Este mismo año publica en *Sphinx* su traducción directa del sánscrito al español de la *Bhagavad-Gītā*,³⁵ cantos del I al VIII, y en 1940 los cantos del IX al XV. El texto presenta, por un lado, una introducción en la que se destacan algunos temas centrales como la crítica al ritualismo de los Vedas, la idea de *samsāra*, la identificación absoluta del alma individual (*Ātman*) con el alma universal (*Brahman*), que constituye la liberación; la idea del deber (*Dharma*) en la vida y la sociedad en consonancia

³⁴ La primera parte de la tesis fue publicada en el tercer número (noviembre–diciembre) de la revista *Sphinx*, en 1938. Allí, el autor, en una nota de advertencia señala que el ensayo es una versión corregida y aumentada de lo que presentó algunos meses antes a la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos para obtener el título de Bachiller en Letras (Tola, 1938b). Cabe señalar que la segunda y la tercera parte del *Ensayo sobre el estilo de Gorgias* se publicaron en *Sphinx* en los números 4 - 5 (marzo–junio) y 6 - 7 (julio–octubre) de 1939, respectivamente.

³⁵ Consideramos que esta traducción es básicamente el germen que más tarde Fernando Tola tomaría como base para su edición completa de este clásico de la literatura india, el cual vería la luz en 1977 bajo el sello de Monte Ávila Editores.

La palabra *Bhagavadgītā* se traduce generalmente por “El canto del Señor” o “La canción del Bienaventurado”. Proviene de dos voces sánscritas: por un lado, *bhagavat*, sustantivo masculino que se traduce por el Señor, el Dios, el Bienaventurado, el *Baghavān* como epíteto de Viṣṇu - Kṛṣṇa; y, por otro, el término *gītā*, sustantivo femenino que se traduce por canto, canción, himno, estrofa, poema (Rentería, 2019; Huet, 2019). En cuanto a su ubicación en el ámbito de la literatura de la antigua India, la *Bhagavadgītā* forma parte del *Mahābhārata*, y se desarrolla específicamente desde el capítulo 25 hasta el 42 del Libro VI (*Bīṣma parva*). Por su contenido puede decirse que es un poema didáctico, pues inserta pensamientos principalmente filosóficos, éticos y religiosos (Mylius, 2015). En cuanto a la historia, esta acontece en el momento en que se dará inicio a la gran batalla entre los Pāṇḍavas y Kauravas. En este contexto, Arjuna (personaje central) es invadido por la duda y cierto abatimiento, pues ve en el campo Kuru (*kurukṣetra*) a sus familiares y amigos; considera absurdo haber llegado a ese momento. Incapaz de abatir a sus seres queridos, principia un diálogo con su cochero Kṛṣṇa (avatar de Viṣṇu), quien disipará sus dudas señalándole que debe cumplir con su deber (Tola, 1977; Mylius, 2015). Cabe señalar también que la *Gītā* se hizo conocida en Occidente gracias a que fue traducida por primera vez al inglés por Charles Wilkins en 1785, de aquí la tradujo, parcialmente, F. von Schlegel por vez primera al alemán, en 1808. Algunos años después, en 1823, lo hizo también August von Schlegel, cuya edición fue importante para la comprensión del poema (Mascaró, 2019; Mylius, 2015).

con la casta a la que se pertenece. Por otro lado, la traducción ofrece un resumen breve y riguroso por cada capítulo, de manera que el lector puede informarse con cierta anticipación de los temas desarrollados en los cantos. Se destaca la traducción, pues, en su desarrollo, permite asistir al momento en el que Kṛṣṇa insta a Arjuna, en tanto que *kshatriya* (guerrero), a cumplir con el deber que su casta señala y combatir; así la *Bhagavadgītā* en II, 31 dice:

Teniendo como mira tu Deber, no debes dejarte vencer por la piedad, pues, para un guerrero, no existe algo mejor que una guerra conforme a la ley (Tola, 1939a, p.49).

Y poco después, Kṛṣṇa le dirá en II, 32:

Si tú no combates esta batalla legítima, entonces, no harás tu Deber, perderás tu honor y cometerás un mal (1939a, p.49).

Así, el avatar de Viṣṇu, le hace saber que al no cumplir con su *dharma* provocaría serias consecuencias para sí mismo. Esto es sólo un vislumbre de lo que la temprana traducción de Fernando Tola permite conocer.

Como se ha podido apreciar, la segunda mitad de la década de 1930 fue singularmente productiva en la vida académica del joven traductor e indólogo, quien logró insertar en el contexto intelectual de la época un trabajo sostenido en la línea de la literatura de la India antigua, al tiempo que dirigía el Instituto y *Sphinx*. Hacia el final de la década, el 2 de septiembre de 1940, el Dr. Pedro Grases de la Universidad de Caracas emitió un juicio positivo respecto de la Revista *Sphinx* en el diario *Heraldo*, lo que da una idea de la importancia del trabajo del Dr. Tola y del alcance de la revista. En aquella semblanza, se reconocía el espíritu dinámico y preparadísimo de su director, se destacaba la sólida preparación humanística brindada por el Instituto, y el carácter insólito y único de *Sphinx* dentro de la cultura americana, dado su enfoque en los temas culturales más diversos, ya sean de índole filológica, lingüís-

tica, literaria o filosófica. Además, se propone este criterio de amplia comprensión cultural como la base sobre la cual deberían asentarse las humanidades en América (Tola, 1940c).

UPANIŞAD: LA ENSEÑANZA SECRETA EN LA UNMSM

En 1943, el profesor Tola publica sus “Notas sobre la filosofía de las Upanishads”, en el número 25 de la *Revista Letras*. Este texto es particularmente relevante, ya que, en primer lugar, se ocupa de aclarar el significado y la etimología de una palabra compleja como lo es el término sánscrito *Upanishad*. Según señala Tola:

La interpretación más aceptada es la que considera que la palabra viene de la raíz [sánscrita] *sad*, sentarse, estar sentado, con los prefijos [sánscritos] *upa* y *ni*, y significaría la enseñanza esotérica de carácter místico-filosófico transmitida al discípulo respetuoso sentado cerca y frente al maestro (Tola, 1943, p. 199).

De este modo, queda dilucidado el carácter de doctrina secreta de las *Upanishads*. Otro elemento relevante dentro del texto, viene dado por lo que Tola ha llamado “el carácter revolucionario” de la doctrina expuesta en estas escrituras, debido a que:

...no conceden ningún valor ni a los actos rituales ni a las prácticas ascéticas, y más bien las consideran como lazos que encadenan al círculo cerrado de las reencarnaciones al igual que cualquier acto de la vida (p.205).

Junto a lo dicho anteriormente, destaca su exposición de un rasgo particular de *Brahman* (Ser Supremo), al señalar que se trata de:

...algo que ni el intelecto ni los sentidos logran abarcar o percibir, algo que trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento y que llega aún a ponerse en oposición con ellas (p. 208).

Respecto al Ātman (alma individual), Fernando Tola señala que este trasciende y derrota a la mente humana porque no puede ser pensado ni expresado. En caso de intentarlo, sería necesario recurrir a la acumulación de negaciones y la oposición de contrarios, ya que:

Ātman es *neti, neti*, no, no; es decir que para definirlo es preciso emplear negaciones y diferenciarlo de todo aquello que el hombre percibe en sus experiencias naturales (p. 222).

En suma, la unidad *Ātman–Brahman* resulta incognoscible por la vía común de los sentidos y el pensamiento; por esta razón, es, al mismo tiempo, inefable.

Finalmente, se aborda el tema central o principio básico de las *Upanishads*, a saber, la identidad *Ātman–Brahman* tal como lo refiere la *Chāndogya Upanishad* en su parábola de la sal echada en el agua. En este relato, Śvetaketu descubre que la sal, está en todo momento y en todo punto unida al agua. En ese momento, su padre le dice:

Tú no percibes aquí al ser y él está aquí. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia, y tú eres eso (*tad tvam asi*); oh Shvetaketu (Tola, 1973, p. 204).

En este instante crucial, la instrucción secreta ha sido revelada, y el discípulo comprende que el principio sutil que anima al universo (*Brahman*) es el mismo que anima al individuo (*Ātman*).

La publicación del artículo referido anteriormente constituye el pórtico de entrada al conocimiento de conceptos clave dentro del pensamiento filosófico de la antigua India. Estos conceptos son explicados y detallados con referencia a las fuentes originales, todo ello en

el marco de los estudios orientales en la Universidad de San Marcos. Este acercamiento inicial tuvo su punto más alto en los años 50 del siglo pasado, cuando, en 1956, apareció una nueva traducción del Dr. Tola: la *Muṇḍaka Upanishad*, publicada en la Serie Textos Universitarios N° 13 del Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la UNMSM, como separata de la revista *Sphinx*.³⁶ Cabe precisar que esta obra es acaso la primera traducción que se realiza directamente del sánscrito al español de una Upaniṣad en el Perú. El texto incluye una breve introducción, donde se indica que la *Muṇḍaka* pertenece al *Atharva Veda*. Luego, se aclara la etimología del término *muṇḍaka*, derivado del adjetivo sánscrito *muṇḍa*, que se traduce por “calvo”. En este sentido, el término haría referencia a la orden de ascetas que compuso dicha Upaniṣad, quienes se caracterizaban por llevar parte de la cabeza afeitada. En cuanto a la traducción propiamente dicha, el texto se divide en tres capítulos, cada uno de ellos con dos secciones. Cada sección incluye un breve resumen que anticipa la idea central de los versos, ya sea de manera individual o en grupos. Esta decisión del traductor parece acertada, pues permite que el lector pueda ubicarse con cierta comodidad antes y durante el desarrollo de la lectura. La traducción destaca por abordar la distinción entre dos tipos de ciencia, a partir de la pregunta realizada por Śaunaka a Aṅgiras:

¿Qué es aquello que, una vez que es conocido, [hace que] todo esto se vuelva conocido? (Tola, 1956, I.1.3).

Es entonces cuando la *Upaniṣad* despliega la enseñanza y nos dice:

³⁶ El autor considera que la traducción de esta *Upaniṣad* es el punto de partida que Fernando Tola tomaría como base para su edición definitiva de la *Muṇḍaka*, texto que finalmente vería la luz en 1983 como parte del libro *Filosofía y Literatura de la India*, el cual publicó junto con la doctora Carmen Dragonetti, en Buenos Aires, bajo el sello de la Editorial Kier.

Los que conocen al brahmán [Principio Absoluto] dicen que dos ciencias deben ser conocidas: la ciencia superior y la ciencia inferior³⁷ (I.1.4).

La primera es “la ciencia acerca de *brahman* [Principio Absoluto]” de la cual se dice que es “fundamento de todas las demás ciencias” (I.1.1), la que “todo lo abarca” (I.1.2) y aquella por la cual es “alcanzado lo Imperecedero” (*akṣara*) (I.1.5). La segunda, denominada ciencia inferior, comprende el *Rig Veda*, el *Yajur Veda*, el *Sama Veda*, el *Atharva Veda*, así como la Fonética, el Ritual, la Gramática, la Etimología, la Métrica, la Astronomía, las Leyendas y los *Puranas*, la Lógica, la Investigación Filosófica y los Tratados de la Ley³⁸ (I.1.5).

Ahora bien, esta distinción se radicaliza en el desarrollo de la sección 2, capítulo I. Aquí, las prácticas rituales basadas en los Vedas

³⁷ Para comprender el alcance de la distinción radical entre ciencia inferior y superior que hace esta Upaniṣad, debemos tener en cuenta que los Vedas que figuran en la denominación “ciencia inferior” forman parte de la Śruti, es decir, de “lo oído”, “lo escuchado” y alude al conocimiento o sabiduría sagrada que los llamados videntes o ṛṣi han oído y luego transmitido oralmente de generación en generación (Monier Williams, 1956). En el sentido de sabiduría sagrada o conocimiento revelado (distinto del cristianismo) alude al corpus de la literatura oral védica que contiene la verdad inmemorial y que está conformada por las cuatro saṃhitās (colecciones): Ṛg Veda, Sāma Veda, Yajur Veda y Atharva Veda (Tola, 1983; Mylius, 2015). En cuanto a los otros once elementos que conforman la llamada “ciencia inferior”, señalamos que estos pertenecen a lo que se conoce con el nombre de Smṛti, es decir, “lo recordado”, y señala a aquello reunido en la memoria y confiado a ella (Panikkar, 2011). En el ámbito de la literatura de la India antigua, Smṛti hace referencia a “aquello que solo es recordado y transmitido por escrito por los autores humanos” (Monier-Williams, 1956, p.1101). En este sentido, designan a las escrituras tradicionales, que incluyen a los Vedāṅgas (Miembros del Veda), los Dharmaśāstras (Libros de la Ley como el Manusmṛti), los Itihāsa (Epopeyas como el Mahābhārata y el Rāmāyana), y los Purāṇa (Historias antiguas) (Grimes, 1996).

³⁸ Un detalle interesante de la traducción de Tola en este pasaje (I.1.5) es que, tanto en su edición de 1956 como en la de 1983, aparecen quince elementos consignados bajo la denominación de “ciencia inferior”; en cambio, otras traducciones solo agrupan diez elementos. Por ejemplo, la edición francesa de Jacqueline Maury (1943), la versión al inglés de Aurobindo, de Sarvepalli Radhakrishnan (1953), o la versión castellana de Benjamín Preciado Solís. Para dilucidar esta diferencia hemos comparado el texto sánscrito de Maury, Aurobindo y Radhakrishnan con el de la edición alemana de Poley, Funf Upanishads (1844, Bonn) que es el mismo que empleó

pierden valor, ya que, al estar circunscritas al mundo fenoménico, son como “débiles barquichuelos” (I.2.7) que sólo servirían para acercarse de algún modo a *Brahma* (dios personal) en la medida en que esto produce únicamente beneficios materiales y efímeros.

Pero lo que en realidad se busca es *akṣara* (lo Imperecedero), por ello se califica de insensatos e ignorantes a los que “piensan tontamente haber alcanzado su objetivo” (I.2.9) “creyendo que lo más deseable es el sacrificio y los actos rituales” (I.2.10). Estos, sentencia la *Muṇḍaka Upanishad*, “entran de nuevo en la vejez y en la muerte” (I.2.7), “vuelven a entrar en este mundo o en uno inferior aún” (I.2.10). De este modo, quien se halla atado a los ritos lo único que consigue es renacer indefectiblemente, perpetuando su existencia en la rueda interminable del *saṃsāra*. Así, la crítica resultó demoledora: la ciencia inferior, amparada en el Veda, no conduce al conocimiento de *brahman* (Principio Absoluto).

En este punto de la historia, el magisterio del doctor Fernando Tola se había convertido en una referencia insoslayable, no sólo por su labor como traductor, sino también como maestro. Fue él quien inició la enseñanza del sánscrito, aquella lengua milenaria en la cual estaba expresada toda la sabiduría de la India antigua.

Tola para su traducción. La transliteración y traducción del fragmento en el que aparecen los quince elementos (I.1.5, p.117) es la siguiente: (ṛgvedo- Rg Veda), (yajurvedaḥ - Yajur Veda), (sāmavedo – Sāma Veda), (atharvavedaḥ - Atharva Veda), (śīkṣā - Śīkṣā), (kalpo - Kalpa), (vyākaraṇaṃ - Vyākaraṇa), (niruktaṃ - Nirukta), (chando - Chanda), (jyotiṣamitiḥāsapurāṇan-yāyamīmāṃsādharmasāstrāṇīti - Jyotiṣa, Itihāsa, Purāṇa, Nyāya, Mīmāṃsā, Dharmasāstrāṇīti). Los cinco elementos a los que no se hace referencia en las versiones mencionadas son: Itihāsa, Purāṇa, Nyāya, Mīmāṃsā, Dharmasāstrāṇīti. Lo más probable es que esta diferencia se deba al empleo de recensiones distintas por parte de los traductores. Como dato adicional, señalamos que los quince elementos mencionados forman parte de la smṛti, y que aparecen de manera específica los seis Vedāṅgas: Śīkṣā (Fonética), Kalpa (acción correcta vinculada al Ritual), Vyākaraṇa (Gramática), Nirukta (Etimología), Chanda (Métrica), Jyotiṣa (Astronomía). En cuanto al Nyāya (Lógica) y Mīmāṃsā (Investigación Filosófica), estos forman parte de los seis darsanas clásicos del pensamiento filosófico de la India.

A partir de 1956, en las instalaciones del Instituto, recibieron lecciones los jóvenes José León Herrera, Alberto Calle y Carlos Matchelajovic. De los tres mencionados, Herrera fue su alumno más sobresaliente. Prueba de ello son sus traducciones directas del sánscrito al español, junto con estudios introductorios, de la *Kena y Kaṭha Upaniṣhad*, publicadas en 1958 y 1959, respectivamente, cuando Herrera ya era asistente del Instituto de Filología, bajo la dirección de Fernando Tola (Quisiyupanqui, 2022). Aquellas traducciones formaron parte de la Serie Textos Universitarios del Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la UNMSM, publicada como separata de la revista *Sphinx*. De este modo se introdujo, en el panorama de los estudios orientales en nuestro país, el conocimiento riguroso y científico de las Upaniṣad.

EL *RIG VEDA* EN EL PERÚ

Llegados a 1960, *Sphinx* retoma sus actividades e inaugura su segunda época. Este sería el último año del profesor Tola como director de la revista y del Instituto, pues tal como se anunció en la sección “Crónica” de *Sphinx* (1961), el Dr. José Jiménez Borja fue nombrado como nuevo director, debido a que su “dedicación académica y experiencia docente aseguraba la prosecución de la eficiente labor emprendida por el doctor Fernando Tola” (p. 255). Cabe señalar que, en este contexto, el antiguo Instituto cambió de nombre y pasó a llamarse Departamento de Filología.

En octubre de 1961, el doctor Fernando Tola Mendoza viajó a Europa tras obtener una beca del gobierno francés y otra del gobierno alemán. Durante su estancia, realizó investigaciones sobre el sánscrito con los profesores Louis Renou y Olivier Lacombe en la Universidad de París.³⁹ Dicha estancia le permitiría preparar una selección del *Rig*

³⁹ En la capital francesa se reencontraría con José León Herrera, antiguo alumno suyo en el Instituto de Filología y Lingüística de la UNMSM y joven sanscritista, quien seguía estudios de indología en el Institut de Civilisation Indienne de la Universidad de París, La Sorbonne (para una referencia más detallada acerca de la trayectoria intelectual del doctor José León Herrera

Veda y una edición con texto sánscrito, traducción, notas y vocabulario del *Gīta Govinda de Jayadeva*.⁴⁰ Además, el Dr. Tola fue incorporado a La Sociedad Asiática de París⁴¹ por sus destacados méritos intelectuales (*Sphinx*, 1961, p. 256).

remitimos a nuestra semblanza publicada en Areté, revista de filosofía de la PUCP, 2022). Es durante esta época que Fernando Tola y José León acuden a la oficina de la UNESCO y consiguen, sin sospecharlo ni proponérselo, las becas para realizar estudios e investigaciones de lengua y cultura sánscrita en la India (anécdota referida por el Dr. Herrera en comunicación personal en el Centro de Estudios Orientales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019).

⁴⁰ Jayadeva fue un poeta que desarrolló su actividad lírica en la corte del rey Lakṣmaṇasena de Bengala. El título *Gītagovinda*, se traduce como “Govinda alabado con canciones”. La obra describe, en 12 cantos, la relación amorosa entre Kṛṣṇa (cuyo sobrenombre es Govinda) y su amada Rādhā. El punto central es la separación de los amantes y su posterior reencuentro. Esencialmente el texto consiste en canciones para bailar que en su estructura presentan estribillo y una riqueza rítmica que se ampara es las numerosas rimas finales. La obra de Jayadeva ganó fama en Europa gracias a la traducción de William Jones en 1807 (Mylius, 2015).

⁴¹ La importancia de esta distinción se puede valorar en su justa medida al recordar la historia de las sociedades asiáticas y su trascendencia para los estudios orientales. Por ejemplo, la institución pionera al respecto es la Sociedad Asiática de Bengala, fundada por William Jones en 1784, que marca el inicio de una tradición académica cuya característica fundamental fue la traducción de la amplia literatura sánscrita, a partir del análisis de las fuentes originales. En este sentido, destacan traducciones tempranas como la *Bhagavadgītā* (1785) y el *Hitopadeśa* (1787) de Charles Wilkins, o *Śakuntalā* (1787) y el *Manusmṛti* (1796) de W. Jones. Asimismo, por iniciativa de Jones, esta Sociedad contó con un órgano de difusión: el *Asiatic Research*, publicación periódica que entre 1788 y 1839 logró editar veinte volúmenes (Halbfass, 2013). Los ecos del orientalismo británico en India y su institucionalización se dejaron sentir en Europa. Prueba de ello es que en 1822 se creó la Sociedad Asiática de París, en cuya primera reunión del 1 de abril se nombró como presidente a Silvestre de Sacy y a Garcin de Tassy como secretario provisional. Lo cierto es que la historia de la Sociedad Asiática de París inicia un año antes con la redacción del proyecto de reglamento titulado *Société Asiatique*, prospecto en el que se enfatiza la importancia del estudio de las lenguas orientales y se destaca, además, el enorme caudal de sabiduría que nutre a las diferentes áreas del conocimiento en Europa. Esta institución cuenta desde sus inicios con un órgano de difusión, el *Journal Asiatique* que sigue vigente en la actualidad. Grandes orientalistas han sido miembros de la SAP ya en el siglo XX, como Émile Senart, Sylvain Lévi, Jean Filliozat, George Dumezil, Louis Renou (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, s.f.). La influencia de la sociedad parisina se dejó sentir en Europa, pues años más tarde se crearía, en 1824, la Royal Asiatic Society de Londres, y el 2 de octubre de 1845, la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, fundada en Darmstadt con su actual sede en Halle (Saale). Esta es la asociación científica más antigua de los orientalistas alemanes, y cuenta, como todas las demás sociedades, con un órgano de difusión: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG; Revista de la Sociedad Oriental Alemana) desde 1847.

En ese mismo año de 1961, *Sphinx* rindió un merecido homenaje al Dr. Fernando Tola Mendoza, al cumplirse 25 años de brillante y generosa consagración al Instituto de Filología. Su trayectoria y legado del maestro fueron reconocidas con las siguientes palabras:

El doctor Tola trajo de Europa una ferviente vocación por el estudio y la enseñanza de las lenguas clásicas, horizonte que luego enriqueció con las orientales. A él se deben la prestigiosa restauración entre nosotros del latín y del griego y la instauración del sánscrito, hebreo y otros idiomas asiáticos. Y también la ruta ampliamente abierta para la lingüística americana. Su obra a través de estos años es de altísima calidad en el campo de la creación personal, del esfuerzo organizador y del forjamiento de una escuela peruana de filología (1961, p. 3).

Este reconocimiento es de suma importancia, ya que pone en evidencia la línea de trabajo instaurada y sostenida por el doctor Tola desde su llegada al Perú en 1935. Como parte de este homenaje, *Sphinx* publica en su número 14 “Himnos del Rig Veda (Primera Selección)”,⁴² traducción directa del védico al castellano, realizada por el maestro Tola. Este texto destaca por los comentarios vertidos en la introducción, donde se señala, por ejemplo, el carácter heterogéneo de los himnos, dado que en ellos se hallan concepciones naturalistas, antropomórficas y mitológicas de los dioses, pobladas de creencias mágicas y una marcada tendencia especulativa (Tola, 1961, p. 5). Asimismo, se subraya

⁴²“Himnos del Rig Veda (Primera Selección)” también se publicó en el número 21 de la Serie de Textos Universitarios del Departamento de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Esta edición en formato de separata reproduce fielmente lo aparecido en la revista *Sphinx* N° 14.

Consideramos que esta Primera Selección de los Himnos constituye, de alguna manera, el antecedente del primer libro publicado por el Dr. Tola dentro de su larga trayectoria como indólogo y sanscritista. Nos referimos a *Himnos del Rig Veda*, aparecido en marzo de 1968, en la Colección Oriente y Occidente de la Editorial Sudamericana de Buenos Aires. Existe una edición relativamente reciente de este mismo libro, aparecida en 2014 bajo el sello de la editorial Las cuarenta, en su Colección Antropografías.

Dicho sea de paso, 1968 es un año particularmente fecundo en materia de publicaciones para el profesor Tola; pues en octubre vería la luz *Himnos del Atarva Veda*, 51 himnos traducidos directamente del sánscrito al castellano.

que el *Rig Veda* es el monumento lingüístico indoeuropeo más antiguo y completo, además de la principal fuente de información para el conocimiento del Vedismo, considerada la forma más antigua del Brahmanismo o Hinduismo (p. 6). También hay consideraciones de orden lingüístico en las que se afirma que los himnos están escritos en sánscrito védico, una forma arcaica del sánscrito, con una sintaxis simple, gran riqueza gramatical y un valor semántico fluido (p. 7).

La traducción incluye un total de 22 himnos, entre ellos los dedicados a Indra (I, 32), Varuna (VII, 86), Soma (IX, 113), Agni (X, 2), Al Purucha (X, 90), Al dios desconocido (X, 121) y el Himno de la creación (X, 129). Cada himno comienza, como es habitual en los trabajos de Fernando, con una explicación introductoria sobre la naturaleza del dios al que está dedicado y el contenido general del texto.

De este grupo, se destaca especialmente el Himno de la creación (X, 129) por su contenido, si se quiere, filosófico-especulativo, dado que ofrece “una explicación del origen del universo a partir de una noción abstracta, el Uno” (p. 48), cuando en la estrofa 2 se afirma que: Aquel Uno sin aire respiraba, por su propia fuerza. No existía ninguna otra cosa aparte de Él (Tola, 1961, p.48).

Aquí se observa que la existencia del Uno no depende de nada más que de sí mismo. La idea de que el Uno existe per se y de él surge la creación se aprecia en los versos de la estrofa 3:

Principio del devenir, que estaba cubierto por el vacío, aquel Uno nació por la potencia de su propio ardor interno (p.48).

Sin embargo, esta afirmación de que lo Uno sea el principio de la creación ya no resulta tan firme en la estrofa 6, cuando el ṛṣi védico interpela diciendo:

¿Quién en verdad sabe? ¿Quién aquí podría decir de dónde nació, de dónde, esta creación? (p. 49).

Estas preguntas no son mera retórica. Expresan la duda acerca del origen de la creación y revelan el carácter provisional y tentativo de la afirmación inicial que postulaba al Uno. En este sentido, es como si se aceptara que esa respuesta es sólo una entre otras posibilidades. Lo cierto es que la explicación inicial es puesta en duda a partir del “escepticismo con que el himno termina, cuando el poeta védico, superando su propia explicación y dejando de lado todo dogmatismo, proclama la imposibilidad de descubrir el secreto último de las cosas, y duda aún de que el dios supremo pueda poseer ese secreto” (p. 48).

Así se aprecia en la estrofa 7:

De dónde surgió esta creación, ya sea que Él mismo la hizo o ya sea que no, lo sabe Aquél que en el cielo supremo es su guardián o ni Él lo sabe (p. 49).

El punto más alto del himno radica, por tanto, en su conclusión: no es posible responder de manera categórica o definitiva a la pregunta sobre el origen del universo.

Luego de su estancia en París y su paso por Alemania, Fernando Tola Mendoza retornó al Perú y, el 12 de septiembre de 1962, fundó y dirigió el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO) de la Universidad de San Marcos. Este instituto tenía como finalidad el estudio y la difusión de las culturas y lenguas de Oriente, promoviendo una mejor comprensión y apreciación de estas tradiciones desde un enfoque humanístico. En el marco de esta iniciativa, el Dr. Tola creó también la colección “Clásicos de Oriente”, destinada a la publicación de traducciones directas de idiomas orientales al castellano. Según se detalla en el número 15 de *Sphinx*, esta colección incluiría títulos como el *Dhammapada*, a cargo de Carmen Dragonetti; *Cien Himnos del Rig Veda*, por Fernando Tola, y *Cinco Upanishads*, por José León Herrera.⁴³ Este esfuerzo refleja el espíritu pionero del profesor Tola, quien buscaba fomentar, con un impulso fresco y decidido, espacios de investigación y publicación para las nevas generaciones de indólogos.

En este mismo año, el profesor Tola publicó en *Sphinx* un artículo titulado “Poesía helenística y poesía de la India”, en el cual realiza un análisis comparativo de ambas tradiciones poéticas. El texto destaca las profundas semejanzas entre estas expresiones literarias, como el desinterés por los grandes problemas nacionales, el refinamiento estilístico, su contenido epigramático y la concisión en la forma. Además, señala que los autores de ambas tradiciones adoptaron una actitud inelectualista, buscando demostrar su dominio del idioma, su conocimiento de la historia literaria y su destreza técnica en la métrica. Finalmente, el artículo hace énfasis en el *Kavya* o estrofa de los poemas clásicos de la India, subrayando características como el estilo yuxtapuesto, la unidad gramatical de la estrofa como un todo compacto y la densidad de los versos según la idea desarrollada por el poeta (Tola, 1962, p. 215).

En 1963, el Dr. Tola publicó, bajo el auspicio del ILCO, “El estudio del Rig Veda en Europa”.⁴⁴ Este texto, leído el 14 de junio de 1963 en la ceremonia inaugural de actividades del Instituto, está dedicado al profesor Louis Renou, en recuerdo y gratitud por las enseñanzas recibidas durante la estadía de Tola en París en 1961.

El ensayo ofrece al lector una introducción acerca de la cultura y literatura de la India para luego abordar, a manera de noticia breve, las características generales del *Rig Veda*. Luego, continúa con la exposición de las actividades de los más destacados filólogos y sus principales aportes en la ardua tarea que significó la investigación y traducción de los textos sánscritos del *Rig Veda* desde inicios del siglo XIX. Entre los indólogos pioneros, menciona a Colebrooke, quien dio el primer paso al publicar en 1805 *On the Vedas or Sacred Writings of the Hindus*; Rosen, con su traducción latina del Primer Libro del *Rig Veda* en 1838; y Max Müller, responsable de la edición príncipe y crítica del *Rig Veda*,

⁴³ Los datos que aquí se consignan fueron publicados en la sección “Crónica” de la revista *Sphinx* (1962). En esta misma sección, también se informa que el Dr. Teodoro Meneses fue elegido como nuevo director del Departamento de Filología.

⁴⁴ Este ensayo fue incluido, a manera de estudio introductorio, con algunas variantes y supresiones, en la primera edición de *Himnos del Rig Veda* de 1968 y en la edición definitiva de 2014.

publicada entre 1849 y 1874 en seis volúmenes.

El estudio también aborda las aportaciones de Theodor Aufrecht y *Catálogos de los manuscritos sánscritos*, publicado entre 1891 y 1903, además de su edición de los himnos del *Rig Veda*; Rudolph Roth, iniciador del análisis estrictamente filológico del vocabulario védico, cuya obra está contenida en el *Diccionario Sánscrito-Alemán*, realizado junto a Otto von Böhtlingk; y Hermann Grassmann, autor de un diccionario del *Rig Veda* publicado en 1873, donde figuran todas las palabras de los himnos védicos, sus formas gramaticales y su ubicación exacta en el texto.

También hay un apartado dedicado a la llamada Escuela Americana, en el que se mencionan filólogos como Whitney, Lanman, Edgerton y Bloomfield, destacando de este último su *Vedic Concordance* (1906) y *Rig Veda Repetitions* (1916). Finalmente, alude a los alemanes Ludwig y Geldner, ambos traductores del *Rig Veda* en su totalidad. De Ludwig resalta su búsqueda de realismo y literalidad, y de Geldner, el haber alcanzado el ideal de la traducción científica en los tres volúmenes publicados entre 1951 y 1957 en la *Oriental Series* de la Universidad de Harvard (Tola, 1963, pp. 10-19).

PRIMER VIAJE A LA INDIA

El año 1964 marcó un punto decisivo en la vida académica y espiritual del profesor Fernando Tola, pues emprendió su primer viaje a la India gracias a una beca otorgada por la UNESCO, la cual había gestionado en 1961 junto con José León Herrera durante su visita a París. Ese mismo año, el doctor Tola recibió un nombramiento diplomático: Fernando Schwalb, presidente del Consejo de Ministros, lo designó Consejero Cultural de la Embajada del Perú en la India (Tola, 2014). Sin preverlo, Fernando Tola dejaría el Perú por un periodo prolongado, ya que su estada en la India se extendería hasta 1969.

El 2 de junio de 1964, a las 5 a.m., llegó a Bombay (actual Mumbai) donde lo recibió el sofocante calor característico de la región. Había partido de París el día anterior, a las 11 a. m., en un vuelo que lo llevó directamente a la India. Casi de inmediato, abordó un Dakota de la *Indian Air Lines* con destino a Poona. Al mediodía, realizó una visita de reconocimiento al *Bhandarkar Oriental Research Institute* y pudo constatar el ambiente bucólico de gran calma y silencio que rodeaba a este prestigioso centro de investigaciones.

El 3 de junio se instaló en el Bhandarkar,⁴⁵ donde permanecería aproximadamente un mes dedicado a la revisión de manuscritos del *Gīta Govinda*.⁴⁶ Además, aprovechó su estadía para profundizar en el estudio de los tratados gramaticales de Pāṇini y Patañjali, así como la poesía sánscrita clásica y su expresión a través del Kavya (Rodríguez de la Vega, 2016).

Tras su estadía en Poona, Fernando Tola se trasladó a Nueva Delhi. Desde allí, en su calidad de director del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO), envió el prólogo a la primera edición del *Dhammapada*.⁴⁷ Este prólogo destacaba no sólo la precisión y fidelidad de la traducción respecto del texto original, sino también el mérito de ser la primera traducción de un texto budista realizada directamente del pāli al castellano. En él, Tola subrayó que este trabajo demostraba que “es posible abordar el estudio de las culturas orientales con el mismo rigor y objetividad con que se ha estudiado la cultura greco-romana, es decir, desde un plano netamente académico” (Dragonetti, 1964, p. 2).

⁴⁵ Los datos consignados aquí referente al viaje del doctor Tola a la India han sido extraídos de su diario inédito y manuscrito que lleva por título “Un mes en Puna, 1964”.

