

Una aproximación inicial a la dimensión terapéutica de la filosofía de la India

An initial approach to the therapeutic dimension of Indian philosophy

EDGAR BENNETTS

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

bennetts.edgar@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6818-3039>

Resumen: Diversos estudios han abordado la comparación entre la filosofía india y la filosofía occidental desde múltiples perspectivas.¹ Aunque este trabajo no es un análisis comparativo, se fundamenta en el marco conceptual aplicado a la filosofía occidental, desarrollado por autores como Pierre Hadot, Michel Foucault y Martha Nussbaum,² para

-
- 1 Destacan los textos: Fernando Tola & Carmen Dragonetti, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya: El mito de la oposición entre “pensamiento indio” y “filosofía” occidental* (Barcelona: Kairós, 2008), Richard Seaford, *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison* (Cambridge: University Press, 2020), J. Duncan M. Derrett “Greece and India Again: The Jaimini-Aśvamedha, the Alexander-Romance and the Gospels.” En, *Zeitschrift Für Religions- Und Geistesgeschichte*, (22)1, 1970, 19-44. Si bien este trabajo reconoce la relevancia de estos estudios comparativos, no se adscribe a ellos, ya que no abordan específicamente el ámbito terapéutico de la filosofía india. En contraste, este análisis se sitúa en continuidad directa con las investigaciones de Ganeri, Halbfass y Ferrández, cuyos marcos –como señalaré– permiten explorar sistemáticamente la terapia filosófica en la tradición india.
 - 2 Para comprender adecuadamente este artículo, es importante: Cf. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006),

indagar en la dimensión terapéutica de la filosofía india. En esta línea, resulta significativo que investigadores como Jonardon Ganeri y Wilhelm Halbfass hayan emprendido exploraciones análogas. Sus aportaciones demuestran que doctrinas indias –particularmente el *nyāya* y el *vedānta*– comparten con las filosofías helenísticas, no solo la concepción terapéutica de la filosofía, sino también la noción de que dicha terapia implica un “retorno al yo”. Este retorno apunta a dismantelar la ilusión del yo falso, egoísta y cerrado (identidad personal), liberando al sujeto de las alienaciones que lo apartan de su yo verdadero (*ātman*), vinculado a la objetividad y la universalidad. También, conceptos vedánticos como *ārogya* y *svāsthya* recogen esta misma idea, aludiendo tanto a un “estado de coincidir con uno mismo”, como al ideal indio de liberación (*mokṣa*), entendido típicamente como la cura suprema.

Palabras clave: Terapia filosófica, Cuidado de sí, Filosofía india, Nyāya, Vedānta.

Abstract: Several studies have addressed the comparison between Indian and Western philosophy from multiple perspectives. Although this work is not a comparative analysis, it is based on the conceptual framework applied to Western philosophy, developed by authors such as Pierre Hadot, Michel Foucault, and Martha Nussbaum, to investigate the therapeutic dimension of Indian philosophy. In this line, it is significant that researchers such as Jonardon Ganeri and Wilhelm Halbfass have undertaken analogous explorations. Their contributions demonstrate that Indian doctrines particularly –*Nyāya* and *Vedānta*– share with Hellenistic philosophies not only the therapeutic conception of philosophy, but also the notion that such therapy implies a “return to the self.” This return aims to dismantle the illusion of the false, egotistical, and closed self (personal identity), freeing the subject from the alienations that separate them from their true self (*ātman*), linked to objectivity and universality. Vedantic concepts such as *ārogya* and *svāsthya* also capture

Martha Nussbaum, *Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Madrid: Paidós, 2003), Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (México: F.C.E., 2002) y Max Pohlenz, *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual* (Madrid: Taurus, 1992).

this same idea, referring both to a “state of coinciding with oneself” and to the Indian ideal of liberation (*mokṣa*), typically understood as the supreme cure.

Keywords: Philosophical Therapy, Care of the Self, Indian Philosophy, Nyāya, Vedānta.

