

Daya Krishna, el coraje de pensar. Sobre la Filosofía india en el mundo globalizado



Daya Krishna, the courage of thinking. On Indian Philosophy in the Globalized World

RAQUEL FERRÁNDEZ

Departamento de Filosofía, UNED (España)

Fecha de envío: 8/9/2022

Fecha de aceptación: 20/6/2023

DOI: 10.24310/crf.16.1.2024.15340

RESUMEN

Daya Krishna (1924-2007) fue uno de los pensadores más creativos, polémicos y prolíficos del siglo XX. Trabajó intensamente por deshacer los estereotipos comúnmente atribuidos a la Filosofía india, desafiando las visiones que pretendían reducir milenios de debates intelectuales a parámetros meramente religiosos, prácticos y espirituales. Precursor de la Filosofía de fusión y la Filosofía global, Daya Krishna pertenece a esa generación de pensadores indios del siglo XX que socavaron las bases del provincialismo epistémico,

como K.C. Bhattacharya o A.C. Mukerji, a través de escritos en los que recurren a múltiples fuentes de conocimiento para pensar problemas que nos interpelan en el presente, interrogándose sobre la naturaleza misma de la filosofía. Este ensayo quiere dar a conocer su pensamiento a los investigadores de habla hispana, así como invitarlos a pensar con el pensamiento de la India, de cualquier época y disciplina, en lugar de abordarlo con una actitud de «anticuario» que el propio Daya Krishna refutó a través de su obra.

Claridades. Revista de filosofía 16/1 (2024), pp. 11-44.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

PALABRAS CLAVES

Filosofía global; civilización; orientalismo; provincialismo epistémico; segregación intelectual.

ABSTRACT


Daya Krishna (1924-2007) was one of the most creative, controversial and prolific thinkers of the 20th century. He worked intensely to undo the stereotypes commonly attributed to Indian philosophy, challenging the views that sought to reduce millennia of intellectual debate to merely religious, practical and spiritual parameters. A precursor of fusion philosophy and global philosophy, Daya Krishna belongs to that generation of 20th century Indian thinkers who undermined the foundations

of epistemic provincialism, such as K.C. Bhattacharya or A.C. Mukerji, through writings in which they resort to multiple sources of knowledge to think about problems that challenge us in the present, questioning the very nature of philosophy. This essay aims to make their thought known to Spanish-speaking researchers, as well as to invite them to think with the thought of India, of any period and discipline, instead of approaching it with an «antiquarian» attitude that Daya Krishna himself refuted through his work.

KEYWORDS

Global philosophy; civilization; orientalism; epistemic provincialism; intellectual segregation.

1. EL FUTURO PASADO

 *Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estamos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales?*
Ramón Grosfoguel (2013:34)

Recuerdo el asombro que sentí hace ya algunos años, cuando cayó en mis manos una obra de Daya Krishna (1924-2007) titulada *Indian Philosophy. A Counter perspective*. Los artículos reunidos bajo ese título cuestionaban la inmensa mayoría de los presupuestos que yo había leído hasta entonces sobre filosofía india. Ese asombro iba a convertirse paulatinamente en

sospecha, al comprobar que los retos que dichos escritos lanzaban a una comunidad transdisciplinar de investigadores/as no habían sido tomados en cuenta. De hecho, ni siquiera se los mencionaba en la mayor parte de obras que, se supone, uno debería estudiar para dotarse de una formación «rigurosa» en los debates intelectuales del pensamiento indio. Mi sospecha se dirigió, en primer lugar, hacia el propio Daya Krishna (en adelante: DK). Si los mejores estudiosos en el campo de la filosofía y los estudios de la India no lo mencionaban sería porque a) sus cuestionamientos estaban ya superados, b) no serían lo bastante relevantes como para detenerse a examinarlos, o c) una mezcla de ambos. El *leyente* podrá apreciar en esta asunción una falacia de autoridad que suele ser corriente entre los estudiantes de filosofía. Cuando se internaliza, hace que dudes de tu propia capacidad de pensar y de cuestionar, e incluso que renuncies a ellas, en aras de un cuerpo de especialistas cuya autoridad en la materia, —la que sea—, no solo debería representar para ti una fuente de aprendizaje, sino también una referencia de hasta dónde y de qué manera puedes pensar y preguntar. La especialización sobre un tema particular representa al mismo tiempo una oportunidad única de profundizar en términos de conocimiento y un peligro único de volver ortopédico el pensamiento, domesticando la potencia creativa que le es inherente y que se presta a ser cultivada tanto como a ser estropeada. Mantener un equilibrio entre ambos, conocimiento especializado y pensamiento creativo, es una hazaña que muy pocos pueden jactarse de haber logrado. Estoy segura de que le debo a DK la demolición progresiva de un «síndrome» de autoridad que había cosechado duramente hasta entonces, pero esta deuda solo refleja la tarea originaria a la que él mismo se entregó: pensar sobre el ejercicio de pensar, sobre la creatividad conceptual, sobre la naturaleza de la filosofía —tema, este último, de su tesis doctoral¹—. En uno de sus escritos más vivos sobre el pensar, DK se pregunta por «el extraño fenómeno de cientos de mentes capaces que se dedican a debatir sobre lo que ha dicho otro». En el escenario de la India, reflexiona DK, esto puede ser un «vestigio» de los tiempos en que la única manera de decir algo de forma segura «era presentarlo como el verdadero significado del texto cuya autoridad todo el mundo aceptaba». ¿Pero cómo explicar que el fenómeno continúe en la

1. Todas las obras de DK están disponibles para su libre descarga en www.dayakrishna.org. También su tesis doctoral, titulada *The Nature of Philosophy*.

actualidad? «Tal vez la simbiosis *guru-siṣya* o el *síndrome maestro-discípulo*, junto con la mentalidad *sampradāya* que surge de los inevitables cismas respecto a quién entendía mejor al maestro, pueden explicar mejor el fenómeno», parece concluir DK². Sin embargo, su verdadera conclusión es mucho más amplia e incisiva: no afecta únicamente al escenario cultural de la India, ni a ningún otro en particular. El culto y el síndrome a los que alude DK son tan antiguos como el pensamiento y se han reproducido bajo muchos parámetros culturales diferentes:

Sin embargo, más profunda que todo esto sea quizás *la falta de confianza en la propia capacidad de pensar de forma original* y, por lo tanto, [la necesidad de] encontrar muletas en el pensamiento de otros ya reconocidos y establecidos en el campo. El culto a los maestros pasados y presentes contribuye a perpetuar este sentimiento, y el peso de los grandes del pasado y del presente ahoga a los jóvenes y a los no tan jóvenes para que repitan lo que otros han dicho y hagan respetable su propio pensamiento reforzándolo con citas de otros, olvidando que uno también podría haber encontrado fácilmente citas para los puntos de vista opuestos (Krishna, 2011: 28).

El asombro ante la ausencia de reacción a sus escritos ya lo había experimentado el propio DK y así lo expresaba en el prefacio de *Counter perspective*. Ahí nos explica que, ni los miembros de la comunidad académica —salvo excepciones muy vagas—, ni tampoco los *paṇḍits* llamados al debate, esta vez en lengua sánscrita, habían hecho frente a las preguntas con las que interpelaba a los implicados en la tradición del

2. Ciertamente, el pensamiento en India se desarrolla y avanza a través de una tradición de comentarios a textos autoritarios pertenecientes a una determinada tradición filosófica. Esta particularidad cultural hace que no haya reclamos de originalidad por parte de los comentaristas, los cuales, aparentemente, se ciñen a explicar lo que el texto dice. Sin embargo, en estos comentarios se van introduciendo progresivamente nuevas ideas a través de sutiles giros hermenéuticos, que no se reclaman como novedosos ni originales y que hacen que los comentaristas «transformen una tradición desde dentro», tal y como explica Aklujkar (2018:37), indicando que en la vida intelectual de la India antigua y clásica se prefiere la «evolución» a la «revolución». Arindam Chakrabarti llama a estas contribuciones silenciosas «plagio inverso», dado que en lugar de atribuirse a sí mismos una idea ajena, los comentaristas introducen la suya como si ya formase parte de la tradición filosófica en cuestión (Raveh, 2021:45). Es a esto a lo que se refiere DK, cuando habla del «vestigio» de un tiempo en que para decir algo con seguridad uno se lo atribuía a una fuente de autoridad. Para profundizar en las condiciones culturales de esta tradición hermenéutica recomiendo el texto de Óscar Figueroa (2018), «El arte de la interpretación en la India sánscrita» citado en la bibliografía.

pensamiento de la India. Paliar ese vacío de interlocutores era una de las razones por las que había decidido reunir todos esos escritos en el libro ya mencionado, publicado en el año 1991 bajo los auspicios de la editorial *Oxford University Press*. Este escenario intelectualmente desértico resulta sorprendente si tenemos en cuenta que en ese índice hay desafíos para todos los perfiles: pensadores analíticos y humanistas, filólogos, historiadores, indólogos, especialistas en estudios védicos, etc.

A pesar de ciertos focos de diálogo suscitados por este y otros futuros escritos suyos³ en los que continúa regalándonos preguntas cada vez más estimulantes, creo que todavía hoy, treinta años después, se le está empezando a hacer algo de justicia a la profundidad de las cuestiones planteadas y a la inmensa creatividad de su pensamiento. En el ámbito de la literatura filosófica en lengua inglesa, este reconocimiento viene de la mano de filósofos sin fronteras como Arindam Chakrabarti, Daniel Raveh, Jay L. Garfield y Nalini Bhushan, entre otros⁴. Daniel Raveh acaba de publicar, en el año 2021, un apasionante ensayo titulado *Daya Krishna and Twentieth-Century Indian Philosophy*. He comenzado este escrito de un modo bastante similar a como Daniel Raveh comienza el suyo; no podía ser de otra manera, dado que las experiencias coinciden. Raveh se vio interpelado por la misma obra de DK que a mí me asombraría muchos años después. Según explica Raveh, el descubrimiento de este librito lo hizo viajar a Jaipur para conocer al autor en persona, lo cual daría lugar a una relación filosófica y personal que se extendería hasta la muerte de DK, en el año 2007.