⁴⁶ El proceso de investigación se iniciaría en París en 1961 y continuaría en India para ver finalmente la luz en 1971 en el libro titulado *Gīta Govinda: Los amores del dios Krishna y de la pastora Radha*, el cual fue publicado en la Editorial Sudamericana de Buenos Aires, en su colección Oriente y Occidente.

⁴⁷ El *Dhammapada* constituye la tesis que presentó Carmen Dragonetti a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para optar el grado de Bachiller en Filosofía en 1963. Dicha tesis fue publicada como libro bilingüe en la colección Clásicos de Oriente, en 1964, bajo el sello del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la UNMSM.

Durante su estancia en India, el Dr. Tola coincidió con Carmen Dragonetti, con quien tiempo después se casaría. Juntos viajarían luego a Buenos Aires, donde iniciarían una intensa actividad indológica.⁴⁸ Pero esa ya es otra etapa de su historia...

A MODO DE CIERRE

De esta manera, se ha presenciado el alba y desarrollo de una trayectoria intelectual intensa y rutilante, que ha irradiado su luz a través de traducciones directas del sánscrito al español, del denodado estudio de la India en sus expresiones religiosas, filosóficas y literarias, y de su indismayable labor de difusión. Gracias a ello, dimensiones culturales insospechadas, ignotas y quizá absolutamente extrañas se han hecho accesibles y comprensibles pues

Con la contemplación de obras de arte de otras culturas, se amplían los límites de nuestra sensibilidad estética; y, con el estudio de las doctrinas de esas culturas, adquirimos nuevos enfoques, nuevos criterios, nuevas valoraciones, y, al mismo tiempo, se amplía nuestra capacidad de aceptación intelectual, que es solo la expresión de un espíritu de tolerancia, carente de dogmatismo (Dragonetti, 1964, p. 1).

Advertimos en las palabras del maestro Fernando Tola Mendoza una propuesta por el diálogo entre culturas, desplegando puentes que propician el reconocimiento del otro como portador de sentido, amparado en una razón y sentir abiertos. Dicha apertura se erige como condición de posibilidad que nos permita darnos cuenta no sólo de la diversidad cultural, sino sobre todo de la unidad en dicha diversidad, que es lo humano. Continuemos entonces con dicho legado bajo la atenta mirada de la esfinge.

⁴⁸ Algunos de los datos aquí señalados fueron corroborados por los doctores Tola y Dragonetti, a través de una comunicación personal sostenida entre junio y julio de 2013.

Bibliografía

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (s.f.). *La fondation de la Société Asiatique*. <https://aibl.fr/societe-asiatique/histoire/la-fondation-de-la-societe-asiatique/?lang=fr>

Basadre, J. (2014). *Historia de la República del Perú* [1822-1933]. Tomo 15. Producciones Cantabria.

Castro Meagher, G. (2008). *El reconocimiento de Śākuntalā*. *Acta Poética*, 29(1). 301- 317. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2008.1.249>

Cortés, O. (2021). Sergio Armando Rentería Alejandro, estudio preliminar, traducción, texto sánscrito y notas. 2020. Tres joyas de la lírica erótica sánscrita: el *Rtusamhāra*, el *Śṛṅgāratilaka* y el *Ghaṭakarpāra*. 181 pp. *Estudios de Asia y África*, 56(3), 613–618. <https://doi.org/10.24201/ea.v56i3.2718>

De Paz, Z. (Comp.). (2003). *Facultad de Letras y Ciencias Humanas: Reseña histórica*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft. (s.f.). Allgemeine Informationen. https://www.dmg-web.de/page/pubinfo_de

Dragonetti, C. (1964). *Dhammapada*. El camino del dharma. Texto pali, traducción, introducción y notas. Instituto de Lenguas y Culturas Orientales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Durston, A. (2014). Ippolito Galante y la filología quechua en los años 1930 y 1940. *Lexis*, 38(2), 307-336. <https://doi.org/10.18800/lexis.201402.003>

Grimes, J. (1996). *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Sanskrit Terms Defined in English. State University of New York Press.

Halbfass, W. (2013). *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*. Fondo de Cultura Económica.

Huet, G. (2019). *Héritage du Sanskrit*. Dictionnaire sanskrit-français. Gérard Huet. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglcle-findmkaj/<https://sanskrit.inria.fr/Heritage.pdf>

León, J. (1959). *Kaṭha Upanishad*. Texto devanagari, traducción y notas. Serie Textos Universitarios n°19, separata de la revista *Sphinx* N°13. Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Maury, J. (1943). *Mundaka Upanishad*. Librairie d’Amerique et d’Orient.

Mascaró, J. (2019/1962). *Bhagavad Gita*. (J.M. Abeleira, Trad.). Penguin Random House.

Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua*. Trotta.

Monier-Williams, M. (1956). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press.

Oldenberg, H. (1956). *Literatura de la antigua India*. Losada.

Panikkar, R. (2011). *Espiritualidad hindú: Sanātana dharma*. Kairós.

Poley, L. (1844). *Fünf Upanishads*. De Gruyter.

Quisiyupanqui Valencia, V. y Gutiérrez, R. (2022). José León Herrera. In *Memoriam*. Areté, 34(1), 269-277. <https://doi.org/10.18800/arete.202201.011>

Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upaniṣads*. George Allen & Unwin.

Rentería, S. (2019). Sánscrito. *Método de enseñanza para hispanohablantes*. El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África.

Rodríguez de la Vega, L. (2016). *De budas y bodhisattvas: Homenaje a Fernando Tola Mendoza*. Revista Guillermo de Ockham, 14(1), 135-139. <https://doi.org/10.21500/22563202.2316>

Tola, F. (1937a). *Chacuntala: Comedia de Kālidāsa*. Ensayo. Imprenta Torres -Aguirre.

(1937b). *Meghadūta: La nube mensajera*. Poema lírico de Kālidāsa. Sphinx, I (1), 67-94.

(1938a). *Antología del Nīti, Vairāgya y S'ringāra S'atakam de Bhartrihari*. Texto sánscrito, introducción, traducción y notas. Talleres gráficos de la Editorial Lumen.

(1938b). *Ensayo sobre el estilo de Gorgias*. Sphinx, II (3), 73-90.

Tola, F. 1939a). *Bhagavad-Gītā*: Traducción directa del sánscrito con introducción y notas; caps. I-II. Sphinx, III (4-5), 39-51.

(1939b). *Bhagavad-Gītā*, caps. III-IV. Sphinx, III (6-7), 93-105.

(1939c). *Bhagavad-Gītā*, caps. V-VIII. Sphinx, III (8), 75-85.

(1940a). *Bhagavad-Gītā*, caps. IX-X. Sphinx, IV (9), 39-47.

(1940b). *Bhagavad-Gītā*, caps. XI-XV. Sphinx, IV (10, 11, 12), 37-50.

(1940c). *Informe anual del Instituto Superior de Lingüística y Filología de la Universidad Mayor de San Marcos*. Imprenta Lux.

(1943). *Notas sobre la filosofía de las Upanishads*. Revista Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, IV (25), 199-232.

(1956). *Muṇḍaka Upanishads*. Traducción, introducción y notas. Serie Textos Universitarios n°13. Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1961). *Himnos del Rig Veda: Primera selección*. *Sphinx*, II Época, (14), 5-52.

(1962). *Poesía helenística y poesía de la India*. *Sphinx*, II Época, (15), 214-215.

(1963). *El estudio del Rig Veda en Europa*. Instituto de Lenguas y Culturas Orientales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1973). *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y notas. Barral Editores.

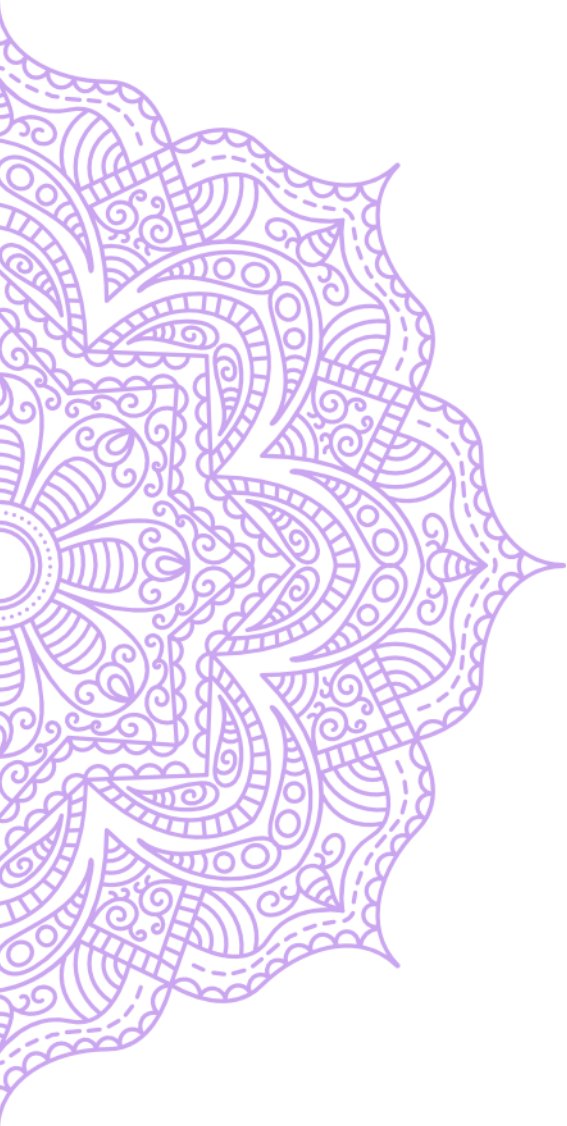
(1977). *Bhagavad-Gītā*. El canto del señor. Texto completo. Traducción directa del sánscrito, introducción y notas. Monte Ávila Editores.

(2014). *Himnos del Rig Veda*. Selección, traducción del sánscrito y notas. Las cuarenta.

Tola, F. y Dragonetti, C. (1983). *Filosofía y literatura de la India*. Editorial Kier.

Valcárcel, D. (1954). Índice de la revista *Letras* (1929-1954). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.







Capítulo 3

EL MITO DE LA OPOSICIÓN ENTRE 'PENSAMIENTO' INDIO Y 'FILOSOFÍA' OCCIDENTAL: FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI

Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani

Correo: jhon.sucari@unmsm.edu.pe

Resumen. El presente trabajo tiene como objetivo exponer de manera sintética y analizar someramente las consideraciones de Fernando Tola y Carmen Dragonetti sobre la existencia de filosofía en la India. Tales consideraciones buscan persuadir a los investigadores que niegan el carácter filosófico de las tradiciones indias, exponiendo las causas de esta negación, los requisitos necesarios para sostener dicha postura y demostrando la existencia de una filosofía india mediante la presentación cuatro tesis. Estos hallazgos permiten vincular otros planteamientos de Tola y Dragonetti, como el concepto de descubrimiento intercultural y sus implicancias.

Palabras clave: Filosofía india, Fernando Tola, Carmen Dragonetti, descubrimiento intercultural,

Resumo. O presente trabalho tem como objetivo apresentar de forma sintética e analisar brevemente as considerações de Fernando Tola e Carmen Dragonetti sobre a existência da filosofia na Índia. Essas considerações buscam persuadir pesquisadores que negam o caráter filosófico das tradições indianas, expondo as causas dessa negação, os requisitos

necessários para sustentar tal posição e demonstrando a existência de uma filosofia indiana por meio da apresentação de quatro teses. Essas descobertas nos permitem vincular outras abordagens de Tola e Dragonetti, como o conceito de descoberta intercultural e suas implicações.

Palavras-chave: Filosofia indiana, Fernando Tola, Carmen Dragonetti, descoberta intercultural.

Abstract. The purpose of this paper is to present in a synthetic manner and briefly analyze the considerations of Fernando Tola and Carmen Dragonetti on the existence of philosophy in India. These considerations seek to persuade researchers who deny the philosophical character of Indian traditions, by exposing the causes of this denial, the necessary requirements to sustain such a position and demonstrating the existence of an Indian philosophy by presenting four theses. These findings allow us to link other approaches by Tola and Dragonetti, such as the concept of intercultural discovery and its implications.

Keywords: Philosophy of India, Fernando Tola, Carmen Dragonetti, intercultural discovery.

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre la India, a cargo de la indología y la budología, cumplen un rol esencial para acercar dichas culturas tanto a Occidente como a Latinoamérica. En esta labor, destacan Fernando Tola y Carmen Dragonetti, quienes realizaron traducciones e investigaciones de los textos clásicos de la India. Gracias a ese conocimiento adquirido iniciaron un proyecto de investigación en el año 2000, denominado “¿Filosofía de la India? Planteo teórico y metodológico. Bibliografía sistemática”. Esta investigación continuó con el “Proyecto de estudio comparativo de ambas Filosofías, la de la India y la de Occidente”, en el 2004, y con el “El mito de la oposición entre ‘pensamiento’ de la India y ‘filosofía’ de Occidente”, en 2006. Las publicaciones que se produjeron

en habla hispana de estos proyectos son los siguientes libros: *La filosofía Yoga. Un camino místico universal* (2006), *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta, el sistema Sāmkhya* (2008, primera edición; 2010, segunda edición) y por último, *Filosofía de la India y la filosofía occidental* (2010). Esta línea investigativa será el centro de este trabajo, que busca exponer de manera sintética y cohesionada las consideraciones de Tola y Dragonetti.

El eje central de las reflexiones de Tola y Dragonetti en este conjunto de investigaciones es la preocupación por la existencia o la condición filosófica de la India y los productos de su interacción con Occidente y Latinoamérica. Los investigadores señalan los objetivos o propósitos de tal confrontación: primero, dar a conocer el mito de la oposición entre ‘pensamiento’ indio y ‘filosofía’ occidental, y, por último, señalar la importancia del descubrimiento entre tradiciones para un mejor entendimiento de estas.

El primer objetivo pretende disolver el mito de que “la filosofía es un quehacer occidental” (2008, p. 30) y con ello, mostrar el carácter filosófico de la India. Para ello, Tola y Dragonetti plantean cuatro tesis que confrontan el ‘pensamiento’ de la India y la ‘filosofía’ occidental bajo un análisis riguroso, que revela las semejanzas en el método y el contenido. El segundo objetivo profundiza en la importancia del descubrimiento entre culturas. Tola y Dragonetti sostienen que los productos de este diálogo se perdieron por la presencia del mito de la oposición. En consecuencia, si bien el primer objetivo se encarga de mostrar la condición filosófica de la India, el segundo pone en evidencia los productos que se obtienen al realizar el acto comparativo.

En este trabajo entonces, se aborda el primer objetivo del descubrimiento: el mito de la oposición y los elementos que conllevan a su comprensión.

EL MITO DE LA OPOSICIÓN

El primer objetivo del descubrimiento es la eliminación del mito de que “la filosofía es un quehacer occidental” (2008, p. 30), que implica afirmar que sólo hubo filosofía en Grecia y en Occidente. Es decir, se niega que la filosofía trascienda un espacio específico, como Occidente, y se limita a considerarla sólo una actividad propia de esa cultura, sin reconocer que puede ser una forma de reflexión humana universal. Por ello, Tola y Dragonetti cuestionan este mito, pues representa una negación a priori de la existencia de filosofía en la India, sin haberse examinado previamente el pensamiento de la India.

Este apartado aborda las consecuencias de dicho mito, que considera a Occidente como racional y a la India como irracional, que tiene como repercusión el no reconocer como filosófico el pensamiento de la India. En primer lugar, se analiza el origen de la preocupación por la condición filosófica de la India, desde las primeras publicaciones de Dragonetti en 1983. En segundo lugar, se presenta como ejercicio intelectual la búsqueda de una vía para la negación de la filosofía de la India en los requisitos para la negación de la condición filosófica de ese país. En tercer lugar, se aborda la desmitificación: la demostración de la existencia de la filosofía india, a través de las cuatro tesis que respaldan su presencia. Finalmente, se exponen las causas por las cuales se niega el carácter filosófico de las tradiciones de la India, que influyen en los investigadores a la hora de negar la existencia de su filosofía.

El inicio de la preocupación

La inquietud sobre la existencia de la filosofía de la India se registra de manera escrita en 1983, por Carmen Dragonetti, en el capítulo “¿Filosofía de la India?”, del libro *Filosofía y literatura de la India*. La motivación de este texto surge de la negación sistemática, por parte de ciertos investigadores, de la condición filosófica de la India, una postura que Dragonetti denuncia como fundada en el desconocimiento. En ese capítulo, la autora afirma que:

Es muy común oír a personas dedicadas al estudio de la filosofía occidental decir, con toda ligereza y en tono dogmático, que en la India no ha habido filosofía o lo que es lo mismo, que la filosofía es una “creación”, un “descubrimiento” original, propio de Occidente y que tuvo su origen en Grecia (p. 65).

Por otra parte, Tola y Dragonetti (2005) apuntan que esta negación se puede dar en dos sentidos: explícito (por parte de la comunidad filosófica, incluyendo docentes, filósofos y figuras reconocidas) e implícito (en la producción filosófica, reflejada en manuales y tratados de historia de la filosofía).

La existencia de filosofía en la cultura de la India es de un modo general explícitamente negada por muchos profesores de filosofía occidental, por filósofos occidentales y por personas cultivadas en general, e implícitamente por los manuales y tratados de Historia de la Filosofía o de Filosofía Antigua, que comienzan por la Filosofía Griega y no se refieren para nada a la Filosofía Antigua de la India. Asimismo, cuando en las facultades de filosofía se habla de “Filosofía Antigua” lo que se entiende en realidad es “Filosofía Griega”(p. 212).

Esta actitud negacionista, tanto explícita como implícita, es un tema que despertó la preocupación en nuestros autores y sería retomado en posteriores publicaciones.⁴⁹ Para este estudio, se tomaron como fuentes principales las siguientes obras: *Filosofía de la India. Del Veda*

⁴⁹ Tola y Dragonetti (2008) señalan que se han realizado publicaciones semejantes, como “Sobre el mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India” (2003), *On the Myth of the Opposition between India Thought and Western Philosophy* (2004c), *La filosofía Yoga. Un camino místico universal* (2006) y *Essays on Indian Philosophy in Comparative Perspective* (2009).

al *Vedānta. El sistema Sāmkhya* (2008) y *Filosofía de la India y Filosofía Occidental* (2010), junto a los artículos de 2003, 2004a y 2005.⁵⁰ Al igual que el texto de 1983, estas publicaciones confrontan la negación de la condición filosófica de la India:

Este libro presenta algunas conclusiones que hemos alcanzado después de muchos años dedicados al estudio de la Filosofía de la India y de haber sostenido durante esos años la posibilidad de la existencia de una Filosofía de la India contra aquellos investigadores o profesores de la Filosofía Occidental que la negaban (2008, p. 17).

En 2010, los autores señalan:

Sostenemos la tesis de que la oposición entre Pensamiento para India, caracterizado por la religiosidad e irracionalidad, y Filosofía para Occidente, caracterizada por objetividad, racionalidad y libertad de pensamiento, constituye una falacia basada en la ignorancia del pensamiento filosófico de la India y en prejuicios etnocéntricos, más aún euro-céntricos (p. 19).

Como se evidencia en estas citas, Tola y Dragonetti identifican varias causas para la negación de la condición filosófica de la India: el mito de la oposición, la ignorancia, el etnocentrismo y otros factores que analizarían más detalladamente en sus obras.

El inicio de la búsqueda de la desmitificación, por parte de Dragonetti (1983), revela las dificultades inherentes al examen de la condición filosófica de la India. A partir de 2003, Tola y Dragonetti plantean cuatro tesis que, mediante un método comparativo, demuestran la existencia de la filosofía de la India. Asimismo, inspeccionarían cuáles fueron las razones históricas que perpetuaron el mito de la oposición.

⁵⁰ La publicación de *Unidad en la diversidad: Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente* (2004b), reeditada en 2005, tuvo dos elaboraciones posteriores: “Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente” (2004c) y *Unity in Diversity: Indian and Western Philosophical Tradition* (2005a).

Los requisitos para la negación de la condición filosófica de la India

En su búsqueda por desmontar el mito de la oposición, Dragonetti (1983) plantea los requisitos que serían necesarios para negar de manera rigurosa la existencia de una filosofía en la India: 1) establecer una definición rigurosa de la filosofía, 2) tener conocimiento sobre el objeto de prueba (los desarrollos del pensamiento de la India) y, por último, 3) una vez cumplidos los requisitos anteriores, examinar cuáles concepciones indias encajan dentro del concepto de filosofía definido y cuáles no. Sin embargo, este examen presenta múltiples dificultades, que se analizan en los apartados siguientes.

La definición de la filosofía

El primer requisito para negar la existencia de filosofía en la India es haber desarrollado una definición de la filosofía. Esta problemática, nos dice Dragonetti (1983), presenta una larga historia de difícil consenso intelectual, debido a las variaciones de época, autores y disciplinas, lo que complica considerablemente el proceso:

No creemos que sea una labor particularmente fácil, ni tampoco será fácil conseguir el beneplácito general sobre cualquier definición elegida (p. 65).

Además, incluso si se resolviera esta primera dificultad, surge una segunda: la aplicación unilateral de dicha definición al pensamiento de la India sin antes aplicarla al de Occidente. En palabras de Dragonetti:

De todos modos, antes de aplicar esa definición a las concepciones indias, habría que aplicarla a la filosofía occidental para ver si no se excluyen con ella del ámbito de la filosofía a la filosofía de determi-

nadas épocas, a determinados autores, a determinadas disciplinas, etc., que, de acuerdo con la opinión tradicionalmente aceptada, forman parte de la filosofía. Debemos ser muy cautos en la construcción de la noción de filosofía y en su aplicación a la filosofía de la India para no incurrir en ese riesgo (p.65).

En cuanto al problema del consenso y la unilateralidad en la definición de filosofía en Occidente, resulta ilustrativo el ejemplo de la notable diferencia entre una postura materialista moderna y una concepción propia del medioevo cristiano. En este contexto, cualquier definición sería necesariamente particular y no universal, lo que hace inviable su correspondencia con las diversas posturas filosóficas que existen en Occidente. Por lo tanto, la primera dificultad radica en la precipitación de realizar una definición de la filosofía, una tarea que se complica aún más por el desconocimiento, incluso dentro de Occidente, de la diversidad filosófica que lo caracteriza.

Tener conocimiento sobre el pensamiento de la India

El segundo requisito, asumiendo una definición no excluyente y corroborada en su aplicación a la filosofía occidental, implica que los investigadores deben prestar especial atención a los desarrollos y características del pensamiento de la India. En efecto, Dragonetti señala que “debemos tener un conocimiento amplio y profundo de las concepciones indias en general” (1983, p. 66).

No obstante, cumplir con este requisito enfrenta dos grandes dificultades: el extenso recorrido histórico de las doctrinas filosóficas en la India y las limitaciones bibliográficas. Respecto al primer desafío, Dragonetti explica:

Estas [concepciones de la India] tienen una larga historia, vienen por lo menos desde el siglo VIII antes de Cristo y se desenvuelven hasta nuestros días. La especulación aflora en las Upanishads más antiguas y luego cada vez con más vigor va ganando terreno, diversificándose en sistemas, planteándose problemas, dando a estos

diversas y contradictorias soluciones, mostrando una originalidad, profundidad y diversidad que asombran, y dando a lugar a una vasta literatura por lo general sumamente técnica no decimos “esotérica” (p. 66).

El segundo desafío se relaciona con el problema bibliográfico, que presenta dos aristas: la deficiencia en la cantidad y calidad de las investigaciones y traducciones sobre el pensamiento de la India, y la preparación necesaria para acceder a las fuentes en sus lenguas originales. Aunque existen publicaciones expositivas de autores de diversas nacionalidades (indios, japoneses, europeos y americanos), Dragonetti considera que muchas de estas obras son demasiado generales, lo que conduce al reduccionismo (el mito). Tal error ocurre, según la autora, por depender exclusivamente de textos clásicos religiosos y manuales, además de la escasez de traducciones críticas confiables. En sus palabras:

Ese error [caer en el mito] deriva de un conocimiento limitado de los textos filosóficos indios. De un modo general las obras relativas a la filosofía de la India, que se traducen a lenguas occidentales y circulan, son pequeños manuales que en forma sintética exponen las teorías de algún sistema sin mayores fundamentaciones, o libros religiosos [...] Juzgar a toda la filosofía de la India en función de esas obras es como si quisiéramos emitir una opinión sobre la filosofía medieval basada, por ejemplo, en la *Imitación de Cristo* (pp. 69-70).

No sólo hay escasez en la bibliografía general sino también en la especializada, como traducciones e investigaciones críticas. Dragonetti apunta:

Desgraciadamente existen pocas traducciones críticas confiables de la mayoría de esos textos, que no son de fácil obtención en nuestro medio (p. 66).

Para enfrentar este problema, la preparación del investigador resulta esencial, especialmente en el acceso y análisis de textos de primera mano, lo que exige el conocimiento de lenguas como el sánscrito, pāli, ardha-magadhi, chino y tibetano. Estas habilidades son indispensables para acceder a las concepciones indias en su versión más fiel, ya que muchos textos originales se han perdido y sólo sobreviven en traducciones a otros idiomas.

Para conocer ese pensamiento disponemos de las obras expositivas de autores modernos [...] Pero tenemos que recurrir antes que nada, si queremos que nuestras reflexiones sean de primera mano, a los mismos textos filosóficos de la India [...] (p. 66).

Dragonetti enfatiza que un conocimiento correcto debe sustentarse en el acceso directo a las lenguas originarias o, en su defecto, en obras especializadas. Sólo a partir de ese conocimiento profundo es posible reconocer la condición filosófica de la India. En conclusión, el segundo requisito enfrenta dos dificultades principales: el extenso recorrido histórico de la especulación india y las limitaciones bibliográficas, ambas desafiantes, pero esenciales para superar el mito de la oposición.

El examen del pensamiento de la India

El examen de la negación de la condición filosófica de la India, posterior a la formulación rigurosa de la filosofía y al conocimiento profundo de las concepciones indias, tiene como fin evaluar la concordancia entre ambos elementos. Al respecto, señala Dragonetti (1983):

Cumpliendo ambos requisitos, lo que queda por hacer es sencillo: examinar qué concepciones indias encajan dentro del concepto de filosofía obtenido y cuáles no. Entonces podremos declarar ufanamente, si el resultado es que ninguna concepción india resiste la prueba, que las concepciones indias (sin hacer distinguos) no son en rigor filosofía (p. 66).

Sin embargo, Dragonetti sostiene que este examen es irrealizable, debido a las dificultades previamente descritas y, sobre todo, porque las posturas negacionistas suelen estar sustentadas en prejuicios —el mito de la oposición— y en impulsos emocionales más o menos inconscientes.

LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE FILOSOFÍA EN LA INDIA

Frente a la negación de la posibilidad de una filosofía india, Tola y Dragonetti plantean la necesidad de demostrar su existencia. Con este motivo, los autores proponen cuatro tesis que evolucionaron a lo largo de su producción bibliográfica. La primera vez fueron planteadas en el año 2003:

1. En la India existió filosofía; 2. Hasta el siglo XVII la India, Grecia y Europa desarrollaron los mismos temas filosóficos; 3. Hasta el siglo XVII las características culturales de la India, Grecia y Europa respecto de la racionalidad e irracionalidad fueron las mismas; y 4. La comparación entre el pensamiento indio y el pensamiento occidental debe tener como límite extremo el siglo XVII, en que la cultura occidental toma una forma novedosa y única debido a múltiples factores (p. 159).

En 2008, la presentación de la tesis adquirió otra forma:

[Las] ideas y sistemas de pensamiento que aparecieron en India hasta por lo menos el fin del siglo XVII (Cuarta Tesis) presentan numerosos puntos de coincidencia con ideas y sistemas de pensamiento occidentales corrientemente considerados como pertenecientes a la Filosofía (Primera Tesis) y que, en las ideas y sistemas de pensamiento tanto indios como occidentales, podemos encontrar instancias que presentan el mismo grado de irracionalidad; que, además, debido al respeto por el Pasado (asumido libremente o aceptado por temor), los pensadores indios y occidentales estuvieron obviamente

sujetos a limitaciones en el ejercicio del libre uso de la razón y que la sumisión del pensamiento filosófico a interés y propósitos ajenos a la filosofía fueron igualmente comunes en India como lo fueron en Occidente, siendo la idea de “búsqueda de la verdad por la verdad misma” evidentemente nada más que un desiderátum que estuvo tan lejos de los indios como de los occidentales (Segunda Tesis). [...] Como consecuencia de las anteriores observaciones, es posible afirmar que sí existió Filosofía en India (Tercera Tesis) como en Occidente, con las mismas expectativas, con las mismas debilidades —y queda así eliminado el mito de Filosofía sólo en Occidente y sólo Pensamiento en la India— (p. 702).

En el texto de 2005 se observa una reordenación respecto a la formulación de 2003: la Tesis 1 de entonces pasa a ser la Tesis 3, la Tesis 2 pasa a ser la Tesis 1, y la Tesis 3 pasa a ser la Tesis 2. La evolución de las tesis proviene del abordaje de temáticas específicas:

Tesis 1: Problematisa sobre la reflexión filosófica.

Tesis 2: Discute los atributos de la filosofía.

Tesis 3: Argumenta sobre la existencia de la filosofía en la India.

Tesis 4: Define los límites cronológicos de la filosofía comparada.

Finalmente, las tesis fueron nuevamente reformuladas en 2010, lo que nos motiva a un análisis detallado considerando siempre las publicaciones previas como base para su revisión.

LA PRIMERA TESIS: sobre la reflexión filosófica

La Primera Tesis⁵¹ se enunció por primera vez en 2003 de la siguiente manera:

⁵¹ Tola y Dragonetti (2003) hacen mención de dos distintos tiempos en el límite temporal. En la sumilla se anuncia al siglo XVII en el Resumen, y en la Introducción se anuncia el siglo XVI. “En términos generales, hasta el siglo XVI, en la India se pensó lo mismo que se pensó en Grecia y en Europa. En la India, en Grecia y en Europa encontramos grosso modo las mismas

En términos generales, hasta el siglo XVI, en la India se pensó lo mismo que se pensó en Grecia y en Europa. En la India, en Grecia y en Europa encontramos grosso modo las mismas o idénticas preocupaciones teóricas, los mismos o idénticos problemas, las mismas o idénticas soluciones y las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas (p.160).

En 2005, se redacta de este modo:

Por lo menos hasta el siglo XVII, la India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro lado, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos, y de la misma manera (p. 214).

Posteriormente, en 2008, se expone así:

Por lo menos hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por el otro lado, reflexionaron muchas veces los mismos temas filosóficos y de la misma manera (Primera Tesis). En India, Grecia y Europa hasta esa época por lo menos, se encuentran los mismos o idénticos problemas filosóficos, las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas, las mismas o idénticas soluciones (p. 22).

Finalmente, en 2010, señalan:

Hasta el siglo XVII, en la India por un lado y en Grecia y Europa por otro, se ha reflexionado frecuentemente sobre los mismos temas filosóficos (‘coincidencias temáticas’), y esa reflexión fue llevada a cabo del mismo modo (‘coincidencias metodológicas’) (p.27).

o idénticas preocupaciones teóricas, los mismos o idénticos problemas, las mismas o idénticas soluciones, y las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas” (p. 160). Debido a que en posteriores textos se hace sólo mención al siglo XVII, cabe concluir que es la fecha definitiva.

La Primera Tesis describe los elementos, que están en relación a las reflexiones o el pensamiento filosófico, destacando la importancia de un límite temporal hasta el siglo XVII para identificar las similitudes entre ambas.

A lo largo de las reformulaciones, se identifican los siguientes elementos clave que han sido estrechamente compartidos por ambas culturas:

2003: 1. Las preocupaciones teóricas; 2. Los problemas; 3. Las soluciones; 4. La forma de enfrentar los problemas.

2005: 1. Los temas filosóficos; 2. La manera de reflexión.

2008: 1. Los temas filosóficos; 2. La manera de reflexión; 3. Los problemas filosóficos; formar de enfrentarlos y 4. Las soluciones.

2010: 1. Coincidencias temáticas; 2. Coincidencias metodológicas.

Tomando en cuenta las publicaciones de 2005, 2008 y 2010, la reflexión filosófica presenta dos elementos comunes o idénticos:

Temas: Incluyendo las preocupaciones teóricas (2003), los problemas (2003 y 2008) y soluciones (2003 y 2008).

Métodos: La forma o manera de reflexión.

En resumen, la Primera Tesis destaca que existen los mismos o idénticos temas y métodos entre el pensamiento de la India y la filosofía occidental hasta el siglo XVII. Cabe mencionar que esta tesis resalta la estructura de un discurso o texto filosófico que podría ser considerado como el contenido textual.

LA SEGUNDA TESIS: sobre los atributos de la filosofía

La primera formulación de la Segunda Tesis es expuesta de la siguiente manera en 2003:

Las características culturales de la India, Grecia y Europa, hasta por lo menos el siglo XVI, en lo que respecta a la relación con la racionalidad e irracionalidad principalmente, eran las mismas. No hubo una Grecia y una Europa dominadas por la racionalidad y una India dominada por la irracionalidad. En ambas regiones del planeta encontramos la misma mezcla de una irracionalidad dominante y de una racionalidad circunscrita y limitada que se hace presente tímidamente, pero que no se convierte de ningún modo en el factor cultural predominante y excluyente. Lo mismo puede decirse con relación a la libertad de pensamiento y a la búsqueda de la verdad por la verdad misma en cuanto a los pensadores orientales y occidentales (p. 160).

En el 2005, los autores formulan la tesis de esta manera:

En la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentra lo que usualmente se llama (correcta o incorrectamente) manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de la fantasía, la imaginación) y éstas son tan numerosas como las que se encuentran en la historia del pensamiento de la India (p. 219).