Citar como: Bennetts, Edgar. “Una aproximación inicial a la dimensión terapéutica de la filosofía de la India”. *Revista Internacional De Estudios Asiáticos*, 4 n.º 2 (2025), 59-83. <https://doi.org/10.15517/qxptjk46>

Fecha de recepción: 26/04/2025 | **Fecha de aceptación:** 26/6/2025

Introducción

Lo que comúnmente se denomina “filosofía occidental” alude a un amplio espectro de definiciones e inclinaciones, entre las cuales predomina una concepción que la presenta como un conjunto de sistemas de pensamiento racional orientados a la comprensión de los fundamentos últimos y las causas primeras de la realidad. Dicha tradición filosófica se organiza, por lo general, en ramas o campos del saber –metafísica, epistemología, ética, lógica– y, normalmente, se articula desde una perspectiva académica y conforme a una secuencia histórica estable (presocráticos, clásicos, medievales, modernos y contemporáneos). En contraposición, la filosofía de la India ha sido definida y comparada con relación a este sentido predominante de la filosofía occidental. A partir de este marco comparativo, han emergido diversas presentaciones de la filosofía india, de las cuales, la primera y probablemente la más popular sea la orientalista. Esta visión, consolidada especialmente durante el siglo XIX y principios del siglo XX, ha contribuido decisivamente a la arraigada percepción de que la filosofía de la India es, en esencia, una filosofía religiosa, mística o “del silencio”,³ centrada en lo divino, los rituales, los textos sagrados y la búsqueda de la liberación espiritual. El modo en que entendamos y delimitemos el concepto mismo de filosofía condiciona, inevitablemente, la manera en que evaluamos las distintas tradiciones filosóficas.

Como secuencia de esta presentación orientalista, Karl Potter, en su texto *Presuppositions of India's Philosophies* (1963), argumenta que liberación (*mokṣa*, *mukti*, *nirvāṇa*) constituye el núcleo fundamental de toda la filosofía india. Según él, los distintos sistemas comparten este

3 Son bastantes los textos que desde su presentación (apología en la mayoría de los casos) anuncian a la India como el lugar de milenaria fe, devoción y espiritualidad o, en otro sentido semejante, como lugar de ascetismo, esoterismo y magia. En México resalta el texto: Luis Villoro, *Una filosofía del silencio: La filosofía de la India* (México: UAM, 1996), pero también véase Arthur L. Basham, *The Wonder That was India* (London: Picador, 2004), Surendranath Dasgupta, *La mística hindú* (Barcelona: Herder, 2009) y Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India* (México: Sexto Piso, 2010).

objetivo común, diferenciándose únicamente en los métodos propuestos para alcanzarlo.⁴ Sin embargo, a pesar de la indiscutible relación entre filosofía india y liberación, el enfoque de Potter corre el riesgo de caer en un esencialismo, asociando a la filosofía de la India únicamente con lo religioso o lo soteriológico, desestimando, en general, otras dimensiones igualmente significativas. En efecto, al igual que ocurre con la filosofía occidental, en la filosofía india confluyen múltiples posturas, corrientes, encuentros y tensiones. No existe *una* filosofía india que se despliegue de manera uniforme y coherente bajo una definición unívoca; más bien, es más adecuado hablar de “las filosofías de la India”, ya que estas comprenden una diversidad de sistemas muchas veces convergentes, pero también, no en pocas ocasiones, marcadamente divergentes o antagónicas. Muestra de ello podría ser el florecimiento de filosofías con orientación hedonista, materialista y fatalista (*cārvāka*, *lokāyata*, *ājīvika*), las cuales han sido frecuentemente marginadas, menospreciadas, e incluso omitidas, por las reconstrucciones históricas predominantes, justo, por no embonar con esta pretensión universalista.