Para quien no haya tenido la oportunidad de leer *Counter perspective*, se trata de uno de los primeros libros que DK consagra exclusivamente al pensamiento indio, y en el que refuta la imagen convencional de la filosofía india basada en *mokṣa* o liberación, así como la autoridad de los Vedas, su estatus en tanto legado sapiencial revelado (*apauruṣeya*) y

3. En el año 1996 se publica un volumen titulado *The Philosophy of Daya Krishna*, editado por el *Indian Council of Philosophical Research*, en el que varios investigadores reconocen la profundidad de las cuestiones planteadas por DK. Un volumen en el que participa el propio DK para contestar algunas de las críticas que sus compañeros le plantean. No obstante, este texto, igual que los propios de DK, sigue quedando en los márgenes de la filosofía india en lengua inglesa.

4. Nalini Bhushan, Jay L. Garfield y Daniel Raveh coeditaron en el año 2011 la obra *Contrary Thinking: Selected Essays of Daya Krishna*. New York: Oxford University Press.

su supuesta sacralidad, incluyendo la convención de que dichas escrituras puedan servir como criterio para dividir las escuelas filosóficas en ortodoxas/heterodoxas —escuelas cuyo tratamiento convencional, en tanto movimientos homogéneos y apenas problemáticos, también pone en duda—; argumenta, además, que el *Sāmaveda* no es un veda y que el *Yajurveda* blanco y negro son dos diferentes y no uno solo; que la idea de la triple base textual (*prasthānatrayī*) en la que se fundamentaría el *vedānta* es un mito y no se corresponde con la actividad intelectual de los *ācāryas* más renombrados; que no podemos saber hasta qué punto Īśvarakṛṣṇa era *sāṃkhya* y carecemos de criterios suficientes para tomar las *Sāṃkhyakārikā* como texto referente para entender el *sāṃkhya*; nos invita a preguntarnos qué son las *Upaniṣads* y a apreciar el criterio arbitrario que sirvió para seleccionar once o doce como autoritativas (es decir, como parte de la *śruti*), así como a preguntarnos por qué no se proponen otras selecciones en base a criterios menos ambiguos; propone que el concepto de *adhyāsa*, tan fundamental para el *vedānta advaita*, solo puede ser empleado desde una perspectiva dualista y nos remite al *sāṃkhya*, por lo que Śaṅkara habría tomado como punto de partida una concepción *sāṃkhya* para fundamentar su exposición no dualista; deja una hilera de quince problemas sin resolver para los *naiyāyikas* que quieran «tomarse en serio» la elaboración de una edición crítica de los *Nyāyasūtra* y sus comentarios; señala la contradicción entre *yajña* y *karma* y, por añadidura, entre el *yajamāna* y el *karmayogin*, en un texto sobre la acción moral en el que Leibniz, Kant y otros huéspedes comparten habitación con pensadores *mīmāṃsakas* y vedánticos; y, finalmente, trata las famosas cuatro metas de la vida humana (*puruṣārtha*) como un mito insostenible y lleno de lagunas, en el que ni una sola de las metas está exenta de problemas, por no hablar de la supuesta jerarquía entre ellas. En cada uno de estos escritos se ocultan micro y macro problemas que no he mencionado, por lo que esta no es una síntesis exhaustiva.

«[DK] solía llegar a un texto o a una tradición filosófica», explica Raveh (2021:19), «dejar a los especialistas —los “iniciados”— un montón de preguntas para que las examinaran, dar la vuelta a sus premisas fundamentales, provocar un alboroto filosófico y conducir su carro de preguntas hacia el siguiente texto, tradición o disciplina». Raveh incluye en su ensayo algunas de sus experiencias personales como profesor visitante

en ciertas universidades indias y el modo en que allí sigue enseñándose la filosofía india en tanto algo espiritual, opuesto a la filosofía occidental «hedonista y materialista». Los alumnos de la universidad de Magadh, comenta Raveh (2021:22), «están condenados a estudiar el inabordable “seis más tres”⁵ y por eso prefieren (siguieron explicando) las clases de Filosofía Occidental, que perciben como libres de religión y poco dogmáticas». Paradójicamente, las razones que llevan a estos estudiantes a rechazar las tradiciones filosóficas de su propio país son las que impulsan a muchos estudiantes occidentales a interesarse por ellas y también, las que motivan su rechazo por parte de un buen número de académicos de filosofía occidental. Pues el esquema del «seis más tres», así como el sesgo mistificador y omniprático que lo acompaña, persigue como una (mala) sombra a la filosofía india, y siento decir que el auge que está cobrando el yoga y el *mindfulness* en Occidente no ayuda a la hora de deshacer la falsa dualidad entre filosofía racional y filosofía espiritual⁶. DK sabía muy bien que la historia de una civilización no es la historia de lo que se nos muestra, sino especialmente de lo que se omite. Y que tanto la historia

5. «Seis más tres» o *six plus three* es el nombre que recibe el clásico esquema bajo el que se estudia la filosofía india. Esto es: seis *darśanas* ortodoxos (*nyāya*, *vaisesika*, *sāṃkhya*, *yoga*, *pūrva-mīmāṃsā* y *uttara- -mīmāṃsā* [*vedānta*]) y tres filosofías heterodoxas (*buddhismo*, *jainismo*, *materialismo lokayata*). Este esquema hace que el criterio filosófico gire en torno a la adhesión o no adhesión a la supuesta autoridad de los Vedas. Es un esquema construido en base a criterios ideológicos y religiosos que hacen poca justicia a la tradición de pensamiento de India y que DK fue uno de los primeros en cuestionar, desmentir y refutar en numerosos escritos.

6. Especialmente crítico se muestra W. Halbfass (2013: 669-670) con los préstamos occidentales de la espiritualidad india: «Occidente acude hoy a Oriente en busca de inspiración, o aun en busca de terapia. [...] Ningún método calculado de meditación o de importación y aplicación de formas orientales de pensar nos permitirá revertir el curso de la historia, o cambiar las condiciones básicas de un mundo dominado por la ciencia y la tecnología, guiado por una racionalidad ciega y oprimido por mecanismos de dominio y control». Este punto de vista me resulta parcialmente cierto, pero muy erróneo, en cambio, si es lo que único que apreciamos en el proceso de aculturación. Resulta obvio que el yoga *occidentalizado* se practica y se usa, en la mayor parte de casos, de un modo neoliberal (ver Jain, 2015). Pero no hay que olvidar, como bien defiende Godrej (2017) que el yoga tiene el potencial de poner en marcha modos de vida políticamente contrahegemónicos. Añado, además, que cuando lo hace, estos modos de vida no son visibles ni están expuestos a la mirada del investigador como sí lo está el yoga de corte comercial.

de la civilización india como la historia de la civilización occidental son la historia de dos olvidos insostenibles que el colonialismo no hizo más que afianzar. «Los humanos son seres extraños», afirmaba DK durante una conferencia en Shimla (2005):

Suprimen. Quieren olvidar. Permítanme sugerir aquí que la supresión y el olvido forman parte de la búsqueda y la comprensión de cada uno de nosotros como seres humanos tanto como lo que se recuerda, se destaca y se identifica. La supresión y el olvido forman parte de nosotros tanto como la imagen que queremos mostrar (Krishna, 2012: 92).

A la hora de pensar, todos olvidamos y suprimimos. Es natural, pues no podemos abordarlo todo: en la tarea de investigación y aprendizaje vamos madurando con el tiempo, descubriendo nuevas obras, nuevos pensadores, aprendiendo nuevas perspectivas. Pero creo que el pensamiento de DK ha sido hasta ahora pasto de un olvido que no es ni accidental ni individual. Por su carácter sistemático, este olvido adopta la forma de una supresión de cuño institucional que afecta por igual a varias de las disciplinas implicadas en el estudio de la India. Si en lengua inglesa su pensamiento está recobrando (tímidamente) el reconocimiento que merece, en lengua española ni uno solo de sus escritos está traducido y es raro que los investigadores recurran a sus obras, a pesar de la multitud de temas que abarcó (y de la multitud de preguntas que lanzó) en su prolífica tarea. En consecuencia, y sobre todo en lengua hispana, se escribe como si DK no hubiera existido. Recuperarlo del olvido podría ayudar a paliar la carencia alarmante de aproximaciones filosóficas al pensamiento indio en lengua hispana. Me refiero a aproximaciones que se atrevan a pensar y a crear *con* los textos, *con* los pensadores, *con* los problemas. En nuestro momento actual, ya no se trata de «demostrar» que hubo pensamiento en India, sino de hacer filosofía *con* el pensamiento de la India, *a partir del* pensamiento de la India. De poco nos sirve reconocer que existieron innegables tradiciones de pensamiento más allá de las fronteras europeas, si después solo nos limitamos a traducirlas, describirlas y contextualizarlas sin incorporarlas a nuestro propio ejercicio de pensar —tal y como incorporamos la filosofía grecolatina a los problemas actuales, y no precisamente porque los «occidentales» podamos reclamar una perfecta continuidad histórica con la Antigua Grecia—. El ejercicio filosófico es el único que puede sacar al pensamiento indio del aislacionismo cultural y

poner de manifiesto la relevancia que sus textos, metodologías, pensadores y preguntas tienen para los problemas que nos afectan a quienes ya hemos nacido en un mundo globalizado (y sí, prácticamente europeizado) donde las fronteras culturales son, en el mejor de los casos, virtuales. Ciertamente, no cualquier clase de ejercicio filosófico puede hacer esto, pues es precisamente una suerte de aislacionismo cultural, —reforzado por los dogmas coloniales—, el que explica que la filosofía occidental continúe tomándose como el centro privilegiado del pensamiento o como su único sujeto legítimo. Creo que este aislacionismo está presente en todos los programas académicos de las *universidades occidentalizadas* (Grosfoguel, 2012; 2013), independientemente de la región geográfica en la que dichas universidades se encuentren⁷. Mientras no se plantee la necesidad de incorporar el pensamiento indio a una mesa de diálogo cosmopolita en el seno de la filosofía, se lo seguirá estudiando únicamente desde la Indología o bien a partir de intereses histórico-filológicos. La aproximación indológica y la filosófica deberían ser complementarias, pero no lo son cuando el pensamiento filosófico es prácticamente inexistente. Una está tentada a pensar que a medida que indólogos y filólogos vayan traduciendo más y más textos sánscritos a la lengua española, el ejercicio filosófico tenderá a desplegarse por sí solo. No creo, sinceramente, que esto vaya a darse de forma espontánea. Tampoco el arduo proceso de descolonizarnos a nosotros mismos es algo que el tiempo vaya a regalarnos sin más. Combinados con los materiales que ya están disponibles en lengua española, contamos con suficientes textos traducidos al inglés para empezar a tomarnos en serio el pensamiento indio incorporándolo a nuestra rutina de pensamiento e integrándolo en nuestros programas

7. Ramón Grosfoguel (2013:35) explicaba así la dinámica de funcionamiento de las universidades occidentalizadas: «En las universidades occidentalizadas, el conocimiento producido por epistemologías, cosmologías y visiones del mundo “otras” o desde geopolíticas y corpo-políticas del conocimiento de diferentes regiones del mundo consideradas como «no-occidentales» con sus diversas dimensiones espacio/temporales se consideran «inferiores» en relación con el conocimiento “superior” producido por los hombres occidentales de cinco países que conforman el canon de pensamiento en las humanidades y las ciencias sociales. [...] Las estructuras de conocimiento fundacionales de la universidad occidentalizada son epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo».

académicos de filosofía —y no únicamente de forma aislada, a modo de asignaturas específicas que, además, suelen ser optativas—.