Posteriormente, en 2008, vuelven a afirmar sobre la Segunda Tesis:

En la historia de las filosofías griegas y europea se encuentra lo que usualmente se llama (correcta o incorrectamente) “manifestaciones de irracionalidad” bajo muchas formas (una de las cuales es el fundar la especulación sobre los llamados “dogmas culturales”, otra, las creaciones de la fantasía, la imaginación), y estas formas

de irracionalidad son tan numerosas como las que se encuentran en la historia del pensamiento de la India (p. 681).⁵²

Por último, en 2010, mencionan la Segunda Tesis y agregan dos elementos más a la irracionalidad:

En la historia de la filosofía griega y europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad, limitaciones en el ejercicio del libre uso de la razón y sumisión del pensamiento filosófico a interés o propósitos extraños a la filosofía, tan variadas y tan numerosas como las que existen en la historia del pensamiento indio (p. 27).

De acuerdo a las citas anteriores, la Segunda Tesis describe los elementos vinculados a los atributos de la filosofía. En 2003, se identifican tres características culturales comunes al pensamiento de la India, Grecia y Europa: 1) la racionalidad e irracionalidad, 2) la libertad del pensamiento (y su contraposición) y 3) la búsqueda de la verdad por la verdad misma (y otras búsquedas alternativas). En 2005, se señala que tanto en la historia de la filosofía griega y europea y como en la del pensamiento indio se encuentran las manifestaciones de irracionalidad (llamadas correcta o incorrectamente) bajo diferentes formas: 1) las creaciones de la fantasía y 2) las creaciones de la imaginación. En 2008, se reitera que se presentan en tres formas en las manifestaciones culturales: 1) los dogmas culturales y 2) las creaciones (de la fantasía y la imaginación). Finalmente, en 2010, se plantea la tesis de que tanto en la filosofía griega y europea como en el pensamiento indio se encuentran: 1) manifestaciones de irracionalidad, 2) limitaciones en el ejercicio del libre uso de la razón y 3) la sumisión del pensamiento filosófico a intereses o propósitos extraños a la filosofía.

⁵² La segunda tesis es tratada anteriormente en el texto de manera más escueta, a diferencia de la que se menciona arriba que es más completa: “En la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de las fantasías, la imaginación) tan numerosas como en la historia del pensamiento de la India” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 22).

Considerando las publicaciones de 2003 y 2010, los atributos de la filosofía son tres:

1. Las manifestaciones de irracionalidad —a través de los dogmas culturales y las creaciones de la fantasía y la imaginación (2005 y 2008)—.
2. Las limitaciones en el ejercicio del libre uso de la razón o del pensamiento.
3. La subordinación del pensamiento filosófico a intereses o propósitos extraños a la filosofía, como la búsqueda de la verdad por la verdad misma.

En conclusión, la Segunda Tesis establece que, tanto en la historia de la filosofía griega y europea como en la del pensamiento indio, se observan ciertos atributos comunes⁵³: 1) las formas de la irracionalidad, 2) la limitación de la libertad intelectual y 3) la gratuidad del pensar filosófico. Así, la Segunda Tesis subraya la relevancia de estos atributos que, a lo largo de la historia, han acompañado la actividad filosófica (extratextual), como insumos fundamentales para para que se dé la filosofía como tal, ya sea como medio (instrumentalización de la filosofía) o como fines de la filosofía (teleología de la filosofía).

Sobre las formas de la irracionalidad

El primer atributo de la Segunda Tesis refiere a las formas o manifestaciones de la irracionalidad que ponen en cuestión a la filosofía como un discurso estrictamente racional. Según Tola y Dragonetti, los discursos filosóficos contienen tanto elementos racionales como irracionales, sin importar si se trata de filosofía de la India o de Occi-

⁵³ Las denominaciones que se hacen en este párrafo son las que se presentan en la publicación de 2008.

dente. Como ejemplos de esta coexistencia,⁵⁴ los autores mencionan las diversas soluciones sobre materia y espíritu presentes en el sistema Sāṃkhya, así como en las obras de Descartes, Malebranche, Leibniz, entre otros.⁵⁵ En este sentido, señalan: “En ambas regiones de la tierra se encuentra la misma mezcla de una irracionalidad dominante y de una limitada racionalidad que tímidamente se manifestaba y que no fue en absoluto un factor predominante y exclusivo” (p.22). Por lo tanto, los discursos filosóficos, independientemente de su procedencia, incluyen en su contenido tanto elementos de racionalidad como de irracionalidad.

Las manifestaciones de irracionalidad se dan bajo dos formas:

1. *Los dogmas culturales*, que se plantean como axiomas que constituyen el punto de partida de la reflexión filosófica. Son, por definición, ajenos a la razón; deben aceptarse como evidentes dentro de un contexto cultural específico, ya sea por fe o convención.

⁵⁴ Los dogmas culturales inevitablemente están en Europa, y un caso particular de esta expresión sería la aparición de la filosofía medieval. “Así no sólo la Filosofía Medieval —nos dicen Tola y Dragonetti— sino gran parte de la Filosofía Occidental, por estar fundida en dogmas cristianos, por no atreverse a salir de los límites que esos dogmas le imponen, y por utilizar a esos dogmas como medio de explicación de las dificultades teóricas que se plantean no es sino “Filosofía Cristiana” [Berkeley, San Agustín, Hegel, Descartes, Leibniz, Nicolás de Cusa, Santo Tomás, Fichte, Kant]” (p.671). Más adelante agregarían: “La sociedad europea en términos generales estuvo en mayor o menor grado dominada por creencias irracionales hasta muy entrado el segundo milenio de la Era Cristiana, como ocurría en la India también. No nos debe llamar la atención que filósofos y aún grandes científicos de alguna manera participaron de las creencias en las cuales la sociedad de su época estaba sumergida. A esas creencias adherían así no sólo el pueblo, explotado e inculto, sino personas que constituyen los grupos que podían ser considerados los detentores de la educación y la cultura y los representantes de la intelectualidad de la época. Entre estas creencias (indiscutiblemente irracionales en cuanto no se fundan en actos de razón) se deben especialmente incluir los milagros y la creencia en brujas” (pp. 680-681).

⁵⁵ Véase Tola y Dragonetti (2008, pp. 679-681).

2. Las productos de la fantasía, la imaginación y la ficción, “que no están basados en hechos reales observados y que son ofrecidos como explicaciones serias de la realidad: ideas, teorías o doctrinas que, al ser rigurosamente examinadas, son meras creaciones fantasiosas de la mente” (2008, p. 679).

En resumen, tanto los dogmas culturales como las creaciones mentales son manifestaciones de irracionalidad presentes tanto en la filosofía de Occidente como en el pensamiento de la India.

Sobre la limitación de la libertad intelectual

El segundo atributo de la Segunda Tesis es la limitación de la libertad intelectual, la cual pone en cuestión la investigación filosófica como un fin en sí mismo y conduce a la instrumentalización de la filosofía. Tola y Dragonetti (2008) señalan que esta vulneración de la libertad intelectual ha existido tanto de manera directa como indirecta, reflejada en la sumisión de la filosofía a una cultura (bajo los dogmas culturales), a la política o a la religión.⁵⁶ Los autores afirman:

Nuestra idea es que el pensamiento filosófico ha estado generalmente sometido a muchas limitaciones, tanto en la India como en Occidente. Sólo en muy pocas instancias los pensadores indios y occidentales han podido liberarse de creencias transmitidas por el Pasado, configuradas bajo la forma de “dogmas culturales”, consciente y libremente aceptadas, o adaptadas inconscientemente por inercia, o impuestas por la fuerza o por el principio de autoridad. El

⁵⁶ Una de las limitantes de la libertad intelectual, señalan Dragonetti y Tola (2008), es la religión. Esta afección se da incluso en los investigadores de Occidente: “[...] la gran mayoría de los historiadores occidentales de la filosofía son muy sensibles a la relación de la filosofía de la India con la religión, que es un hecho innegable, pero no perciben la estrecha relación de la filosofía Occidental con la religión que existido hasta muy avanzado el segundo milenio de la era común [...]” (p. 672).

pensamiento debe surgir de acuerdo con ellas y estar subordinado a ellas, y consecuentemente no puede ser considerado libre (pp. 681-682).

Tola y Dragonetti subrayan que la libertad está íntimamente relacionada con la tolerancia. A mayor libertad intelectual, mayor grado de tolerancia. En la India,⁵⁷ por ejemplo, la tolerancia se manifestó en la aceptación por parte del hinduismo de otros sistemas ortodoxos (como las escuelas *Sāṃkhya*, *Nyāya*, *Mīmāṃsa*, entre otras), así como de escuelas no vinculadas al *Vedānta*, como el budismo y el jainismo. Sin embargo, esta intolerancia se deterioró con la introducción del islam y el cristianismo.

En Europa, por otro lado, la intolerancia comenzó con los edictos de Constantino, que favorecieron al cristianismo en detrimento de los heréticos, apóstatas, judíos y paganos. Otro ejemplo significativo de intolerancia se dio con las disposiciones de *Las Siete Partidas o Libro de las Leyes* del rey Alfonso X de Castilla, redactadas entre 1256 y 1265, en las cuales se promovió la discriminación contra los judíos, herejes, moros y apóstatas.⁵⁸ Tola y Dragonetti comentan al respecto:

Esta política de intolerancia, que necesariamente tenía que afectar y limitar la libertad de ideas y de expresión, se manifestó también en invectivas cargadas de agresividad que pueden considerarse precursoras de acciones violentas como fueron las guerras civiles de religión y las persecuciones que ensombrecieron tristemente la historia de Europa (p. 695).

⁵⁷ Al respecto apuntan Tola y Dragonetti (2005): “No obstante, pensamos también que, dentro de los límites impuestos por los dogmas culturales, la libertad intelectual existió en mucho mayor grado en India que en el mundo europeo moderno. La tolerancia no fue una característica de la Europa cristiana” (p. 221).

⁵⁸ Véase Tola y Dragonetti (2008, pp. 681-695).

En síntesis, la falta de tolerancia conduce a la limitación de la libertad intelectual, a través de tres elementos: los dogmas culturales, la religión y la política. Dichos elementos se presentan tanto en los desarrollos de la filosofía occidental como del pensamiento indio.

Sobre la gratitud del pensar filosófico

El tercer atributo de la Segunda Tesis es la gratuidad del pensar filosófico que pone en cuestión la teleología de la filosofía, es decir, el propósito o fin del conocimiento filosófico. Tola y Dragonetti (2004a) hablan sobre la importancia del conocimiento a lo largo de la historia de la humanidad.⁵⁹ El ser humano es concebido como un ser para conocer. Su labor constante en adquirir, transmitir y acumular conocimiento es un proceso esencial para la supervivencia de la especie. Debido a ello, se afirma que el conocimiento cumple un *fin utilitario*: garantizar la conservación de la humanidad.

Sin embargo, posterior al aseguramiento de la supervivencia, el hombre empieza a tener dos nuevos roles con el conocimiento, el fin de *conocer por conocer* y *el conocer para liberarse*.

En el caso de la filosofía occidental, tradicionalmente se considera que su propósito intrínseco es la búsqueda de la verdad por la verdad misma sin fin ulterior, es decir, el conocer por conocer. Este fin implica que la actividad filosófica no tiene otra finalidad y se agota en sí misma. Sin embargo, Tola y Dragonetti advierten que, si este criterio se aplicara como único requisito, gran parte de los planteamientos filosóficos occidentales quedarían excluidos:

⁵⁹ Véase Tola y Dragonetti (2004a, pp.57-70).

En cuanto a la idea de que el pensamiento filosófico es una búsqueda de «la verdad por la verdad misma», digamos aquí que esto ha sido de muy limitada aplicación en la historia de la Filosofía Occidental. Si el criterio de «la verdad por la verdad misma» fuera estrictamente aplicado para determinar si un sistema de pensamiento es o no filosofía, muchas escuelas de filosofía occidentales serían eliminadas de la Historia de la Filosofía (2005, p. 221).

Tola y Dragonetti (2008) también mencionan los diversos fines que han guiado las reflexiones filosóficas en Occidente.⁶⁰ Entre ellos destacan: 1) El goce de la paz y la felicidad, por parte de los estoicos y epicúreos; 2) la salvación eterna en la filosofía cristiana; 3) la demostración racional de tesis religiosas, realizada por filósofos como Descartes, Leibniz y Newton.

En contraste, la filosofía de la India, al igual que los helenistas y cristianos, se caracteriza por perseguir un propósito trascendente: la liberación. Este fin, también llamado soteriológico, supera ambos fines anteriormente mencionados, e implica la salvación, la liberación de las encarnaciones, la superación de las ataduras materiales o la realización espiritual.

En conclusión, Tola y Dragonetti identifican tres grandes fines teleológicos en la historia de la filosofía tanto en Occidente como en India: el fin utilitario, el fin de conocer por conocer y el fin de conocer para liberarse.

LA TERCERA TESIS: sobre la existencia de la filosofía de la India

La Tercera Tesis es formulada por primera vez en 2003, de la siguiente manera:

⁶⁰ Véase Tola y Dragonetti (2008, pp. 695-702).

En la India existió filosofía, entendiendo esta palabra en el sentido en que usualmente se le toma en Occidente (p. 160).

En 2005, se simplifica a una afirmación breve: “Existió filosofía en la India” (p. 222). Posteriormente, en 2008, se plantea así:

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

Finalmente, en 2010, se enuncia de esta forma:

La filosofía existió en India como en Occidente con las mismas expectativas, y con las mismas debilidades (p. 27).

Estas formulaciones sostienen que la filosofía de la India comparte tanto las expectativas como las debilidades de la filosofía occidental. La Tercera Tesis derrumba así el mito que negaba la condición filosófica del pensamiento indio y limitaba la filosofía exclusivamente a Occidente:

...la tesis de la oposición entre Pensamiento para India, caracterizado por religiosidad e irracionalidad, y Filosofía para Occidente, caracterizada por objetividad, racionalidad y libertad de pensamiento (p. 19).

La fundamentación de la Tercera Tesis radica en una labor comparativa de la filosofía occidental y de la India:

Contestar a la pregunta acerca de si hubo filosofía en la India o si parte del pensamiento de la India puede ser calificado de filosófico implica necesariamente una comparación del pensamiento de la India con la filosofía occidental (2003, p. 161).

En este esfuerzo comparativo, se destacan las similitudes o elementos comunes que habían sido establecidas en las dos primeras tesis:

- **Primera Tesis:** Identidad de temas, preocupaciones teóricas, problemas, soluciones y metodología entre ambos sistemas filosóficos.
- **Segunda Tesis:** Presencia de una mezcla de formas de irracionalidad, limitación de la libertad intelectual y gratuidad del pensar filosófico en ambos contextos.

En conclusión, la Tercera Tesis afirma la existencia de la filosofía de la India y su carácter filosófico legítimo mediante una comparación sistemática entre ambos pensamientos, que evidencia las similitudes ya mencionadas.

LA CUARTA TESIS: sobre los límites cronológicos de la filosofía comparada

La Cuarta Tesis es formulada por primera vez en 2003, de la siguiente manera:

Contestar a la pregunta acerca de si hubo filosofía en la India o si parte del pensamiento de la India puede ser calificado de filosófico implica necesariamente una comparación del pensamiento de la India con la filosofía occidental. Al respecto pensamos que la comparación debe limitarse a confrontar la filosofía de la India con la filosofía de Occidente tal como esta última se manifestó antes del siglo XVI o, en los siglos siguientes, bajo formas que prolongaban la filosofía anterior a ese siglo (p. 161).

En 2005, su formulación fue ajustada:

La comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como se manifestaron antes del siglo XVII, o incluso en los siglos siguientes, pero, en este caso, cuando ellos mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esa fecha (p. 223).

En 2008, se retoma de forma similar:

La comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar ambos tal como se manifestaron antes del siglo XVII, o incluso en los siglos siguientes, pero, en este caso, cuando ellos mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esa fecha (pp. 25-26).

Finalmente, en 2010, se enuncia de este modo:

La comparación entre el pensamiento filosófico indio y occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como ellos se manifestaron hasta fines del siglo XVII, o incluso en los siglos que siguieron, pero en este último caso solamente cuando y si mantuvieron ciertas formas de la filosofía previas a dicha fecha, prolongándolas (p. 27).

Tomando en consideración las citas anteriores, la Cuarta Tesis establece que la comparación entre la filosofía india y la occidental debe restringirse a los sistemas de pensamiento que se desarrollaron hasta fines del siglo XVII. No obstante, también considera las manifestaciones filosóficas posteriores, siempre que estas prolonguen formas de pensamiento previas a dicha fecha.

Tola y Dragonetti justifican esta limitación temporal por el impacto del surgimiento de la Modernidad. Aproximadamente a partir del siglo XVII, tanto en la India como en Occidente, se produjeron grandes transformaciones en la independencia y autonomía de estas tradiciones

filosóficas, influidas por contextos socioculturales propios.⁶¹ La Modernidad da inicio a los procesos de mundialización a gran escala y el inevitable contacto de diversas culturas, alterando las dinámicas tradicionales de pensamiento y conduciéndolas al sincretismo.

LAS CAUSAS DE LA NEGACIÓN DE LA CONDICIÓN FILOSÓFICA DE LA INDIA

Una vez probada la existencia de la filosofía, Tola y Dragonetti (2008) identifican las causas que subyacen a la negación de la condición filosófica de la India, aparte del mito de la oposición. Estas causas son: 1) la ignorancia o el desconocimiento, 2) el etnocentrismo, 3) los dogmas culturales y 4) el provincialismo disciplinario. Según los autores, estas causas no están relacionadas con el pensamiento indio en sí, sino con el de los investigadores que realizan estas declaraciones, influidos por las causas mencionadas.

La ignorancia

La primera causa señalada es la ignorancia o el desconocimiento. En 2003, los autores afirmaron:

⁶¹ La importancia de la comparación antes del siglo XVII radica en el hecho de que posterior a esta fecha, se genera dos tradiciones incommensurables en toda la historia universal. Al respecto Tola y Dragonetti (2008) sostienen: “Comparar el pensamiento indio antes del siglo XVII con el pensamiento occidental después de este último siglo sería comparar dos épocas completamente incommensurables debido a la intrusión de los indicados factores” (p. 27). Uno de los elementos de la modernidad como el inicio de la invasión europea al subcontinente de la India, llevó a la confluencia de modos de pensar y conformó un nuevo modo de pensar por el sincretismo, que dificulta el quehacer comparativo entre una tradición moderna y una pre-moderna. Sobre los productos del sincretismo de la Modernidad, los autores señalan: “A partir del siglo XVI en adelante aparecen en Occidente una serie de factores como el surgimiento de la ciencia moderna y la mentalidad científica moderna, así como la tecnología, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el incremento del poder económico y militar europeos, el debilitamiento de la autoridad eclesiástica y las limitaciones que ella impone al pensamiento, la conciencia de la igualdad de los derechos humanos y la libertad, factores que dieron un nuevo curso a la historia universal y que llevaron a la cultura moderna” (p.26).

Sin duda alguna que sin tener un cabal conocimiento respecto de qué se pensó en la India, cómo se pensó y qué puntos de contacto se dan entre el pensamiento filosófico indio y el pensamiento filosófico occidental es imposible dar una respuesta, seria y que merezca respeto, a la pregunta acerca de la existencia de Filosofía en la India. Sin ese conocimiento todo lo que se diga al respecto será fruto de la ignorancia y el prejuicio (p. 161).

En esta cita se resalta, por contraposición, la relación de la ignorancia con el conocimiento.⁶² Apuntan que es necesario fundamentar cualquier juicio sobre la existencia de la filosofía india en un conocimiento sólido y amplio. Para emitir una opinión válida y sustentada, se deben considerar los siguientes aspectos: por contraposición, pues para tener opinión válida ha de ser sustentada. Para ello ha de tomarse en cuenta: (1) qué se pensó en la India, (2) cómo se pensó el pensamiento filosófico indio, (3) cómo se pensó el pensamiento filosófico occidental y (4) qué puntos de contacto se dan entre el pensamiento filosófico indio y el pensamiento filosófico occidental.

Tola y Dragonetti critican a los investigadores negacionistas por emitir opiniones sin estar adecuadamente informados sobre la filosofía de la India. En 2008, sostienen al respecto:

Un elemento muy absurdo en la cuestión acerca de la existencia de filosofía de la India es que la gran mayoría de aquellas personas que niegan la existencia de una filosofía de la India no conocen nada o a lo sumo conocen sólo muy poco acerca del pensamiento indio en los muchos siglos en que la cultura de la India ha existido y se ha desarrollado (p. 20).

⁶² Sobre la necesidad del conocimiento para tener una opinión sustentada: “Para contestar a esta cuestión es inevitablemente necesario un conocimiento serio de lo que se pensó en la India Antigua; sin ese conocimiento, una respuesta a esa cuestión no merece respeto, no puede ser tomada en cuenta, no tiene valor —ya se trate de una respuesta negativa o de una afirmativa—. Con todo, como hemos dicho, la ignorancia acerca del pensamiento indio es en la mayoría de los casos una característica de aquellos que niegan la existencia de una Filosofía de la India” (p. 20).

En conclusión, la ignorancia es identificada como la primera y principal causa por la que algunos investigadores niegan la existencia de la filosofía en la India. Este desconocimiento además perpetúa prejuicios y opiniones infundadas. Para superar esta limitación, Tola y Dragonetti sugieren como solución inmediata promover un conocimiento integral tanto del pensamiento indio como del occidental, fomentando así un diálogo más informado y respetuoso entre ambas tradiciones filosóficas. La construcción de un marco comparativo adecuado es esencial para evitar que la ignorancia continúe alimentando el mito de la inexistencia de la filosofía en la India.

El etnocentrismo

La segunda causa que explica la negación de la condición filosófica de la India es el etnocentrismo, identificado por Dragonetti en 1983 bajo el término de *provincialismo intelectual*:

En todos nosotros existe tendencia al provincianismo intelectual que nos induce a no conceder valor a lo que está fuera de los límites del mundo cultural en que hemos sido educados y hemos crecido. Agreguemos a lo anterior el miedo, totalmente infundado, de que los logros del pensamiento occidental queden desvalorizados o relativizados si, digamos, en Oriente se alcanzaron logros similares o diferentes de igual calidad (pp. 66-67).

Tola y Dragonetti (2008) amplían esta idea al describir al etnocentrismo como un prejuicio que posiciona a una cultura como superior a las demás, por el simple hecho de pertenecer a ella:

El prejuicio etnocéntrico induce a pensar que la propia cultura es la única, la mejor, la superior a todas, a tener ojos sólo para lo bueno de ella y ojos sólo para lo malo de las otras, y a juzgar todo en función de ella. El pre-juicio quita toda validez al juicio que lo

acompaña, impide la estructuración de una argumentación racional, sólida y válida y es un obstáculo para la adquisición de nuevos conocimientos (p. 77).

Este enfoque etnocéntrico no solo desacredita a otras culturas, sino que también dificulta el reconocimiento de sus contribuciones filosóficas.

La postura etnocéntrica tiene raíces históricas, encontrando en Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁶³ un ejemplo influyente. “Su ignorancia —sostienen Tola y Dragonetti—, su opinión, fue fuertemente influida por sus prejuicios etnocéntricos de europeos, y por su fascinación pro-helenística” (p. 21). La postura de Hegel estuvo fuertemente influida, primero, por mantener una posición reaccionaria a los románticos que ensalzaban a la India (Herder, Majer, Görres, N. Müller, Novalis, F. Schlegel, Schelling, A. W. Schlegel, y H. Zimmer), y luego, por su fascinación por la cultura griega, que podría inducirle a rebajar a otras culturas, concluyendo con la convicción de la superioridad europea respecto a otras naciones del mundo.⁶⁴

⁶³ Russo (1988) también hace mención al sesgo etnocentrista de Hegel. “Apenas cabe mencionar la posición verdadera insostenible hoy de un Hegel para el cual el Oriente representaría un saber puramente natural pues sólo se habría llegado al espíritu en el Occidente (en especial en Alemania, particularmente en Hegel). Esta actitud da la impresión de constituir un verdadero etnocentrismo espiritual: contra lo sostenido por el eminente pensador, el espíritu parece haber hablado y hablar por muchas razas” (p. 52). Tola y Dragonetti (2008) citan a Hegel sobre su opinión de la filosofía de Oriente: “De observarse como consecuencia [de lo dicho] que ahí [en el Oriente] ningún conocimiento filosófico puede tener lugar, pues para ello se requiere el conocimiento de la sustancia y de lo universal. [...] Lo oriental debe, por consiguiente, en su totalidad ser excluido (auszuschliessen) de la Historia de la filosofía” (p. 46).

⁶⁴ Polo (2009) comenta sobre el prejuicio etnocéntrico hegeliano, que enfrentan Tola y Dragonetti: “Creemos que los autores enfrentan con éxito el prejuicio hegeliano que negaba la existencia de la filosofía en la India, mostrando sus errores y presupuestos. Las implicancias son significativas, porque buena parte del pensamiento filosófico occidental contemporáneo miró con cierto aire de superioridad al pensamiento oriental.

Tola y Dragonetti nos inducen a mirar de manera distinta la relación entre estas dos tradiciones filosóficas” (p. 286).

Los autores señalan que, si bien las limitaciones de información justificaban ciertas posturas en la época de Hegel,⁶⁵ es inadmisibile que hoy en día, con acceso a mayor conocimiento, los investigadores perpetúen opiniones desinformadas y prejuicios del siglo XVIII.

En conclusión, el etnocentrismo, o provincialismo intelectual, plantea que la filosofía es un producto exclusivo de una cultura o etnia, relegando las tradiciones filosóficas de otras culturas. En el caso de la India, esta postura perpetúa la idea de que la filosofía es únicamente una creación occidental, ignorando los logros del pensamiento indio. Para superar esta limitación, es necesario reconocer y valorar las contribuciones filosóficas de todas las culturas, superar los prejuicios históricos y promover una visión más inclusiva y pluralista de la filosofía.

Los dogmas culturales

La tercera causa que explica la negación de la condición filosófica de la India radica en los dogmas culturales, definidos por Tola y Dragonetti (2008) como principios fundamentales que operan como punto de partida en todo pensamiento filosófico. Según los autores:

La primera fuente de estas manifestaciones de irracionalidad es la mencionada recurrencia consciente o inconsciente a los dogmas culturales como punto de partida del filosofar, ya que ellos por lo general se fundan en la fe más que en argumentos la razón. (p. 679).

Estos principios, en su mayoría basados en la fe, carecen de demostración lógica y condicionan el desarrollo del pensamiento. Tola y Dragonetti señalan:

Los primeros principios o “dogmas culturales”, a partir de los cua-

⁶⁵ Tola y Dragonetti (2008) comentan otros sesgos de Hegel, a parte del etnocentrismo: “Una idea como la que sostiene Hegel, que no hubo filosofía en la India, fundada en nociones confusas, generalizaciones, fascinaciones, prejuicios etnocéntricos, escaso conocimiento y los errores de ahí originarios, no puede tener a priori gran validez” (p.82).

les se construyen los sistemas filosóficos, según muchos filósofos indios y occidentales no pueden ser objeto demostración lógica, la fe es así su único fundamento (2008, p. 664).

Por último, en 2010, los autores expanden esta idea describiendo cómo los dogmas culturales varían entre las culturas, destacando ejemplos específicos:

Entendemos por “dogmas culturales” los principios fundamentales, que en general están a la base de cualquier pensamiento filosófico en cualquier cultura, por ejemplo, en Occidente: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, una causa primera, y en India: las reencarnaciones, la inexistencia de comienzo, y, en ambas culturas: el valor absoluto de las Escrituras, ya sea la Biblia o el Veda (p. 89).

Tomando en consideración las citas anteriores, los dogmas culturales son entendidos como punto de partida o los principios fundamentales, inherentes a cualquier pensamiento filosófico de una cultura;⁶⁶ fundándose por lo general en la fe,⁶⁷ más que en los argumentos de

⁶⁶ Los dogmas culturales son bases o postulados que cimientan el pensamiento. Al respecto, señalan Tola y Dragonetti (2008): “Es necesario señalar aquí que, aún cuando los pensadores indios usaron algunos de sus dogmas culturales [Īshvara (señor, Dios), Śruti (revelación), Brahman (principium premium, lo que está más allá de los sentidos —atīndriya— y del pensamiento —acintya)], a los cuales se les atribuye una autoridad a priori (un procedimiento que podría ser considerado como un ejemplo de comportamiento no racional), como punto de partida, base o postulado para construir sus sistemas doctrinarios filosóficos, con todo, estos mismos pensadores en sus argumentaciones se sometieron a los más estrictos requerimientos de la razón y de la lógica. Podemos cuestionar la validez de sus dogmas culturales, pero no podemos encontrar defectos lógicos en lo que ellos construyeron sobre la base de estos temas. Son verdaderas construcciones de granito y acero sobre fundamentos de arcilla” (p. 659). Un ejemplo de ello es que a través de la historia ha tenido matices propios de irracionalidad la filosofía europea, en el caso de la filosofía medieval: “La subordinación de la Filosofía Occidental a las creencias cristianas se explica en parte por el hecho de que la enseñanza de la Filosofía estaba en Europa casi en absoluto, y por lo menos hasta fines del siglo XVII, bajo el control de la iglesia, cuyas ideas en gran medida se inspiraban en las doctrinas de Aristóteles (viejas ya de 20 siglos), que eran transmitidas e impuestas a los estudiantes. Desde luego que la subordinación de la Filosofía a dicho control significa para ella una limitación” (p. 673).

⁶⁷ Sobre la posición de la fe, Tola y Dragonetti (2010) apuntan: “Y, aunque la fe es digna de todo respeto, sin embargo, ella no pertenece al ámbito de los procesos racionales que es el que se considera propio de la Filosofía” (p. 91).

la razón. Debido a su carácter irracional, que persiste en todo desarrollo del pensamiento, pueden darse tanto consciente como inconscientemente como principios fundamentales de una cultura.⁶⁸ La influencia de los dogmas culturales en los investigadores marca una perspectiva hacia una cultura ajena, como la de la India, que no admite en primera instancia otros fundamentos de la filosofía más que de su propia cultura (occidental). Pensar en los dogmas culturales, dicen Tola y Dragonetti, lleva a entender la relatividad de la supuesta universalidad alcanzada por Occidente y plantea una nueva búsqueda de universalidad.

Tal vez una de las razones por las cuales muchos filósofos occidentales o personas dedicadas al campo de la Filosofía en Occidente se oponen a admitir la existencia de una “Filosofía de la India” es la idea de inspiración religiosa de que la aceptación de una Filosofía India, fundada en los principios de la religión hinduistas o budista, y válida como tal, implicaría admitir que existen otros fundamentos posibles para el pensar filosófico distintos de los cristianos, acarreando el temor de que esa aceptación introduzca un elemento de relativismo en la búsqueda de la verdad y apartando a la Filosofía Occidental de su pretendida universalidad y unidad (p. 678)

En consecuencia, los dogmas culturales son insumos que condicionan las reflexiones y son carentes de fuerza argumentativa por tener

⁶⁸ Anteriormente Tola y Dragonetti (2005) también mencionan los dogmas culturales: “Estas creencias son inconscientemente aceptadas o incorporadas por un gran número de pensadores, ellas son para ellos asunciones indiscutibles, que no necesitan ser demostradas. Ellas pueden ser llamadas «dogmas culturales» (similares a otros dogmas que se encuentran en otras tradiciones indias). Estas creencias están basadas en la fe más que en la observación y establecimiento de hechos o en argumentos racionales válidos. La fuerza que ellas poseen es incomparablemente más grande que la fuerza de los argumentos que algunas veces son aducidos en soporte de ellas. Podría decirse que el hecho de estar basadas en la fe les da más fuerza que si ellas estuvieran basadas sólo en argumentación lógica. No discutimos o ponemos en cuestión el valor de la fe como fundamento de una creencia, pero pensamos que lo que no puede ser negado es que un acto de fe no puede ser considerado como un proceso mental racional. Muchos pensadores brahmánicos o hindúes [como occidentales] usaron estos dogmas culturales como puntos de partida, bases o postulados para construir sobre ellos sus sistemas doctrinarios” (p. 217).

carácter axiomático al ser autoevidentes dentro de una cultura⁶⁹ y es ello lo que define la singularidad de una propuesta filosófica.

El provincialismo disciplinario

La cuarta causa es el provincialismo disciplinario, mencionado por Dragonetti (1983) de la siguiente manera: “*Existe también la actitud muy profesoral de considerar únicamente valiosa o más valiosa a la disciplina a que uno está dedicado, con menosprecio de las otras disciplinas*” (p. 67).

Esta postura se niega a aceptar un punto en específico, como la condición filosófica de la India, a pesar de las pruebas mostradas por la auto-satisfacción y la auto-confianza de superioridad de su objeto de investigación o disciplina a la que pertenece. Si bien el provincialismo disciplinario puede tomarse como consecuencia de las anteriores causas, al provincialismo le es propio el sentimentalismo individual y un acto de necedad de no reconocimiento ante las pruebas; por ello, no constituye un acto de reflexión, sino de irracionalidad.

CONCLUSIONES

El eje de las investigaciones de Fernando Tola y Carmen Dragonetti se centra en el pensamiento filosófico de la India. Su trabajo responde a la negación sistemática por parte de diversos investigadores respecto a la condición filosófica de dicha tradición. Según los autores, las causas principales de esta negación son: la ignorancia, el etnocentrismo, los dogmas culturales y el provincialismo disciplinario.

⁶⁹ Al respecto, Tola y Dragonetti (2005) señalan también: “Muchas ideas, teorías y doctrinas tanto en los darśana de la India como en los sistemas de Occidente están basadas en meras creencias o son conclusiones, lógicamente deducidas de meras creencias. Como hemos dicho, sin discutir ni poner en cuestión el valor que poseen estas creencias, lo que se debe admitir es que tal clase de ideas, teorías y doctrinas no son de naturaleza racional, teniendo en cuenta la naturaleza del fundamento que las soporta” (p. 219).

Dragonetti señala además las dificultades de una posible vía para la demostración de la inexistencia de la filosofía de la India, tales como la complejidad en realizar una definición de la filosofía y la necesidad de un conocimiento exhaustivo del pensamiento indio. En contraposición, Tola y Dragonetti argumentan la existencia de la filosofía de la India mediante cuatro tesis:

- 1. Primera Tesis:** Existen temas idénticos o similares (preocupaciones teóricas, problemas y soluciones) y métodos comunes entre el pensamiento indio y la filosofía occidental.
- 2. Segunda Tesis:** Ambas tradiciones comparten atributos fundamentales, como formas de irracionalidad, limitaciones a la libertad intelectual y gratuidad del pensamiento filosófico.
- 3. Tercera Tesis:** Las cercanías temáticas y metodológicas permiten afirmar con claridad la existencia de una filosofía india equivalente a la occidental.
- 4. Cuarta Tesis:** Las aproximaciones comparativas deben limitarse al periodo anterior al siglo XVII, incluyendo filosofías posteriores únicamente cuando estas prolongan formas previas.