Afortunadamente, esta imagen dominante de la filosofía india como esencialmente mística o religiosa, ha sido objeto de múltiples revisiones. Poco después del texto de Potter, comenzaron a surgir nuevas presentaciones, como la de Bimal Matilal, que buscó cuestionar esa visión monolítica y resaltar otras áreas de la filosofía india.⁵ Matilal, formado tanto en el ámbito académico indio como en el contexto analítico anglosajón, enfatizó la orientación racional, lógica y epistemológica de varias escuelas clásicas del pensamiento indio, particularmente del *nyāya*. A través de sus obras, mostró que los pensadores indios no solo se ocupaban de cuestiones metafísicas o soteriológicas, sino que también desarrollaron sofisticados marcos teóricos para abordar problemas lógicos, matemáticos, semánticos y éticos. En esta línea, su labor comparativa no solo revitalizó el interés por estas tradiciones, sino que también contribuyó

4 Cf. Karl Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Delhi: Motilal Banarsidass), 1991.

5 Cf. Bimal Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis* (Oxford: University Press, 2005) y Bimal Matilal, *The Character of Logic in India* (Oxford: University Press, 1999).

a desplazar el enfoque orientalista que había predominado hasta entonces. Este tipo de reinterpretaciones ha abierto el camino para comprender a la filosofía india en toda su amplitud y complejidad, permitiendo así articularla con otros marcos conceptuales, entre ellos, el de la filosofía occidental entendida como un arte de vivir (*tekhnē tou biou*) o una terapia (*therapeuein*). En consecuencia, este trabajo busca mostrar que la filosofía india no debería reducirse únicamente a esa vertiente orientalista o mística, sino que puede abarcar una pluralidad de enfoques. Uno de los más relevantes, y que merece atención particular, según mi criterio, es precisamente el de la dimensión terapéutica de la filosofía india, la cual, lejos de ser un aspecto marginal, constituye una parte importante de su sabiduría y su realización práctica.

Contribuciones y controversias en torno a la terapia filosófica india

Al respecto de este planteamiento terapéutico, Peter Adamson y Jonardon Ganeri nos dicen que la filosofía de la India puede ser una filosofía que comienza por el final, es decir, que parte de la definición del propósito último de la vida (*télos*).⁶ Aristóteles sostenía que la vida humana es una vida de fines, lo cual, en última instancia, apuntaba a la realización y plenitud de esos fines (eudaimonía, florecimiento humano o felicidad). Dicha realización, no aspiraba al ejercicio egoísta y hedonista en el que ser humano satisface todos sus deseos y fines irresponsablemente, todo lo contrario, era una propuesta ética, en donde la educación hacia la virtud forma el camino para la realización de la felicidad verdadera.⁷ Según Aristóteles, aquel hombre virtuoso que puede lograr la eudaimonía es aquel que ha logrado, como resultado, la prudencia (*phronēsis*) y que puede distinguir sabiamente en cada cosa, momento y situación, el justo medio, o sea, aquella persona que tiene una posición intermedia entre el exceso y el defecto (equilibrio entre las pasiones y las acciones).⁸ Esta

6 Peter Adamson & Jonardon Ganeri, *Classical Indian Philosophy. A History of Philosophy Without Any Gaps* (Oxford: University Press, 2020), 5.

7 Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1998), VI. 12,1144 a, 10.

8 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II. 6,11106 a, 22-35.

centralidad en los fines y la realización plena (florecimiento humano, eudaimonia), no es única de Aristóteles, será llevada a sus últimas consecuencias por los estoicos. En dicha filosofía helenística, se puede llegar a notar, en cierto grado y en específicos casos, algún tipo de desdén por todo aquello que no lleve a la felicidad, al grado de que se centren en diferenciar entre lo que tengo total control y me puede llevar a la felicidad (*ta eph' hēmīn*), como de lo que no tengo total control y me desvía de la felicidad (*ta ouk eph' hēmīn*). Es probable entonces, que los estoicos, de alguna forma, se preocuparan más por el florecimiento humano que de comprender, aisladamente, la realidad *per se*, como algunos pensadores indios, principalmente budistas, interesados más por el conocimiento que sirviera para la paz interior (*śānti*) o la liberación (*nirvāṇa*).⁹