En un escenario académico notablemente arcaico, basado en la segregación intelectual, es la filosofía «cosmopolita», «sin fronteras» o «de fusión», de las que DK fue un claro precursor, las que están a la altura de una era de *re:emergencia*⁸ caracterizada por la multiculturalidad y el policentrismo.

Para DK, la filosofía india no pertenece al pasado, a la historia, a la antigüedad. Está viva, es dinámica, se nutre de su pasado y de otros pasados de otras tradiciones de pensamiento, y se escribe en diálogo con voces filosóficas bastante contemporáneas y otros materiales. El gran proyecto de DK de volver a leer los textos clásicos indios consiste en rechazar la idea de que la filosofía india pertenece al museo de las ideas (Raveh, 2021: 23).

En este sentido, Daya Krishna forma parte de ese estadio de «paciencia hermenéutica» que Thomas B. Ellis (2018:517) considera representativo de ciertos filósofos indios del siglo XX. Del entusiasmo, pasando por el chovinismo, a la paciencia filosófica, Ellis describe tres etapas que siguen estando vigentes y que, a menudo, se encuentran solapadas. En el encuentro con mundos cognitivos distintos al nuestro, la actitud entusiasta aprecia en el otro aquello que nos falta a nosotros; el chovinismo, por el contrario, aprecia aquello de lo que el otro carece y que nosotros poseemos, mientras que la paciencia hermenéutica consiste en saber apreciar la singularidad de cada tradición filosófica sin tratar de domesticarla, pero propiciando, a pesar de todo, un encuentro provechoso para el pensamiento. En esta propuesta, en la que no puedo evitar mencionar a Krishnachandra Batthacharya (1875-1949), considerado por Daniel Raveh el «padre de la filosofía india del siglo XX», e inspirador del trabajo filosófico de Daya Krishna, se encuentran las raíces de la filosofía de fusión de la que hablaremos más adelante.

Convencida de que muchas/os estudiantes de filosofía encontrarán en el pensamiento de DK una fuente de creatividad y una ventana abierta a paisajes filosóficos poco convencionales, en el presente ensayo voy a tratar tres cuestiones omnipresentes en su extensa producción filosófica: 1) su

8. Así denomina Jonardon Ganeri a una nueva era académica que describe en su manifiesto «A Manifesto for Re:emergent Philosophy » (2016), un escrito sobre el que volveré más adelante.

interpretación acerca de la imagen falaz que se ofrece sobre la historia de la filosofía india y la historia de la filosofía «occidental»; 2) la arrogancia del conocimiento y el papel crucial de la creatividad en el pensamiento; 3) la necesidad de sentar unas bases epistémicas justas para una filosofía intercultural que apunta hacia el futuro, y que no se conforma con recrear arqueologías sapienciales del pasado.

2. LO QUE LA MEMORIA LE DEBE AL OLVIDO

El propio acto de mostrar algo o de mostrarse a uno mismo requiere la selección estratégica de una serie de ocultamientos. Ya sea que estos se mediten de forma consciente, atendiendo a ciertos intereses, o que sean simplemente fruto de un acto consentido de omisión, presentar o dar a ver algo exige que delimitemos una frontera entre lo que queremos resaltar y lo que vamos a pasar por alto con el fin de construir un determinado discurso o una determinada imagen. Cuando los elementos que hemos descartado se vuelven pasto del olvido, podemos decir que lo que hemos construido ha adquirido solidez; la suficiente, al menos, como para que la memoria monopolice únicamente aquello resaltado y luche por defenderse a sí misma como un todo completo y acabado. Las voces disidentes, —las que recuerdan de un modo diferente—, son patógenos para el sistema inmune de cualquier memoria que se pretende sólida, especialmente si se trata de la memoria de una civilización, pues su tarea es conservar y proteger el cauce de una narrativa que abarca milenios. Pocos filósofos se han detenido a pensar lo que la memoria le debe al olvido —y, en especial, la memoria que quiere ser testigo de una determinada historia de las ideas— con tanta agudeza como DK. Comprender una civilización exige que comprendamos no solo aquello que se exhibe y aquello que se nos muestra, defendía DK, sino sobre todo aquello que se suprime y se olvida. Por tanto, no podremos comprender la imagen que se ha construido en torno a la civilización india si no apreciamos el vasto olvido que sustenta y hace posible dicha imagen. Otro tanto podría decirse acerca de la imagen construida en torno a la civilización occidental. Siguiendo a DK, entre estas dos civilizaciones se habría orquestado un juego de espejos muy particular, un olvido complementario encargado de forjar dos memorias contrapuestas: por un lado, la memoria de las matemáticas, la lógica, la

razón y todo un legado intelectual pre-cristiano, apenas vinculado a la religión; por otro lado, la memoria de la renuncia y el rechazo al mundo, del rechazo a los sentidos e incluso al intelecto, y la identificación con un legado intrínsecamente religioso y soteriológico. DK es consciente de que la falsedad de estas imágenes no responde a una creación unilateral. La imagen relativa a una India omniespiritual y solo marginalmente racional por contraposición a un Occidente omniracional y solo marginalmente espiritual, tomó solidez a partir del colonialismo británico, pero contó con la ayuda y legitimación de los propios colonizados, como es el caso de varios filósofos indios que reforzaron ese discurso. Boaventura de Sousa Santos (2019:40) insiste continuamente en sus escritos en que la tarea de descolonización exige un doble esfuerzo: «Al ser el colonialismo una cocreación, descolonizar implica la descolonización tanto del conocimiento del colonizado como (del) conocimiento (del) colonizador». Todos los trabajos de DK, en los que nos exhorta a revisar la imagen y los estereotipos en torno a la filosofía india, asumen ese doble esfuerzo dialógico. Los olvidos «civilizatorios» de los que voy a tratar, fueron expuestos en el contexto de una serie de conferencias que DK impartió en 2005 en el *Indian Institute of Advanced Studies* (Shimla), ante un público mayoritariamente indio.

¿No ha tenido la India una larga tradición de ciencia, astronomía, medicina, lingüística, de todo? [...] Pero por alguna razón, nosotros mismos no consideramos estos conocimientos como importantes. ¿No hemos contribuido enormemente en el campo de las matemáticas? Es sorprendente que esta civilización no piense en sí misma en términos de su pasado o en términos de conocimiento de cualquier tipo. Me gustaría preguntar a todos los que se interesan por la civilización india por qué cualquier producto de la razón, del intelecto, cualquier red conceptual para entender al ser humano, la sociedad o la política parece inexistente cuando pensamos en nuestra propia civilización. *La imagen de la India tal y como se ha construido es una imagen de enorme supresión.* Somos personas espirituales; sólo nos ocupamos de *parā-vidyā*; somos buscadores de *mokṣa* y *nirvāṇa*; no nos interesa este mundo. Este mundo es irreal para nosotros; es *māyā* o es *līlā* y no importa. ¡Imagínes! Frases como «la maravilla que fue India» (*the wonder that was India*) se han usado para referirse a esta civilización. Esta maravilla no sólo en el dominio del espíritu, sino en todos los ámbitos. Vamos a un templo y vemos lo invisible detrás de lo visible; ¡pero la creación de lo visible no es fácil! Requiere conocimiento y este conocimiento tiene que ser aprendido mediante el trabajo duro. No podemos obtener el conocimiento de las relaciones matemáticas, medir u observar los cielos sin una observación real. Pero denigramos la observación. Denigramos los sentidos. ¿Se imaginan? Hay tanto material de observación en la

literatura india, en el arte y en todo, y sin embargo decimos que los sentidos no importan. [...] La India es un país en el que la razón y la argumentación fueron fundamentales para la civilización. Y, sin embargo, identificamos a Occidente con la razón; pensamos que Occidente es racional, que Occidente está centrado en la razón, cuando nosotros no lo estamos. Imagínese. En este país hay que presentar siempre un punto de vista *pūrva-pakṣin* [objeto] para establecer cualquier cosa. Incluso en la llamada tradición espiritual de la India (Krishna, 2012: 93-94).

Muchas de las ideas que expresa DK en torno a la civilización occidental, a lo largo de su extensa obra, ocupan en nuestros días el centro de importantes debates filosóficos, históricos, antropológicos, etc., que nada tienen que ver con la filosofía india. La identificación de Occidente con unas raíces grecorromanas —y, por tanto, precristianas— está siendo ahora objeto de debate a nivel interdisciplinar. Pues esta identificación —este «ardid», como lo llamaba DK— pasa por alto que el cristianismo supuso una ruptura radical con esa civilización grecorromana, y ha servido para atenuar, en el imaginario intelectual, cualquier posible identificación de Occidente con los siglos de cristianismo que componen una gran parte de su historia. «¿Por qué motivo dejamos de definir Occidente como una entidad religiosa a partir de, más o menos, 1517 (pese a que gran parte de los occidentales siguen considerándose “cristianos”)», —se preguntaba recientemente David Graeber (2021:29)—, «pero sí continuamos empleando la religión para categorizar al resto (pese a que la mayoría de los chinos no se definirían a sí mismos como “confucianos”)». Paradójicamente, el cristianismo intelectual se impone a la hora de interpretar el pensamiento religioso de otras civilizaciones no abrahámicas. En este sentido, el pensamiento religioso de la India, sincrético, descentralizado, profundamente dialéctico y cuestionador, a menudo carente de la figura abrahámica de Dios, no encaja ni se corresponde con la categoría occidental de religión, y si esto no se matiza, puede dar lugar a importantes malentendidos, tema sobre el que volveré en el epígrafe siguiente.