El estudio de Tola y Dragonetti no sólo valida la condición filosófica de la India, sino que se complementa con los planteamientos de descubrimiento intercultural de los autores. El encuentro entre la India y Occidente no sólo incrementa el conocimiento mutuo, sino que también posibilita la construcción de una filosofía más universal. En este contexto, se abre un espacio para cuestionar el rol de América Latina frente al diálogo entre estas culturas y cuán importante es para su desarrollo independiente a estas. Los puntos a cuestionar para posteriores investigaciones se relacionan con una crítica a los constructos de Occidente, Oriente y la India, con los planteamientos de Tola y Dragonetti.

Bibliografía

- Dragonetti, C. (1983). *¿Filosofía de la India?* En Tola, F. y Dragonetti, C. (Ed.). *Filosofía y literatura de la India* (pp. 65-71). Editorial Kier.
- Polo, M. (2009). Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India*. Del Veda al vedanta. El sistema Samkhya. *Kairós*, 2008, 736 pp. *Revista Solar*, 5(5), 284-286.
- Tola, F. (2002). *Llanto por Giordano Bruno*. Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, 35, 111-118.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (1989). *Historia y violencia*. En Saiguan M. (Ed.). *Philosophia pacis*. Homenaje a Raimon Panikkar (pp. 246- 249). Símbolo.
- (2003). *El mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El Brahmanismo*. Las Upanishads. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 8, 159-200.
- (2004). *Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna*. En Tola, F. y Dragonetti, C. (Ed.). *Budismo. Unidad y diversidad* (pp. 15-54). FIEB.
- (2004a). *Budismo y Humanismo*. En Tola, F. y Dragonetti, C. (Ed.). *Budismo. Unidad y diversidad* (pp.55-90). FIEB.
- (2004b) “*Unidad en la diversidad: las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente*”. *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Homenaje a Víctor Massuh, Año XIV (13), 153-167.
- (2004c). “*Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente*”. V Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1-16.

(2004d). *Milandañho*, “*Las preguntas de Milinda*”, Diálogo entre el rey griego Meneandro y el sabio budista Nāgasena sobre la esencia del hombre. En Tola, F. y Dragonetti, C. (Ed.). *Budismo. Unidad y diversidad* (pp. 139-158). FIEB.

(2005). Unidad en la diversidad: Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 211-224.

(2005a). *Unity in Diversity: Indian and Western Philosophical Tradition*. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 86, 63-80.

(2006). *La filosofía Yoga. Un camino místico universal*. Kairós.

(2008). *Filosofía de la India*. Del Veda al Vedānta, el sistema Sāmkhya. Kairós.

(2009). *El Milenio de oro de la filosofía de la India*. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 199-214.

(2010). *Filosofía de la India y la filosofía occidental*. Las Cuarenta.







Capítulo 4

UNA COMPARATIVA ENTRE LAS PERSPECTIVAS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA: TOLA, DRAGONETTI Y RADHAKRISHNAN

Edgard Augusto Rosales Muñoz

Correo: edgard.rosales@unmsm.edu.pe

Resumen. Este trabajo aborda los inicios de la filosofía india y las razones por las cuales la tradición india es considerada filosofía. Para ello, se toman como referencias principales el libro de Tola y Dragonetti, *Filosofía de la India*, y el de Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, confrontando las ideas de los autores con las de filósofos occidentales, con el propósito de lograr una perspectiva más profunda sobre el tema. Se concluye que, mientras Radhakrishnan ofrece una historia de la filosofía, Tola y Dragonetti presentan una compilación comentada de los planteamientos filosóficos de la India. Estas obras resultan, por tanto, complementarias en cuanto a sus objetivos y orientación.

Palabras clave: Filosofía india, Tola y Dragonetti, Radhakrishnan, Obras complementarias

Resumo. Este trabalho aborda os primórdios da filosofia indiana e as razões pelas quais a tradição indiana é considerada filosofia. Para isso, tomam-se como principais referências o livro de Tola e Dragonetti, *Filosofia da Índia*, e o de Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, confrontando as ideias dos autores com as de filósofos ocidentais, a fim de al-

cançar uma perspectiva mais aprofundada sobre o assunto. Conclui-se, enquanto Radhakrishnan apresenta uma história da filosofia, Tola e Dragonetti oferecem uma compilação comentada das abordagens filosóficas da Índia. Assim, essas obras se complementam em relação a seus objetivos e orientações.

Palavras-chave: Filosofia indiana, Tola e Dragonetti, Radakrishnan, Obras complementares

Abstract. This work addresses the beginnings of Indian philosophy and the reasons why the Indian tradition is regarded as philosophy. The main references are Tola and Dragonetti's *Philosophy of India* and Radhakrishnan's *Indian Philosophy*, confronting their ideas with those of Western philosophers to provide a deeper perspective on the subject. It concludes that while Radhakrishnan makes a history of philosophy, Tola and Dragonetti offer a commented compilation of Indian philosophical approaches. These works are therefore complementary in terms of their objectives and orientation.

Keywords: Indian philosophy, Tola and Dragonetti, Radakrishnan, Complementary works

INTRODUCCIÓN

La indología y la filosofía de la India no son lo mismo, aunque la segunda se pueda incluir en la primera. La indología abarca los diversos aspectos culturales de la India, tales como la literatura, la historia, la demografía y la filosofía, entre otros. De este modo, constituye un campo muy amplio, pero que permite enriquecerse a mayor detalle con respecto al subcontinente indio. Dentro de este ámbito hay especialistas que se enfocan en áreas específicas como las mencionadas, pero sin descuidar los demás aspectos. Tola y Dragonetti han sido indólogos destacados que se especializaron en el campo de la filosofía y la litera-

tura, pero también poseen profundos conocimientos sobre otros temas, siempre relacionados con la India, como lo demuestran sus traducciones de textos budistas chinos.

Por otro lado, la filosofía de la India es, en sí misma, un campo vasto que no puede desligarse de la historia y la literatura, ya que estas son disciplinas esenciales para entender la realidad de una época distante. Uno de los máximos representantes de la filosofía de la India, así como de su divulgación y reconocimiento internacional, fue Sarvepalli Radhakrishnan, quien llegó a ser presidente de la India, entre 1962 y 1967. Radhakrishnan integró la tradición occidental en su trabajo, influido desde su nacimiento por la lógica inglesa en su formación bajo el dominio del Raj británico. Este contexto le permitió combinar el conocimiento externo con el interno de su propia tradición, empleando sus habilidades de filósofo para reivindicar que el pensamiento de la India es, por derecho propio, filosofía, y no un mero componente cultural estático o acrítico.

Ambas perspectivas —la de Tola y Dragonetti, por un lado, y la de Radhakrishnan, por otro— contribuyen a apreciar mejor los inicios de la filosofía india y las razones por las cuales su tradición se considera auténticamente filosófica. Este estudio toma como referencias principales, respectivamente, los libros *Filosofía de la India* (2008) e *Indian Philosophy* (1929), con el objetivo de profundizar en la comprensión y análisis de distintos aspectos y perspectivas sobre los orígenes de la filosofía india. Asimismo, se confrontan las ideas de estos autores con las de filósofos occidentales, enriqueciendo así la discusión.

LOS INICIOS PARA RADHAKRISHNAN

Como ya se ha mencionado, Radhakrishnan tuvo estudios de la tradición filosófica occidental, a la vez que meditaba sobre su propia tradición cultural. Siendo así, no es de extrañar que una de sus primeras menciones sea sobre el ocio y el bienestar terrenal. En sus palabras:

“For thinking minds to blossom, for arts and sciences to flourish, the first condition necessary is a settled society providing security and leisure”⁷⁰ (1929, p. 21).

Esto es perfectamente entendible, y al compararlo con lo que dice Russell, podemos trazar una analogía: “Tales era de Mileto, Asia Menor, una ciudad comercial floreciente, en la que había una gran población de esclavos” (2009, p.68). Tales de Mileto es considerado por buena parte de la tradición occidental como el primer filósofo. Según las palabras de Russell, Mileto era una ciudad próspera, que tenía buena economía y una base sólida para la libertad humana, que tanto reclama Hegel para el ejercicio de su razón “superior”. De este modo, el ocio estaba garantizado, aunque limitado a una clase privilegiada, lo que asocia de forma restrictiva la libertad de pensamiento con la pereza de quienes no tienen que trabajar en exceso, siendo este uno de los motivos por los cuales se vinculan la riqueza y el poder con la filosofía.

Esto último se puede encontrar en la clara jerarquía de la India, donde el brahman gozaba de una mayor libertad individual, pero también de poder político en algunos casos. El brahman podría considerarse un sacerdote dedicado solamente a cuestiones teóricas, aunque no estaba alejado de la política. Por ejemplo: “Chandragupta Maurya ascendió al trono de los Nandas en 321 a.C. Era un joven de 25 años, protegido del brahmán Kautilya” (Thapar, 2001, p. 97). Con Kautilya, podemos ver que la influencia teórica llegaba hasta el nivel práctico, en este caso, político. Así, el ocio no estaba desvinculado de las actividades prácticas, por ende, la filosofía tampoco lo estaría. Sólo basta mirar a Platón, quien trató de implantar sus ideales políticos, teniendo como discípulos a Dion de Siracusa y al infructífero Dionosio II de Siracusa. Incluso en sus diálogos de vejez no dejó de lado las cuestiones políticas,

⁷⁰ “Para que florezcan las mentes pensantes, además de las artes y las ciencias, la primera condición necesaria es una sociedad estable que proporcione seguridad y ocio”. (Esta traducción, como las restantes en este artículo, han sido hechas por el autor).

como en *El Político*, donde el extranjero afirma que “[llamamos] ‘político’ a aquel que los brinda [los cuidados] con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente” (2008, p. 544), haciendo referencia al bienestar de las personas en general, es decir, a una paz para el correcto desarrollo de esos seres bípedos.

Añade Radhakrishnan que la paz es necesaria para el florecimiento teórico:

The security of life, the wealth of natural resources, the freedom from worry, the detachment from the cares of existence, and the absence of a tyrannous practical interest, stimulated the higher life of India, with the result that we find from the beginnings of history an impatience of spirit, a love of wisdom and a passion for the saner pursuits of the mind⁷¹ (1929, p. 22).

Siendo así que la prosperidad inicial permitió que los pensadores indios reflexionaran y expresaran un ideal de vida que se apartaba, en su mayoría, de los problemas terrenales, aunque no desconectado de ellos. Aquí radica una diferencia importante al comparar las tradiciones filosóficas occidental e india: la salvación. “Philosophy in India is essentially spiritual”⁷² (1929, p. 24), mientras que la filosofía inicial de la escuela de Mileto estaba mucho más ligada a responder el interrogante sobre el origen de todo, buscando respuestas lo más tangibles posibles: el agua, el aire, sólo para poner unos ejemplos. Los filósofos indios no se separaron de los aspectos religiosos, aunque dudaban de las respuestas ofrecidas por sus textos sagrados. Continuaron dentro de la

⁷¹ “La seguridad de la vida, la riqueza de los recursos naturales, la libertad de preocupaciones, el desapego de las preocupaciones de la existencia y la ausencia de un interés práctico tiránico, estimularon la vida superior de la India, con el resultado que encontramos desde los inicios de la historia: una impaciencia de espíritu, un amor por la sabiduría y una pasión por las actividades más cuerdas de la mente”.

⁷² “La filosofía en la India es esencialmente espiritual”.

tradición, pero con una actitud crítica para mejorarla. La salvación en la India está vinculada a la idea de trascendencia e impermanencia, la unión con el ser supremo o la desaparición del ser individual.

Esto no quiere decir que la tradición religiosa se haya dejado de lado entre los griegos. Basta recordar la máxima de Heráclito: *Todo está lleno de dioses*, o el hecho de que Platón utilizaba los mitos como una forma de transmitir la verdad. Tanto los griegos como los indios compartían un profundo sentimiento religioso, del cual dudaban, pero que usaban sin temor alguno, ya que ambos gozaban de la libertad plena para poder hacerlo. Aristóteles menciona lo siguiente: “El que se sienta perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, ‘amante de la sabiduría’: y es que el mito se compone de maravillas) (2011, p. 76). Los mitos componían el sentir religioso de la antigua Grecia, ya que en ellos residían sus justificaciones políticas, educativas, deportivas, etc., y se transmitían a través de la tradición oral, en especial mediante la poesía. Si esta poesía tenía la intensidad de lo vivido, “aventaja a toda enseñanza intelectual y a toda verdad racional, pero también a las meras experiencias accidentales de la vida individual” (Jaeger, 1962, p. 50). Por ello, se reconoce a Homero como educador de la antigua Grecia. Estos mitos también tienen un plano salvífico, como se puede apreciar en la figura de Heracles, quien, atormentado, debe realizar los doce trabajos. Y este es otro punto de convergencia.

Sin embargo, la salvación no es sólo un producto espiritual, sino que puede entenderse en un plano terrenal, aunque siempre con la conciencia de lo más elevado, es decir, de un mejor vivir aquí. Así, la noción de Platón, plasmada en *La República*, sobre el rey filósofo puede aplicarse, en cierta medida en la India, según Radhakrishnan:

When the Indian civilisation is called a Brahmanical one, it only means that its main character and dominating motives are shaped by its philosophical thinkers and religious minds, though these are

not all of Brahmin birth. The idea of Plato that philosophers must be the rulers and directors of society is practised in India⁷³ (1929, p. 25).

El brahman es el filósofo, aunque brahman no signifique ‘filósofo’. En general, suele ser categorizado como una especie de sacerdote, pero este concepto omite el espíritu contemplativo inherente a él. En la India, el brahmán mezcla la religión y la filosofía, en el mejor de los casos, en otros su enfoque se limita sólo una de estas áreas. La religión india era una donde se miraba la condición del aquí y ahora, de lo bueno y lo malo de la vida; un pesimismo que puede interpretarse en el sentido más positivo del término. De esta manera, la religión india estaría más cerca de la vivencia. Así, la espiritualidad filosófica se puede caracterizar de la siguiente manera: “Lo que veo es que [ese yo] vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo, y este «vivir dirigido hacia algo» es un «vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa», hacia algo que por sí mismo es cuestionable” (Heidegger, 2005, p. 81). El vivir que se dirige hacia un fin, el yo que se tropieza con la experiencia de lo extraño. ¿Dónde está el fundamento? ¿Qué es el fundamento? ¿Cómo puedo trascender para conocer lo extraño? Estas son preguntas que se plantearon los brahmanes, sobre todo en los comentarios que han hecho en las Upanishads.

Bajo este punto se podría criticar a la filosofía de la India como pensamiento religioso o místico, más que como filosofía, puesto que habla más de una trascendencia que de una inmanencia individual. Entonces, ¿cómo podríamos catalogar al *Fedro* de Platón? ¿El alma es un elemento figurativo o literal en la filosofía platónica? Toda la teoría platónica descansa en principios metafísicos y permite explicar tanto la generalidad universal como las cuestiones particulares. Así, Platón

⁷³ “Cuando la civilización india se llama brahmánica, solo significa que sus principales líderes y la cultura son moldeados por sus pensadores filosóficos y mentes religiosas, [los brahmanes], aunque no todos son de nacimiento brahman. La idea de Platón de que los filósofos deben ser los gobernantes y guías de la sociedad se practica en la India”.

afirma que el mejor gobernante es un filósofo, quien “gracias a la estrecha relación en que vive con los objetos divinos entre los que reina un orden inmutable, se hace un hombre divino” (1985, p. 256), y lo divino es divino precisamente porque es sagrado, en tanto va más allá de lo humano, de lo físico. De tal manera, aunque la filosofía india también es metafísica, no descuida los aspectos humanos, psicológicos, éticos ni políticos. En palabras de Radhakrishnan: “The ultimate truths are truths of spirit, and in the light of them actual life has to be refined”⁷⁴ (1929, p. 25), entendiendo *spirit* no como algo místico, sino como la interioridad humana. Y la vida se rige por los valores espirituales y se define por ellos.

Este enfoque es semejante al de Platón, y más tarde a la filosofía medieval occidental, que tiene como base un texto sagrado que señala un futuro y una salvación que trasciende lo humano, por lo cual se busca la perfección humana en el aquí y ahora para poder acceder al más allá. Es más, Gilson menciona que “sería posible remontarse más arriba todavía y buscar qué nociones de origen filosófico se hallan en los libros del Nuevo Testamento, el Cuarto Evangelio y las Epístolas de San Pablo” (1958, p.11). Esto sin olvidar la finalidad salvífica personal que guarda el cristianismo. Se podría decir que la preparación filosófica cristiana servía a este fin: salvarse a sí mismo y a los demás. Bajo esta perspectiva, lo que Radhakrishnan señala es totalmente aplicable al campo cristiano:

So the highest triumphs of philosophy are posible only to those who have achieved in themselves a purity of soul. This purity is based upon a profound acceptance of experience, realized only when some point of hidden strength within man, from which he can not only inspect but comprehend life, is found. From this inner source

⁷⁴ “Las últimas verdades son verdades espirituales y, a la luz de ellas, la vida actual debe refinarse”.

the philosopher reveals to us the truth of life, a truth which mere intellect is unable to discover. The vision is produced almost as naturally as a fruit from a flower out of the mysterious centre where all experience is reconciled⁷⁵ (1929, p. 44).

Por ello, los ejercicios espirituales permitían una mayor trascendencia, y así acceder al conocimiento de lo más elevado, iniciando desde la interioridad humana. Esto se debe a que la filosofía es en cierta forma el conocimiento de las causas últimas. Y esto resuena con las condiciones que pone Shankara en sus comentarios al *Vedānta Sūtra*, especialmente con la primera y la última. La primera nos dice que se debe distinguir entre lo eterno y lo no eterno, lo que, en términos occidentales, podríamos traducir (aunque de manera algo inexacta) como la diferencia entre verdad y no-verdad. Pero esto se puede ver de nuevo en la filosofía platónica, el mundo eidético perfecto es inmutable y por ende verdadero, mientras que el mundo material es corrompible y tiende a la falsedad. Incluso podríamos remontarnos más atrás, a Parménides, quien da a entender que el campo del *ser* es lo que se debe estudiar, mientras que lo que *no-es* debe ser dejado de lado, dando con esto inicio en occidente al campo filosófico de la ontología. Radhakrishnan también pone énfasis en la tradición, diciendo:

From the beginning the Indian felt that truth was many-sided, and different views contained different aspects of truth which no one could fully express. He was therefore tolerant and receptive of other views. He was fearless in accepting even dangerous doctrines so long as they were backed up by logic. He would not allow to die,

⁷⁵ “De modo que los más altos triunfos de la filosofía sólo son posibles para aquellos que han logrado en sí mismos una pureza de alma. Esta pureza se basa en una aceptación profunda de la experiencia, que se realiza sólo cuando se encuentra algún punto de fuerza oculta dentro del hombre, desde el cual no sólo puede inspeccionar sino comprender la vida. Desde esta fuente interior el filósofo nos revela la verdad de la vida, una verdad que el mero intelecto es incapaz de descubrir. La visión se produce de forma casi tan natural como el fruto de una flor que sale del misterioso centro donde se reconcilia toda experiencia”.

if he could help it, one jot or tittle of the tradition, but would try to accommodate it all⁷⁶ (1929, p. 49).

De aquí podemos mencionar que los indios disfrutaban de libertad especulativa, aferrándose a su tradición a pesar de la influencia extranjera. Este comportamiento no era muy diferente al de los helenos, pues “a los griegos de la Antigüedad les desagradaba aprender lenguas extranjeras... Jamás se abrieron a una tradición religiosa y literaria extranjera” (Halbfass, 2013, p. 58). Por lo tanto, podemos decir que la tolerancia por parte de ambas culturas llegaba hasta donde sus tradiciones lo permitían. Sin embargo, la diferencia más notable está en las primeras líneas de la cita, donde se hace hincapié en la aceptación de las diferencias en el indio, es decir, que es consciente de que puede que no haya una verdad que pueda ser totalmente verdadera para todos y que cualquier forma de ver el mundo de por sí es una verdad. La duda, entonces, es un elemento intrínseco de la tradición india. Así lo ilustra el *R̥g Veda* (X. 129.7):

Aquel en el cielo supremo es su guardián
—solo Él sabe de dónde llegó a ser esta Creación,
ya sea que Él la hizo, ya sea que no,
o tal vez ni Él lo sabe (Tola y Dragonetti, 2008, p. 98).

⁷⁶“Desde el principio, el indio sintió que la verdad era multifacética y que los diferentes puntos de vista contenían diferentes aspectos de la verdad que nadie podía expresar plenamente. Por lo tanto, era tolerante y receptivo a otras opiniones. No temía aceptar incluso doctrinas peligrosas, siempre y cuando estuvieran respaldadas por la lógica. No permitiría morir, si podía evitarlo, ni una jota o una tilde de la tradición, sino que intentaría acomodarlos todo”.

TOLA Y DRAGONETTI SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

Tola y Dragonetti plantean que, para hablar de filosofía de la India, primero se debe probar que en la India existió tal cosa, por lo cual trabajan con cuatro tesis. Así pues, para ellos si existe filosofía en la India se debe ir a los textos mismos y hacer una comparativa con los autores occidentales, ya sean antiguos o modernos, para que se puedan señalar las semejanzas.

Las cuatro tesis de Tola y Dragonetti son:

1. “Por lo menos hasta el siglo XVII en India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos y de la misma manera” (2008, p. 22).
2. “En la historia de las filosofías griega y europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de la fantasía, la imaginación) tan numerosa como en la historia del Pensamiento de la India” (2008, p. 22).
3. “La filosofía existió en India como en Occidente con las mismas expectativas, y con las mismas debilidades” (2010, p. 27).
4. “La comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como se manifestaron antes del siglo XVII, o incluso en los siglos siguientes, pero en este caso, cuando ellos mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esta fecha” (2008, pp.25-26).

La cuarta y última tesis no busca ser una afirmación demostrable, sino que establece un procedimiento para mantener un campo cerrado y poder explicar y comparar con mayor facilidad las diferentes vertientes filosóficas indias y europeas. Para los autores, lo más importante es esta comparativa, ya que sólo a través de ella es posible advertir las conexiones y relaciones profundas que hay en el pensamiento europeo/occidental y el indio. Por este motivo, dejan en segundo plano la historia para centrarse en el análisis del pensamiento en sí mismo, y no

tanto en su intervención práctica, aunque esto último se puede presuponer en algunos casos, como cuando se toca el tema de la liberación.

En todo caso, Tola y Dragonetti dan un pequeño recuento histórico de la filosofía india dividido en tres etapas:

- La Etapa Védica (1500 – 800 antes de Nuestra Era).
- La Etapa Brahmánica (800 – 500 antes de Nuestra Era).
- La Etapa Hinduista (500 antes de Nuestra Era, hasta nuestros días).

Estas tres etapas, siendo la última la más larga, tienen arraigo en la religiosidad que se vivía, siendo lo religioso asociado en gran medida a la filosofía. Siendo así, hacen una observación sobre el teísmo occidental, dando a entender que, tanto en la tradición india como en la occidental, lo religioso puede estar unido a lo filosófico sin que se excluyan, pues lo que prima son los argumentos de razón (p. 229).

Un aspecto relevante es la consideración sobre la figura de Hegel, quien ha sido uno de los filósofos con más adeptos y que configuró, en alguna medida, la mentalidad europea. Es sabido que los estudios indológicos fructificaron en Alemania, sobre todo en el siglo XIX, tiempo en el cual Hegel enseñaba sus lecciones de filosofía y en el que tuvo su mayor influencia, por lo que sus comentarios sobre la India tendrían una repercusión en los estudios posteriores.

El punto a resaltar es la ambigüedad con la cual habla Hegel sobre la filosofía de la India, pues en algunos casos la considera como filosofía verdadera, como lo demuestra en su curso de 1827/28: “Hay que observar enseguida en forma general que nosotros encontramos también, entre los hindús, filosofías abstractas y una lógica formal desarrollada” (citado en Tola & Dragonetti, 2008, p. 39). Pero hay que tener en cuenta que, como advierte Halbfass, estas opiniones positivas de Hegel corresponden a una fase tardía: “Las opiniones tardías de Hegel, afirmando que en la India hay filosofía en el sentido más estricto de la palabra, prácticamente no han tenido impacto” (2013, p. 174). Por ello

es importante tener esto en mente, pues sus planteamientos han girado más que nada hacia una actividad progresiva de perfeccionamiento, siendo Asia para él algo estático y en cierta medida, protohistórico. El estancamiento y la falta de dirección, que Hegel creía había en la India, hicieron que aceptara a lo oriental como una realidad superada ampliamente.

Un punto que hay que tener en cuenta para Hegel es que el procedimiento comparativo que hacen Tola y Dragonetti no sería uno adecuado, pues “considera que la comparación es una actividad intelectual superficial y abstracta” (Halbfass, 2013, p. 167), dado que en gran medida sólo implicaría mirar lo externo y no ver lo interno mismo de la cosa. Decir que lo *noumeno* kantiano es lo mismo que el *Brahman* de Shankara sólo porque ambos son incognoscibles sería, para Hegel, caer en un error interpretativo debido a que se deja de lado la realidad que subsiste en el concepto mismo, su desarrollo como idea y como noción, que por motivos claros son diferentes y, por ende, no son iguales.

Pero, las críticas de los indólogos quedan establecidas atacando las mismas bases de los planteamientos filosóficos de Hegel, sobre todo en el término ‘libertad’, como se señala en el curso 1823/1824: “Encontramos que este concepto de libertad surge por primera vez en el pueblo griego, y por lo tanto comienza allí la filosofía” (citado en Tola & Dragonetti, 2008, p. 44). Citan más ejemplos parecidos en las páginas siguientes, pero siempre con la misma idea: la concepción de la libertad, en un sentido amplio, y el nacimiento de la filosofía como tal, en Grecia. Pero como señalan: “Grecia es así un nombre que incluye en todo el curso de su historia elementos heterogéneos” (2008, p. 52).

Debemos tener en cuenta que en la tradición filosófica y religiosa griega se evidencian influencias externas, así como las modificaciones realizadas por los helenos respecto a creencias provenientes de otras culturas. Un ejemplo claro es la deidad griega Dionisos, cuyos orígenes se rastrean en Oriente. Además, el culto a Dionisos dio lugar al nacimiento de la tragedia y del teatro occidental. Al respecto, resulta

interesante destacar el carácter irracional del culto dionisiaco. Nietzsche refiere que “estas excitaciones dionisiacas, en cuya intensificación se desvanece el elemento subjetivo hasta rayar en un absoluto olvido de uno mismo, se despiertan bien a través del influjo de bebidas narcóticas” (2010, p. 25). Esta sería una comprobación de la segunda tesis de los indólogos.

La tradición órfica también puede vincularse con Oriente, pues, según los mitos, Orfeo habría estudiado en Egipto. El mismo Pitágoras es señalado como un griego que viajó a otras regiones, sobre todo a Egipto, para captar y aprender la sabiduría que no tenían los griegos. Con los sacerdotes egipcios habría aprendido matemáticas y, posiblemente, la teoría anímica de la reencarnación, que luego pasaría a un filósofo por antonomasia: Platón. Además, si tenemos en cuenta la opinión del estagirita, el primer filósofo fue de Mileto, colonia griega ubicada en la Anatolia, que correspondería a lo que conocemos como una parte de Asia Menor, actualmente Turquía. Sobre Tales no tenemos información detallada, pero no es descabellado suponer que la sabiduría oriental haya podido llegar a él por su cercanía geográfica.

Por lo tanto, puede afirmarse que la cultura griega no es exclusivamente griega, sino una adaptación y transformación de tradiciones foráneas. Por ello no resulta raro que algunos personajes de la antigüedad como Escilax, Ctesias, Megástenes o Diógenes buscaran información sobre los orígenes griegos en Oriente, tratando de rastrear las raíces de su cultura. En este contexto, se destaca la obra Martin Bernal, quien dedica un libro a rastrear los orígenes afroasiáticos de la cultura europea. Un ejemplo curioso, relacionado con Egipto, es el siguiente:

En vista a los constantes juegos de palabras y paronomasias de los que, según acabamos de demostrar, está plagada la obra, resulta realmente bastante verosímil pensar que tanto Esquilo como sus fuentes eran conscientes del equívoco al que podía dar lugar una obra como esta, integrante de una trilogía cuyo argumento eran las

luchas entre Egipto y Dánao, y en la que concretamente se relataba la llegada de este último a Argos procedente de Egipto (Bernal, 1993, p. 109).

Con base en estas observaciones, podría decirse que la filosofía, no sea más que una adaptación de elementos heterogéneos por los cuales los griegos sentían cierta admiración.

Por otro lado, Hegel ha sido criticado por las generalizaciones que hizo sobre la India, en gran parte debido a su desconocimiento de la vasta tradición filosófica india. La información de la que disponía provenía de los inicios de los estudios indológicos, por lo que no siempre era de la mejor calidad, aunque sí servía para darse nociones básicas. A esto se suma su tendencia a “tapar” los aspectos negativos de la cultura griega para exaltarla, ocultando aspectos como “la crueldad, violencia e inhumanidad ejercida por los griegos sobre los prisioneros de guerra” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 55). Es sabido que los griegos establecían una marcada división entre “nosotros” y “ellos”, es decir, los helenos y los *bárbaros*. Y si bien tenían admiración por algunas culturas extranjeras, especialmente Egipto, el desprecio por la mayoría de lo no-griego era notable, lo que los llevó a rechazar otras tradiciones.

Entre los errores más notorios de Hegel se encuentra su interpretación del Yoga. Consideraba que era la esencia de la religión india, cuando, en realidad, “el Yoga... es sólo una técnica del trance, que en la India ha estado” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 64), lo cual muestra el poco conocimiento que ha tenido Hegel con respecto a la tradición yóguica. El Yoga como tal no ha estado encerrado en una sola corriente, sino que aparece en múltiples tradiciones como el budismo o el jainismo, con fines meditativos —aunque esto no represente el núcleo doctrinal, sino un medio para alcanzar la paz interior, si se quiere, o el autoconocimiento—. Otro error es su equiparación de la Nada con Dios en el budismo. Si bien es cierto que la noción de la nada (*asat*) tiene cierta relevancia, el budismo no considera la Nada como un elemento divino.

Con todo lo visto, para los autores, una de las bases para los inicios de la consideración de filosofía en la India es intentar superar los planteamientos de Hegel, quien defendía la exclusividad helénica —y por tanto europea— del origen y desarrollo del pensamiento filosófico.

COMPARACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS Y NOTAS FINALES

Algo que puede apreciarse a primera vista es la diferencia en el modo de plantear los inicios. En Radhakrishnan se observa un acercamiento más parecido al de los libros de historia de la filosofía, explicando un contexto y un marco de inscripción válido para sustentar que las condiciones necesarias para el nacimiento de la actividad teórica existieron y se cumplieron. Además, realiza comparaciones con Occidente o Europa para destacar la posibilidad necesaria del surgimiento de la filosofía en la India. Por el contrario, en Tola y Dragonetti no se encuentra un planteo similar, ya que se centran en ejemplos específicos, citando textos para evidenciar que los planteamientos indios eran filosóficos. Sus ideas se apoyan en las cuatro tesis ya mencionadas, pero no ofrecen un marco contextual que permita considerar la posibilitación de la filosofía en la India. En el mejor de los casos, la tercera tesis, se puede comparar con la argumentación escolástica: aunque se dude de la existencia de Dios, se sabe, por la fe y por su necesidad, que Dios existe, por ende, lo único que queda es demostrar que Dios existe; Dios existe, pero hay gente que piensa que Dios no existe, por lo tanto, se tiene que probar su existencia para la gente que no lo sabe. Algo similar pasaría con la filosofía de la India. Si bien no se da un marco contextual de manera independiente, se construyen argumentos en oposición a las ideas de Hegel.

Aquí surge otra diferencia. Mientras que Tola y Dragonetti adoptan un enfoque más confrontativo, tratando de validar la filosofía india mediante la refutación de Hegel —demostrando que sus ideas estaban sesgadas, carecían de información o eran ambiguas—, se limi-

tan a rescatar los aspectos positivos de los casos para comparar ideas y así afirmar que la filosofía india es un hecho. En contraste, Radhakrishnan también confronta a Hegel, pero de forma más breve, ya que intenta sustentar la tradición filosófica india desde su propia perspectiva, valiéndola por sí misma. Si bien recurre a ideas de Platón o de Hegel, en ciertos momentos, estas no son más que puntos de partida para mostrar que ideas similares ya existían en la India, siempre apoyándose en su propia tradición.

De este modo, Radhakrishnan recurre a los autores indios como Shankara para afirmar, mediante ellos, la existencia de ideas y prácticas filosóficas. Aunque en la India antigua no existía un término exacto equivalente a “filosofía”, su propia tradición se presenta como autosuficiente y autojustificada. Por otro lado, Tola y Dragonetti emplean a los autores indios para confrontar sus planteamientos con los de pensadores europeos, buscando validar las ideas indias no en sí mismas, sino a través de la comparación con una tradición aceptada como molde, para así dar cuenta de que no son diferentes los planteos.

Por último, Tola y Dragonetti logran profundizar en la tradición india cuando citan textos de esta cultura y los comparan con la filosofía europea. Sin embargo, no se llega a explicar las bases de la tradición india ni sus características generales, lo que obliga a partir de ciertos conocimientos previos para un mejor entendimiento. Esta cuestión sí es abordada por Radhakrishnan, quien aborda lo espiritual o la interioridad, que prevalecen en la cultura india y su filosofía.