Por supuesto, la filosofía de la India –o al menos cierta veta de ella– podría tener una meseta compartida con la filosofía occidental que ha especulado a partir de las finalidades de la vida (filosofía práctica de Aristóteles), como a su vez, con la que se ha presentado como una terapia o arte de vivir (filosofía helenística). Adamson y Ganeri, al defender la idea de que la filosofía india es una filosofía que “comienza por el final”, destacan su orientación hacia la sabiduría y el conocimiento de sí, una preocupación presente desde las *Upaniṣads* y que atraviesa todo el pensamiento indio. Se habla de la sabiduría (*prajñā*) como un elemento importante para lograr la plenitud, aunque cabe resaltar, que dicha sabiduría tiene un sorprendente parecido al ideal de sabiduría de la filosofía occidental. En la *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad* se dice: «Es uno mismo el que debe ver y oír, y en el que debe reflexionar y concentrarse. Porque viéndose y oyéndose a sí mismo, y reflexionando y concentrándose en uno mismo, uno obtiene el conocimiento de todo este mundo».¹⁰

9 Epicuro decía: «Pues se debe dar cuenta de la naturaleza no de acuerdo con axiomas y leyes vanas, sino según demandan los hechos visibles, pues nuestra vida no tiene necesidad ya de irracionalidad y vana presunción, sino de que vivamos sin sobresaltos». Epicuro, *Obras completas* (Madrid: Cátedra, 2012), 74. Por su parte, Dharmakīrti sostiene lo siguiente: «El conocimiento puntual del número de insectos, no forma parte de la iluminación que el Buda enseña y encarna». *Pramāṇavārttika*, 2.33.

10 *BU*p, 2.4.5. Todas las citas de las *Upaniṣads* se tradujeron al español a partir del texto bilingüe (sánscrito/inglés): Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads*

Semejante a la sentencia delfica del “conócete a ti mismo” (*gnothi seautón*), aquí en la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* se nos exhorta a la reflexión, al “pensamiento filosófico”, no apuntando la energía y la observación hacia afuera, sino hacia dentro, al yo verdadero (*ātman*), despojado de individualismo y turbaciones; no a la ciencia que pretende el conocimiento de lo empírico para desvelar los misterios del universo aparente, sino a la sabiduría que nos lleva al conocimiento del ser.¹¹

Al mismo tiempo, en la *Katha-Upaniṣad* se menciona: “El Ser Autoexistente perforó las aberturas hacia afuera, por lo tanto, uno mira hacia afuera y no hacia sí mismo. Cierta sabio en busca de la inmortalidad, volvió la vista hacia adentro y vio su yo interior”.¹² Según estos autores, la filosofía de la India puede estar de acuerdo con la filosofía grecolatina en que el bien supremo de la actividad intelectual es la virtud, entendida como una serie de engranajes que nos llevan a superar nuestra identidad egoísta, cotidiana y pasional. El yo esencial, descubierto a través de la virtud y el trabajo interno, superaría la barrera de lo individual y nos conduciría a un estado universal, libre de afecciones. La actividad filosófica desde esta interpretación, no apunta a separar la vida propia de la filosofía. Así pues, dichas tradiciones filosóficas pretenden, en la mayoría de sus casos, perfeccionar al ser humano, dotándolo de autocontrol y moderación, para que pueda entonces, hacerle frente al dolor y las desgracias que siempre acarrea la vida. Aunque como advierten estos autores, el ideal de perfeccionamiento y plenitud en ambas culturas debe leerse como un mero ideal, de improbable logro, pero sí de adecuada guía de vida.

Desde su perspectiva, Raquel Ferrández en su texto *Sāṃkhya y Yoga. Una lectura contemporánea*, sostiene que las escuelas del *sāṃkhya* y el yoga, justamente, pueden ser leídas como filosofías del cuidado de sí (*epimeleia heautou*).¹³ Según esta autora, el *sāṃkhya* no debería ser entendido a la manera clásica como un sistema de pensamiento abstracto

(Oxford: University Press, 1998).

11 Véase también, Peter Adamson & Jonardon Ganeri, *Classical Indian Philosophy*, 5.

12 *KUp*, 4.1.