Por otro lado, el propio tratamiento de la filosofía griega en las universidades contemporáneas se inscribe muchas veces en un horizonte secular, totalmente anacrónico. DK ha denunciado en multitud de escritos las fantasías racionalistas de los historiadores de filosofía «occidental», indicando que «durante largos períodos de tiempo lo que pasa por filosofía en Occidente no podría caracterizarse como tal si [la exigencia racionalista] se aplicara tan estrictamente a Occidente como suele hacerse en el caso de

las culturas no occidentales» (2011: 62). DK defendía que la civilización occidental había hecho de la lógica aristotélica su fuente privilegiada de conocimiento y, como consecuencia, tanto la religiosidad griega como la filosofía romana de carácter práctico habían pasado a un segundo plano.

Los griegos adoraban a los dioses como nosotros. Tenían dioses y diosas en abundancia. ¡Olvídate de las matemáticas y la lógica! Gran parte de la civilización grecorromana, incluido el nivel intelectual, no tiene nada que ver con las matemáticas y la lógica. Era la razón práctica y no la razón teórica la que dominaba (2012: 97).

En su última obra, Andrea Nightingale (2021) deconstruye la interpretación secular y sesgada de la filosofía platónica que va a ser interpretada, por lo menos a partir de la Ilustración, al margen del contexto religioso en el que se inscribe.

Los estudiosos modernos se han centrado casi exclusivamente en los aspectos racionalistas de la filosofía de Platón. Algunos han considerado a Platón como un filósofo teológico, pero constituyen una pequeña minoría. *Los filósofos tienden a ignorar las referencias de Platón a las prácticas religiosas griegas porque quedan fuera de la empresa filosófica moderna.* Sin embargo, si omitimos el discurso religioso en sus diálogos, solo vemos un hilo «racional» de la filosofía de Platón. Esto no hace justicia a su programa filosófico. Platón se refiere regularmente a rituales religiosos, festivales y cultos de misterio en sus discusiones sobre el alma y las Formas. *Para entender su filosofía, necesitamos ubicar sus ideas en el contexto de los discursos y prácticas religiosas griegas.* En este libro, pretendo desafiar el enfoque secularizador de la filosofía platónica. La teoría de Platón sobre las Formas y el alma tiene aspectos teológicos singulares y bastante destacados. Si ignoramos este aspecto de su filosofía, perdemos una parte esencial de su pensamiento (Nightingale, 2021: 7-8) [las cursivas son mías].

De hecho, una lectura atenta de la obra de Nightingale invita a pensar que parte de la filosofía platónica se estructura en base a la «domesticación» de un fenómeno cultural de índole religiosa, habitual en la Grecia de Platón, a saber: la epifanía. Si los «estudiosos modernos» se centraron únicamente en los aspectos racionalistas de los diálogos platónicos, recordemos que en los primeros siglos de nuestra era, pensadores judíos como Filón de Alejandría, o apologistas cristianos como Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea y Teodoreto de Ciro aplicaron a los diálogos una hermenéutica inversa, al seleccionar sobre todo pasajes teológicos de los diálogos y manipularlos para ajustarlos a sus propias ideologías religiosas (Siniosoglou, 2010 y

2018; Ferrández, 2022). En ambos casos, lo que se produce es un «bricolaje hermenéutico» al servicio de intereses que se pretenden opuestos —o bien enfatizar la racionalidad del pensamiento platónico considerado como una de las raíces históricas de la ciencia o *episteme* occidental, o bien enfatizar una religiosidad que vendría a ser la antesala de «la verdadera filosofía», el cristianismo, durante siglos la única religión (y ciencia) posible en Occidente—. En este escenario de intereses ideológicos, la estrategia colonialista ha consistido en atribuir, sistemáticamente, el acervo de lo racional a su propia cultura y el acervo de lo *religioso/irracional/primitivo* a las otras. Deshacernos integralmente de esa asignación arbitraria de valores no es tan sencillo como a algunos les gustaría creer, ni es algo que el tiempo vaya a deconstruir por sí solo. Estamos en un momento especialmente fértil para la deconstrucción de la categoría «Occidente», y de las supuestas raíces «clásicas» que sostendrían la así llamada cultura «occidental» (Ferrari, 2021; Graeber, 2021). Especialmente sorprendente me resulta la «teoría de la civilización de los Grandes libros» propuesta, jocosamente, por David Graeber, cuando explica que la expresión «cultura occidental» no suele emplearse con carácter antropológico, si no como si se tratase de un *currículum* de conocimientos que quieren ser explicados como si mantuvieran una conexión lineal, idealizada y sin contacto con el legado sapiencial de otras culturas⁹.

La cultura occidental [...] es un crisol de ideas que se enseñan en libros y se debaten en aulas universitarias, tertulias de café o salones literarios. De no ser así, resultaría imposible plantear la existencia de una civilización que comienza en la Antigua Grecia, pasa a la Antigua Roma, entra en una especie de hibernación durante los tiempos del catolicismo medieval, revive en el renacimiento italiano

9. Con respecto a los intercambios intelectuales en la antigüedad, DK (1997: 9 y ss) ha insistido en numerosas ocasiones en que no se puede estudiar la historia de la filosofía india como si esta se hubiese desarrollado en unas condiciones de aislamiento intelectual. Menciona los préstamos y posibles influencias entre Grecia e India, pero también entre Persia e India y, más tarde, los préstamos de la filosofía árabe, así como la influencia del pensamiento teológico cristiano en el legado filosófico del subcontinente. Thomas B. Ellis (2018:517) indica que «la historia de la India es cualquier cosa menos una historia de aislamiento internacional» y nos recuerda ese capítulo de Halfbass (2013) dedicado a la «Genología india tradicional». También Fernando Wulff ha señalado en numerosos trabajos la influencia intercultural que suele estar ausente en el estudio de la historia del pensamiento de la India —pero también en el estudio del pensamiento grecorromano—. Para una síntesis de sus investigaciones a este respecto, ver Wulff, 2022.

y termina habitando en los países que rodean el Atlántico Norte. También resultaría imposible explicar de qué manera, durante la mayor parte de su historia, los conceptos supuestamente «occidentales», como los derechos humanos y la democracia, no existieron en Occidente más que en potencia. La civilización occidental podría definirse entonces como *una tradición literaria y filosófica*, una serie de ideas que surgieron en la Antigua Grecia, se transmitieron después a través de libros, conferencias y seminarios a lo largo de varios miles de años, y se desplazaron hacia el oeste hasta que su potencial democrático y liberal vino a realizarse de forma plena, hace uno o dos siglos, en un pequeño número de países situados alrededor del océano atlántico (Graeber, 2021: 34-35).

También ha sido necesario deconstruir la filosofía grecorromana antigua a otro nivel, devolviéndole su estatus en calidad de modo de vida, de conversión existencial y de dirección espiritual, explicando cómo llegó a convertirse en una actividad meramente especulativa a partir de la Edad Media y gracias a la reapropiación cristiana de ejercicios espirituales que habían sido la base de modos de vida filosóficos. Obviamente, me estoy refiriendo a los trabajos de Pierre Hadot, cuya interpretación de la historia de la filosofía occidental está en auge en nuestros días, y ya ha dado lugar a una serie de trabajos comparativos con diversas filosofías indias (Fiordalis, 2018). Probablemente nunca, como ahora, se hayan escrito tantos ensayos académicos de filosofía en torno a los denominados «ejercicios espirituales» acuñados por Hadot. La editorial Brill ha abierto una colección que lleva el nombre de una serie de entrevistas realizadas al pensador francés, *Philosophy as a Way of Life* (PWL). Según puede leerse en la web de esta editorial, PWL es «tanto una metafísica como un *enfoque metodológico para el estudio de la filosofía*» con rasgos distintivos que se inspiran en la línea de investigación asumida por Hadot¹⁰. Sin embargo, la repercusión de esta reinterpretación —convertida en metodología— en la enseñanza académica de la historia de la filosofía ha sido menor, pues el enfoque secular y omni-especulativo todavía prevalece en el interior de las aulas. Por supuesto, esto tiene que ver con la profesionalización de la filosofía en el siglo XVIII, un fenómeno que establece una separación abismal entre la filosofía institucional de nuestros días y la filosofía tal y como la practicaban Sócrates o Nāgārjuna¹¹.

10. Para la descripción de PWL en tanto método de investigación, véase <https://brill.com/view/serial/PWL?contents=about>.

11. A pesar de la distancia que separa ambas comprensiones de «filosofía», la antigua y la actual, no entiendo a qué se refiere Raghuramaraju (2018) cuando afirma que «con el advenimiento del colonialismo la filosofía india fue considerada como no filosófica» por

Es evidente que la palabra filosofía hace tiempo que salió del círculo de los filósofos griegos, incluso en Occidente, donde el árbol de la filosofía se ha extendido mucho desde sus raíces. Pero si los pensadores sánscritos se distinguen innegablemente, a su manera, de Aristóteles o de Plotino, los filósofos cristianos, Kant y Hegel, Quine y Searle, etc., también se distinguen de ellos, de otra manera. Cuando observamos quién es un filósofo ayer y quién lo es hoy y a qué se ha llamado filosofía [ayer] y a qué se llama filosofía [hoy], entonces ya no es necesario debatir la legitimidad del uso del término filósofo con respecto a Nāgārjuna, Vātsyāyana o Śāṅkara (Angot, 2009: 24).

Michel Angot hace una apreciación interesante al afirmar que es el *habitus* filosófico lo que

Llevó a los griegos a llamar «filósofos» a algunos de los hombres que habían conocido en las satrapías orientales del imperio persa conquistadas por Alejandro: no era su discurso, que probablemente no entendían, sino su forma de vida lo que les hacía llamarlos así (2009: 24).

Dicho esto, la filosofía entendida como una *techné* compuesta tanto de argumentos (*logoi*) como de ejercicios (*askesis*) sigue siendo un punto de vista minoritario, continuamente matizado y perfeccionado para que su carácter «práctico» no «reste» ni un ápice del prestigio racional y especulativo que la filosofía profesional demanda rigurosamente¹². La filosofía

parte de la filosofía occidental, *del mismo modo* en que también habría sido rechazada la filosofía griega antigua (pone como ejemplo a Descartes y Rousseau frente a Aristóteles). Sin embargo, por mucho que Descartes discrepase hasta la saciedad con Aristóteles jamás se puso en duda su estatus de filósofo, ni la filosofía griega fue considerada como «no filosófica» por parte de la filosofía occidental, ya sea medieval, moderna o contemporánea. Desde luego, no me parece que haya similitud posible en la forma en que la modernidad occidental consideró sus propias «raíces» filosóficas, y la forma en que consideró y (minus) valoró las tradiciones de pensamiento no occidentales.