Las dos ideas son claras: Radhakrishnan hace una historia de la filosofía, Tola y Dragonetti hacen un compilado comentado que busca dar a entender los planteamientos filosóficos de la India. Sin considerar una obra superior a la otra, ambas resultan complementarias debido a sus objetivos y la orientación de cada uno: filosófica la de Radhakrishnan, mientras que indológica, la de Tola y Dragonetti.

Bibliografía

Aristóteles (2011). *Aristóteles I*. Gredos.

Bernal, M. (1993). *Atenea negra*. Crítica.

Gilson, E. (1958). *La filosofía en la Edad Media I*. Gredos.

Halbfass, W. (2013). *India y Europa*. Ejercicio de entendimiento filosófico. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.

Hegel (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica.

(2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.

Jeager, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche (2010). *Nietzsche I*. Gredos.

Platón (2008). *Diálogos V*. Gredos.

Platón (1985). *La república o del estado*. EDAF.

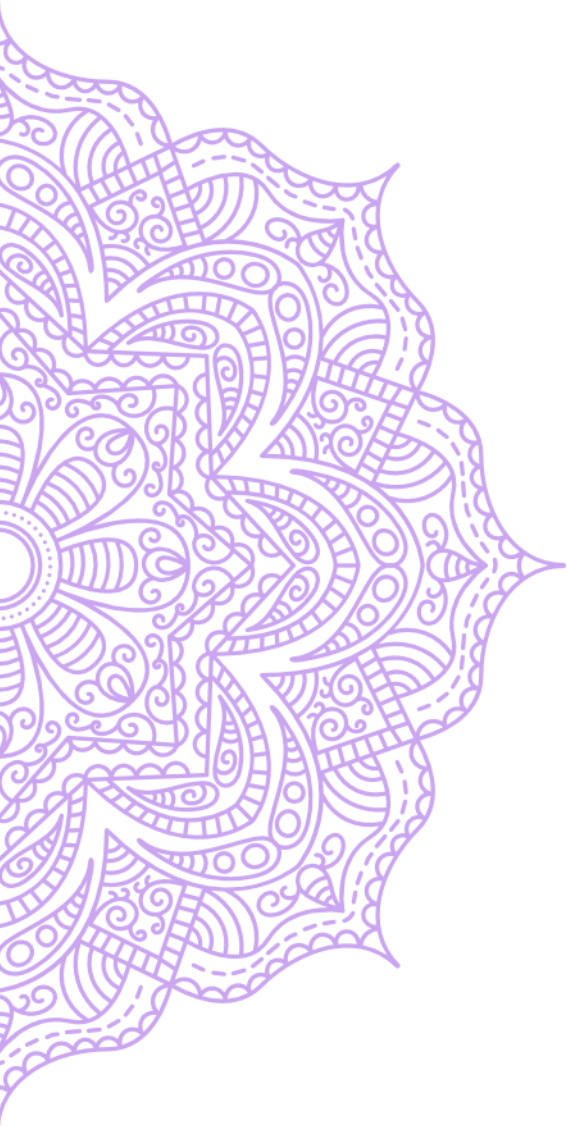
Radhakrishnan, S. (1929). *Indian Philosophy*. Vol. 1, Revised Edition. George Allen And Unwin Limited.

Russell, B. (2009). *Historia de la Filosofía*. RBA.

Thapar, R. (2001). *Historia de la India*. Fondo de Cultura Económica.

Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India*. Kairós.







Capítulo 5

LAS COSMOGONÍAS EN EL RIG VEDA⁷⁷

Miguel Ángel Polo Santillán

Correo: mpolos1@unmsm.edu.pe

Resumen. El presente trabajo aborda una de las obras más antiguas del pensamiento indio, el Rig Veda, y se propone revisar las respuestas que los brahmanes ofrecieron a la pregunta sobre el origen de todo lo existente. En este marco, se identifican cuatro cosmogonías: los elementos naturales divinizados, la intervención de los dioses, la acción ritual y el principio abstracto. El análisis se sustenta en la traducción textual de Tola y en diversas interpretaciones del texto, incluidas las de Tola, Dragonetti y otros autores destacados en el campo de estudio. Se concluye que la búsqueda sacerdotal abrió caminos para la posteridad, estableciendo al Rig Veda como una matriz para el desarrollo de las formas religiosas y metafísicas que exploran el origen y el sentido de la existencia.

Palabras clave: RgVeda, matriz de desarrollo, brahmanes, cosmogonías.

⁷⁷ Inicialmente publicado con el título “Tres cosmogonías en el Rig Veda”, en la revista de filosofía *Reflexión y Crítica*, Año 15, N° 8, 2012, pp. 56-72. Revisado y ampliado para la presente edición.

Resumo. O presente trabalho analisa uma das obras mais antigas do pensamento indiano, o Rig Veda, e propõe-se a revisar as respostas que os brâmanes ofereceram à questão sobre a origem de tudo o que existe. Nesse contexto, identificam-se quatro cosmogonias: os elementos naturais divinizados, a intervenção dos deuses, a ação ritual e o princípio abstrato. A análise fundamenta-se na tradução textual de Tola e em várias interpretações do texto, incluindo as de Tola, Dragonetti e outros autores de destaque na área de estudos. Conclui-se que a busca sacerdotal estabeleceu as bases para o desenvolvimento posterior, fazendo do Rig Veda uma matriz de desenvolvimento para as formas religiosas e metafísicas que exploram a origem e o sentido da existência.

Palavras-chave: RgVeda, matriz de desenvolvimento, brâmanes, cosmogonias.

Abstract. The present study analyzes one of the oldest works of Indian thought, the Rig Veda, aiming to examine the answers provided by the Brahmins to the question of the origin of all existence. Within this framework, four cosmogonies are identified: deified natural elements, the intervention of the gods, ritual action and the abstract principle. The analysis is based on Tola's textual translation and various interpretations of the text, including those by Tola, Dragonetti, and other prominent scholars in the field of study. The study concludes that the priestly quest laid the groundwork for future developments, establishing the Rig Veda as a developmental matrix for religious and metaphysical explorations of the origin and meaning of existence.

Keywords: Rg Veda, development matrix, brahmins, cosmogonies.

INTRODUCCIÓN

El *R̥g Veda*⁷⁸ es una de las obras más antiguas de la humanidad. La composición de sus himnos podría remontarse a tiempos anteriores al 1500 antes de Nuestra Era, y sus últimos himnos datarían aproximadamente del año 1000 antes de Nuestra Era.⁷⁹ Forma parte de los cuatro *saṃhitā*, conjuntamente con el *Atharva Veda*, el *Yajur Veda* y el *Sāma Veda*. Constituye una obra fundacional de la cultura védica, construida por los indoarios y escrita en sánscrito. El texto contiene 1,028 himnos organizados en 10 libros o “ciclos de poemas (maṇḍalas)” (Glasenapp, 1963, p. 48).

Los himnos del *R̥g Veda* reflejan la mentalidad de los indoarios que llegaron a la India, especialmente la de los sacerdotes (*brāhmaṇas*). Estos himnos no fueron obra de un solo individuo o una sola familia sacerdotal, sino que fueron compuestos por diferentes familias a lo largo de varios siglos. En ellos puede observarse una evolución interna que transita desde un politeísmo naturalista hacia el monoteísmo y, finalmente, hacia el monismo ontológico. El factor que permitió ese desarrollo interno es denominado *henoteísmo*. Dicho fenómeno consiste en que los sacerdotes-poetas no sometieron a sus dioses a una especialización cerrada, sino que todos ellos, por lo general, compartían atributos y funciones. Así, si todos los dioses poseían los mismos atributos, ¿por qué no pensar que, en realidad, sólo haya *un* Dios? Esta idea los condujo al monoteísmo. Sin embargo, al asumir un Dios sin nombre, que si bien resolvía la pluralidad de dioses, surgía otro dilema: ¿cómo pensar a ese Dios frente a toda la realidad? ¿Existió antes de todo o junto con alguna materia primordial? Este posible dualismo fue resuelto por algunas familias sacerdotales de un modo ingenioso, postulando la unidad de todo. Desde este esquema, se pueden identificar cuatro tipos de

⁷⁸ Por lo general, se siguen las traducciones de Tola (2014; primera edición de 1968a).

⁷⁹ Sobre las fechas del *R̥g Veda* y el *Atharva Veda*, dice Von Glasenapp (2007): “La apreciación más verosímil admite que, en su parte principal, esos textos van más allá del año 1000 a.C., pero no se puede determinar si los poemas más antiguos fueron compuestos en 1250, 15000, 2000 a.C., o aún antes” (p. 45).

cosmogonías en el *Rg Veda*, en tanto que sus himnos van atribuyendo el origen del cosmos a un elemento natural y divinizado, a un acto ritual, a una divinidad personal sin nombre y, finalmente, a un principio metafísico. Es importante señalar que estas perspectivas no surgieron de manera secuencial; la aparición de una nueva no desplazaba a la anterior. Por el contrario, estas cosmogonías se superpusieron, estableciendo complejas relaciones entre sí y coexistiendo a lo largo de la extensa historia cultura de la India.

Para el primer grupo se presenta el himno de Anila, que considera que todo proviene del viento. Para el segundo grupo, el himno al Puruṣa, que representa un argumento típicamente sacerdotal porque explica el origen del cosmos como si fuese un sacrificio. Para el tercer tipo de cosmogonías se presentan los himnos a Viśvakarman y a Hiranyagarbha. Por último, para la cosmogonía monista se presentan los himnos a Brahmanaspati, que sostiene que el ser nace del no ser, y el famoso Himno a la Creación que sostiene que todo surge del Uno.⁸⁰

COSMOGONÍA NATURALISTA

En un primer gran momento, los himnos del *Rg Veda* están dedicados a los dioses para alabarlos y solicitarles la satisfacción de sus necesidades mundanas: victoria en la guerra, riqueza, mujeres, hijos, etcétera. Buena parte de estos dioses tienen su origen en elementos y fuerzas de la naturaleza, como el fuego, los rayos, el viento, la noche, la lluvia, el cielo, el sol. Entre las actividades de estos dioses también se encuentra la creación del mundo. Pueden verse dos ejemplos.

Uno de los himnos que ilustra cómo los dioses naturales pue-

⁸⁰ Es necesario indicar que todas las cosmogonías indias no presuponen una creación ex nihilo, sino que o bien ya había una realidad, o esa realidad era alguna divinidad, o era un principio abstracto.

den aparecer como fuente de la realidad es el atribuido a Anila (*RV. X. 168*). El Aire (*Vāyu*), entendido como elemento natural divinizado, es fundamento de todas las cosas, siempre en movimiento, descrito como monarca de todo lo existente. Según Barua (1981), este himno permanece dentro de los límites de la experiencia (p. 44). En él se afirma que el Aire “nació antes que nadie”, siendo así “la progenie del universo”. Puede verse cómo este himno revela el pensamiento naturalista de los indoarios:

1 Ahora cantaré la grandeza
del carro del Viento.
Avanza destrozándolo todo;
su ruido es atronador.
Avanza, alcanzando hasta el cielo,
produciendo rojas claridades.
Avanza, levantando sobre la tierra
torbellinos de polvo.

2 Junto con él se precipitan
las lluvias, que son suyas.
Hacia él se dirigen,
como mujeres hacia una fiesta.
El dios avanza junto con ellas,
en un mismo carro,
monarca de todo el universo.

3 Va por los caminos del espacio
y jamás se reposa.
Es el amigo de las Aguas,
el que nació antes que nadie,
cumplidor del Orden.
¿De dónde provino?
¿De dónde surgió?

4 Es el aliento de los dioses,
la progenie del universo .
A su voluntad se desplaza.
Se oye el tremendo ruido que produce,

pero su forma es invisible.

Al dios Viento rindamos homenaje.

(RV. X. 168, 1-4; Tola, 2014, pp. 353-354).

Una divinidad natural aparece aquí como la primera de todas y germen de todo lo existente, características que también se atribuirán a otros dioses, debido a la actitud henoteísta. Este “monarca del universo” no crea el orden, sino que es “cumplidor del Orden” (*Ṛta*), término referido en los demás himnos de esta obra. Este término es muy importante para la tradición védica, especialmente para el *Ṛg Veda*. Según Monier-Williams (2003), *Ṛta* significa orden establecido o fijado, ley o regla (p. 223). De ese modo, se concibe la existencia de un orden superior y subyacente a los dioses, pues ni estos pueden modificarla. Como señala von Glasenapp (2007), a veces se describe como potencia impersonal, a la que están sometidos los dioses, y otras como una fuerza con rasgos personales (p. 48). Arnau (2018) añade que abarca tanto el orden cósmico, ritual y divino: “Los dioses han nacido de *ṛta*, maduran y crecen según *ṛta*, tejen constantemente la trama de *ṛta*, y son sus principales devotos y sostenedores” (p. 29).

Esta idea influirá en el devenir de la religiosidad india, pues algunos asumirán la existencia de una ley impersonal, de la que dependen los dioses, mientras que otros interpretarán que el mundo es dirigido por un ser superior, cuya ley reside en su propio ser.

Finalmente la importancia del viento evolucionará hacia himnos que aluden al aliento vital o energía cósmica (*prāṇa*), incluidos en el *Atharva Veda*, donde el viento vuelve a ser considerado como fundamento de toda existencia.⁸¹ Incluso en la actualidad, *prāṇa* sigue siendo uno de los términos más importantes de la mentalidad india.

⁸¹ El Himno a *Prāṇa* del *Atharva Veda* (XI, 6), comienza así: “Rindo homenaje a *Prāṇa* / que tiene a todo bajo su poder, / que es el señor de todo / y en quien todo se encuentra establecido” (Tola, 1968b, p. 149).

COSMOGONÍA RITUAL

El himno dedicado a Puruṣa (*RV*, X. 90), denominado *Puruṣasūkta*, aborda la creación como resultado de un sacrificio. Según el himno, los dioses y los sabios sacrificaron al Puruṣa, el hombre primordial, y de su división surgió la creación.⁸² Puruṣa es, según Monier-Williams (2003), “el hombre primigenio, el alma y la fuente original del universo” (p. 637).⁸³

El himno contiene 16 estrofas y pueden verse algunas:

1 Innumerables cabezas
tenía el Puruṣa,
innumerables ojos,
innumerables pies.
Por todas partes
cubría a la tierra
y aun en diez dedos la sobrepasaba
(*RV*. X. 90, 1; Tola, 2014, pp. 295-296).

Este ser inmenso y cósmico hace referencia a toda la realidad. Su cuerpo gigantesco será objeto de sacrificio por parte de los dioses, representando una realidad viva. Y en la segunda estrofa se enfatiza nuevamente la totalidad temporal de este ser:

2 El Puruṣa es todo esto,
lo que ha sido,

⁸² Zaehner (1966) considera que este poema “es probablemente una supervivencia en el mito de un sacrificio humano, una vez practicado” (p. 44). Tola y Dragonetti (2019) son de la misma idea. De hecho, había un tipo de sacrificio denominado *puruṣamedha* (sacrificio humano). Indican: “Alguna relación debía existir entre el mito del *puruṣa* y la práctica de los sacrificios humanos, relación que llegó a dar cabida al himno en el ritual respectivo” (p. 278).

⁸³ Pujol (2019) precisa que en el contexto religioso significa “Hombre Cósmico o Primordial”, que con su cuerpo se crea el universo. Y en el contexto filosófico, significa el *principio inmanente de cada ser* o “el principio supremo” o “alma individual” (p. 626). Recordemos, por ejemplo, que en la escuela Sāṃkhya puede traducirse como “espíritu supremo”.

lo que será.
Es el Señor de lo inmortal
y de lo que crece con el alimento
(RV. X. 90, 2; Tola, 2014, p. 296).

Puruṣa es una divinidad que se confunde con la primera realidad existente, que luego será destruida o sacrificada, según el lenguaje sacerdotal. Este Hombre Primigenio y Universal requiere ser sacrificado para ser recreado. Es el material mismo de la creación, no se trata de una creación *ex nihilo*. En las estrofas 6 y 7 se menciona el sacrificio, mientras que las estrofas 8 a 14 detallan cómo surge la creación:

8 En este Sacrificio,
ofrecido totalmente,
se recogió la grasa coagulada.
Con ella crearon a los animales,
que viven en el aire,
en los bosques y en las aldeas.

9 De este sacrificio,
ofrecido totalmente,
nacieron las estrofas.
Y las melodías;
de él nacieron los versos
y las fórmulas litúrgicas.

10 De Él nacieron los caballos,
y las bestias que tienen dentada la boca;
y nacieron las vacas,
las cabras y los corderos.

11 Cuando dividieron al Puruṣa
¿en cuántas partes lo distribuyeron?
¿Cómo se llamó a su boca?
¿Cómo se llamó a sus brazos?
¿Cómo se llamó a sus muslos?
¿A sus pies?

12 Su boca fue el brahmán,
sus dos brazos el guerrero,
sus muslos el vaishya,
de sus pies nació el shūdra.⁸⁴

13 De su mente nació la Luna,
del ojo nació el Sol,
Indra y Agni de su boca;
de su aliento nació Vayu.

14 De su ombligo surgió el espacio;
de su cabeza se desarrolló el cielo;
de sus pies nació la tierra,
y de sus orejas las regiones.
Así construyeron a los mundos
(RV. X. 90, 8-14; Tola, 2014, pp. 297-299).

¿Por qué un sacrificio? Los brahmanes proyectaron en el universo su principal actividad social: la realización de ritos y sacrificios. De este modo, imaginaron que el universo mismo debió haberse originado a través de un acto sacrificial, lo que les permitió explicar la transformación cósmica. Además, esta visión habría justificado la existencia y el poder cultural de la casta sacerdotal. Si el primer acto mítico fue un sacrificio, los ritos cotidianos realizados por los brahmanes se concebían como una repetición del primer momento sagrado, garantizando la preservación del orden mítico primigenio. Y si fuera poco, los brahmanes se colocaron en una posición central: fueron creados de la boca de Puruṣa. Debe recordarse que la palabra, las fórmulas, las melodías, eran elementos esenciales en los rituales. Siendo los depositarios de esas fórmulas, por ser generados de la boca de Puruṣa desde el inicio de la creación, los sacerdotes aseguraron su importancia cultural. Esto se une a la creencia de que lo primero en emerger de ese sacrificio fueron las estrofas, las melodías y las fórmulas litúrgicas, palabras inmortales

⁸⁴ Griffith (1896) nos trae la siguiente versión de esta estrofa: “El Brahman era su boca, de ambos brazos se hizo el Rājanya/ Sus muslos se convirtieron en el Vaiśya, de sus pies se produjo el Śūdra.”.

que requieren de seres nacidos de la boca del propio ser primordial para que puedan ser repetidas. Todo lo demás en el universo surgió de este sacrificio, que implica previa destrucción y nueva creación, un procedimiento que se convertiría en un patrón recurrente en las cosmologías indias.

Zaehner (1966, p. 44) identifica dos elementos fundamentales de este himno para comprender la especulación de desarrollada posteriormente en los *Brāhmanas* y las *Upaniṣads*:

- 1) La creación como un acto sacrificial.
- 2) El “hombre macrocósmico” (*Puruṣa*) como prototipo del “hombre microcósmico”. Aquí se establece una analogía entre el hombre y el mundo.

Así, el acto sacrificial humano se interpretó como una renovación del acto ritual primigenio. Valorando el Puruṣa Sukta según su influencia posterior, von Glasenapp (2007) sostiene que:

La idea básica de este himno anticipa un pensamiento que siempre renovado ha ocupado a la metafísica india en todo el curso ulterior del tiempo: la divinidad, que es una y que existe verdaderamente, es al mismo tiempo trascendente al mundo e immanente en él; el mundo, por su lado, con todo lo que existe en él, es una transformación del Uno eterno (p. 49).

COSMOGONÍAS MONOTEÍSTAS

Como hemos señalado, los términos con los cuales se alaba a un Dios frecuentemente aparecen asociados a otros dioses. Por lo que no faltaron sacerdotes perspicaces que dieron el siguiente paso: declarar que “no hay muchos dioses, sino un único Dios”, al que los sacerdotes llaman de diferentes maneras. Sin embargo, postular la existencia de un Dios requería resolver dos problemas:

- a) ¿Quién es ese Dios?
- b) ¿Cómo Dios creó el mundo?

Se explora a continuación cómo los sacerdotes-poetas indagaron sobre estas cuestiones.

VIŚVAKARMAN

El pensamiento védico evolucionó hacia un mayor grado de abstracción. Los dioses comenzaron a desprenderse de sus aspectos naturales, hasta que eventualmente fueron unificados en uno solo: *Viśvakarman*, cuyo nombre significa “el Hacedor de Todo, el creador de todo, el fabricante de todo” (Monier-Williams, 2003, p. 994). Este no es propiamente un nombre divino, sino una descripción de su actividad como Supremo Hacedor. Curiosamente, el himno comienza no con la creación, sino con la destrucción de los seres:

1 Aquel Rishi, nuestro Padre,
que, al sacrificar a todos los seres,
tomó asiento en el sacrificio como Hotar,
aquel, deseando con sus oraciones
conseguir riquezas,
hizo desaparecer a los seres ya nacidos,
y penetró en los seres que después vinieron
(RV. X. 81, 1; Tola, 2014, p. 258).

La cosmogonía india, desde la antigüedad, habla de un ciclo eterno de creación, conservación y destrucción, una idea que ya se encuentra en este poema védico. Además, también se encuentra la creencia de que Dios, al crear el mundo, se introduce en él. La religiosidad hindú no cree que Dios sólo sea trascendente, sino también inmanente. Esta dialéctica entre lo inmanente y trascendente será una constante en la cultura india, por ejemplo, en las *Upaniṣads*, donde el Absoluto (*Ātman-Brahman*) se concibe simultáneamente como inmanente y trascendente.

Una vez más, el acto de creación aparece ligado al sacrificio, esta vez realizado por un sacerdote vidente (*ṛṣi*); se trataría de un Dios creador. La segunda estrofa se pregunta por la forma en que este Dios habría creado el mundo:

2 ¿Cuál fue el punto de apoyo?
¿Cuál y cómo fue la Materia primordial,
de dónde, con su poder,
Vishvakarman, que todo lo ve,
hizo nacer a la tierra
que desplegó el cielo?
(RV. X. 81, 2; Tola, 2014, p. 258).

En este poema, la actitud sacerdotal ha cambiado: ya no es un himno de alabanza o súplica, sino de indagación. ¿Cómo hizo Dios el mundo? ¿Usó otra realidad o fue creado a partir de sí mismo? Si existió una materia primordial, Viśvakarman no fue un creador de la materia sino un modelador de realidades particulares, no un creador de la materia. La tercera estrofa profundiza en esta idea básica, describiendo un movimiento creador que da forma al mundo desde la materia primordial:

3 Hacia todas partes
están dirigidos sus ojos,
su rostro, sus manos y sus pies,
Dios único,
agitó el aire
con los brazos, con las plumas,
mientras creaba el cielo y la tierra
(RV. X. 81, 3; Tola, 2014, pp. 258-259).

Este “Dios único” crea el mundo a través del movimiento, anticipando la figura de Shiva como *Natarāja*, el dios que destruye y crea mediante su danza cósmica. La cuarta estrofa reformula la pregunta

sobre la materia primordial, esta vez recurriendo a la metáfora de la “madera”, el “árbol”, como sustancia primigenia.⁸⁵

Dice el sacerdote-poeta:

4 ¿Cuál fue la madera,
cuál fue el árbol,
con los cuales construyeron el cielo y la tierra?
Sabios, preguntáos en vuestra mente
en dónde se apoyó
mientras sostenía los mundos
(RV. X. 81, 4; Tola, 2014, p. 259).

La pregunta por el “árbol” es una forma de interrogar sobre la materia primordial a partir de la cual se hizo todo. Según Barua (1981) “el mundo-árbol era Dios” (p. 62), porque el universo fue creado de su propio ser, pues no existía otra realidad. Sin embargo, el himno no es explícito al respecto.⁸⁶ Además, se aprecia que el autor escribe como si estuviera cuestionando a sus interlocutores, como si los invitara a indagar sobre pregunta tan fundamental. No basta sostener que hay un Dios y no muchos, sino que ello requiere explicar su relación con la realidad. En las tres restantes estrofas, el sabio pide a Viśvakarman que revele sus formas y protección. No hay una respuesta clara a la cuestión planteada, pero el valor de la pregunta reside en su apertura hacia una búsqueda más profunda de la verdad, más allá de las respuestas habituales.

HIRANYAGARBHA

El himno a Hiranyagarbha está dedicado al Ser Supremo, al Dios Supremo, una divinidad abstracta identificada con Bṛhaspati (“Se-

⁸⁵ Esto resulta interesante, dado que las palabras materia y madera, en griego, vienen de hyle, término importante para los filósofos griegos como Aristóteles.

⁸⁶ Si Dios fuese esa materia primordial, necesariamente no dejaría de ser una cosmogonía monista. No obstante, no hay claridad al respecto, pues el sacerdote está en una actitud de búsqueda.

ñor de la plegaria”) y Prajāpati (“Señor de las criaturas”). El término *Hiraṇyagarbha* ha sido traducido como “el feto dorado” (Monier-Williams, 2003, p. 1299), “la matriz dorada” (Stutley, 1986, p. 112), “Embrión de Oro” (Pujol, 2019, p. 1290) y “Germen de Oro” (Tola, 2014, p. 319). Este himno “resulta fundamental en la doctrina cosmogónica de los Vedas” (Villar, 1975, p. 277),⁸⁷ pues presenta la creación del universo a partir de un Germen de Oro que simboliza el universo aún no desarrollado.

De este modo se presenta el origen del cosmos:

1 Como Germen de Oro
surgió en el Principio.
Apenas nació,
fue el único señor de lo existente.
Dio firmeza al cielo y a la tierra.
¿Quién es aquel dios
a quien debemos honrar con nuestra ofrenda?

7 Cuando llegaron las Aguas poderosas
llevaron como germen en sí al universo,
y haciendo nacer al Fuego,
entonces Él surgió,
único,
Espíritu de vida de los Dioses.
¿Quién es aquel Dios
a quien debemos honrar con nuestra ofrenda?
(RV. X. 121, 1 y 7; Tola, 2014, p. 320-322).

Este primer Dios primero surge, hay que suponer que de sí mismo, para luego generar todo lo existente. Es el Dios que da la vida y la fuerza, la muerte y la inmortalidad, Señor de hombres y animales, a quien todo pertenece. Se le atribuyen todas las cualidades propias de un “Dios único”:

⁸⁷ Villar (1975) tiene su propia versión del Himno a Hiraṇyagarbha (pp. 286-288).

2 [...] aquel que da la vida y da la fuerza,
cuyas órdenes acatan los seres y los Dioses,
¿de quién son la sombra, la muerte y la inmortalidad?

3 [...] aquel que, por su grandeza,
es el único Rey de los seres animados,
que duermen y respiran
el Señor del hombre y del animal.

4 [...] aquel a quien, por su grandeza,
todos dicen que le pertenecen
las montañas nevadas y el océano,
la corriente Rasā
y las regiones celestiales
que son como sus brazos.

5 aquel por quien la tierra y el cielo formidable
se mantienen firmes,
por quien el firmamento y la bóveda celeste
tienen consistencia,
y que en el éter mide el espacio

6 [...] aquel hacia quien dirigieron sus miradas
las dos masas enfrentadas,
temblando de terror,
por su favor sostenidas,
aquel en quien el sol, surgiendo, resplandece
(RV. X. 121, 2-6; Tola, 2014, pp.320-321).

Además, en cada estrofa se repite la pregunta central que atormentaba al sacerdote: “¿Quién es aquel dios a quien debemos honrar con nuestra ofrenda?”, es decir, ¿Quién es ese Dios único? Instala la pregunta en la mente de sus interlocutores, deseando que emprendan una búsqueda, aunque el poema mismo no presenta respuesta. Y en la novena estrofa invoca el poeta:

En la novena estrofa, el sacerdote —reconociendo su dependencia— pide que Dios no le cause daño, volviendo a la actitud sacerdotal de invocación:

9 ¡Que no nos cause daño
aquel que creó el Cielo y la Tierra,
y las Aguas poderosas y espléndidas,
y cuya voluntad siempre se cumple!
(RV. X, 121, 9; Tola, 2014, p. 322).

Finalmente, en el último párrafo, que Tola considera un agregado posterior, el poema nombra a ese dios y lo llama Prajāpati:

10 Oh Prajāpati,
sólo tú abarcas todo lo creado.
¡Ojalá consigamos
lo que estamos deseando,
aquello por lo cual te presentamos esta ofrenda!
¡Ojalá seamos poseedores de riqueza!
(RV. X. 121, 10; Tola, 2014, p. 322).

COSMOGONÍA MONISTA

Al final de la etapa rigvédica, los sacerdotes comenzaron a buscar respuestas más elaboradas, lo cual indica cierta insatisfacción por el contenido de sus himnos anteriores. Este cambio da cuenta de una mezcla de inquietudes y temperamentos que buscan una respuesta al origen de las cosas. Después de todo, el mismo *Rg Veda* registra actitudes escépticas, especialmente con respecto a la existencia de los dioses. Por ejemplo, en los Himnos II. 12, 5 y VIII. 100, 3, se indican opiniones de que Indra no existe y se pregunta sobre quién lo ha visto. Este escepticismo alcanzará su mejor expresión en el Himno X. 129, combinándolo con un principio racional, lo Uno.

Se llama cosmogonía monista a la que postula la existencia de un principio abstracto como origen de todo el universo. Ya en el libro X encontramos himnos cuyas respuestas más abstractas van sembrando las semillas de la actitud metafísica de los indios posteriores. Entre los que tratan sobre el origen de las cosas a partir de un principio ontológico destacan el Himno a Brahmanaspati (RV. X. 72) y el Himno de la Creación (RV. X. 129).

Estas cosmogonías expresan el logro de un esfuerzo constante por abstraerse de la dimensión plural y natural de la realidad. El camino que ha tomado el sacerdote le ha llevado a afirmar un principio abstracto para explicar tanto la existencia de la realidad natural como de los dioses. Sin embargo, no cesará de indagar: ¿Cómo es esa realidad primigenia si no es Dios ni ninguna realidad determinada? ¿Cómo poder saberlo?

EL NO-SER COMO ORIGEN DEL SER

El Himno a Brahmanaspati resulta interesante porque introduce la idea del No-ser como principio explicativo de la realidad. Este concepto fue desarrollado posteriormente en otros textos,⁸⁸ lo cual significa que había una corriente sacerdotal que lo sostenía. Se propone ver este poema:

1 Proclamemos con habilidad melodiosa estas generaciones de los
Dioses,
Que uno pueda verlos cuando estos himnos sean cantados en una
era futura.

2 Estos Brahmanaspati produjo con explosión y fundición, como
un herrero,
La Existencia, en una era anterior de los dioses, surgió de la No
existencia.

⁸⁸ Como señala Tola (2008, p. 94), aparece en el *Atharva Veda* (X, 7, 25), *Śatapatha Brahmana* (VI, 1, 1, 1), *Taittiriya* (II, 7, 1) y *Chāndogya* (VI, 2, 1). Esto quiere decir que en esa época ya había un debate entre los que postulaban el No-ser y otros el Ser.

3 La Existencia, en la edad más temprana de los Dioses, surgió de la No existencia.

A partir de entonces nacieron las regiones. Esto brotó del Poder Productivo.

4 La Tierra brotó de la Potencia Productiva; nacieron las regiones de la Tierra.

Dakṣa nació de Aditi, y Aditi era Hija de Dakṣa.

5 Porque Aditi, oh Dakṣa, ella, que es tu Hija, fue dada a luz.

Después de ella fueron los benditos Dioses nacidos partícipes de la vida inmortal

(RV. X. 72, 1-5; Griffith).

Estamos en presencia de otra mentalidad en los sacerdotes: “en una era anterior a los dioses”. ¿Cómo unos sacerdotes pueden expresarse así? Ya hay una clara consciencia de que hay algo detrás de los dioses y que ellos no son la última realidad. Pero esta realidad primigenia no puede ser lo que existe, porque todo esto ya tiene forma, ya es algo definido (casa, árbol, luna o sol). Si la existencia está determinada, debe ser el No-Ser, la No-existencia, el principio de todo, cosa que se afirma dos veces en el poema. Todo lo existente, incluso los dioses, vino después. Superar esta dualidad ontológica será el gran paso que darán otros sacerdotes, al postular a lo Uno allende el ser y el no-ser.

Es interesante el juego dialéctico⁸⁹ que aparece en este poema, entre Dakṣa y Aditi, ambos siendo padres e hijos del otro a la vez. Dakṣa es la energía creadora universal, mientras que Aditi es lo ilimitado, la libertad. Esta asociación podría deberse a que el poder creador del universo no tiene límites y que, a su vez, la libertad afirma dicho poder. Por lo que ambos estarían asociados, en sentido cósmico y mítico. Así, lejos

⁸⁹ Un estudio sobre la dialéctica védica es la obra de Juan Miguel de Mora (1978), *La dialéctica en el Rig Veda*.

de ser una contradicción, hay un reconocimiento de la independencia de los contrarios. Barua (1981) sostiene que el No-ser o la No-existencia es Aditi, lo Infinito, que encuentra semejante al *ápeiron* de Anaximandro (p. 38). Y volviendo a relacionarlo con Dakṣa, sostiene que “Aditi, como hija de Dakṣa, fue concebida como existencia, mientras Aditi, como madre de Dakṣa lo fue como no-existencia” (p. 41). Lo existente es lo limitado, mientras lo no-existente es lo ilimitado, lo indeterminado. Así, lo Infinito es la base del mundo (p. 43).

LO UNO COMO ORIGEN DE TODO

Por lo que sea venido diciendo, las formas internas que toma la creación en el pensamiento rigvédico fueron las siguientes. Primero, dioses que representan aspectos naturales, cuyo poder hace que también sean creadores. Luego, la actividad sacerdotal, que se entiende como un parámetro de la propia creación, pues esta toma la forma de un sacrificio. Posteriormente, los sacerdotes-poetas sospecharon que en realidad estaban alabando a un solo dios, detrás de todos los nombres, marcando así la transición hacia el monoteísmo. Sin embargo, el espíritu indio, insatisfecho, reconoció las limitaciones al atribuirle nombre y cualidades humanas, por lo que simplemente lo denominó lo Uno. Esta noción abstracta sembró la semilla del monismo indio, siendo una de las perspectivas más significativas del pensamiento filosófico indio. Aunque fórmulas monistas ya aparecían en los himnos tempranos, como las que se presentan a continuación: “A lo que es Uno, los sabios le dan muchos títulos, lo llaman Agni, Yama, Mātariśvan” (RV. I. 164, 46; Griffith). “El de bellas alas, aunque Uno solo en naturaleza, los sabios cantores forman, con canciones, en muchas figuras” (RV. X. 114, 5; Griffith).