13 Raquel Ferrández, *Sāṃkhya y Yoga. Una lectura contemporánea* (Barcelona: Kairós, 2021), 85-120.

que se preocupó solo por la cosmología india, sino más bien como una filosofía que piensa al cosmos en el sentido de cómo este se presenta al ser humano que lo conoce. De tal suerte que la liberación (*mokṣa*, *kaivalya*) propuesta por el *sāṃkhya* tendría una correlación y continuación con el yoga de Patañjali (yoga clásico), pues ambas escuelas se establecerían a partir de un cosmos que solo es posible cuando es percibido por un ente cognoscente. De este modo, Ferrández –siguiendo a Mikel Burley– interpreta al *sāṃkhya* como una “metafísica de la experiencia”,¹⁴ lo que podría conducir al *sāṃkhya* a una dimensión mucho más práctica y donde sería dicho sistema, el antecedente y fundamento del yoga de Patañjali, en tanto método de liberación y forma de tratamiento para el sufrimiento existencial. No es que estas doctrinas estén separadas y cada cual, por su parte, se ocupen de cosas distintas (el *sāṃkhya* de la cosmología y el yoga de la práctica), no, son doctrinas que están íntimamente relacionadas y que expresan, con sus respectivos matices, una vía autorizada para lograr la transformación interna, el cuidado de sí y la autorrealización última. Aunque es innegable, ya desde los tiempos de la *Bhagavad-gītā*, que una de las principales diferencias entre el *sāṃkhya* y el yoga es que en la segunda aparece la figura del dios personal (*Īśvara*), como un elemento importante de la cura, mientras que en la primera no se menciona de ello.

Ferrández reconoce en el *sāṃkhya* y el yoga las características del cuidado de sí, las cuales apuntan regularmente al logro de la sabiduría última (*prajñā*), así como también a la realización de ejercicios espirituales como la meditación,¹⁵ la cual permite, entre otras cosas, ir liberando al practicante de sus apegos mundanos. Así como la reflexión, la mayéutica y la lectura/escritura son los métodos centrales de la filosofía del cuidado de sí occidental, la observación de la actividad mental es el método central del yoga de Patañjali. En opinión de Ferrández, la filosofía occidental no ha logrado ir más allá en el conocimiento y cuidado de sí, pues se ha atascado en el aspecto mental, donde es la razón, el ser mismo del sujeto. De esta manera, en donde Descartes descubre la esencia misma del sujeto

14 El término es usado en primera instancia por Mikel Burley que, como menciona Ferrández, es fundamental para entender el sentido terapéutico del *sāṃkhya* y yoga.

15 Raquel Ferrández, *Sāṃkhya y Yoga*, 88-89.

(*cogito ergo sum*), Ferrández muestra el ejercicio del yo pensándose a sí mismo, un ejercicio del soliloquio, donde no hay una distancia entre el pensamiento y el sujeto. Pero, ¿cómo curarse de un pensamiento enfermo, si es justamente ese pensamiento lo que soy? He aquí el atasco en la filosofía occidental como terapia o cuidado de sí. Menciona Ferrández: “Encontramos, en esta concepción intelectualista, la convicción un tanto infantil de que el intelecto, por sí solo, puede dominar la cascada de impulsos y deseos irracionales que nos tientan a través del cuerpo”.¹⁶ Sigue: “la meditación de Sócrates a través de Platón, la *phrónesis* moral de Aristóteles, las meditaciones de filósofos estoicos como Marco Aurelio, Epicteto o Séneca, las meditaciones cartesianas, e incluso las meditaciones kaffianas, revisten todas ellas el carácter del soliloquio”.¹⁷ Si bien comparto en varios sentidos que la razón por sí sola no puede hacerle frente a varias facetas de lo humano, y tal vez no pueda guiarnos ella sola a la liberación o la plenitud, no estoy tan seguro que existan, en oposición a la razón, impulsos o deseos irracionales que nos tientan a través del cuerpo.¹⁸ Las pulsiones o mociones anímicas, ya sean deseos o sentimientos “inconscientes” (irracionales), son fronterizos entre el cuerpo y lo psíquico, y lo psíquico nunca es posible sin lo racional, al menos entendiendo a lo racional, en parte, como *lógos* (lenguaje). En tanto, derivado de que los deseos o emociones son correspondientes a creencias formadas por medio de la razón, justamente, la razón sería el medio principal para transformarlos o curarlos.