12. Resulta paradigmática la crítica de John Sellars al tratamiento de la filosofía estoica por parte de Martha Nussbaum. Esta filósofa señala el tratamiento «espiritualista» de la filosofía grecorromana por parte de Pierre Hadot y sus «ejercicios espirituales» y también por parte de Michel Foucault. Si bien, Sellars coincide en que Hadot atenúa el componente intelectual, también indica que Nussbaum atenúa el componente práctico al describirlo, de forma vaga, como «racional»: «[Nussbaum] parece decir que el estoicismo es efectivamente una serie de tales hábitos, rutinas o técnicas, pero luego lo matiza caracterizándolos como ejercicios racionales (“El estoicismo es, en efecto, [...] un conjunto de técnicas [...] que son] inútiles si no son racionales”). Sin embargo, como hemos visto, para los estoicos la filosofía es un arte (*techné*) que consta de dos componentes, la argumentación racional (*logos*) y el ejercicio o entrenamiento práctico (*askesis*), ambos son

entendida como un diálogo carnal entre el pensamiento y la vida sigue estando estigmatizada, dado que acentúa el carácter subjetivo y biográfico en una historia de las ideas que aspira a imitar el ejemplo, universal y descorporizado, del «yo pienso, luego existo»¹³. No suprimamos esto: el *habitus* filosófico solo es admitido con reticencias y matices cuando se aplica a la filosofía grecorromana, pero ha sido aplicado indiscriminadamente a las filosofías asiáticas. Como veremos, es común encontrarse con la idea orientalista de que *toda* la filosofía india está orientada a la práctica, y, más concretamente, a la práctica «religiosa» —entendida, además, a partir de una noción cristiana de religión—. Esto no está relacionado con un rasgo distintivo o especial de la filosofía india, sino con un olvido de la propia filosofía grecorromana, y, sobre todo, con una distribución cuidadosa de los estereotipos para reforzar la imagen de un Occidente racional/secular frente a un No-Occidente místico/religioso. En 1950, H. Zimmer (2010:69) escribía en su obra *Filosofías de la India*: la filosofía oriental va acompañada y auxiliada por la práctica de una forma de vida: la reclusión monástica, el ascetismo, la meditación, la plegaria, ejercicios de yoga y muchas horas diarias dedicadas al culto». Esta generalización infundada acerca de la «filosofía oriental», no aplica a importantes tradiciones filosóficas de India (p. ej., nyāyavistara, sāmkhya, etc.) cuyos pensadores no eran practicantes de yoga, ni buscaban necesariamente la transformación espiritual y, si lo hacían, habría mucho que matizar al respecto de esta búsqueda. Pues no podemos homogeneizar una filosofía que se encarga de dudar entre una tesis (*pakṣa*) y su punto de vista opuesto (*pratipakṣa*) y que analiza las categorías correctas del debate y los modos válidos de

componentes necesarios de este arte que se ocupa de transformar el modo de vida (*bíos*). De hecho, es precisamente así como Foucault entiende el asunto» (Sellars, 2003:117).

13. Enrique Dussel (2012) ha explicado las condiciones de poder colonial que hicieron posible la formulación, en la Holanda conquistadora del siglo XVI, de esta máxima tan importante para el proyecto filosófico de la modernidad. A su vez, Ramón Grosfoguel (2013:37) ha mostrado las consecuencias que ha tenido para la configuración de la universidad occidentalizada: «La filosofía cartesiana ha tenido gran influencia en los proyectos occidentalizados de producción de conocimiento. La pretensión de «no localización» de la filosofía de Descartes, de un conocimiento «no-situado», inauguró el mito de la ego-política del conocimiento: un «yo» que asume producir conocimiento desde un no-lugar. [...] se trata de] una filosofía que asume producir un conocimiento superior por no estar contaminado con nada terrestre (ni social, espacial, temporal o corporal)».

conocimiento (*pramāṇas*), caso del *nyāya* formulado en el texto canónico de Gautama Akṣapāda, con otras que se limitan a la reflexión intelectual sobre la divinidad y otorgan al intelecto límites robustos, dado que aspiran a *nididhyāsana* (intuición trascendental/contemplación intuitiva), lugar adonde el intelecto no alcanza. Por mucho que todas afirmen tener como propósito «la liberación del sufrimiento», ni se ocupan de los mismos problemas ni los abordan igual, y emplean el intelecto y la argumentación de modos distintos. En su obra clásica, *Perception*, B.K. Matilal (1986:71) ya señalaba ese comentario a los *Nyāyasūtra*, en el que Vātsyāyana indica que se deben especificar las catorce categorías a tratar (duda [*saṃśaya*], demostración [*prayojana*], etc.) dado que, de lo contrario, *ānvīkṣikī* sería únicamente *adhyātma-vidyā* (conocimiento sobre el *ātman* o sí mismo), tal y como lo son las *Upaniṣads* (ver NSbh, 1.1.1).

Que existió un debate condenatorio en torno al uso de la razón desprovisto de fines espirituales, lo prueban ciertas historias de obras épicas como el *Mahābhārata* o el *Rāmāyaṇa*, tal y como lo explica Jonardon Ganeri (2001), quien, al igual que Matilal, trata la definición de filosofía (*ānvīkṣikī*) ofrecida por Kauṭilya (s. IV a.n.e) en su obra *Arthasāstra* (1.2.11), en tanto una disciplina autónoma de investigación crítica que no está supeditada únicamente a fines religiosos y que contribuye a crear destrezas de entendimiento, discurso y acción. Si bien, podría pensarse que *ānvīkṣikī* terminó siendo asimilada a *ātmavidyā*, y despojada de todo carácter de pensamiento independiente de la tradición, Jacobi y Hacker mantuvieron puntos de vista diferentes en torno a esa identificación del *Manusmṛti* («*ānvīkṣiky ātmavidyā*», 7.43), un debate que resume lúcidamente Willhem Halbfass (2013, 448). Según este investigador, Jacobi tenía razón y *ānvīkṣikī* terminaría siendo supeditada a la indagación espiritual. Pero incluso si diésemos por hecho que esto es así —y yo no lo haría—, esa filosofía que sirve a *ātmavidyā* continúa siendo muy diversa y heterogénea en función de los problemas que aborda y el método que emplea. Muchas de estas actividades del pensar solo son periféricamente religiosas, tal y como indica Ashok Aklujkar y, por supuesto, exhiben una religiosidad muy diferente a la religión católica a las que las asimila Heinrich Zimmer.

Algunos textos son religiosos solo en el sentido de que se refieren a uno o más principios de una religión específica (por ejemplo, *mokṣa* o nirvana, es decir, la liberación espiritual, como sea que se conciba) como el contexto más amplio para lo que desean discutir específicamente. El tema específico puede ser una rigurosa discusión lógica, por ejemplo, acerca de los medios de conocimiento (*pramānas*, epistemología) que sólo puede ser útil indirectamente para justificar el principio o los principios enunciados al principio del texto. Este tipo de textos son en su mayoría filosóficos y sólo están marginalmente anclados en lo que consideraríamos un propósito religioso o espiritual (Aklujkar, 2020:34).

Reflexionando sobre la historia del yoga, DK insistía en que la exploración espiritual y la reflexión filosófica se cruzan de forma significativa en determinadas épocas y, sin embargo, son actividades independientes cuya historia está aún por escribir. «El interés filosófico era independiente de la preocupación por la transformación espiritual», comentaba DK (1997:61), «aunque a veces se combinaba en las personalidades de algunos pensadores, dando lugar quizás a la confusión de que la filosofía en la India no se ocupa más que de *mokṣa*, impresión reforzada por muchos escritores contemporáneos sobre el tema».

¿Acaso debemos considerar que un tratado de lógica y silogismos, como el *Nyāyavātāra* del jainista Siddhasena es más práctico que el *Organon* de Aristóteles? ¿En qué sentido la tradición dialéctica y racionalista representada por la escuela *nyāya* es más religiosa que la filosofía platónica? ¿Y no es la metafísica *sāṃkhya*, al menos en su componente clásico, mucho menos práctica que el estoicismo por mucho que esta pretenda servir a un interés soteriológico? ¿Las discusiones sobre *brahman* que se nos plantean en los comentarios de Śaṅkara presentan menos argumentos y contraargumentos que las *Enéadas* de Plotino al respecto del Uno y del alma?

Además, cuando el sesgo omniprático y omni espiritual se aplica desde paradigmas religiosos que se adecúan únicamente al cristianismo, los malentendidos son todavía mayores. Otro pensamiento de H. Zimmer nos sirve para ilustrar esto:

No se exige una actitud crítica sino una gradual formación en el molde de la disciplina. La instrucción es aceptada y seguida, por así decirlo, a ciegas; pero, con el correr del tiempo, a medida que el discípulo aumenta su capacidad para entender su materia, la comprensión viene sola. Esta ciega aceptación y la subsiguiente comprensión intuitiva de la verdad se conoce en Europa principalmente como práctica de la Iglesia católica (2010:67).

Teniendo en cuenta que Zimmer está hablando de la «filosofía oriental» o de la «filosofía india», en general, sin más matices, la equiparación de las filosofías indias con las prácticas de los adeptos del cristianismo, y la idea de que la actitud del filósofo indio es la sumisión acrítica, resultan insostenibles. Si bien las condiciones del debate entre diversas filosofías diferentes y la forma en que los pensadores, a través de comentarios, iban reformando su propia tradición desde «el interior», obedece a unas condiciones culturales que debemos comprender. Los comentaristas, como bien señala A. Aklujkar (2018:37) no son «creyentes ciegos», aunque parezca que tratan el texto que comentan como si este fuese infalible. Como ya he indicado en una nota al inicio de este ensayo, la originalidad y la introducción de nuevas ideas se manifiesta a través de sutiles giros hermenéuticos, mediante ese «plagio inverso» al que aludía Chakrabarti, el cual, le permite al comentarista introducir nuevas ideas y atribuir las a la tradición. Incluso en el seno de la autoridad védica, Daya Krishna señalaba que la supuesta proliferación de las *śākhās* pone de manifiesto que los *Rṣis* trataron en aquellos tiempos el legado védico de un modo que resultaría «sacrílego» a la tradición brahmánica posterior y argumenta que el corpus védico no fue considerado apauruṣeya o revelado a la hora de introducir en él modificaciones y ampliaciones y, desde luego, no fue tratado de forma pasiva, como un legado sapiencial para ser únicamente memorizado y transmitido sin alteraciones (Krishna, 1991:84). En este punto, la imagen de la filosofía india ofrecida por DK se muestra urgente y necesaria, dado que plantea un escenario significativamente opuesto al de ciertas lecturas orientalistas y mistificadoras que siguen teniendo mucha influencia en nuestros días —como también resulta necesaria la obra de otros autores contemporáneos a la hora de deshacernos de estas generalizaciones orientalistas, en especial los estudios de Jonardon Ganeri (2001; 2014) sobre la racionalidad en la India clásica y premoderna—.