Sin embargo, el himno que más desarrolla el tema de lo Uno

⁹⁰ La versión sánscrita transliterada y completa, además de traducida, se encuentra en la obra de Tola y Dragonetti (2008, pp. 96-98).

es el Himno de la Creación (RV. X. 129)⁹⁰ que representa el logro más importante de la especulación cosmogónica de los poetas védicos y se constituye en el germen ontológico del pensamiento posterior.

En este himno el pensamiento humano se eleva como un águila hacia nociones ontológicas, sin dejar de lado la duda filosófica, demostrando así un espíritu profundamente preocupado por encontrar el origen y el principio de todo. Sin duda, el autor ha tenido un espíritu libre para buscar una respuesta a su inquietud existencial. En la primera estrofa se encuentra que el poeta dice:

1 Entonces el No-ser no existía
ni tampoco existía el Ser.
No existía el espacio etéreo
ni, más allá, la bóveda celeste.
¿Había algo que se agitase?
¿Dónde?
¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua,
ese profundo, insondable abismo?
(RV. X. 129, 1; Tola, 2014, p.331).

¿Cómo entender la idea de Ser y No-ser? Una primera posibilidad es considerar al Ser como todo lo existente, es decir, cosas particulares determinadas. Y No-ser sería el principio de todo sin forma alguna determinada, es decir, realidad indeterminada que subyace a la totalidad de las determinaciones. Una segunda posibilidad es pensar el Ser como realidad última, manifestada e inmanifestada, y el No-ser como no-existencia de la realidad. Esta última posibilidad implicaría un mayor grado de abstracción del pensamiento.

Lo cierto es que la idea de que en el comienzo no existía el Ser ni el No-ser es la forma antigua de presentar la unidad de los opuestos. Si no existía el Ser, debía existir el No-ser. Si no existía el No-ser, debía existir el Ser. Pero pensar en uno de ellos nos lleva a considerar el otro, por lo que son mutuamente dependientes. El sacerdote-poeta se percata

de las limitaciones de dicha dualidad —la misma actitud será seguida por los pensadores posteriores—, que son expresiones de la realidad ya creada. Sin embargo, él está indagando sobre el origen, momento previo de toda dualidad, incluso de los términos que pudiesen abarcar la totalidad. Por lo que este origen trascendental no puede ser ninguno de ellos. Es digno de destacar que antes de formular su respuesta hace preguntas, que se pueden resumir en: ¿Qué había antes del Ser y del No-ser?

En primera instancia, parece que el sacerdote-poeta no puede admitir que el principio explicativo sea dual: Ser y No-ser. Tampoco ofrecen una respuesta adecuada las otras dualidades como muerte-inmortalidad o día-noche, mencionadas en la segunda estrofa:

2 No existía la muerte
ni existía lo inmortal,
ni signo distintivo de la noche y del día.
Sólo el Uno respiraba,
sin aire, por su propia fuerza.
Aparte de él
no existía cosa alguna
(RV. X. 129, 2; Tola, 2014, p.331).

Si los opuestos y la dualidad no existían, entonces debía existir el Uno (eka), que pretende abarcar tanto el Ser como el No-ser. Ese Uno “respiraba sin aire”, es decir, existía por sí mismo, no necesitaba de otro, ya que “no existía cosa alguna”. Un principio que se autogenera. Aquí se siembra la semilla del monismo que caracterizará a las filosofías indias posteriores. Pero, no basta con superar la dualidad a través del Uno, el sacerdote sigue inquieto y se pregunta: ¿Cómo era ese Uno? En la tercera estrofa busca responder:

3 En el comienzo sólo existía
tiniebla envuelta en tiniebla.
Todo era agua indiferenciada.
Principio de devenir

rodeado por el vacío,
el Uno surgió
por el poder de su propio ardor interno (*tapas*)
(RV. X. 129, 3; Tola, 2014, p. 332).

Luego de las negaciones (de las dualidades) que había expuesto, presenta ahora declaraciones positivas: “tiniebla envuelta en tiniebla” y “agua indiferenciada”. Dado que ha sostenido que aparte del Uno no existía cosa alguna, tenemos que asumir que esas son las imágenes naturales indeterminadas del Uno. En lo Uno no hay seres, tampoco el no-ser, sólo una realidad indiferenciada.⁹¹ Una vez más, añade que ese Uno no necesita otra cosa para existir, surge de él mismo, de su ardor (*tapas*). El término *tapas* hace referencia al calor interior, producto de la austeridad. Probablemente sea una proyección de la experiencia ascética, que ya se practicaba en esa época, y que se traslada al acto de creación del universo. Por ejemplo, en el RV. X. 190, 1, se dice:

Del encendido ardor ascético (*tapas*)
nacieron el Orden y la Verdad,
de él nacieron la noche
y el ondulante océano
(Tola, 2014, p. 357).

Así, ese Uno es el principio de todo lo existente. Sigue el sacerdote-poeta pensado y en la cuarta estrofa añade:

4 En el comienzo
brotó en Él el deseo (*kama*),
que fue el primer semen de la mente.
Buscando en sus corazones,
gracias a su sabiduría,
los sabios encontraron
el vínculo que une
al Ser con el No-ser

⁹¹ Una realidad indeterminada e ilimitada semejante a la que postulará el filósofo Anaximandro (s. VI antes de Nuestra Era).

(RV. X. 129, 4; Tola, 2014, p.332).

De ese Uno, que surgió de su propio ardor, también surge en él el deseo (*kama*)⁹² de crear. Eso hace posible la creación de los objetos, sin dejar de ser Uno. El sacerdote se reconoce como un ser particular, entonces, ¿cómo volver a la unidad? Y dice que los sabios, gracias a su sabiduría, encuentran en su ser íntimo (en sus corazones) el vínculo que une al Ser con el No-ser, es decir, encontraron al Uno. Esta idea, de que lo Uno se puede encontrar en uno mismo por medio de la interiorización, perdurará en toda la filosofía india.⁹³ Si se busca el principio de todo, no se lo puede encontrar a través de la multiplicidad, sino en el corazón de cada ser. El “corazón” es la metáfora del centro, de lo esencial. Ahí, dirán las Upanishads, se encuentra lo real, lo absoluto.

Dejando la quinta estrofa (que es incomprensible según Tola), en la sexta estrofa el sacerdote regresa a la duda filosófica, pero de manera más viva y dramática:

6 ¿Quién sabe la verdad?
 ¿Quién puede decirnos
 de dónde nació, de dónde esta Creación?
 Los Dioses nacieron después
 y gracias a la creación del universo.
 ¿Quién puede, pues, saber
 de dónde surgió?
 (RV. X, 129, 6; Tola, 2014, p.333).

⁹² No es la primera vez que los brahmanes se referían a *kama*, el deseo, especialmente en su aspecto divino. En el *Atharva Veda* (IX. 2, 19) encontramos: “Kama nació el primero; / jamás lo han alcanzado / ni los dioses, ni los Padres, ni los hombres. / Tú eres superior a todos, / y siempre grande. / Te rindo mi homenaje, oh Kama” (Tola, 1968, p. 139).

⁹³ Ese será uno de los principales caminos tomados por la cultura india, la interiorización: volver a su interior para encontrar la esencia de toda la realidad, es decir, lo Absoluto. Mientras que los griegos, por buscar el Ser siguieron el camino de —en términos de Heidegger— el conocimiento de la “realidad natural”; por buscar el Ser se perdieron en los entes y vino el imperio de la metafísica.

El sacerdote-poeta se percata de que, si los dioses y seres humanos vinieron después, entonces puede ser que lo que afirma acerca del Uno no sea la verdad. No estamos ante la presencia de un sacerdote dogmático, sino un indagador,⁹⁴ un buscador honesto que no se aferra a sus logros. Son grandes logros para la filosofía pensar el origen más allá de nuestras dualidades; que ese principio no puede ser pasivo en el acto de crear y que todavía es posible volver a experimentar lo absoluto desde el interior. Ahora, asombrosamente, presenta otro descubrimiento: ¿Cómo es posible que alguien que nació mucho después pueda saber sobre el origen? Se está en presencia de un alma que indaga hasta las últimas consecuencias, hasta el punto de cuestionarse a sí mismo.

Ante la duda de la sexta estrofa, en la séptima vuelve a tener la esperanza de que, a lo mejor, un Dios Supremo, guardián de los cielos, sepa la verdad del origen del universo. Pero, no satisfecho con su respuesta, por sentir su finitud, la duda lo vuelve a asaltar y sugiere que incluso Él podría desconocer el origen último de la creación:

7 Aquel, que en el Cielo Supremo
es su Guardián,
sólo Aquél sabe
de dónde surgió esta Creación,
ya sea que Él la hizo, ya sea que no
—— o tal vez ni Él lo sabe
(RV. X, 129, 6; Tola, 2014, p.333).

Magnífico final para una gran búsqueda. Se ha dicho que este himno representa el esfuerzo intelectual del sacerdote-poeta para explicar el origen del universo, de todo lo existente. También este himno refleja el conflicto de su autor, su impotencia y su libertad. El autor rompe con su propia explicación, reconoce que no se puede saber sobre

⁹⁴ Las preguntas en los poemas del *Rg Veda*, especialmente en este himno, son también las raíces del escepticismo, muy frecuente en el pensamiento indio.

el origen de todo lo que existe, por eso termina en la incertidumbre. No se puede descubrir el secreto, la verdad última de las cosas, y a lo mejor ni el Dios Supremo lo conoce, salvo a través de la búsqueda interior. Extraño final para un sacerdote, intermediario entre dioses y hombres. Pero la búsqueda sincera de la verdad va más allá del estatus y función social, va más allá hasta de sus propios descubrimientos previos. De ese modo, la respuesta última a la pregunta por la fuente de todo no puede ser resuelta de manera intelectual y con el conocimiento ordinario, tendrá que ser una respuesta vivencial. Y esa respuesta será la que buscarán los sabios de las *Upaniṣads*. Con este himno quedaron abiertas las puertas al desarrollo del pensamiento filosófico y la búsqueda personal de lo Absoluto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Por lo anterior, podemos apreciar algunas de las respuestas ofrecidas por los brahmanes a la pregunta por el origen de todo lo existente: elementos naturales divinizados, la intervención de los dioses, la acción ritual y la formulación de un principio abstracto. Esto fue posible gracias al espíritu libre de estos sacerdotes-poetas, quienes no se impusieron restricciones al hacerse preguntas incómodas, mostrando una genuina búsqueda de la verdad. Por eso, se observa un tránsito desde las peticiones hacia las preguntas, desde los ritos hacia el principio abstracto, y desde el sacerdote tradicional hacia el sacerdote-filósofo.

En este proceso, los brahmanes fueron descubriendo otras claves filosóficas: la existencia de un Orden previo a los dioses y que estos no pueden transgredir; la relación entre el Infinito y lo finito, entre lo Ilimitado y lo limitado; la expresión divina en lo trascendente y lo inmanente; la importancia de seguir cuestionándose cuando se trata de encontrar la verdad, más allá de lo descubierto; la necesidad de superar la dualidad; y la concepción del origen no sólo como un evento temporal, algo que ocurrió en un pasado, sino también como una realidad presente ahora mismo, en el corazón de cada ser humano; entre otros

aspectos significativos.

Por eso, finalmente, esta búsqueda sacerdotal abrirá diversos caminos para la posteridad, que quedarán como rutas que otros buscadores seguirán y recrearán constantemente. Así, el *Rg Veda* se convierte en una matriz desde la cual se irán desarrollando diversas formas religiosas o metafísicas sobre el origen y el sentido de la existencia.

Bibliografía

- Arnau, J. (2018). *Cosmologías de India*. Védica, sāmkhya y budista. FCE.
- Barua, B. (1981). *Historia de la filosofía india prebudista*. Visión Libros.
- Glazenapp, H. (1963). *Les Littératures de L'Inde*. Payot.
- Glazenapp, H. (2007). *La filosofía de la India*. Biblioteca Nueva.
- Mora, J. M. (1978). *La dialéctica en el Rig Veda*. Diana.
- Griffith, R. T. H. (1896). *The Rig Veda*. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>
- Monier-Williams, M. (2003). *A Sanskrit-English Dictionary*. Asian Educational Services.
- O'Flaherty, W. D. (1981). *The Rig Veda*. An Anthology. Penguin Books.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario Sánscrito-Español*. Mitología, filosofía y yoga. Herder.
- Radhakrishnan, S. (1929). *Indian Philosophy*. Vol. I. George Allen & Unwin.
- Stutley, W. and J. (1986). *A Dictionary Hinduism*. Heritage Publishers.
- Tola, F. (1968a). *Himnos del Rig Veda*. Sudamericana.
- (1968b). *Himnos del Atharva Veda*. Sudamericana.
- (2014). *Himnos del Rig Veda*. Las Cuarenta.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India*. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāmkhya. Kairós.
- (2019). *Yoga y mística de la India*. Las Cuarenta.
- Villar, F. (1975). *Himnos védicos*. Editora Nacional.
- Zaehner, R. C. (1966). *Hinduism*. Oxford University Press.





Capítulo 6

LA PERCEPCIÓN BUDISTA DE LAS DOCTRINAS NĀSTIKA

Alexandra Lulu Zegarra Camargo

Correo: luz.caceres3@unmsm.edu.pe

Resumen. El presente estudio expone las doctrinas *nāstika* de la India en el contexto del nacimiento de la filosofía budista, a través de los trabajos de traducción realizados por Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Para ello se analiza el contexto de la India clásica del siglo VI antes de Nuestra Era, en el cual surgen dichas doctrinas. A continuación, se describe el “Sūtra del Fruto de la condición de Samán” (*Sāmaññaphalasutta*), principal texto budista referente de estas doctrinas; se define el término ‘samán’ (*samaṇa*) para comprender el movimiento *nāstika* y ascético y se presentan las respuestas de los maestros y sus filosofías acerca del beneficio de la condición de samán, según la percepción budista. El estudio concluye con un análisis del surgimiento de dos movimientos religiosos en la época mencionada: el brahmanismo y el samanismo, junto con consideraciones sobre el *Sāmaññaphalasutta* y la condición de samán, describiendo las diversas posturas sobre el tema.

Palabras clave: budismo, brahmanismo, doctrinas *nāstika*, saman.

Resumo. O presente estudo expõe as doutrinas *nāstika* da Índia no contexto do nascimento da filosofia budista, por meio dos trabalhos de tradução realizados por Carmen Dragonetti e Fernando Tola. Para isso, analisa-se o contexto da Índia clássica do século VI antes da nossa era, no qual surgem essas doutrinas. Em seguida, descreve-se o “Sūtra do Fruto da condição de Samán” (*Sāmaññaphalasutta*), principal texto budista que é considerado referência para essas doutrinas; define-se o termo ‘samaṇa’ para compreender o movimento *nāstika* e ascético; e apresetam-se as respostas dos professores e suas filosofias sobre os benefícios da condição de samaṇa segundo a percepção budista. Por fim, o estudo conclui com uma análise do surgimento dos dois movimentos religiosos no período referido: o Bramanismo e o Xramanismo, com considerações sobre o *Sāmaññaphalasutta* e a condição de samaṇa, descrevendo as diversas posições sobre o tema.

Palavras-chave: budismo, brahmanismo, doutrinas *nāstika*, samaṇa.

Abstract. The present study examines the *nāstika* doctrines of India in the context of the emergence of Buddhist philosophy, drawing on the translation works of Carmen Dragonetti and Fernando Tola. It analyzes the context of classical India in the 6th century BCE, in which these doctrines originated. The “Fruits of Contemplative Life” (*Sāmañña-phalasutta*), the main Buddhist text that serves as a reference for these doctrines, is described. Additionally, the term samaṇa is defined to better understand the *nāstika* and ascetic movement. The study presents the responses of the teachers and their philosophies regarding the benefits of the samaṇa condition according to Buddhist perception. The paper concludes with an analysis of the emergence of two religious movements during this period: Brahmanism and Samanism, offering considerations on the *Sāmaññaphalasutta* and the samaṇa condition, while describing the various positions on the topic.

Keywords: Buddhism, Samanism, *nāstika* doctrines, classical India, samaṇa.

INTRODUCCIÓN

En la India del siglo VI antes de Nuestra Era, se establecieron los samanes⁹⁵ en la región de Magadha (actual Bihar), donde predominaban grandes reinos dominados por la aristocracia. Según Von Glase-napp (2007), existían entonces sorprendentes ciudades en las cuales se llevaba a cabo una vida cultural floreciente. Estas ciudades contaban con sistemas de justicia, comercio e industria desarrollados. Este fue el denominado “período clásico” en la historia de la filosofía de la India, que tendrá sobre el escenario cultural dos movimientos fundamentalmente religiosos: el brahmanismo⁹⁶ y el samanismo o movimiento samánico; uno guiado por la tradición védica ligada a los brahmanes, y el otro representado por la negación de un mundo real y la trascendencia espiritual liderada por los samanes.

Al mismo tiempo, los sistemas filosóficos indios se dividían en ortodoxos, quienes aceptaban el *karma* y un orden moral y social cósmico, y heterodoxos,⁹⁷ quienes criticaban a este sistema y rechazaban el orden establecido. Como resultado, la filosofía dejó de ser una actividad secreta para convertirse en asunto de todo aquel que tuviera la inquietud del pensamiento,⁹⁸ lo que dio lugar a la creación de nuevas tendencias filosófico-religiosas. En este contexto, surgieron nuevas órdenes de monjes y devotos laicos. Von Glasenapp (2007) menciona que, en este momento histórico:

⁹⁵ El término ‘samán’ en la lengua pāli es sāmāña y en sánscrito śramaṇa.

⁹⁶ El movimiento de los brahmines se convirtió en una religión (ortodoxa) con ritos muy complejos, donde el sacrificio tenía un lugar central. De aquí parten los textos brahmanes o de sacrificios para la satisfacción de los dioses. “Los brahmanes surgieron de una fusión del vedismo con la religión de los pre-arios” (Corsini, 2018, p.37).

⁹⁷ Los movimientos heterodoxos fueron desplazados por los pensamientos más populares y de peso ideológico, por ello se tienen escasas y tergiversadas referencias sobre sus doctrinas, pensamientos y estilos de vida. Aunque tras analizar el término samán vinculado a la heterodoxia uno puede hacerse la idea de a qué se enfrentaban.

⁹⁸ Esta actividad fue independientemente de su condición socioeconómica de vida; pensamientos hechos con un lenguaje popular, para ampliar el círculo de discípulos.

En lugar de la desenfrenada fantasía en la apreciación de la conexión de los acontecimientos, se presenta un esfuerzo consecuente por separar lo que se corresponde y lo que no se corresponde, y por derivar, de acuerdo con ciertas normas, determinados efectos de determinadas causas (Von Glasenapp, 2007, p.64).

En pocas palabras, durante este periodo, la filosofía de la India pasó del asombro al pensamiento sistematizado debido a que la sabiduría comenzó a transmitirse a través del diálogo, la poesía y el discurso didáctico, que incluía ejemplificaciones ilustradas y repeticiones para reforzar la memorización.

Dentro de la corriente védica, los conceptos upanishádicos empezaron a delimitarse, diferenciándose términos como ‘animado’, ‘dotado de personalidad’ e ‘inanimado’,⁹⁹ que serían el fundamento de las investigaciones sobre el mundo. Además, la concepción de ‘vida’ llevada a la espiritualización impulsó la búsqueda del análisis del interior humano. Todo ello mueve la atención hacia la ética y la moral de vida, dejando de lado la cosmología y los ritos. De esta manera, se comenzaron a cuestionar ciertos fundamentos expuestos en la literatura védica, sobre todo aquellos que ya presentaban contradicciones con el brahmanismo, aunque fueron omitidos.

Los nuevos movimientos filosófico-religiosos que surgieron fueron el budismo,¹⁰⁰ el jainismo y otros extintos en el tiempo, que conocemos de pocas referencias como el canon budista y la literatura jaina. Estos movimientos fueron los encargados de criticar al brahmanismo y vedismo instaurados en la época, a raíz de la invasión aria al

⁹⁹ Los brahmines (*brāhmaṇa*), al igual que los vedas, reconocían como propios los términos *ātman* (alma individual), *Brahman* (principio supremo), *Anāditva* (inexistencia de comienzo), *Samsāra* (transmigración del alma), *Karman* (retribución de los actos), *Dharma* (ley moral), *Mokṣa* (liberación) (Rodríguez de la Vega, 2010, p.37).

¹⁰⁰ Corsini (2018) señala razones para pensar que el budismo no se inició criticando sólo a las tradiciones brahmánicas en cierto sentido también se esforzó por diferenciarse de las doctrinas heréticas de la época y adoptar prácticas de antiguas y diferentes civilizaciones (p.35).

valle del Indo.¹⁰¹ Junto a las críticas al sistema brahmánico realizadas por el budismo, también se encuentran las formuladas por las doctrinas nāstika,¹⁰² cuyos rastros se consideran en la literatura de la “Canasta de los *sūtra*”¹⁰³ (*Sutta Piṭaka*), la colección de textos que contiene “el pensamiento y la palabra de Buda” (Rodríguez de la Vega, 2010, p. 48).

En este trabajo, se expondrán las doctrinas nāstika, principalmente bajo la traducción de Carmen Dragonetti y Fernando Tola, limitándose al estudio del *Sāmaññaphalasutta*, texto que es parte del *Dīgha Nikāya*. Además, se esbozará una definición de samán por considerarla importante para entender de qué manera eran considerados estos maestros. Finalmente, se desarrollarán las doctrinas nāstika, tomando en cuenta los comentarios de los traductores y los estudios recientes sobre ellas.

EL SĀMAÑÑAPHALASUTTA O “SŪTRA DE LA CONDICIÓN DE SAMÁN”

El *Canon Pāli*, resguardado por el budismo theravāda, es el único canon budista conservado íntegramente. Se divide en tres categorías partes. Estas son: la Canasta de la Disciplina Monástica (*Vinaya Piṭaka*), la Canasta de los Discursos (*Sutta Piṭaka*) y la Canasta de la Dogmática (*Abhidhamma Piṭaka*). Las dos primeras canastas constituyen los núcleos antiguos de la literatura budista. La segunda canasta, es considerada una de las más antiguas y valiosas, y constituye la principal fuente de conocimiento sobre las doctrinas budista y no-budista.

¹⁰¹ Anteriormente, la sociedad estaba organizada en castas: *brahmines* (gobernantes), *kṣatriya* (guerreros), *vaiśya* (granjeros, pastores, comerciantes y artesanos) y *śūdra* (esclavos). Cada casta tenía su lugar y sus funciones en la sociedad. Además, estaba formulada la teoría de las cuatro etapas de la vida: a) Estudiante (*brahmacarya*), b) Padre de familia o dueño de casa (*gr̥hastha*), c) Asceta (*vānaprastha*), d) Ermitaño (*bhikṣu*).

¹⁰² Término en sánscrito que denota la negación del término āstika, referido a la existencia de algo, es decir, la existencia de un Ser o Brahman.

¹⁰³ Término sánscrito que corresponde a *sutta*, en *pāli*.

Entre los textos de la *Sutta Piṭaka* se encuentra el *Dīgha Nikāya* o “Colección de (sūtras) largos”, que contiene 34 extensos sūtras, organizados en tres libros: el “Libro de las reglas de la Disciplina Moral” (*Silakkhandavagga*), compuesto por 13 sūtras; el “Gran Libro” (*Mahavagga*), con 10 sūtras; y el “Libro de Pathika” (*Pathikavagga*), que incluye 11 sūtras (Dragonetti y Tola, 2005).

El “Sūtra de la Condición de Samán” (*Sāmaññaphalasutta*),¹⁰⁴ el segundo de los 34 sūtras del *Dīgha Nikāya*, representa una obra de gran importancia dentro de la literatura budista. Sus párrafos son parte de las escasas fuentes existentes para el estudio de los seis “maestros heréticos y sus doctrinas”¹⁰⁵ (Dragonetti y Tola, 2005, p. 135). Este texto expone, a grandes rasgos, las doctrinas *nāstika* de la época y proporciona la información más completa sobre “los seis maestros del error” (Dragonetti, 1971, p. 2). Contemporáneos del Buda, estos maestros representaban las corrientes filosóficas contrarias al brahmanismo y al budismo, y eran líderes de comunidades ascetas, errantes y mendicantes, muy estimados por sus seguidores (Dragonetti, 1971).

La narrativa del texto relata un diálogo entre Ajātasattu (sáns. *Ajātaśatru*), el rey de Magadha, y el Buda. El tema principal es la respuesta a la pregunta por el fruto de la condición de samán. Dragonetti (1971) señala que el rey cuestiona a los seis maestros sobre el beneficio de la condición de samán, con el interés de saber los resultados que ofrecía la doctrina de todos estos maestros. Sin embargo, los argumentos dados no parecían ser coherentes con la misma pregunta.

¹⁰⁴ El volumen de la traducción del *Sāmaññaphalasutta* empleado es el realizado por Dragonetti en 1971 en el marco de los *Textos para el estudio de las Filosofías y Religiones de la India*, del Centro de Estudios de Filosofía Oriental de la Universidad de Buenos Aires. Para este estudio también se revisó la traducción de la edición de Nālanda del *Dīgha Nikāya* realizado por los doctores Tola y Dragonetti en 2005, donde se presentan los tres primeros sūtras del *Dīgha Nikāya*. Cabe señalar que ambos trabajos fueron traducidos directamente de su idioma original al español.

¹⁰⁵ Otras referencias son el Majjhima y los Udāna (Rodríguez de la Vega, 2010).

El personaje principal de este sūtra es Ajātasattu, quien deseaba realizar ofrendas a un brahmin o samán para lograr serenidad mental. Por consejo de sus ministros visitó a seis maestros de los cuales pudo obtener una exposición de las seis doctrinas heréticas (*sāns. nāstika*). Aunque eran figuras prominentes con numerosos seguidores y practicaban una vida ascética errante sus respuestas no convencieron al rey. Por recomendación de su ministro Jīvaka Komārabhacca, realizó una visita al Bhagavān, que se encontraba en un bosque de mangos. Al llegar, quedó asombrado por el silencio y serenidad del lugar, y observó al Buda Shakyamunī rodeado de 1250 monjes. Contemplando su calma, Ajātasattu se sentó junto a él haciendo la misma pregunta que a los otros maestros:

Señor, así como existen estos variados oficios, a saber: cornacs, jinetes, cocheros, arqueros (...) u otros variados oficios del mismo género; y los hombres viven del fruto, visible en este mundo, de estos oficios, y con ellos se hacen felices a sí mismos, se alegran a sí mismos, hacen felices (...) [a los demás], entregan a samanes y brahmanes presentes con fines elevados, relacionados con el cielo, que resultan en felicidad, que conducen al cielo – de la misma manera, señor, ¿es posible señalar un fruto, visible en este mundo, de la condición de samán? (*Dīgha Nikāya*, trad. Tola & Dragonetti, 2005, p. 148).

Es evidente para el rey que a cada oficio le sigue un beneficio, un “fruto visible en este mundo”, de ahí que surja la pregunta por el fruto de la condición de samán. A pedido del Buda, el rey Ajātasattu expuso las respuestas de los seis maestros que lo habían dejado insatisfecho: 1) El amoralismo de Pūraṇa Kassapa, 2) el determinismo de Makkhali Gosāla, 3) el materialismo de Ajita Kesakambala, 4) el atomismo de Pakudha Kaccāyana, 5) el jainismo de Nigaṇṭha Nātaputta y 6) el escepticismo de Saṅgya Belaṭṭhiputta.

A continuación, se expone la respuesta del Buda, que se puede dividir en tres secciones. En primer lugar, describe el fruto de la condición de samán, donde se narra la historia de un esclavo que abandona su

vida mundana para convertirse a la vida religiosa mendicante. Luego, explica un segundo fruto visible, ilustrado por la historia de un campesino renunciante para seguir la vida religiosa. Por último, presenta el fruto más eximio de la condición de samán, en el que se describe su papel en el budismo.¹⁰⁶

Al final del diálogo, Ajātasattu le pide al Buda que lo acepte como devoto laico, pero confiesa que para llegar al trono tuvo que asesinar a su propio padre. Aunque el Buda acepta su confesión y le recomienda autocontrol para evitar repetir tales actos, también se dirige a sus discípulos y anuncia que el rey no podrá ser incluido en la doctrina debido a su grave falta.

El relato del “Sūtra de la Condición de Samán” revela, grandes rasgos, una visión de las doctrinas heréticas. Sin embargo, es importante recordar que el texto podría contener cierto sesgo, dado que fue redactado exclusivamente para destacar las enseñanzas del Tathāgatha y del budismo. Por ello, en la siguiente sección analizaremos las definiciones de samán como maestro errante y mendicante, con el fin de comprender mejor el tipo de sabios a los que se hace referencia en el relato de “los maestros del error”.

¹⁰⁶ Se presenta una explicación de la disciplina moral que tiene que ver con el control de los sentidos, la autoconciencia surgida de la atención, la satisfacción, el abandono de los obstáculos, las meditaciones, el conocimiento intuitivo, el conocimiento de poderes mentales y clases de poderes extraordinarios (oído divino, los pensamientos de otros, existencias anteriores, ojo divino y destrucción de impurezas).

DEFINICIÓN DE SAMÁN

Los términos samán (pāli *samaṇa*; sáns. *śramaṇa*) y *bhikkhu* (sáns. *bhikṣu*)¹⁰⁷ dibujan a un ser que abandona el mundo para adoptar una vida ascética, errante y mendicante. La definición de este término hecho en la traducción del *Dhammapada* de Tola y Dragonetti (2002), menciona que, en muchos textos del *Canon Pāli*, se describe el peculiar estilo de vida y las costumbres de los renunciantes, muchos de los cuales eran “brahmanes que, después de descubrir lo absoluto, abandonan todo y parten para llevar una vida errante mendicante” (Upaniṣad IV, 4, 22, citado por Tola y Dragonetti, 2002, p. 217).

Esto demuestra que el hinduismo reconocía este estilo de vida vinculado a su misma ortodoxia. En efecto, algunos samanés convivieron en la tradición brahmánica antes de alejarse de ella, por lo que es posible identificar elementos y principios similares entre ambas corrientes. Las teorías filosóficas brahmánicas, que incluyen reflexiones sobre la naturaleza del ser y su relación con el universo, sirvieron como base para el desarrollo de las doctrinas nāstika.

Estos hombres fundaron escuelas que se enfrentaron al sistema de casta sacerdotal. Eran filósofos interesados en el orden cósmico vinculado a la moral (como los materialistas), que negaban la posibilidad del conocimiento esencial del mundo (como los escépticos y agnósticos). Eran pensadores y fundadores de comunidades, que se opusieron a los cultos y las doctrinas brahmánicas, creando sus propias reglas de vida.¹⁰⁸

En la tradición brahmánica, tanto anacoretas como ascetas estaban en las etapas de la vida del brahmín. Los anacoretas solían ser jefes de familia que, al llegar a cierta edad, se retiraban para meditar. Por otro

¹⁰⁷ Según Tola y Dragonetti (2002), los llamados *bhikkhu* o *bhikkhave* eran conocidos por llevar una vida errante y mendicante en la comunidad budista.

¹⁰⁸ Quienes tuvieron más acogida y crecimiento fueron los ajīvika (sáns. *ājīvika*), los jainas y los budistas, que se fortalecieron compitiendo con el brahmanismo.

lado, los ascetas renunciaban a todo para vivir como errantes y mendicantes, dedicados a un profundo sentimiento religioso. En este sentido, la vida errante y mendicante encajaba con el ascetismo.

El ascetismo tuvo gran prestigio en la antigua cultura india. Se especulaba que, mediante su práctica, se realizaban “grandes acciones” y se obtenían bienes de diferentes clases (Dragonetti, 2002, p. 149). Esta vida estaría gestionada por el autocontrol, la austera satisfacción y la realización personal en la soledad.¹⁰⁹ En términos generales, los ascetas eran errantes, pues se movían de un lugar a otro sin establecer una residencia fija. Muchos practicaban *tapas* (automortificaciones), como el ayuno o vivir únicamente del agua, o en el agua. Asimismo, se oponían a las prácticas rituales que implicaban sacrificios animales, promoviendo en su lugar el autosacrificio (*tapas*).

RESPUESTAS DE LOS SEIS MAESTROS NĀSTIKA

Como se mencionó, los seis maestros eran fundadores de sectas no budistas, figuras históricas contemporáneas de Buda, que practicaban vida ascética y gozaban de gran renombre y prestigio. Estos *samānas* expusieron sus propias doctrinas al responder sobre el fruto de su propia condición como samán. Sin embargo, algunas respuestas son difíciles de comprender, ya sea porque ciertas traducciones, como la del jainismo, plantea que parecen incoherentes con la cuestión formulada, o debido al sesgo inherente a la percepción budista de estas doctrinas, por lo que la historia no está exenta de prejuicios. Cabe recordar que “los *Purvapakṣas*, o los puntos de vista de los oponentes, se presentan casi invariablemente de una manera inadecuada y antipática, de modo que no se puede formar fácilmente un juicio sólido en cuanto a su valor filosófico adecuado” (Shastri, p. 168).

¹⁰⁹ En el *Brahmajālasutta* (*Dīgha Nikāya I*) se cuenta la postura del Buda frente al ascetismo, describiendo algunas de las extravagantes prácticas de los ascetas, como la mortificación extrema. La actitud del Buda hacia estas prácticas refleja su tendencia a la moderación y su rechazo a los extremos.