16 Raquel Ferrández, *Sāṃkhya y Yoga*, 108.

17 Raquel Ferrández, *Sāṃkhya y Yoga*, 108.

18 Hoy en día está en auge la tesis que sostiene que los sentimientos o emociones provienen de ciertos procesos neurofisiológicos y/o hormonales. Si es así, las emociones tienen su origen en el organismo y están desligadas de lo racional o lo cultural. En oposición a esta tesis neurocientífica, considero que, en rigor, esto no es posible, pues la tristeza o la alegría, por ejemplo, siempre refieren a un sistema de creencias particular (contenido mental). No es posible, estrictamente, sentirse triste sin referir a una noción conceptual mínima de tristeza. Por lo tanto, no hay emociones sin creencias, cambiar las creencias implica, en algún nivel, cambiar las emociones. Cf. Michael H. Connors & Peter Halligan, “Revealing the Cognitive Neuroscience of Belief”, *Frontiers in Behavioral Neuroscience* (16), 2022.

El pensamiento indio como cuidado de sí, según Ferrández, es de alguna manera superior al occidental, pues este segundo, carece de una observación y cura más allá de los parámetros cognitivos. Nos menciona: “(La filosofía de la India contiene) un elemento de estudio y observación mucho más riguroso que en la filosofía griega”.¹⁹ No obstante, ¿qué hay del texto *Ejercicios espirituales* de Pierre Hadot, donde precisamente se sostiene que las prácticas de la filosofía helenística exceden el campo de lo racional, lo intelectual, lo cognitivo y lo argumentativo?, ¿no es justamente por lo anterior, que Hadot llama a las prácticas helenísticas, “ejercicios espirituales”?, ¿qué hay de la contemplación del tiempo presente y la observación de los pensamientos en Plutarco o Marco Aurelio?, ¿esto no es una observación de los pensamientos más allá de la razón, semejante a las prácticas descritas en el *Yoga-sūtra* de Patañjali? Aunque evidentemente comparto la tesis de que el *sāṃkhya* y el yoga pueden leerse en términos del cuidado de sí, no termino por compartir la idea de que el pensamiento indio posee un elemento de observación más riguroso o meditativo que en la filosofía occidental, más que nada porque esto implicaría volver a reafirmar ciertos mitos de alguna de las dos tradiciones filosóficas. Pienso que, antes de todo, es adecuado cuestionarnos: ¿qué entendemos específicamente por razón en cada una de las tradiciones?, ¿el intelecto o la razón siempre refieren a una instrumentalización de lo interno y la meditación india (observación de la mente), siempre asume algo que está por fuera?, ¿qué debemos entender por la detención de los procesos mentales (propuesta del yoga de Patañjali) y sus consecuencias inmediatas?

Vuelvo al tema de la diversidad y la especificidad: no todos los filósofos griegos y romanos entendieron lo mismo por razón, ni hicieron el mismo uso de ella. Algo similar ocurre en la India: no todos sus pensadores fueron místicos dedicados a la mera observación de la mente, como suele pensarse. Ahora bien, ¿y si Sócrates hubiera sido, en algún sentido, un practicante de meditación en afinidad con la tradición india? John Michael Chase sostiene que tal vez, en cierto nivel, Sócrates era un practicante de meditación oriental, que, en los albores de su muerte, utilizó una práctica de control de la respiración y otras técnicas psicósomáticas

19 Raquel Ferrández, *Sāṃkhya y Yoga*, 106.

de manejo de la atención contemplativa.²⁰ Su idea es que Sócrates conocía y practicaba la meditación que hoy conocemos como budista, que, en el contexto griego antiguo, estaba entremezclada con el orfismo y la doctrina pitagórica. Chase, recuperando a Aulo Gelio, nos dice: “Sócrates practicaba habitualmente esto: se paraba, según cuenta la historia, en una posición fija, todo el día y toda la noche, desde el amanecer hasta el siguiente amanecer, con los ojos abiertos, inmóvil, en sus mismos pasos y con la cara y los ojos clavados en el mismo lugar en profunda meditación (*cogitabundus*), como si su mente y alma hubieran sido, por así decirlo, retiradas de su cuerpo”.²¹ En definitiva, es plausible interpretar al *sāṃkhya* y el yoga (y varias escuelas indias) como terapias filosóficas o como sistemas del cuidado de sí, no solo a la forma en como Ferrández lo presenta, sino también a la forma en donde es posible que los filósofos griegos y latinos fueran conscientes, a su forma, de la observación de los procesos mentales, como a su vez, que la filosofía de la India haya corrido en un sentido semejante al del tratamiento de la modificación de las creencias para lograr bienestar en el sujeto (de esto último, véase el siguiente apartado).