3. LA ARROGANCIA DEL CONOCIMIENTO

Hay que recordar, sin embargo, que esta imagen distorsionada no se crea de la nada ni tampoco se cultiva desde un solo extremo del puente. Por un lado, la lectura colonial/orientalista fue respaldada, consciente o inconscientemente, por ciertos pensadores indios cuando buscaban

dar a valer el legado sapiencial de India frente a la filosofía occidental¹⁴; por otro lado, dicho reduccionismo resultó conveniente a los defensores de una interpretación exclusivamente brahmánico-religiosa de *todo* el pensamiento indio.

A un planteamiento colonial y mistificador, podríamos añadirle un gran conocimiento de historia, de sánscrito y de toda clase de textos filosóficos y literarios, sin que esto cambiase en nada el paradigma mental desde el que se posiciona el investigador. Todo ese conocimiento es susceptible de ponerse al servicio de este paradigma (o de cualquier otro), y, de este modo, seguiría encasillándose el legado filosófico indio en las categorías *religiosolinefable/irracional/homogéneo*. Esto puede comprobarse recurriendo a las historias orientalistas y mistificadoras de la filosofía india que han aflorado a lo largo y ancho de Europa en los siglos XVIII-XIX y primera mitad del siglo XX. Recientemente, Arindam Chakrabarti y Ralph Weber se sorprendían de que un filósofo como Sarvepalli Radhakrishnan —presidente de India entre 1962 y 1967—, con todo su conocimiento de la historia de la filosofía india y de sánscrito, hubiese aceptado y repetido la falacia hegeliana de que la razón era el rasgo de la filosofía occidental, mientras que la filosofía india se caracterizaba por la intuición, y la filosofía china por la acción.

Es indignante que, estando inmerso en la filosofía india y el aprendizaje del sánscrito, [Radhakrishnan] no solo compre el mito de Hegel y se las arregle para no apreciar dos milenios de tradición de disputas puramente intelectuales en la India, ¡sino que también esté dispuesto a clasificar a un Zhuangzi o un Dogen como pensadores meramente orientados a la acción! (Chakrabarti y Weber, 2016:8).

Aun comprendiendo la indignación de estos filósofos, me resulta sorprendente la asunción de que un conjunto dado de conocimientos (históricos, filológicos, doxográficos, etc.) sea suficiente para evitar, por sí solo, que el investigador incurra en paradigmas colonialistas, o que la investigadora continúe repitiendo interpretaciones sesgadas. Lo que me sorprende es la asunción de que una suma de conocimientos normativos pueda desembocar automáticamente en la tarea del pensamiento crítico. Si así fuera, la tarea de descolonización intelectual sería una cuestión de mera

14. «Sugiero que esta imagen», afirmaba DK (2012:97), «tomada por algunos como evidente, es una construcción del siglo XVIII en adelante. En el siglo XIX, fue construida tanto por Occidente como por nosotros».

bibliografía y horas de estudio —lo mismo podría decirse de la filosofía, actividad de la inteligencia que tiene al pensamiento crítico entre una de sus exigencias más básicas—. No digo que no sea necesaria la adquisición de ciertos conocimientos, lo que digo es que nunca será una condición suficiente para el pensamiento crítico. De lo contrario, habría que entender de forma muy diferente el trabajo de pensadores incisivos que han mantenido viva, una y otra vez, la historia de las ideas. Cuando en esa obra lamentablemente infravalorada, titulada *New Perspectives in Indian Philosophy* (2001), DK nos regala toda una serie de preguntas y problemas —«¿Dónde estaban los Vedas en el primer milenio antes de nuestra era?», «*Pratītyasamutpāda*, ¿dice algo nuevo?», «¿Es [la filosofía] *nyāya* realista o idealista?», «¿La doctrina *arthavāda* es compatible con la idea de *śruti*?», «El síndrome *varṇāśrama* de la sociología india», etc.—, ¿diremos que este ejercicio de pensamiento y cuestionamiento crítico es la consecuencia natural de su conocimiento de la historia, de la filología, de su relación práctica y teórica con su propia cultura o del estudio de los textos filosóficos? Antes bien, es el resultado de pensar filosóficamente a partir del conjunto de toda una serie de conocimientos y experiencias. Su obra, como la de tantos otros/as filósofos/as, es el resultado de un pensamiento creativo que, ni cae del cielo, ni viene dado por la mera acumulación de conocimientos. Esta clase de pensamiento exige, como mínimo, una clara conciencia por parte de la investigadora de la tarea filosófica a la que se enfrenta. «La arrogancia del conocimiento es tan arrogante como la arrogancia del poder», escribía DK (2011: 28-29), «y ambas conducen a asimetrías esenciales que, aunque reales, van en contra de la innovación y la creatividad. Una actitud cuestionadora puede arruinar las pretensiones de ambos, ya que ninguno es tan cierto o seguro como suele proclamarse».

Dicho esto, también Daya Krishna había lamentado el enfoque asumido por S. Radhakrishnan, especialmente a propósito de su obra *Eastern Religions and Western Thought* [Religiones orientales y Pensamiento occidental], que ya en el título se delata a sí mismo.

Estoy absolutamente sorprendido de que un hombre de la talla de Radhakrishnan haya contrastado las religiones orientales con el pensamiento occidental. Debería haber contrastado el pensamiento occidental con el pensamiento indio. Hay poder en el pensamiento indio, y tiene la capacidad de enfrentarse al pensamiento occidental. Debería hacerlo. La imagen que hemos construido es una imagen de una vasta supresión, como si la India no tuviera intelecto, razón o sentidos y

observación. Esto es absolutamente increíble. Y en contraste con Occidente, la supresión de Occidente es una supresión más vasta. ¿Realmente Occidente no tiene religiosidad? Imagínate (Krishna, 2012:97).

Sin embargo, no deberíamos restar importancia a las aportaciones de Radhakrishnan, como tampoco a las de H. Zimmer, ni a las de tantos otros investigadores que intentaron dar a conocer al mundo los legados sapienciales de otras culturas no occidentales. Resultaría simplista que nos quedásemos en una crítica mediocre, realizada desde nuestro siglo XXI, a un esfuerzo intelectual que ha cumplido su papel en la época en que se desarrolló. La posición de Jonardon Ganeri me parece más inteligente y justa.

Los filósofos que escribieron valientemente a contracorriente en las sociedades colonizadas o en el fermento de la formación de los Estados nacionales poscoloniales, hicieron extraordinarios progresos en el redescubrimiento de las herencias filosóficas perdidas y en la demostración de su pleno derecho al reconocimiento filosófico. Sin embargo, la filosofía del colonizador siguió siendo en esos esfuerzos un modo de pensamiento y un punto de referencia privilegiados, aunque sólo fuese como foco de resistencia. El objetivo de estos proyectos era incorporar el pensamiento indígena a un paradigma colonial indiscutible o bien invertir las asimetrías coloniales dejando intacta una estructura fundamentalmente colonial (Ganeri, 2016:134).

Lo importante es qué hacemos hoy, en nuestro presente, con las investigaciones que tenemos disponibles y con todo el conocimiento histórico y filosófico que se ha actualizado; hasta qué punto estamos dispuestos a reformar, o incluso a reconstruir, imágenes culturales y estereotipos que están severamente arraigados y que resulta sencillo reproducir sin más cuestionamiento. Podemos limitarnos a seguir reproduciendo estos discursos, o bien, reconociendo lo que estos autores han aportado en su momento, disponernos a contribuir a la construcción de una imagen más justa sobre las narrativas que configuran las *historias* de la filosofía. Puede que a muchos les parezca que ya están superados los tres mitos sobre la filosofía india que señaló DK (1991), —1) la centralidad de *mokṣa* o liberación espiritual, 2) la autoridad de los Vedas y 3) la división rígida entre escuelas homogéneas que se explican en función de su adhesión o rechazo a estas escrituras—, pero, lamentablemente, siguen estando vigentes, aunque a veces se muestren de forma atenuada. En esa obra dedicada al pensamiento de DK, Daniel Raveh da buena cuenta de la vigencia de esta narrativa.

En una visita reciente al departamento de filosofía de una prestigiosa universidad india, conocí al profesor a cargo de la asignatura de filosofía india. La segregación de la [categoría] «filosofía india» es siempre una sorpresa, especialmente en las universidades indias (en los departamentos de filosofía en Occidente, la filosofía no occidental suele ignorarse por completo bajo el pretexto de que no es «realmente filosofía»). Sus colegas no enseñan «filosofía occidental», sino «ética», «estética», «epistemología», «fenomenología», etc., basándose únicamente en fuentes occidentales desde Platón hasta Husserl. ¿Por qué las fuentes filosóficas indias o no occidentales no pueden formar parte de estos temas filosóficos? Estaba interesado en saber qué se enseñaba bajo el título de «filosofía india», y me imaginaba una combinación de todos estos temas, a partir de fuentes indias desde las Upaniṣads hasta la filosofía india contemporánea. Cuando le pregunté qué enseñaba, el profesor pareció sorprenderse. «Seis más tres, ¿qué más?», respondió, refiriéndose a los darśanas clásicos, o escuelas de filosofía india, «ortodoxas» y «no ortodoxas» (su articulación, que es una traducción común de las nociones *āstika* y *nāstika*, se relaciona con la supuesta aceptación o no aceptación de la autoridad del Veda, respectivamente) (Raveh, 2021: 21-22).