1. PŪRAṆA KASSAPA: AMORALISMO Y LA DOCTRINA DE LA AKIRIYA

En primer lugar, está Pūraṇa Kassapa, quien es identificado como representante del amoralismo. Aunque se tiene información fantástica sobre su vida y muerte, su amoralismo se vincula al materialismo indio, de Ajita Kesakambalī.¹¹⁰ Sus seguidores, los *ājīvika*s,¹¹¹ desarrollaron una doctrina que, desde la ética, niega el valor de la acción, rechaza la existencia del bien y el mal, así como el mérito y el demérito, concluyendo que la acción humana carece de valor moral.

En su doctrina, quien actúa (todos) —ya sea destruyendo, atormentando, robando o engañando— no comete mal alguno. Incluso si aniquila toda la vida del mundo, no se incurre en faltas; ni siquiera si uno mismo actúa destruyendo y atormentando, tiene alguna falta. Tampoco realizar sacrificios a los dioses genera méritos, en clara oposición a los rituales brahmánicos. Cuando uno se autocontrola, se autodomina y conoce la verdad, no acumula méritos.

La doctrina de la akiriya, que refiere a la “no-acción” o niega las consecuencias éticas de la acción, es diametralmente opuesta a la doctrina *karma*.¹¹² Esta última, aceptada por el brahmanismo, el budismo y el hinduismo, sistemas morales que consideraban al karma como principio básico e indiscutible.

2. MAKKHALI GOSĀLA: DETERMINISMO Y LA *SAṂSĀRASUDDHI*

En segundo lugar, aparece Makkhali Gosāla, representante del determinismo. Fue fundador del jainismo, pero se apartó de esta doc-

¹¹⁰ El nombre de este pensador está en lengua sánscrita.

¹¹¹ Grupo relacionado a la filosofía de Makkhali Gosāla.

¹¹² Idea que busca representar la retribución de los actos.

trina por divergencias y se convirtió en seguidor, discípulo y maestro influyente de los *ājīvikas*.¹¹³ Esta doctrina sostiene un determinismo total donde “todo está dispuesto por el destino, las circunstancias y la naturaleza” (Dragonetti, 1971, p. 7). Esto supone una negación del libre albedrío, dado que no existiría acto voluntario que se origine en el ser humano cuyas consecuencias sean responsabilidad de él mismo. Por lo tanto, rechaza la responsabilidad moral y con ello la doctrina del *karma* queda reemplazada por el destino (*niyati*). Así, se opone al brahmanismo, el budismo y el hinduismo, pues en ellos la libertad humana es un principio básico y el destino del humano está determinado por la consecuencia de los actos individuales.

El texto en el que aparece Gosāla, presenta una lista de ítems de difícil comprensión. Las conclusiones de la traductora, Dragonetti, llevan a pensar que se trataba de un universo limitado, uno donde existe un inventario del mundo bajo una concepción finita del mismo;¹¹⁴ además indica un número limitado de ciclos cósmicos, que de manera similar son mencionados en las *Upaniṣad*, los textos del *Canon pāli* y el hinduismo de Śaṅkara. Por último, da una concepción del *saṃsāra* limitado, con principio y fin; una trayectoria necesaria de transmigración, igual para todos, independiente de la moral. Esta es la doctrina práctica llamada “Purificación mediante la transmigración” (*saṃsārasuddhi*).

En conclusión, el texto menciona que la corrupción y purificación de los seres no tiene causa ni razón. No existen: acto, fuerza, energía, firmeza y esfuerzo humano. Todos los seres carecen de voluntad (fuerza y energía). Todo es obra del destino: la asociación de circunstancias y la naturaleza. Existe una cantidad limitada y numerada de las etapas del *saṃsāra* por las cuales los humanos tienen que transmigrar, al término de la cual alcanzarán la liberación. Es así que el fruto visible de la condición de samán para Gosāla es la *purificación mediante la transmigración* (Dragonetti, 1971, p. 12).

¹¹³ Comunidad de religiosos mendicantes, existentes desde antes del budismo hasta el siglo XV.

¹¹⁴ Esta concepción, a su vez, justifica la doctrina de la dominación de unos seres por otros debido al destino.

El objetivo de Makkhali Gosāla era lograr la pureza independientemente del tipo de existencia; no había causas de miseria o liberación de los seres, pues el “destino” (*niyati*) mandaba sobre el fin. Por ello, todo esfuerzo humano perdía sentido y el destino controlaba la vida humana. Bajo su pensamiento, todas las criaturas estaban destinadas al *saṃsāra* y, por lo tanto, a la finalización de ese ciclo. Además, todas las cosas carecían de causas o condiciones porque eran predeterminadas. Buda criticó esta postura por su extremismo, que se convierte en fatalismo, al negar el potencial humano y la responsabilidad por sus actos en la transformación espiritual.

3. AJITA KESAKAMBALĪ: MATERIALISMO INDIO

El tercero es el materialista Ajita Kesakambala. Es considerado el maestro más antiguo del materialismo indio. Sus discípulos, conocidos como Cārvāka, Lokāyata y Bhutavadin, sostenían la “existencia de un orden moral, un principio espiritual, de algo trascendente” (Dragonetti, 1971, p.46).

La doctrina del materialismo indio se constituyó en el siglo VI antes de Nuestra Era y se mantiene en vigencia en la cultura india. No obtuvo mucha popularidad como el budismo y el jainismo, aunque fue sistematizado por Bṛihaspati en su *Bārhaspatya-sūtra*. La tesis del materialismo expone que todo tiene origen en la materia, incluso la conciencia; esto supone una negación de conceptos como el alma, el cielo, la liberación, Dios, la vida después de la muerte y lo sobrenatural. Asimismo, rechaza la doctrina del *karma*, toda la literatura sagrada, sus instituciones, ritos y ceremonias pierden valor: “La percepción sensorial es el único medio válido de conocimiento; afirmaban que el placer sensual es el único fin que el hombre debe perseguir en la vida” (Dragonetti, 1971, p.13).

En el texto, el maestro Kesakambala hace una crítica de la “doctrina de la donación” y de la “tesis de la existencia”, en otras palabras, critica toda doctrina moral o religiosa, oponiéndose al brahmanismo, el hinduismo y el budismo, doctrinas donde los valores morales y religiosos, así como la concepción sobre el ser humano, son importantes.

En resumen, el texto señala: No existe donación, sacrificio, oblación, fruto, consecuencias de las acciones, este u otro mundo, padres, seres sin causas/origen, samán, brahmines, junto con sus acciones, sus liberaciones y su conocimiento. El ser humano está formado por cuatro elementos. Tras su muerte, la tierra, el agua, el fuego y el aire retornan a sus respectivos elementos.¹¹⁵ En una escena de cremación, “las ofrendas terminan en cenizas” (Dragonetti, 1971, p. 16). Se considera “doctrina de imbéciles” a la donación y sostiene que la “tesis de la existencia” es falsa y vacía. Todos los seres tras su muerte dejan de existir. La respuesta de Kesakambala a la pregunta por el fruto de la condición de samán es el aniquilamiento (*uccheda*).

La doctrina de Kesakambala parte con una serie de negaciones que, según interpretación de la traductora, pretenden afirmar la validez de las explicaciones de lo real a través de la “doctrina de las cuatro materias”, que niega el valor moral o religioso de los actos, así como “la existencia de lo trascendente” (Dragonetti, 1971, p. 14) y la posibilidad del conocimiento místico. Como consecuencia lo único existente serían esos cuatro elementos materiales, responsables de las apariencias fenoménicas y origen de todo lo existente.

Ajita Kesakambala no creía en la sacralidad del sacrificio ni en el *karma*, ni en lo sobrenatural ni en lo metafísico. Bajo su filosofía, se niega la transmigración del alma y el destino, pues incluso el cuerpo, que está compuesto por cuatro elementos, se disuelve tras la muerte perdiéndose así el sentido de hablar de la vida después de la muerte. El propósito planteado era el de la vida moderada y abstemia, que permitía

¹¹⁵ Dragonetti señala: “se disuelven en él y sus sentidos se van al espacio” (1971, p. 16).

el goce de placeres simples y la satisfacción de las relaciones humanas:

¿Debemos rechazar la vida? ¿Deberíamos arrojar gavillas de arroz, ricas en los más finos granos blancos porque están cubiertas de cáscara y polvo? ¿Deberíamos abstenernos de arrancar lotos porque hay espinas en los tallos? ¿No comeremos pececillos porque tienen huesos y escamas? ¿Deberíamos excluir el arroz de nuestras comidas sólo por el problema que da para descascararlo? ¿Quién no calmará su mente y su cuerpo a la ambrosía de la luna, aunque haya manchas en la luna? ¿No disfrutaremos de la agradable brisa del verano porque hay un poco de polvo en ella? ¿No deberíamos preparar comida por miedo a los mendigos? La felicidad pura no está disponible en este mundo, pero no podemos pasar por alto el menor disfrute (Shastri, 1953, pp.179-180).

Esta doctrina fue criticada por Buda como la visión extrema del aniquilamiento. El movimiento se transformó en una forma exagerada de hedonismo, con lo cual recibieron el nombre de *Carvaka* o “discurso entretenido”; con la circulación de esta práctica se inició la caída del sistema *Lokayata* o materialista de la India.

4. PAKUDHA KACCĀYANA: ATOMISMO INDIO

El cuarto maestro es Pakudha Kaccāyana, el atomista. Se le atribuye la doctrina de los *siete elementos*, adoptada por los *ājīvikas*. En esta doctrina, además de los cuatro elementos tradicionales, se incluyen otros tres: placer, dolor y vida o alma (*jīva*). Según esta concepción, todos los seres poseen las mismas características y se encuentran en el mismo plano.

El texto presenta una exposición breve y precisa sobre esta doctrina y lo que significan los siete elementos, que se caracterizan por ser increados, existentes eternamente, estables y distantes unos de otros, inmóviles, indestructibles, insensibles, incognoscibles y separados en-

tre sí por un vacío o espacio. Según las conclusiones de la traductora, estas características se asemejan a las mónadas: eternas, infinitamente pequeñas e indivisibles. Esta doctrina es, en cierto sentido, opuesta tanto al budismo como al brahmanismo, aunque el hinduismo aceptaría posteriormente la doctrina atomista del sistema *Vaiśeṣika*.

A manera de resumen, el texto menciona que los siete elementos son: increados, estériles, inmutables, estables, inmóviles, inalterables, indestructibles, impermeables entre ellos y que no se producen placer o dolor unos a otros. Estos elementos son: tierra, agua, fuego, aire, placer, dolor y vida. Si se toman en cuenta estas características, no existe un ente que ejerza acciones como matar, oír, conocer, etc., lo que se ilustra con la imagen de una espada que intenta cortar una cabeza, pero no logra hacerlo porque “penetra en el intervalo (*vivara*) entre los siete elementos” (Dragonetti, 1971, p. 21). En este sentido, la respuesta al fruto de la condición de samán para Kaccāyana es, según el rey de Māgadha, “una cosa por otra” (*aññsna aññam*).

5. NIGANṬHA NĀTAPUTTA Y EL JAINISMO

El quinto maestro es Niganṭha Nātaputta, figura principal del jainismo. Reconocido como el vigésimo cuarto *tīrthaṅkara* o jefe religioso jaina, su verdadero nombre era Vardhamāna Mahavira. Su doctrina postulaba que todas las cosas poseían vida (*jīva*) y se regía por un código ético basado en la no-violencia (*ahiṃsā*), el cual prohibía dañar a cualquier ser vivo, incluidos los animales, además de estipular normas como no robar, no mentir, evitar las posesiones materiales (salvo ropa) y llevar una vida célibe.

El jainismo fue una de las corrientes filosóficas más desarrolladas en la India y cuenta con vasta literatura. La doctrina expuesta en el texto hace una referencia a la práctica jaina de la no-violencia, que no simpatiza con la posición moderada del “camino medio” del budismo. Esta filosofía, al igual que el budismo, rechaza el maltrato a

otro ser vivo “pues todos los seres tienen el mismo miedo a la muerte y rechazo al dolor que nosotros” (Rodríguez de la Vega, 2010, p. 51). En la antigua India, seres como las plantas, las semillas, el agua y la tierra también se consideraban vivos y conscientes. Este concepto de no-violencia se contraponía a la práctica del sacrificio animal de los brahmines y se vinculaba en el budismo, con actitudes como la apertura mental (*adhimukti*), la tolerancia, la interdependencia universal y la vigilia moral.

En resumen, el texto menciona el control ejercido sobre el samán (*nigaṇṭha*), que está ligado a las cuatro restricciones que limitan el uso del agua.¹¹⁶ El samán que ha cumplido con las restricciones alcanza la perfección, porque se entiende que se ha convertido en un ser controlado y firme. El fruto de la condición de samán, para Nātaputta, es la doctrina del “control de las cuatro restricciones” (Dragonetti, 1971, p. 23).

El objetivo de Nātaputta y del jainismo es la purificación del alma, que normalmente está vinculada a los objetos de los sentidos y lo sensorial. Sus métodos de purificación van desde la austeridad hasta el ayuno, con el fin de restarle puntos al *karma* anterior. Para lograr esta meta es necesaria la práctica del autocontrol y la no-violencia, por ello tienen restricciones alimenticias y materiales. Esto garantiza cierta libertad al *jīva*, aunque el simple hecho de matar a un insecto por accidente también suma puntos negativos al karma.

6. SAÑJAYA BELAṬṬHIPUTTA: ESCEPTICISMO INDIO

El sexto maestro es Sañjaya Belaṭṭhiputta, conocido como el esceptico. Fue maestro de Sariputta y Maggallana, posteriores discípulos de Buda. La doctrina que se menciona en el texto señala que Belaṭṭhipu-

¹¹⁶ Sometiendo a todos a esta y fundiéndose en ella.

ta no afirmaba ni negaba nada, no emitía juicios sobre la existencia de otro mundo, seres espontáneos, consecuencias de las acciones (*karma*) o el estado del Tathāgata después de la muerte.

Otra referencia sobre su doctrina se encuentra en el “Sūtra de la Red de los Brahmanes” (*Brahmajālasutta*) del *Dīgha Nikāya*, donde se menciona que los maestros escurridizos son ignorantes y estúpidos¹¹⁷ (Dragonetti, 1971, p.40). La suspensión del juicio sobre toda cuestión en general se hacía bajo la suposición de que no se puede alcanzar un conocimiento verdadero, en consecuencia, se evitan los comentarios sobre las cuestiones morales del bien y el mal.

Según esta doctrina, la naturaleza verdadera de las cosas es incognoscible y lo que se diga sobre ellas es falso. Cualquier juicio sobre ellas podría causar sentimiento de atracción por lo considerado bueno y repulsión por lo malo, esto se termina convirtiendo en ataduras de las cuales es necesario desligarse. Finalmente, el proceso de exposición a juicios les producía una perturbación (*vighāta*), que a su vez suponía un obstáculo (*antarāya*).

Los maestros escurridizos (*amarāvikkhepika*) consideraban importante dentro de su doctrina a la ataraxia, pues la finalidad de la doctrina era no sufrir perturbación alguna y conservar la calma ideal. El principio general de la doctrina de Belaṭṭhiputta era la epojé del juicio y su finalidad era dominar una actitud imperturbable. Por lo tanto, esta doctrina se opone al brahmanismo y al hinduismo, puesto que estos sistemas son esencialmente dogmáticos, en los que los Vedas, como revelación sagrada y verdadera, contenían las respuestas a todas las cuestiones.

El resumen del texto menciona que Belaṭṭhiputta responde eludiendo (*vikkhepa*) a la pregunta por la existencia de otro mundo, seres es-

¹¹⁷ También, llamados maestros que se “escabullen como anguilas” (*amarāvikkhepavāda*) por la actitud escurridiza (*vikkhepa*) que toman.

pontáneos, la doctrina del karma o el samán (Tathāgata) tras la muerte. La actitud del escéptico se deja ver tras la fórmula lógica consistente en rechazar cualquier afirmación categórica: no pensar que “algo” es así, es de este modo, es de otro modo, no es así, no-no es así, y lo mismo con la negación de la negación sin aparente límite. No se responde a todo tipo de cuestión; en esta doctrina la mente se desvía todo el tiempo del camino correcto. Por este motivo los escépticos no tomaban partido por ningún punto de vista, con el fin de preservar la mente. Eran buenos debatiendo y evadiendo respuestas para nunca dar la razón a ninguno. Se trata del no-pensar como la negación de todo conocimiento, por eso se dice que la esencia de la doctrina estaba en el abandono del pensamiento. Cualquier cosa que se pregunte, si se ubica en el pensamiento, tiene la condición de existencia; esto supone que la realidad y la verdad están en el pensamiento.

CONCLUSIONES

En la India del siglo VI antes de Nuestra Era, en el contexto de una resplandeciente vida cultural, nacieron dos movimientos religiosos fundamentales el brahmanismo y el samanismo. Estas corrientes representan la división entre ortodoxos y heterodoxos. Los primeros derivan su autoridad de los Vedas, aceptando conceptos como el *karma* y el orden moral y social. Los segundos, en contraste, cuestionaban estos fundamentos, rechazando el orden establecido y dando origen a nuevas tendencias filosófico-religiosas.

Entre los nuevos movimientos filosófico-religiosos destacaron el budismo y el jainismo, doctrinas que tienen vigencia en la India actual. A pesar de la escasa referencia sobre otros movimientos, textos como el *Samaññaphalasutta* permiten identificar las doctrinas de varios maestros heréticos.

El “Sūtra de la Condición de Samán” (*Samaññaphalasutta*), obra importante del Canon budista, constituye una de las principales

fuentes del pensamiento heterodoxo de la época. El texto aborda la pregunta sobre el fruto de la condición de samán, considerando esta condición como un oficio al cual debe seguirle un beneficio individual o social.

Existen varios términos que designan la condición de maestro errante o mendicante, entre ellos *samaṇa* y *bhikkhu*. Todos ellos designan a un individuo de vida diferente, alejado de la sociedad, cuyas costumbres podían ser consideradas extremistas, pero que tenían seguidores y discípulos con los cuales formaron escuelas; por lo tanto, también se los llama maestros o sabios ascéticos.

El representante del amoralismo, Pūraṇa Kassapa postulaba la doctrina ética de ausencia del valor de la acción (*akiriya*). Según esta postura, no existen el bien ni el mal, y por lo tanto, tampoco mérito o demérito. Toda acción humana sería intrínsecamente a-moral.

El representante del determinismo, Makkhali Gosāla, sostenía la doctrina del ajivikismo o determinismo total. Según él, todo estaba preestablecido por el destino (*niyati*), las circunstancias y la naturaleza gobiernan todos los eventos, negando la responsabilidad moral y el libre albedrío.

El materialismo de Ajita Kesakambala es la corriente filosófica más antigua de la India, que ha ido modificándose y desapareciendo en el tiempo. Postula la tesis de los cuatro elementos, componentes de todo lo existente, incluso de la conciencia. El propósito de la doctrina materialista era el goce de placeres simples y la satisfacción de las relaciones humanas, actitudes que transformaron al movimiento en una forma exagerada de hedonismo.

A Pakudha Kaccāyana, representante del atomismo, se le atribuye la doctrina de los siete elementos: los cuatro elementos del materialismo junto al placer, el dolor y *jīva* (vida o alma). Estos elementos serían increados, existentes eternamente, estables, inmóviles, indestruc-

tibles, etc., con características parecidas a las mónadas. Al igual que el materialismo, esta doctrina niega las consecuencias de las acciones.

Nigaṇṭha Nātaputta, fundador del jainismo, “construyó” la doctrina de la no-violencia (*ahiṃsā*), por la cual se rechaza el maltrato a todos los seres vivos en una fuerte oposición a los rituales de sacrificio brahmánicos. Para el logro de la no-violencia era necesaria la práctica del autocontrol y la purificación con métodos extremos de restricciones alimenticias y materiales.

El representante del escepticismo, Saṅjaya Belaṭṭhiputta, defendía la suspensión del juicio sobre todas las cuestiones en general, bajo la convicción de que no se podía alcanzar un conocimiento verdadero. Esto aplicaba también a cuestiones morales sobre el bien y el mal. El objetivo de la doctrina era una forma de ataraxia que permitía desligarse de cualquier atadura.

Para la mayoría de los *maestros del error* el objetivo era la purificación del alma a través de prácticas específicas, la adquisición de un cierto conocimiento correcto o verdadero, la práctica de una fe y conducta adecuada. Por ello, los “ascetas mendicantes o religiosos” procuraban vivir bajo el precepto de la no-violencia, cuya práctica, gracias a la popularización del budismo, logró incorporarse a la cultura india.

Bibliografía

Corsini, L. (2018). *Origin of Indian Buddhism*. Than Hsiang Buddhist Research e-Journal (Special Edition “International Buddhist Young Scholar Conference”), 5, 35-43. <chrome-extension://efaidnbmnnnibp-cajpegglefindmkaj/http://research.thanhxiang.org/sites/default/files/attachment/th2018v5.pdf>

Dragonetti, C. (1971). *Los Seis maestros del error: Pūraṇa Kassapa, el amoralista, Makkhali Gosāla, el determinista, Ajita Kesakam-bala, el materialista, Pakudha Kachchayana, el atomista, el Nigaṇṭha Nātaputta, Sanjaya Belatthaputta, el escéptico*. Universidad de Buenos Aires.

(2002). *Dhammapada*. RBA.

(2013). *Dhammapada: la esencia de la sabiduría budista*. Fundación Bodhiyana.

Dragonetti, C. y Tola, F. (2005). *Dīgha Nikāya: Diálogos mayores de Buda*. Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB, Argentina, The Buddhist Association of the United States.

Grimes, J. A. (1996). *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. Suny Press.

Rodriguez de la Vega, L. (2010). *Crítica a las tradiciones brahmánicas en la India del siglo VI y su impacto*. Konvergencias, Filosofías De La India, edición Anual, 20.

Shastri, D. R. (1953). *Materialists, Sceptics and Agnostics*. The Cultural Heritage of India, III, 168-83.

Tola, F. (2009). *El Milenio de Oro de la filosofía de la India/The Golden Millenium of Indian Philosophy*. Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, 14, 199-214.

Von Glasenapp, H. (2007). *La filosofía de la India*. Traducción de Fernando Tola Biblioteca Nueva.







Capítulo 7

LA CONCEPCIÓN DEL YOGA EN FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI

Luz Marina Cáceres Mauricio y Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani

Correo: luz.caceres3@unmsm.edu.pe y jhon.sucari@unmsm.edu.pe

Resumen. El Rāja-yoga tiene como obra fundamental el *Yogasūtra*, atribuido a Patañjali, texto que Tola y Dragonetti tradujeron, destacando su capacidad para plasmar la tradición. El objetivo de este estudio es describir el significado del yoga para Tola y Dragonetti, conocer cómo estructuran los conocimientos de esta tradición India y los presentan en relación con el mundo occidental. Se concluye que los autores consideran la existencia de un pensamiento universal y una experiencia humana única en cuanto a fines soteriológicos, aunque enfatizan que las diferencias se encuentran en la interpretación de las experiencias durante el estado de trance.

Palabras clave: Yogasūtra, Rāja-yoga, trance, Tola, Dragonetti.

Resumo. A obra fundamental do Rāja-yoga é o *Yogasūtra*, atribuído a Patanjali, um texto que Tola e Dragonetti traduziram, destacando sua capacidade de capturar a tradição. O objetivo deste estudo é descrever o significado do yoga para Tola e Dragonetti, entender como eles estruturam o conhecimento desta tradição indiana e o apresentam em relação ao mundo ocidental. Conclui-se que os autores consideram a

existência de um pensamento universal e de uma experiência humana única em termos de propósitos soteriológicos, embora enfatizem que as diferenças estão na interpretação das experiências durante o estado de transe.

Palavras-chave: Yogasūtra, Rāja-yoga, transe, Tola-Dragonetti.

Abstract. The fundamental work of Raja Yoga is the *Yogasūtra*, attributed to Patanjali, a text that Tola and Dragonetti translated, highlighting its ability to capture tradition. The aim of this study is to describe the meaning of yoga for Tola and Dragonetti, to understand how they structure the knowledge of this Indian tradition and present it in relation to the Western world. It is concluded that the authors consider the existence of a universal thought and a unique human experience in terms of soteriological purposes, although they emphasize that the differences are found in the interpretation of the experiences during the trance state.

Keywords: Yogasūtra, Rāja-yoga, trance, Tola-Dragonetti.

INTRODUCCIÓN

El yoga es una tradición antigua que se remonta a épocas anteriores a la aparición del *Yogasūtra* de Patañjali (200-500 de Nuestra Era). Esta redacción es una sistematización concisa y breve del *Rāja-yoga*, conocido como el ‘Yoga clásico’. Asimismo, este texto es acompañado de diversos comentarios, que se realizaron para facilitar su comprensión e interpretación. Dichos comentarios surgieron siglos después de la publicación de estos aforismos y hasta la actualidad no han dejado de cesar.

En el presente trabajo se busca describir el significado del yoga para Fernando Tola y Carmen Dragonetti. La importancia de ubicar esa respuesta se debe a que permite conocer cómo estructuran y presentan

un conocimiento tradicional de la India, comparado con el mundo occidental. Sin embargo, con respecto a los pensamientos relacionados a ambas tradiciones, los autores consideran que, a pesar de las diferencias culturales, existe un solo pensamiento universal, por ello, la categorización Occidente y Oriente posee similitudes y diferencias. De este modo, ambas culturas comparten una misma experiencia mística universal, diferenciándose principalmente en cuanto al contexto cultural del que emergen y al que pertenecen.

El trabajo aborda, en primer lugar, la presentación del yoga como sistema filosófico, su origen clásico y su texto fundamental. Posteriormente, se realiza una exposición del yoga, describiendo los medios, el método y la meta final de esta tradición. Por último, se revisa el trabajo comparativo que Tola y Dragonetti hicieron entre el yoga y la mística cristiana.

Para lograr este propósito, se toma como referencia su obra *La filosofía yoga*. Un camino místico universal (2006), complementando el análisis con el aporte de otras investigaciones realizadas por estos y otros autores.

LA FILOSOFÍA DEL YOGA CLÁSICO Y SUS ORÍGENES

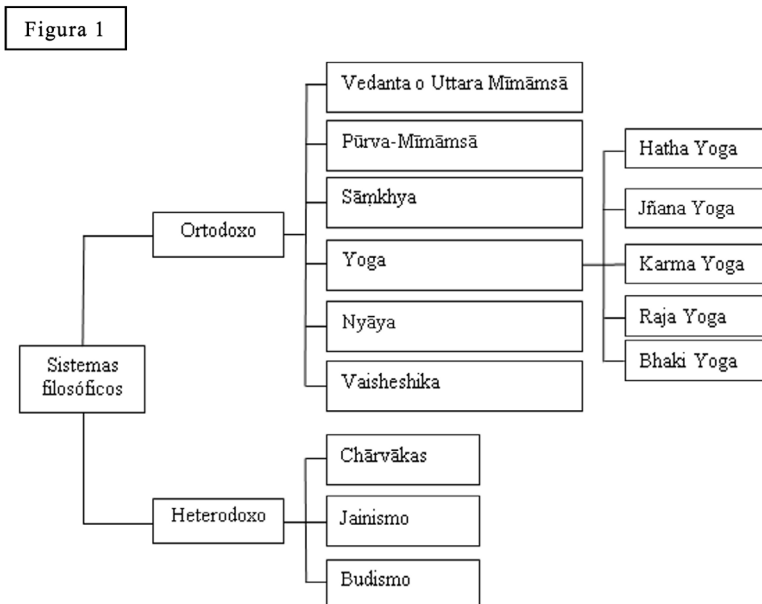
Tola y Dragonetti (2008) identifican tres épocas en el desarrollo del pensamiento de la India:¹¹⁸

¹¹⁸ Otra forma de categorizar el desarrollo de la filosofía de la India presentado por Radhakrishnan (2008, citado en García, 2015) es la siguiente: El Período Védico (aprox. 2500 – 600 antes de Nuestra Era), caracterizado por la influencia de los pensamientos filosóficos planteados en los Veda, los Brāhmaṇa, los Āraṇyaka y las Upaniṣad. Posteriormente, en el Período Épico (500 o 600 a.n.e. – 200 d.n.e) toman relevancia los textos filosóficos como el Mahābhārata, el Rāmāyaṇa, el Bhagavadgītā y los Dharmaśāstra. Luego de estos periodos, se halla el más relevante para el presente trabajo, el cual se denomina Período Sutra, cuyo desarrollo se evidenció dentro de los dos primeros siglos de Nuestra Era y que hizo un gran eco en los siglos posteriores del Periodo Escolástico (siglo II - siglo XVII), en el cual se realizan los más importantes comentarios de los libros base de los sistemas filosóficos clásicos.

- Época Védica: aproximadamente desde el año 1500 hasta el 800 antes de Nuestra Era.
- Época Brahmánica: entre los años 800 y 500 antes de Nuestra Era.
- Época Hinduista: desde el año 500 antes de Nuestra Era hasta la actualidad.

En esta última época se encuentran los sistemas filosóficos ortodoxos:¹¹⁹ Vedānta o Uttara Mīmāṃsā, Pūrva-Mīmāṃsā, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya y Vaisheshika.

El siguiente esquema (Fig. 1) nos presenta los sistemas filosóficos ortodoxos y heterodoxos de la tradición brahmánica (Tola y Dragonetti, 1973).



¹¹⁹ Un sistema clásico de filosofía es denominado en sánscrito como “darśana” y traducido como “el hacer ver” o “el mostrar”, que “significa aquello que nos permite considerar desde un determinado punto de vista la realidad del mundo que nos rodea” (Herrera, 1977 p. 4).

El Yoga es un sistema ortodoxo que tiene como tema medular la mente, específicamente su descripción, los contenidos de la conciencia y un método que permita la detención de los ‘procesos mentales’, abordado en su libro base, los *Yogasūtra* de Patañjali, que representa lo cúlmine de este sistema (García, 2015). Sin embargo, antes de la elaboración de este escrito, ya existía toda una tradición que se fue transmitiendo a través de las generaciones en forma oral,¹²⁰ por medio de las enseñanzas de maestro a discípulo. Por esta razón, se reconoce la existencia de un yoga antiguo, en el que se practicaban la introspección y focalización mental.

Entre las escuelas principales que se encuentran a lo largo de la historia, destacan: el *Rāja yoga* o Yoga clásico,¹²¹ y el *Haṭha yoga*. El primero se focaliza en el entrenamiento para el control mental, dando como resultado la liberación; el segundo se centra más en la disciplina del cuerpo y en el dominio sobre la naturaleza para alcanzar la liberación (Feuerstein, 2013). Por ello, se puede decir que estas escuelas de yoga difieren en el método, pero buscan un mismo fin.

Luego de situar contextualmente al Rāja-yoga, se puede dar paso a la descripción de su libro base, los *Yogasūtra* de Patañjali.

LOS YOGASŪTRA DE PATAÑJALI SOBRE PATAÑJALI

Según la tradición india, Patañjali es un erudito y también tiene el dominio en las materias de la gramática y de la medicina. No obstante, para algunos estudiosos occidentales, no hay suficiente evidencia que confirme tal afirmación, por lo que se cree que pueden haber sido diferentes personas en cada materia, o incluso, se duda acerca de si

¹²⁰ La transmisión oral en sánscrito tiene por nombre paramparā, cuyo significado literal es ‘uno tras otro’ o ‘sucesión’ (Feuerstein, 2013).

¹²¹ Yoga Clásico o rāja yoga, que según Feuerstein (2013) puede ser traducido por Yoga regio, el cual, era practicado por quienes tienen la capacidad de entrenarse mentalmente.

Patañjali es realmente el autor de los aforismos del texto. Esta controversia ha llevado a que se proponga la existencia de tres Patañjali:

- 1) El gramático, autor del *Mahābhāṣya*, un comentario sobre los aforismos de Pāṇini.
- 2) El médico, a quien se atribuye la obra *Carakapraṣṭisaṃkṛta*.
- 3) El yogui, asociado con los *Yogasūtra* (García, 2015).

Sin embargo, la tradición india mantiene la visión de un solo Patañjali, quien integra estas tres dimensiones: la palabra verdadera, el cuidado del cuerpo y la purificación de la mente, presentándose como una figura que brinda su sabiduría para el desarrollo integral de una persona (Iyengar, 2003). Tola y Dragonetti (1973) atribuyen los escritos de los *Yogasūtra* a Patañjali yogui, como el compilador y sistematizador del yoga.

Siguiendo con la misma polémica, García (2015) comparte el mismo criterio con Tola y Dragonetti, argumentando que no existen suficientes datos a favor o en contra para aceptar o rechazar la hipótesis acerca de la autoría de los *Yogasūtra*, aunque este prefiere defender la postura de que Patañjali no haya sido el que escribió los *sūtras* o, de otro modo, sólo sería autor del primer libro de los cuatro que componen la obra. Asimismo, en 1973 Tola y Dragonetti tradujeron sólo el primer libro, al cual consideraron el más completo e importante dentro de la obra, indicando que Patañjali cumplió el rol de sistematizar la tradición, brindando coherencia a la filosofía yóguica y haciendo que esta se convierta en la obra clásica del yoga. Tola y Dragonetti conocen y mencionan las dificultades en la cuestión autoral de los *Yogasūtras*, pero así consideran a Patañjali autor de los aforismos, respetando la tradición india.

Como ya se ha dicho, históricamente no existen datos de Patañjali, sin embargo, se estima que vivió en un tiempo estimado entre los años 200 y 500 de Nuestra Era (Tola y Dragonetti, 2005; Feuerstein, 2013; García, 2015). Tiene mucho prestigio dentro de la tradición india,

así que posiblemente a esto se deba la atribución de su autoría del texto base del Rāja-yoga: los *Yogasūtra*.

SOBRE LA ESTRUCTURA DEL TEXTO BASE

Existen algunas controversias acerca del número de sūtras y la clasificación de estos. No obstante, Tola y Dragonetti indican que los *Yogasūtra* constituyen una compilación de 195 aforismos breves y concisos distribuidos en cuatro libros o capítulos (*pāda*) que tienen por título:

I: 51. Samādhi Pāda (De la concentración de la mente).

II: 55. Sādhana Pāda (Del método).

III: 55. Vibhūti Pāda (De los poderes milagrosos).

IV: 34. Kaivalya-Pāda (De la separación del espíritu).