De acuerdo con lo anterior, puede llegar a notarse un puente entre la filosofía helenística y la filosofía india, a pesar de ello, es común que ciertos defensores de la filosofía occidental nieguen dicha conexión, ya que consideran que en la filosofía de la India –particularmente en el budismo– predomina una tendencia hacia la negación, anulación o desinterés del yo, a la forma de un nihilismo o pesimismo, mientras que la filosofía helenística es una afirmación y ética del yo. Esta idea se remite, principalmente, a las aproximaciones hechas por Schopenhauer y Nietzsche a la filosofía de la India, las cuales se establecen, según mi apreciación, con relación a los intereses subjetivos de estos autores. A Schopenhauer le vino bien presentar a la filosofía india como nihilista y pesimista, pues esto le fue útil, en algún nivel, para justificar su sistema filosófico, como a Nietzsche le vino bien, seguir a su maestro en cuanto

20 John Michael Chase, «Did Socrates Meditate? On Some Traces of Contemplative Practices in Early Greco-Latin Philosophy», *Religions* (13)6, 2022, 1.

21 John Michael Chase, «Did Socrates Meditate?», 3.

este tópico para justificar su tesis sobre el ideal ascético.²² Sin embargo, no es precisa la imagen de la India que nos dibujan estos autores, ya que el budismo no es un nihilismo o un pesimismo a secas.

Uno de los textos más sobresalientes del budismo es la *Mūlamadhyamakakārikā* (*Fundamentos del camino medio*), donde su autor, Nāgārjuna, tiene el principal objetivo de refutar la doctrina del nihilismo. Este autor nos propone un camino medio, entre la nada y el ser, donde el buen budista se abstiene de cualquier extremo. Nos dice: “El término ‘existe’ implica adherirse al eternalismo, ‘no existe’, implica adherirse al nihilismo. Por tanto, la persona sabia no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia”.²³ Pese a que no es adecuado reducir al budismo a estos esquemas occidentales, sí se podría llegar a discutir que, en algún grado, el budismo sí pretende el ideal de la cesación de la actividad mental (*nirodha*), lo cual implicaría algún tipo de inactividad del yo (en términos laxos). Con ello, esto no debe de confundirse con una especie de muerte interior, al contrario, se trata de acallar a la mente para que pueda brillar en el practicante, la visión de cómo son realmente las cosas (*vipaśyanā*). Asimismo, es adecuado entender que se está hablando del ideal más elevado y último de la práctica budista (*nirodha*, *nirvāṇa*), el cual no se planteó de manera plana desde los inicios del budismo, asumiendo que todo monje o laico alcanzaría dicho ideal de manera ineludible; dado que no todos los practicantes podrán alcanzar el *nirvāṇa*, basta con guiar sus vidas hacia este ideal, el cual puede otorgar, no solo la posibilidad de ese florecimiento humano, sino una buena vida budista (sendero de vida).

Con relación a las filosofías “ortodoxas” de la India,²⁴ hay tantas refutaciones al respecto que faltaría espacio para nombrarlas a todas, aunque

22 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I* (Madrid: Trotta, 2009) y Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2001).

23 MK, 15.11. Traducción al español a partir de la edición bilingüe (sánscrito/inglés): Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* (Oxford: University Press, 1995).