Para paliar esta situación —que no solo afecta a algunas universidades indias— y descolonizar las narrativas de la historia de la filosofía, no puedo dejar de recomendar la obra *Indian Philosophy: A New Approach* (1997), en la que DK presenta una visión alternativa de la historia de la filosofía india. Si en *Counter Perspective* había realizado un trabajo de «crítica negativa» —de destrucción, antes que de proposición—, unos años más tarde se vio impelido a ofrecer un escenario alternativo, en positivo, que pudiera servir para construir otros cimientos intelectuales a la hora de asomarnos al legado filosófico de India. Sin embargo, tal y como explica Raveh (2021:3), esta obra ha sido muy poco leída. Por supuesto, contamos en la actualidad con historias de la filosofía realizadas por investigadores contemporáneos, que también podrían actualizar nuestras fuentes de estudio en lengua española (p. ej., Ganeri, 2018; Ganeri y Adamson, 2020; Bilimoria, 2018; Bhushan y Edelglass, 2021) —sin embargo, la exposición y agudeza filosófica de DK está lejos de haber sido superada, a pesar de que, en su mayor parte, haya sido escrita en la década de los 90 del siglo pasado—. A mi entender, el hecho de que tengamos disponibles en nuestra lengua las obras de H. Zimmer o de S. Radhakrishnan, pero ninguna de DK, y tampoco ninguna de las obras actuales que acabo de mencionar entre paréntesis, ilustra muy bien la situación de desierto intelectual y abandono institucional en el que se encuentra la filosofía india en lengua española. Deshacer este desierto

constituye un esfuerzo transdisciplinar y colectivo. Como ya he comentado, en este esfuerzo transdisciplinar la tarea de la filosofía se propone mucho más laboriosa y ardua, teniendo en cuenta que partimos prácticamente de cero a la hora de pensar no únicamente *sobre* sino *con* las filosofías indias.

4. ¿CONCLUSIONES? LA ILUSIÓN DEL PRINCIPIO Y EL FINAL

La imagen construida en torno al pensamiento indio continúa siendo deudora de la imagen construida en torno al pensamiento occidental —vía similitud, tratando de adecuarse a ella, o vía diferencia, tratando de distinguirse de ella—. Para poder hablar de esta situación en pasado todavía queda una tarea ingrata por hacer que requiere de un esfuerzo colectivo e interdisciplinar. Esta tarea nos exige seguir perfeccionando nuestro cuestionamiento acerca de las narrativas convencionales de la historia de la filosofía, pues estas narrativas son las garantes de salvaguardar toda clase de asimetrías entre Occidente y No-occidente, y favorecen que los investigadores/as de hoy sigan apoyándose en un imaginario proclive a la colonización epistemológica. Para muchos de nosotros, cuestionar este imaginario es un ejercicio tan incómodo como cuestionar la propia silla en la que uno se sienta a pensar. La tarea no consiste en pensar un tema o una teoría específicos, sino en poner en cuestión el propio aparato cultural a partir del que pensamos cualquier tema, cualquier problema, cualquier obra. El propósito de este cuestionamiento no es deshacernos de dicho aparato cultural —esto sería ridículo por imposible, y también denigrante para cualquier individuo que aprecie los valores culturales en los que ha sido educado—. Muy al contrario, el propósito es mejorar este aparato cultural, purgándolo de prejuicios y creencias infundadas que no deben considerarse ni esenciales *para* ni intrínsecas a la cultura en la que anidaron como parásitos. Europa no tiene por qué ser sinónimo de eurocentrismo, ni occidente sinónimo de *occidentalocentrismo*. Creer que un investigador no puede operar desde un aparato cultural europeo/occidental sin incurrir en estos patrones, es como negar que una cultura determinada puede cambiar con el paso del tiempo gracias a la voluntad de quienes la encarnan. Además, si cerramos las puertas a la posibilidad de cambio, estaríamos condenando a la filosofía a nivel global, dado que con la

expansión colonial la filosofía occidental ha impregnado el vocabulario y las epistemologías de las filosofías no-occidentales formando modelos cada vez más híbridos. En nuestros días, la «pureza» cultural es un ideal anacrónico y, no por casualidad, DK fue un pensador severo con la nostalgia. Christian Coseru (2018, 8) defendía recientemente, siguiendo a Matilal, que en el momento en que estudiamos la filosofía india desde una lengua europea y a partir de un vocabulario y una formación filosófica occidental, ya estamos haciendo filosofía comparada e incluso filosofía occidental. En todo caso, hemos de reconocer que estamos haciendo una filosofía híbrida y que esta es la filosofía a la que nos aboca el futuro. Lejos de ser algo negativo, esto resulta coherente con el mundo globalizado en el que vivimos: una filosofía para el presente no puede aferrarse a ninguna clase de aislacionismo cultural. La filosofía comparativa sin fronteras, la filosofía cosmopolita o la filosofía de fusión (Chakrabarti y Weber, 2008) ilustran la apuesta contemporánea por atreverse a pensar a partir de la fusión de fuentes de conocimiento y legados filosóficos diversos. En una serie de escritos que Jonardon Ganeri engloba bajo el título «Why Philosophy must go global» [Por qué la filosofía debe ser global], este filósofo defendía que «la filosofía académica está entrando en una nueva era», a la que él denomina la «era de la re:emergencia». Esta nueva era está marcada por el policentrismo, la multiculturalidad, la descolonización de los programas de estudio, y el reconocimiento del diálogo híbrido y plural entre formas de pensamiento diferentes.

Los antaño colonizados no pueden permitirse el lujo de practicar la filosofía en un estado de inocencia filosófica, ni tampoco lo desean, ya que *en esta nueva era toda identidad filosófica es híbrida y dinámica*, y atraviesa múltiples localidades de la geografía y la época, trascendiendo cada una de ellas y volviendo a ellas («la filosofía transcultural» y la «filosofía de fusión» no son más que casos especiales del proyecto re:emergente, al igual que la «traducción intercultural», pero lo re:emergente no requiere la transculturalidad). Dejan a los filólogos y a los historiadores críticos de los textos el intento de construir una arqueología de los sistemas de pensamiento del pasado, destinados a convertirse en especímenes en un museo de ideas, ya que lo que fue colonizado siempre tiene que evitar ser convertido en un objeto etnográfico (Ganeri, 2016,136) [las cursivas son mías].

En materia de pensamiento creativo, no se trata de estudiar las distintas tradiciones filosóficas por separado, ni de reconstruir la «arqueología» de un sistema de conocimientos determinado. Se trata de inscribir esta tarea de revisión en nuestro presente filosófico, un presente global que demanda una

filosofía global. Dicho esto, el quid de la cuestión sería cómo reivindicar la universalidad de la empresa filosófica sin caer en el peligroso atajo del universalismo. Esto nos exige, efectivamente, hacer una inmersión en el diálogo, los problemas y las preguntas esenciales que encontramos en el seno de una tradición filosófica determinada, sabiendo reconducir dicha tradición a una mesa de diálogo cosmopolita. Muchos de los prejuicios que porta consigo el investigador/a no van a resistir la fuerza de este encuentro, si este último quiere ser fuente de creación para nuevos conceptos, nuevas direcciones, nuevas conversaciones. «Solo cuando uno emprende un viaje conceptual a otra cultura cognitiva se encuentra realmente con un mundo diferente: un mundo que, debido a su diferente marco conceptual, parece no ser un mundo cognitivo en absoluto», comentaba DK (2011: 36-37), y añadía: «La primera consecuencia de un encuentro de este tipo es la constatación del limitado parroquialismo de lo que uno había tomado por universal y evidente. La segunda es una apertura a la posibilidad de alternativas en las que uno ni siquiera había pensado antes». En muchos sentidos, DK fue el precursor de un diálogo intercultural que podría considerarse una semilla valiente de ese encuentro de perspectivas que propone la filosofía de fusión, y que tiene a los problemas filosóficos como protagonistas. El proyecto *Samvāda*, con el que DK retoma una iniciativa original del profesor P. H. Rege supuso un encuentro entre filósofos del siglo XX, los unos entrenados en la filosofía occidental y cuya lengua era el inglés, los otros entrenados en filosofía india, cuya lengua de expresión era el sánscrito. El resultado de este encuentro dio lugar a una publicación que lleva por título *Samvāda. A Dialogue Between Two Philosophical Traditions* (1991). En el prefacio de esta obra, DK insiste sobre un tema que va a repetir a lo largo de sus obras, a saber: el hecho de que la filosofía india no está muerta y acabada, sino que continúa gestándose a lo largo del subcontinente por parte de pensadores que escriben y se expresan en sánscrito.

Pocas personas saben, en la India o en otros lugares, que el sánscrito sigue siendo la *lingua franca* de la erudición tradicional en la India, que la única lengua en la que se puede llevar a cabo el diálogo intelectual entre estas personas de diferentes partes de la India, que pueden estar tan distantes entre sí como Cachemira y Kerala o Manipur y Gujarat, es el sánscrito y sólo el sánscrito, ya que la única otra lengua que conocen es su lengua regional, que es tan diversa como las regiones a las que pertenecen. Por lo tanto, a diferencia del latín, el sánscrito es la lengua viva de la erudición tradicional en la India contemporánea, y si se quiere dialogar con esta

tradición, habrá que hacerlo en sánscrito o tener facilidades para la traducción bilingüe del sánscrito al inglés y viceversa (Krishna, 1991: xii).

El hecho de que los pensadores indios que se expresan en sánscrito terminaran por ser invisibles en el ámbito filosófico de su propio país, a partir del siglo XVIII, está vinculado con «la carga del inglés» que experimentaron tanto Krishnachandra Bhattacharyya como DK. Este último enfatizó la importancia de «filosofar en sánscrito y otras lenguas regionales».

La dominación intelectual y cultural de Occidente, así como el establecimiento de instituciones educativas según modelos occidentales, junto con la formación de los estudiantes en las universidades occidentales, aseguraron que el modelo paradigmático sobre la filosofía y lo que debía contar como «filosófico» fuera determinado por Occidente. Además, como el inglés era el idioma de la vida intelectual nacional e internacional, se garantizaba automáticamente que aquellos que no conocieran el idioma o que no pudieran escribir o conversar en él se convertirían en personas intelectualmente inexistentes incluso en su propio país. Esto dio lugar a una situación en la que sólo se prestaba atención a aquellas personas, incluso en el campo de la filosofía india, que escribían en inglés o en otras lenguas europeas importantes. Si uno solo conocía el sánscrito y escribía en él, tenía muy pocas posibilidades de ser tratado como un erudito o pensador serio, incluso en aquellas áreas de la filosofía que se referían específicamente a lo que estaba contenido exclusivamente en los propios textos sánscritos. Así, el erudito que no sabía leer, escribir o hablar en inglés se volvió gradualmente invisible en la escena filosófica durante el curso de este siglo en la India (Krishna, 1993:69).