Los autores identifican tres tópicos a lo largo de todo el libro, a saber:

1. El elemento experiencial que produce el *samādhi*.
2. El elemento sobrenatural, producto de los *siddhi*.
3. El elemento especulativo, relacionado con el sistema filosófico *sāṃkhya*.

Además, de los capítulos mencionados, la literatura del libro base del Rāja-yoga comprende los primeros y más importantes comentarios y subcomentarios, que serán útiles para comprender los aforismos de los *Yogasūtra*. Sin embargo, Tola y Dragonetti (2005) indican lo siguiente: “[los comentarios y subcomentarios] son útiles para la interpretación de los *yogasūtras*, pero [...] deben ser utilizados con cautela y libertad, como auxiliares y no como guías” (p. 15). Por lo que, se da a entender que, si sólo se sigue una lectura sin una actitud crítica de los comentarios, se puede caer en una comprensión errónea de los *Yogasūtra*.

TOLA Y DRAGONETTI COMO COMENTADORES DEL TEXTO BASE

Desde antaño, los aforismos de Patañjali han inspirado numerosos comentarios a lo largo del tiempo, incluso se considera que Tola y Dragonetti también vendrían a ser comentadores de la obra. Asimismo, se ha realizado un vasto número de traducciones de la escritura propia de los *Yogasūtra* (del *devanāgarī*) a diversos idiomas,¹²² también al español, entre las que se encuentra la de Tola y Dragonetti. Ellos realizaron la traducción del primer libro, que corresponde al *samādhi* (concentración de la mente), es decir, los primeros 51 aforismos, considerados los sūtras más importantes y representativos para entender el Yoga clásico. Sin embargo, la pretensión de los autores era realizar la traducción de los libros restantes y comentarlos; un plan que no se pudo concretar, considerando que hubiera sido de gran utilidad para investigadores de habla hispana (Reimann, 1988). Tras la traducción de los primeros 51 aforismos, se publicó el libro *La filosofía yoga* (2015), en el que se escribe sobre los tópicos de los *Yogasūtra* y se realizan algunas traducciones adicionales de los libros II, III y IV. Estos libros exploran el método para lograr el trance yóguico, los medios y la meta final que Patañjali describe. Estos temas se revisarán a continuación desde la perspectiva de los intereses de los autores, y más tarde se abordará su comparación con la mística cristiana, que se presentará en la tercera parte del artículo.

BREVE EXPOSICIÓN DEL YOGA

La palabra *yoga*¹²³ proviene de la raíz *yug*, que se traduce por ‘unir’, ‘tener fuertemente asido’ o ‘poner bajo el yugo’, términos que serían considerados parte de una definición general del yoga (Eliade, 1999).

¹²² Se puede consultar García (2015), *El yoga como sistema filosófico* (pp. 31-58).

¹²³ Pujol (2019) indica que la palabra del español ‘yugo’ tiene sus orígenes del sánscrito ‘yoga’.

Tomando en cuenta lo mencionado, se debe agregar que el significado de la palabra yoga difiere de acuerdo con la escuela que la define. Las escuelas del yoga apegadas a la tradición del Vedānta definen al yoga como ‘unión’, entendiéndose la meta del yoga como la unificación del yo individual con un yo supremo trascendente (Pujol, 2019). En contraste, el Yoga clásico mantiene el sentido de ‘poner bajo yugo’ los procesos mentales, tal como se describe en el segundo sūtra del primer libro: “El yoga es la represión de los procesos de la mente” (Tola y Dragonetti, 1973, p. 39) lo cual se logra mediante la focalización de la mente. Asimismo, Tola y Dragonetti (2006) explican que también se puede entender al yoga como ‘des-unión’, haciendo referencia al producto de la detención mental, que es la separación del espíritu frente a la materia. Por lo tanto, ambos autores comprenden al yoga desde dos dimensiones: como una técnica y una mística. La primera porque el yoga propone un método para la liberación que es la meditación y la segunda, porque la meta involucra un trance yóguico.

A continuación se expondrán los siguientes subtemas: los dos medios para lograr el estado de trance: *abhyāsa* o “el esfuerzo por la estabilidad mental”, y *vairāgya*, el ‘desapego’, el método de los ocho miembros (*aṣṭāṅgayoga*), los elementos para llegar al trance místico, y en qué consiste el trance místico, que es la meta final del yoga.

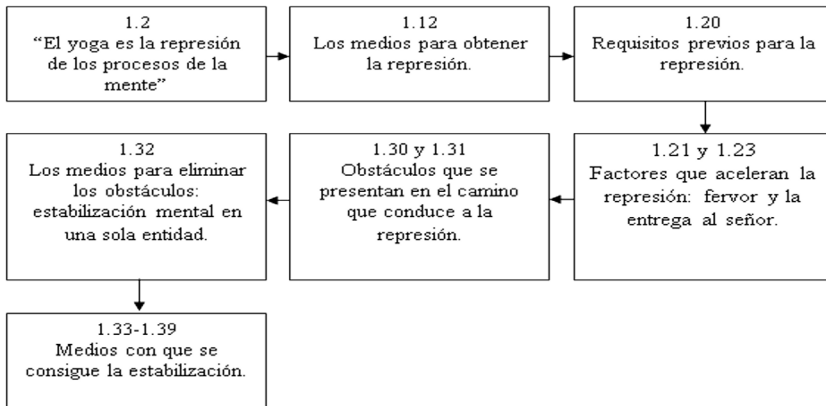
En la figura 2 se señala la estructura de los *Yogasūtra*, donde la base representa los elementos del método para alcanzar los medios. La segunda fila ubica a los medios para lograr el estado del *nirodha*.



LOS MEDIOS

En la traducción que juntos realizaron, Los *Yogasūtras de Paṭaṅjali* (1973; 2006), Tola y Dragonetti brindan un breve anexo donde resumen el orden necesario de los medios para llegar al trance. A continuación (Fig. 3), esta secuencia se puede revisar, siguiendo la lectura de los aforismos que se presentan.

Figura 3. Secuencia de los medios hacia el trance yóguico



Como se puede observar, se inicia la secuencia desde el sūtra I.2, que define el yoga como la “represión de los procesos de la mente”. Una vez señalado el objetivo fundamental de esta práctica, en el sūtra I.12 se introducen los medios para alcanzar dicho fin: *abhyāsa* y *vairāgya*.

Tola y Dragonetti (1973) traducen *abhyāsa* como “esfuerzo por la estabilidad mental” (p. 77). Pujol (2019) lo traduce como ‘práctica’, y García (2015) como ‘práctica intensa o constante’. Entonces, el sentido de la traducción de los autores alude a una práctica que requiere esfuerzo para lograr la serenidad de la mente. Tola y Dragonetti brindan una idea más completa para una mayor comprensión y con la intención

de abarcar todo el significado en sí de la palabra, a diferencia de los autores restantes, quienes prefieren dar una correspondencia específica y escueta a una palabra para luego explicarla en sus comentarios, dentro de su contexto, para llegar a la comprensión de la misma.

Siguiendo con el *abhyāsa*, este tiene dos componentes:

1. Componente emocional: se refiere al dominio de las emociones, implicando una disminución de su intensidad.
2. Componente intelectual-cognoscitivo: Involucra la fijación de la mente en un solo punto.

Se entiende que estos componentes se fortalecen mutuamente, de manera que, si el practicante persevera en la práctica de mantener una serenidad emocional, su mente podrá concentrarse de manera más efectiva, sin distraerse por alguna perturbación emocional (Tola y Dragonetti, 2006).

Con respecto al segundo medio, el *vairāgya*, Tola y Dragonetti (1973) lo presentan como la “conciencia de dominio que tiene aquel que se ha liberado del deseo”, utilizando también el término ‘desapego’, que a su vez utilizan García (2015) y Pujol (2019) en sus traducciones. También, como el caso anterior, los autores expresan un mismo sentido en su traducción, y en sus comentarios dan a entender que el *vairāgya* comprende la ausencia de todo deseo, la conciencia y el dominio del desapego. Los dos primeros autores realizan una traducción extendida por las mismas intenciones ya mencionadas, pero en este caso se reemplaza las dos opciones de traducción constantemente (traducción larga y traducción corta), dando a entender que el desapego es un término práctico para referir a la ausencia de deseos en general.

El *abhyāsa* emocional y el *vairāgya* contribuyen en la práctica del *abhyāsa* intelectual-cognitivo para lograr la concentración mental. De esta forma se va dando la disminución de los flujos mentales para llegar a su represión (*nirodha*), desembocando en el *samādhi*, un estado de concentración superior (Tola y Dragonetti, 2006).

REQUISITOS PREVIOS

Para continuar con la secuencia, luego de explicar los medios, Tola y Dragonetti (1973) también indican cuáles son los cinco requerimientos previos para llegar a la meta final del yoga:

1. La fe. (*śraddhā*): la aceptación del yoga.
2. La energía (*vīrya*): el vigor o la fuerza necesarios en los primeros momentos de la práctica yóguica.
3. La atención y memoria (*smṛti*): involucra ambos procesos para la mantención del objeto en la mente.
4. La concentración de la mente (*samādhi*): la fijación de la mente en un solo objeto.
5. El conocimiento intuitivo (*prajñā*): conocimiento verdadero del objeto.

En los siguientes sutras se menciona que existen factores que aceleran la represión: el fervor que se ejerce sobre la práctica yóguica y el grado de entrega al Señor, que produce desapego (*vairāgya*) de este mundo y permite que la mente se concentre en un solo objeto, el *Īśvara*, por lo que se entiende que el yoga es un sistema teísta, a diferencia del sistema Sāṃkhya. Sin embargo, el objeto de concentración no necesariamente tiene que ser *Īśvara*.

3. LOS OBSTÁCULOS

Por otro lado, la fijación mental se da porque existen dispersiones mentales que son denominadas ‘obstáculos del *nirodha*’. Los obstáculos son:

1. La enfermedad.
2. La preocupación de cómo sanarse.
3. La apatía, que implica una relajación mental y falta de control de los procesos.
4. La indecisión, causada por la presencia de diversas posibilidades.

5. La no-cesación o no-detención de la actividad mental;
6. La percepción errante de los sentidos al captar los estímulos del entorno.
7. La falta de iniciativa e inconstancia para iniciar y mantenerse en un estado de concentración.

Estos obstáculos dificultan la concentración porque permiten la afluencia de los procesos mentales, sin embargo, con la práctica del *abhyāsa*, estos pueden ser suprimidos mediante la estabilidad de la mente en un objeto.¹²⁴

4. EL MÉTODO

El presente subtema sigue el orden del libro *La filosofía del yoga* (2006), el cual se desarrolla de la siguiente manera: una breve introducción del yoga clásico, una exposición de los medios (*abhyāsa* y *vairāgya*) y el método para llegar al trance yóguico. Dicho método, se denomina “método de los ocho miembros¹²⁵ del yoga” y ellos son: *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dharāṇa*, *dhyāna* y *śamādhi*. Estos miembros se entienden como un conjunto de ejercicios o técnicas que permiten la concentración mental (Eliade, 1999), y se presentan a continuación en el orden mencionado (Tola y Dragonetti, 2006).

ĀṆGA I. El primer miembro del yoga es YAMA, traducido por “observancias”, que indica pautas de comportamiento como:

¹²⁴ Los objetos de concentración pueden ser cualquier objeto, tales como un objeto material, realidad mental, contenido de una vivencia, etc.; asimismo, los objetos como la sílaba sagrada OM, símbolo del Señor y la respiración. Todos estos permiten la fijación y estabilidad de los procesos mentales (Tola y Dragonetti, 1973).

¹²⁵ Cada miembro (*āṅga*) hace referencia a los elementos que forman parte de la práctica yóguica.

1. *Ahiṃsa*: el acto de no hacer daño.
2. *Satya*: pensar y expresarse con veracidad.
3. *Asteya*: el acto de no robar.
4. *Brahmacarya*: La práctica de la castidad.
5. *Aparigraha*: renuncia (a los bienes materiales).

Estas “observancias” son requerimientos necesarios para que se produzca el desapego (*vairāgya*) ante los objetos, que pertenecen al mundo y de esta forma favorecer la estabilidad mental (*abhyāsa*).

AÑGA II. El segundo miembro del yoga es NIYAMA (obligaciones). Esas obligaciones u observancias son:

1. *Śauca*: limpieza física y mental, necesarias para la concentración, pues si se mantiene el cuerpo limpio, se libra de los malestares que distraen a la mente en la práctica meditativa, al igual que si se tiene una mente perturbada por emociones negativas. Tola y Dragonetti (1973) hacen una interpretación limitándose al texto base, pues mencionan que la limpieza es sólo corporal, mientras que para Eliade (1999) se alude a la la limpieza tanto corporal como psíquica.
2. *Santośa*: satisfacción.
3. *Tapas*: ascetismo. Según Eliade (1999) el ascetismo es la habilidad de soportar situaciones extremas sin quebrar la estabilidad del yogui. Santośa y tapas fortalecen la producción del *vairāgya*, pues la satisfacción hace referencia al no desear más de lo que ya se tiene, y el ascetismo, a la anulación del cuerpo como medio de la consecución de placeres.
4. *Svādhyāya*: el estudio o recitación.
5. *Īśvarapraṇidhāna*: la devoción o ‘entrega al Señor’; la ofrenda de todas las actividades a un Īśvara. Cabe aclarar que en este niyama y el anterior se halla la práctica de fijar la mente en un objeto, incluyendo la recitación del mantra de la sílaba sagrada OM y la concentración en un *īśvara*. Como ya se explicó, estos procesos de la fijación en los objetos dan lugar al *abhyāsa*.

Recapitulando los dos ‘miembros’ mencionados, cabe agregar que su práctica se debe realizar de forma paralela, puesto que juntos van a contribuir a vencer los obstáculos del *nirodha* (Eliade, 1999).

ANGA III. El tercer miembro es *ĀSANA* (postura), que refiere a estar en una posición corporal, que permita la concentración y que sea firme así como cómoda, para mantener la estabilidad mental (*abhyāsa*).¹²⁶

ANGA IV. El cuarto miembro es *PRĀṆĀYĀMA* (‘control de la respiración’), pues la regulación de la inspiración y la expiración se dan con la finalidad de disminuir paulatinamente el ingreso del aire en el organismo. Esto se da con el objeto de calmar la mente, debido a que existe una interdependencia entre la mente y la respiración, es decir, que cuando hay una perturbación mental se acelerará la respiración, caso inverso, cuando hay una disminución del flujo del aire, se va aquietando la mente, lo cual permite el logro de la concentración. Además, se debe agregar que la respiración es considerada como un objeto de concentración mental, relacionándose directamente con el *abhyāsa*. Recapitulando: el tercer y cuarto miembros dan inicio a la práctica yóguica propiamente dicha, influyendo directamente sobre la concentración de la mente, puesto que el *āsana* se relaciona con una posición cómoda y firme, que no genere molestias, disminuyendo las sensaciones corporales, mientras el *prāṇāyāma* permite la tranquilidad mental porque se aleja de una respiración ordinaria.

ANGA 5. El quinto elemento es *PRATYĀHĀRA*, traducido por ‘alejamiento’ de los sentidos. Debe entenderse como una extensión de la focalización mental, puesto que se va dando la anulación de los estímulos que dispersan la mente, ocasionando la disminución o abstracción de los sentidos.

¹²⁶ La más apropiada, y por ello recomendada, es la postura llamada *siddhāsana*.

Con lo mencionado, se puede entender que el efecto de *pratyāhāra* se refiere directamente al resultado del *abhyāsa*.

AÑGA 6. El sexto elemento es DHĀRAṆĀ (fijación de la atención).¹²⁷ Consiste en la focalización de la mente en un solo objeto, elegido por el practicante. Como consecuencia, los demás estímulos empiezan a desaparecer para la mente. Con este elemento se da la presentación del objeto contemplativo, que dará lugar a un proceso denominado samāpatti (“unión”) en el siguiente elemento.

AÑGA 7. El séptimo elemento es DHYĀNA, que hace referencia a la meditación, en cuanto al mantenimiento de la fijación en un solo objeto, es decir, un único contenido mental, haciendo que los procesos de abhyāsa y vairāgya estén desde el inicio de la práctica hasta llegar al trance yóguico. Desde este elemento se va dando la unificación (samāpatti) entre el practicante (sujeto) y su objeto contemplativo, permitiendo que se conozca al objeto desde una forma analítica y abstracta hasta percibir su verdadera naturaleza, que es el conocimiento intuitivo del objeto.

AÑGA 8. El octavo elemento es SAMĀDHI (‘concentración’, ‘absorción’), que resulta de la intensificación de la práctica de los dos elementos anteriores: *dhāraṇā* y *dhyāna*. En este estado se da el conocimiento de la verdadera naturaleza del objeto contemplativo, proceso en el que ya no se requiere esfuerzo para mantener la fijación en dicho objeto. Existen dos estados dentro de este proceso, en el primero sólo está el proceso mental que involucra al objeto contemplativo, en el segundo, el objeto desaparece del campo de conciencia del yogui, dándose lugar al nirodha total: el cese de todos los procesos mentales (Eliade, 1999; Tola y Dragonetti, 2015 y Pujol, 2019).

Por último, se debe añadir que estos últimos elementos están interrelacionados entre sí y todos al final se presentan en un mismo momento. A esta tríada de elementos se la denomina SAMYAMA (Eliade,

¹²⁷ También es traducido como ‘concentración’ por Eliade (1999).

1999). Asimismo, los otros cinco miembros contribuyen en su aparición, dando lugar a los medios *abhyāsa* y *vairāgya*, que permitirán llegar a la meta final del yoga.

LA META DEL YOGA

El objetivo final del ashtanga yoga es kaivalya, la ‘separación’ definitiva entre el espíritu (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*). Este estado de liberación del alma se alcanza a través de samādhi, la última parte (*aṅga*) del yoga: una concentración profunda que conduce a la detención completa de los procesos mentales (*nirodha*).

Según Tola y Dragonetti (2006), esta experiencia de la separación del espíritu frente a la materia es el *trance yóguico* descrito por Patañjali, punto culminante de la práctica del *yoga*, cuyo complejo sistema ha sido expuesto aquí someramente. Esto se da por la práctica del *yoga* como técnica, es decir, por la fijación de la mente en un solo punto y dicho proceso, previo a la meta final, refiere a la unión del sujeto con el objeto contemplativo. La meta final es considerada para estos autores como parte del significado del yoga.

Para ejemplificar la posibilidad de la separación entre estas dos sustancias, Pujol (2019) presenta la metáfora del diamante, siendo el diamante análogo a la conciencia, ya que la naturaleza de dicho objeto es su transparencia, y puede aparentar cambiar su color cuando “toma el color” de otro objeto. Así también, cuando se le presentan estímulos a la conciencia, ésta parece cambiar, “tomando” la forma de los objetos percibidos e identificándose con esas modificaciones mentales. Sin embargo, en ambos casos, el diamante y la conciencia no han cambiado realmente.

Entonces, resumiendo, la meta del yoga consiste en el reconocimiento de que la conciencia (*puruṣa*) es inmutable y que presenta

aparentes cambios que experimenta no son reales. Para alcanzar ese estado, es necesario que el practicante logre fijar su atención en un objeto contemplativo, llegando al punto en que los procesos se detengan y la conciencia se percate de su verdadera naturaleza. Como resultado, se alcanza el *kaivalya*, que es la separación de puruṣa frente a *prakṛti*. y sus afecciones (*guṇas*).

EL YOGA Y LA MÍSTICA CRISTIANA

Tola y Dragonetti (2006) consideran que al interpretar la experiencia del trance yóguico en el mismo sistema filosófico del yoga, se describe al *kaivalya* como momento culminante. De forma similar, los autores plantean que en diversas experiencias místicas se da lugar al mismo fenómeno, es decir, la experiencia de trance místico es similar en distintas tradiciones, pero su interpretación dependerá de con qué tradición se identifique el practicante. Por ello, realizan una comparación del yoga y la mística cristiana.

A continuación, se señalan las similitudes y las diferencias entre la mística del yoga y del cristianismo, de acuerdo a ambos autores.

LAS REGLAS DE UN PRACTICANTE

El método yóguico involucra una serie de compromisos y prescripciones éticas (*yamas* y *niyamas*) que permiten edificar y fortalecer los hábitos del yogi, contribuyendo a su estabilidad mental y venciendo los obstáculos del *nirodha*, que en conjunto permitirán lograr el trance yóguico. Por otra parte, en la mística cristiana existen requerimientos que deben ser practicados para lograr su finalidad: la “unión con Dios”. Un ejemplo de ello es la ‘Vía purgativa’ que propone San Buenaventura, la cual es el camino para lograr la paz o la serenidad mental, dado que son prácticas para lograr vencer los pecados del hombre, como la negligencia, la concupiscencia y la maldad.

Los autores presentan una serie de comparaciones entre los dos miembros *yama* y *niyama*, que se asemejan con “las prácticas preparatorias del camino místico”, propuestas por San Buenaventura, que se pueden observar a continuación:

LA MEDITACIÓN

La fijación de la atención, o meditación, es fundamental para la detención de los procesos mentales, ya que, al enfocarse la mente en un solo contenido, se deja de lado a todos los demás estímulos que no sean el objeto contemplativo. Este proceso se puede evidenciar en el *svādhyāya*, que es la recitación o repetición de un mantra, como la sílaba sagrada OM, que permite a la mente profundizar en su fijación mediante la repetición continua. De manera similar, en la mística cristiana, existe una práctica semejante que es la repetición del nombre de la divinidad, cuyo ejercicio se le conoce como ‘hesicasmo’. También se puede observar algo parecido en la técnica de repetición con la prác-

COMPARACIÓN ENTRE EL MÉTODO YÓGUICO Y LA MÍSTICA CRISTIANA	
Método yóguico: <i>aṣṭāṅga</i>	Mística cristiana
Aṅga 1: <i>yama</i>	Prácticas preparatorias
<i>Ahiṃsā</i> : ‘no hacer daño’	Condena del pecado la maldad: de la ira, de la envidia y de la acidia.
<i>Brahmacarya</i> : ‘la castidad’	Condena del pecado: Concupiscencia con relación al placer (apetencia carnal)
<i>Aparigraha</i> : ‘renunciamiento’	Condena del pecado: Concupiscencia con relación al placer, concupiscencia con relación a la curiosidad y concupiscencia con relación a la vanidad.
Aṅga 2: <i>Niyama</i>	Prácticas preparatorias
<i>Śauca</i> : ‘limpieza’, ‘pureza mental’	Condena del pecado: La maldad de la envidia
<i>Santoṣa</i> : ‘satisfacción’	Bondad contra la maldad: Alegría interior
<i>Tapas</i> : ‘ascetismo’	En contra de la concupiscencia

tica del rosario, puesto que los cristianos lo utilizan para contabilizar el número de oraciones que están llevando a cabo. Es, en efecto, un instrumento para lograr la focalización mental mediante un ejercicio repetitivo, y se relaciona con el sexto *aṅga*, *dharāṇa*, que es la “fijación de la atención” en un solo objeto elegido por el yogui, pues en el *sūtra* 39 se hace referencia a que el practicante tiene la libertad de la elección del objeto contemplativo que le sea grato. El objeto puede ser un lugar como “alguna zona del cuerpo (...) la punta de la nariz o el ombligo, o algo externo, como un punto luminoso, un sonido, la imagen de un dios, un símbolo religioso, etc.” (Tola y Dragonetti, 2006), siendo Dios, dentro de la mística cristiana, el objeto de concentración por excelencia.

EL PAPEL DE DIOS Y LA FINALIDAD DE LA MÍSTICA

El yoga es un sistema filosófico que toma bases de la escuela *Sāmkhya*, la cual se caracteriza por ser un sistema ateo. Pese a ello, el yoga es un sistema teísta, ya que considera a la divinidad como objeto contemplativo. *Īśvara*, que significa literalmente ‘Señor’, hace referencia a una entidad suprema dentro del yoga. Se especula que Patañjali volvió al yoga un sistema teísta porque no podía dejar de lado la contemplación a la divinidad que en sus tiempos había (Eliade, 1999). Para Tola y Dragonetti (2006), si bien el yoga de Patañjali asume la existencia de un *Īśvara*, este no es primordial; el yoga conserva sus orígenes ateos, puesto que para el yoga eso sólo sería un medio más para mantener la fijación mental, lograr la concentración y, por consecuencia, llegar a la meta final del yoga. En esto se diferencia de la mística cristiana, en que Dios es su razón de ser, puesto que es el medio y el fin dentro de esta mística.

En la mística cristiana el individuo se concentra en Dios, la mente está fijada en la idea de Dios y en el amor a él; todo lo demás cesa. La finalidad de la mística cristiana es la unión del individuo con la divinidad, la cual produce la experiencia del trance místico. Este proceso puede asemejarse al estado de *samādhi*, caracterizado por la unión

de la conciencia con su objeto contemplativo. Asimismo, el fin de la mística del yoga es denominado *kaivalya*, que es cuando la consciencia ya no percibe ningún estímulo externo (*prakṛti*).

CONCLUSIONES

Tola y Dragonetti consideran que existe un único pensamiento humano y no un pensamiento oriental y otro occidental. Desde esta perspectiva han tratado de comparar tradiciones relevantes para cada de ellos, tales como el yoga y el cristianismo. Asimismo, se puede extender esta idea al hecho de que ambos autores consideran que existe una única experiencia humana en cuanto a fines soteriológicos se refiere. Incluso, algunos métodos para lograr la finalidad de cada tradición pueden ser semejantes. Aunque, se debe resaltar que sí existe una diferencia muy evidente que no ha permitido ver esta semejanza que ellos perciben. Esta diferencia sería la interpretación de las experiencias en el estado de trance, es decir, la teleología de las prácticas expuestas, porque dependen de la tradición a la que pertenezca un practicante.

Por último, cabe concluir que para Tola y Dragonetti, el yoga es una tradición filosófica que permite la interpretación de una experiencia mística que vendría a ser la separación del espíritu frente a la materia. De forma similar sucede en la mística cristiana, en la cual la interpretación de la experiencia del trance místico vendría a ser la unión del espíritu individual con la divinidad.

Bibliografía

Herrera, J. (1977). *El Yogasūtra de Patañjali*. Ignacio Prado.

Muñoz, A. (2016). *¿El yoga o los yogas? Entre la tradición y la taxonomía*. Estudios de Asia y África, 51(2), 465-479. doi:<http://dx.doi.org/10.24201/ea.v51i2.2178>

Román, T. (1998). *Yoga en la India antigua*. Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua, 11, 99-117. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie2-0C8F0F63-D871-2C9A-54DE-A33E98278253&dsID=Documento.pdf>

Tola, F. y Dragonetti, C. (2006). *La filosofía Yoga*. Kairós.

(2001). *Yoga y Mística de la India*. Kier.

(1973). *Los yogasūtras de Patañjali*. Barral Editores.







Sobre los autores

. Luz Marina Cáceres Mauricio

Licenciada en Psicología (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú). Forma parte del “Grupo de Estudios Asiáticos Tola-Dragonetti” y es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África – ALADAA Perú. Actualmente, es integrante del Centro de Salud Mental “Contacto Contextual”. Ha participado como ponente en diversos congresos nacionales e internacionales, abordando temas relacionados con *mindfulness*, *yoga* y la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT). Entre sus publicaciones puede mencionarse: “La vida y la muerte en el pensamiento de Daisaku Ikeda” (de autoría conjunta con Augusto Rosales, en *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra*, Polo Santillán, M. A. –Comp-, 2020).

. Miguel Ángel Polo Santillán

Doctor en Filosofía. Profesor Principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor de la Universidad de Lima (Perú). Profesor del curso “Filosofías de la India y China”, en la Escuela Profesional de Filosofía-UNMSM. Sus principales líneas de investigación están relacionadas con la ética y las filosofías de Asia. Miembro de diferentes instituciones filosóficas, como la Sociedad Peruana de Filosofía, la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas, la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA-Perú) y del Grupo de Estudios Asiáticos “Tola y Dragonetti” (UNMSM).

Entre sus publicaciones puede mencionarse: *Confucio. El cultivo de sí mismo* (2011), *Indagaciones sobre el sentido de la vida* (2011), *Ética. Definiciones y teorías* (2013), *El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y ética* (2016) y *Conocimiento, mundo y verdad. Introducción a la filosofía de la India* (2024). Entre las obras colectivas de las cuales ha participado o dirigido, puede mencionarse: *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra* (2020) y *Poder, religión y secularidad* (2023).

. Edgard Vladimir Quisiyupanqui Valencia

Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Perú). Es Secretario Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, ALADAA-PERÚ; miembro del Grupo de Estudios Asiáticos “Tola-Dragonetti” (UNMSM), del Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos en el Perú “José León Herrera”, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y del Centro de Estudios Asiáticos de San Marcos (CEAS). Ha sido ponente en eventos académicos nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones puede mencionarse: “Bajo la atenta mirada de la Esfinge. Homenaje a Fernando Tola Mendoza” (*Dolaris, Revista Intercultural*, 2018), “Una aproximación a las fuentes budistas del pensamiento humanista de Daisaku Ikeda” (en *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra*, Polo Santillán, M. A. –Comp-, 2020), “Semblanza de José León Herrera, In Memoriam” (Areté, 2022), etc.

. Lía Rodríguez de la Vega

Licenciada en Estudios Orientales y Dra. en Relaciones Internacionales (USAL, Argentina). Ha realizado Estancias post-doctorales en Brasil (2009) e India (2016). Docente e investigadora de distintas universidades, dirige la Licenciatura en Estudios Internacionales, la Diplomatura en Estudios de Asia y la Cátedra Libre de Asia y África (UNCAUS).

Es Subdirectora del Comité de Asuntos Asiáticos del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, miembro de la Comisión del Consejo Federal de Estudios Internacionales y del Comité Asesor de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), así como miembro de ALADAA Argentina.

Entre sus publicaciones puede mencionarse: *India en Hispanoamérica Historia y variaciones de un imaginario cultural* (Figuerola y Rodríguez de la Vega, Coords., 2024), *Rabindranath Tagore. Visiones desde América Latina* (Rodríguez de la Vega, Ed., 2021), *Gandhi. Perspectivas Latinoamericanas* (Rodríguez de la Vega, Ed., 2019), etc.

. Edgard Augusto Rosales Muñoz

Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Perú). Estudiante de la Maestría en Filosofía, mención en Epistemología, en la misma casa de estudios. Miembro del “Grupo de Investigación Filosofía y Liberación” de la UNMSM. Entre sus publicaciones puede mencionarse: “La vida y la muerte en el pensamiento de Daisaku Ikeda”, (de autoría conjunta con Luz Cáceres, en *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra*, Polo Santillán, M. A. –Comp-, 2020), entre otras. Actualmente se encuentra dedicado a la docencia escolar.

. Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Perú), con la tesis “La filosofía de la India en la obra de Fernando Tola y Carmen Dragonetti” (2023). Estudiante de Maestría en Filosofía, en la UNMSM. Miembro del “Grupo de Estudios Asiáticos Tola-Dragonetti” y de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA-PERÚ). Ha participado como ponente en eventos nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones puede mencionarse: “El rol del bodhisattva en Daisaku Ikeda y Nichiren” (en

El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra, Polo Santillán, M. A. –Comp-, 2020). “Tannisho: Palabras de Shinran sobre el Camino de la Tierra Pura recogidas por su discípulo Yuién” (*Reseña, Revista Solaris*, 7), “La pedagogía espiritual en el arte flamenco del siglo XIV-XVII” (*Revista Solaris*, 4), etc.

. Alexandra Lulú Zegarra Camargo

Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Bachiller en Educación, con especialidad en Inglés-Español, por la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (Perú). Su área de interés es la cultura y la filosofía de Asia. Actualmente trabaja en la Unidad de Multiculturalidad y Género de la Facultad de Ciencias Estadísticas, Económicas y Sociales de la Universidad Nacional de Ingeniería. Es miembro del Grupo de Estudios Asiáticos “Tola-Dragonetti” (UNMSM). Ha sido ponente en diversos eventos académicos. Entre sus publicaciones puede mencionarse: “El papel de la mujer en la filosofía budista de Daisaku Ikeda” (en *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra*, Polo Santillán, M. A. –Comp-, 2020), entre otras.





VISIONARIOS

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Este libro, de apertura de la Colección “Visionarios”, aborda la figura y aportes de los Dres. Carmen Dragonetti y Fernando Tola Mendoza, en su estudio de la India. Constituye una producción conjunta entre la Licenciatura en Estudios Internacionales, Departamento de Ciencias Sociales y Humanísticas, de la Universidad Nacional del Chaco Austral (provincia del Chaco, República Argentina) y el Grupo de Estudios Asiáticos “Tola-Dragonetti” de la Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), siendo esta su primera colaboración en una publicación.

El texto, que cuenta con un prólogo del Vicerrector de UNCAUS, Dr. Manuel García Solá y una Introducción conjunta de Lía Rodríguez de la Vega y Miguel Ángel Polo Santillán, se abre con un capítulo de la citada autora, acerca de los aportes de Tola y Dragonetti en los estudios de India Antigua en América Latina. En el segundo capítulo, Vladimir Quisiyupanqui Valencia realiza un homenaje a Tola, considerando un período fundamental de su trayectoria, que abarca desde 1937 hasta 1964. En el tercer capítulo, Jhon Frank Yerrt Sucari Mamani aborda el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental, en torno a la perspectiva de estos autores. En el cuarto capítulo, Edgard Augusto Rosales Muñoz realiza una comparación entre las perspectivas sobre la filosofía de la India de Radhakrishnan y estos autores. En el quinto capítulo, Miguel Ángel Polo Santillán, aborda las cosmogonías en el Rig Veda, considerando la traducción de Tola, al tiempo que la interpretación de estos y otros autores. En el capítulo seis, Alexandra Lulu Zegarra Camargo considera la percepción budista de las doctrinas nāstika, atendiendo a los textos traducidos por Tola y Dragonetti. Finalmente, en el séptimo capítulo, Luz Marina Cáceres Mauricio y Jhon Frank Sucari Mamani abordan la concepción del yoga en estos autores.

La obra rescata los numerosos aportes de Tola y Dragonetti al estudio de la India Antigua, así como al diálogo entre las sociedades latinoamericanas y ese país.