Pero, a pesar de esto, el hecho de que DK escribiese en inglés nos da una idea de la apertura de este filósofo al futuro. Pues DK era muy consciente de que, al mismo tiempo que es necesario incentivar el encuentro filosófico entre diversas culturas que piensan y se expresan en sus propias lenguas, sería un error darle la espalda a un escenario filosófico internacional dominado por el inglés. Como he comentado, DK fue un pensador severo con la nostalgia.

A través de estos proyectos de diálogo intercultural, DK materializaba lo que en escritos de diversas épocas ya había enfatizado y que llegó a denominar «la ilusión del comienzo y del final». ¿Podemos determinar el punto a partir del cual el pensar comienza y el punto en el que termina? ¿No es esto muchas veces lo que hacen las historias de la filosofía, asentar un punto de partida y un punto final que, en último caso, son siempre arbitrarios? En esa obra *Indian Philosophy: A New Approach* (1997) en la que propone su propia

versión de la historia de la filosofía en India, DK explica los problemas que supone determinar el punto de partida:

El problema de los comienzos es siempre intrigante, ya que, por un lado, tenemos que suponer que debe haber habido un comienzo y, sin embargo, siempre que intentamos descubrirlo, parece haber algo extraño, ya que siempre hay algo que se cierne vagamente detrás del texto o bien detrás del punto en el que habíamos intentado fijar el comienzo. Del mismo modo, en cierto sentido, no hay un final, sólo una pérdida temporal de interés o un alejamiento de la atención, ya que los objetos culturales tienen la potencialidad perenne de volver a cobrar vida si se convierten en objeto de interés y atención de alguien. Las tradiciones filosóficas de la India no han muerto ni siquiera en el sentido habitual del término y, aunque generalmente se presentan como tales, sigue habiendo un gran número de practicantes vivos de las tradiciones filosóficas clásicas de la India que no son simplemente portadores de la tradición o sus expositores, sino que muchas veces son también sus innovadores (Krishna, 1997:3).

Más adelante, en un escrito excelente que ya he citado al inicio, en el que se detiene a reflexionar sobre la actividad misma de pensar, DK (2011) distinguirá entre «el pensar» (*thinking*) como una actividad dinámica que está siempre haciéndose, siempre viva, siempre en movimiento, y «el pensamiento» (*thought*) como un producto supuestamente acabado y condensado en libros que muchas veces tomamos como si fueran «revelados» (incluso aquellos que son seculares, pues DK toma como ejemplo obras de Marx y otros pensadores occidentales). Si nos diésemos cuenta de que el comienzo y el fin del pensar no es más que una ilusión, nos desharíamos de actitudes fanáticas antes determinadas obras del pensamiento a las que solo nos referimos con afán de adulación, descripción y explicación, sin el menor propósito cuestionador y crítico. Pues los libros no son más que señales o tramos que reflejan un camino siempre en construcción, el sendero de un pensar que nada ni nadie puede detener ni congelar, por muy profundas que hayan sido sus contribuciones al mismo.

Un verdadero encuentro con los textos no es, por tanto, una mera reconstrucción del pensamiento del pasado, sino más bien la entrada en una corriente viva en la que las corrientes de pensamiento del pasado, tanto visibles como invisibles, nos llevan hacia el futuro mientras nos «fuerzan» suavemente a movernos en direcciones que no habíamos soñado antes. El encuentro con la «historia» no es, pues, un movimiento hacia el pasado, como generalmente se ha pensado, sino un movimiento hacia el futuro porque uno se ha introducido en las corrientes vivas que fluyen desde el pasado y tienen suficiente vitalidad y fuerza en el presente para llevarle a uno hacia el futuro (Krishna, 2002: 343).

En pasajes como estos se aprecia hasta qué punto Daya Krishna fue un precursor de la actual filosofía de fusión. Su invitación a entrar en los textos del pasado para tomarlos no como fuentes de autoridad incuestionables, sino como plataformas que nos impulsan a pensar nuestro presente y que nos conducen hacia nuevas direcciones futuras de pensamiento, continúa hoy siendo un punto de vista minoritario en la filosofía académica. Es frecuente encontrar citada esa famosa entrevista que Jay Garfield y Nalini Bhushan le hicieron a DK, en la que este último afirmaba

Cualquiera que escriba en inglés no es un filósofo indio... Lo que los británicos produjeron fue una especie extraña, un extraño en su propio país. La mente, la sensibilidad y el pensamiento indios [durante el período colonial] fueron moldeados por una civilización ajena (2011: xiv).

La cuestión de si es posible hacer filosofía india en una lengua europea, y con un bagaje educativo/cultural europeo es algo que DK no podía simplemente ignorar y su trabajo pone sobre la mesa un juego vivo de contradicciones. Creo que no debemos quedarnos simplemente con esta mirada de DK, sino contemplarla como uno de los numerosos debates que él quiso compartir. Tal y como indica Daniel Raveh, con esa afirmación DK estaba buscando un punto de vista *pūrvapakṣin* (objeto), sobre una cuestión polémica y delicada. Pues él mismo escribió en lengua inglesa sobre filosofía india y formó parte de esa maravillosa generación de pensadores indios del siglo XX que renovaron la idea misma de filosofía a la hora de considerar la creatividad como eje crucial del ejercicio filosófico, tomando para ello múltiples fuentes de conocimiento y anticipando la filosofía de fusión. Por supuesto, el provincialismo epistémico juega totalmente en contra de esta clase de ejercicio filosófico intercultural: Bhushan y Garfield (2011: xv) sugerían que, debido a esta versatilidad de pensamiento y conocimiento, pensadores como Krishnachandra Bhattacharya, Daya Krishna o A.C. Mukerji (entre otros), no habían sido tomados en cuenta por nadie en el pasado: ni por la tradición de pensamiento occidental, ni por la tradición de pensamiento de su propio país. Sin embargo, en la actualidad el escenario filosófico de la India en el siglo XX muestra unas condiciones históricas propicias para la filosofía global y nos ofrece un gran número de pensadores de enorme calidad que pueden servirnos como referentes en la lucha contra la segregación intelectual y el aislacionismo cultural, con todas las limitaciones críticas

y creativas que estos puntos de vista conllevan, especialmente para todas aquellas filósofas que ya pensamos *en, por y para* un mundo globalizado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Angot, M. (2009). *Le Nyāyasūtra de Gautama Akṣapāda. L'art de conduire la pensée en l'Inde ancienne*. París: Les Belles Lettres.

Aklujar, A. (2017). «History and Doxography of the Philosophical Schools». En Jonardon Ganeri (Ed). *Oxford Handbook of Indian Philosophy*. New York: Routledge, pp. 32-56.

Bhushan, N. y Garfield, J. (Eds.) (2011). *Indian Philosophy in English. From Renaissance to Independence*. Oxford: Oxford University Press.

Ellis, T. B. (2018). «Indian and European Philosophy». En Purushottama Bilimoria (Ed.). *History of Indian Philosophy*. New York: Routledge, pp. 515-625).

Chakrabarti, A. y Weber, R. (2016). *Comparative Philosophy without Borders*. New York: Bloomsbury.

Coseru, C. (2018). «Interpretations or Interventions? Indian Philosophy in the Global Cosmopolis». En Purushottama Bilimoria (Ed.) *History of Indian Philosophy*. New York: Routledge, pp. 3-13.

De Sousa Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Barcelona: Trotta.

Ferri, E. (2022). *The Myth of Western Civilization. The West as an Ideological Category and a Political Myth*. New York: Nova Science.

Ganeri, J. (2016). «A Manifesto for Re:emergent Philosophy». *Confluence: An Online Journal of World Philosophies*, 4, pp. 134-141. Recuperado de: <https://philpapers.org/archive/GANWPM.pdf>.

Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India*. New York: Routledge.

Graeber, D. (2021). *El Estado contra la democracia*. Madrid: Errata Naturae.

Grosfoguel, R. (2013) «Racismo/Sexismo Epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios del conocimiento en el largo siglo XVI». *Tabula Rasa*, 19, 31-58. Doi: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.153>.

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

Krishna, D. (2012). *Civilizations. Nostalgia and Utopia*. New Delhi: SAGE.

Krishna, D. (2005). *Prolegomena to any future historiography of cultures and civilizations*. New Delhi: Center for Studies in Civilizations.

Krishna, D. (1991). *Indian Philosophy. A Counter Perspective*. New Delhi: Oxford University Press.

Krishna, D. (1997). *Indian Philosophy. A New Approach*. New Delhi: Satguru Publications.

Krishna, D. (2001). *New Perspectives in Indian Philosophy*. New Delhi: Rawat Publications.

Krishna, D. (1993). «Emerging new approaches in the study of classical Indian Philosophy». En: Fløistad, G. (eds) *Asian philosophy. Contemporary philosophy*, vol 7. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-011-2510-9_3.

Krishna, D. (2002). *Indian philosophy from Eighteenth Century Onwards*. New Delhi: Center for Studies of Civilization.

Krishna, D. (2011). *Contrary thinking. A Selected Essays of Daya Krishna*. Editado por Daniel Raveh, Jay F. Garfield y Nalini Bhushan. Oxford University Press.

Matilal, B. K. (1986). *Perception*. New Delhi: Motilal Barnasidass.

Nightingale, A. (2021). *Religion in Plato dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raghuramaraju, A. (2017). «Modern Philosophy in India». En Purushottama Bilimoria (Ed.). *History of Indian philosophy*. New York: Routledge, pp. 525-535.

Raveh, D. (2021). *Daya Krishna and Twentieth-Century Indian Philosophy*. New York: Bloomsbury.

Sellars, J. (2003). *The Art of living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. New York: Bloomsbury.

Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía india. Del Veda al Vedanta. El sistema Sāṃkhya*. Barcelona: Kairós.

Wulff, A. (2022). «Los períodos de formación en el pensamiento indio: notas no esencialistas». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 61 (160), pp. 105-118. URL: <https://www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/51457>.

Zimmer, H. (2010). *Filosofías de la India*. Madrid: Sexto Piso.

RAQUEL FERRÁNDEZ es Profesora Ayudante Doctora en el Departamento de Filosofía de la UNED.

Líneas de investigación:

Filosofía india, Filosofía global, Estudios postcoloniales y decoloniales.

Publicaciones recientes:

– (2024). «Philosophical Incantations. (Itihāsa and Epode). The power of narrative reason in the Mahābhārata». *Asian Philosophy*, 34 (1).

Correo: rferrandez@fsof.uned.es