24 La construcción teórica de las doctrinas ortodoxas/heterodoxas es un tanto porosa, pues ¿con relación a qué se define un grupo de doctrinas ortodoxas? Si el patrón ortodoxo de dicho esquema es la tradición védica, lo heterodoxo sería todo ese otro grupo de doctrinas que critican y son disidentes de ella.

no está demás mencionar, solo de paso, el caso del *vedānta*. Tanto en el *vedānta advaita*, como en el *dvaita* y *viśiṣṭadvaita* no se habla de ninguna cesación o detención de los procesos mentales, sino del develamiento o desenmarañamiento de la ilusión (*māyā*), que llevaría, en consecuencia, al reconocimiento del yo verdadero (*ātman*) en oposición al yo falso (*ahamkāra*). Menciona la *Brhadāranyaka-Upaniṣad*: “En el principio solo era el *ātman*. Y, no habiendo otro salvo él mismo, pensó y se dijo: ‘Soy yo’. De ahí que su nombre sea ‘yo’. Desde entonces, cuando se llama a alguien, siempre se responde: ‘Soy yo’, y luego dice su nombre”.²⁵ Por tanto, las posturas que sostienen la incomparabilidad entre la filosofía india y la helenística a partir de la noción del yo, se fundamentan en lecturas imprecisas de la filosofía de la India. Como se irá viendo, dicha comparación sí es posible, no solo desde de la noción del yo, sino desde la estructura general de algunas de sus filosofías más emblemáticas, que claramente poseen un matiz terapéutico existencial.

Aspectos clave de la terapéutica del nyāya y el vedānta

Acorde de este marco de interpretación, Jonardon Ganeri sostiene que, entre los múltiples puntos de convergencia entre la filosofía india y la filosofía helenística, destaca de manera especial este tema de la terapia filosófica, concebida como un “retorno al yo”. Según esta perspectiva, en ambas tradiciones los ejercicios espirituales constituyeron prácticas que permitieron la desalienación del yo con respecto a su inherente elaboración narcisista e ilusoria, dando pie a una vía de transformación interior, que

Si lo védico es lo ortodoxo, ¿las doctrinas de los renunciantes son todas ellas parte de las doctrinas heterodoxas, aunque hayan sido practicadas por brahmanes y no haya un desconocimiento total del ritual védico? Si de las doctrinas de los renunciantes emana el budismo y este se considera heterodoxo, los materialistas y fatalistas que critican al budismo y a todo lo referente con el esfuerzo ascético, ¿son ellas heterodoxas de lo heterodoxo?, ¿es lícito echar en el mismo saco todas las doctrinas que critican el canon védico? Así pues, a lo largo de este texto utilizo este esquema solo de manera referencial, aunque hago un esfuerzo para evitarlo, derivado de la problemática planteada.

25 *BUṡ*, 1.4.2.

busca reconectar al individuo con una versión más amplia de sí mismo. Pierre Hadot menciona:

Por lo tanto, todos los ejercicios espirituales son, fundamentalmente, un regreso al yo, en el que el yo se libera del estado de enajenación en el que ha sido hundido por preocupaciones, pasiones y deseos. El “yo” liberado de esta manera ya no es simplemente nuestra individualidad egoísta y apasionada: es nuestra persona moral, abierta a la universalidad y la objetividad, y la participación en la naturaleza o el pensamiento universal.²⁶

Según Ganeri, la filosofía de la India a partir de las *Upaniṣads* ha pretendido, nuclearmente, el reconocimiento de nuestro yo esencial (*ātman*) como camino de superación de nuestra falsa identidad. Mientras que el yo falso surge como consecuencia de la estructura familiar y social, los apegos a la materia o como resultado de nuestra consecución karmática, el yo verdadero, nuestra esencia misma, es libre de apegos, deudas cósmicas y placeres mundanos, en general, independiente de nuestra identidad personal, pues identidad personal no es equivalente al yo verdadero. En la *Kaṭha-Upaniṣad* se establece: “Más fino que lo más fino, más grande que lo más grande, es el yo (*ātman*) que yace aquí escondido en la cueva de un ser vivo. Sin deseos y libre de penas, un hombre percibe por la gracia del creador la grandeza del yo”.²⁷ De igual manera, Ganeri retoma el trabajo de Wilhelm Halbfass sobre la historia de la analogía entre la medicina y la filosofía india,²⁸ donde todo indica que, desde los orígenes de la cultura de la India, en la religión, la literatura y la filosofía, hay varias metáforas de como un sabio (brahmán o sacerdote) cura a un enfermo del alma, de manera semejante a como un médico cura a un enfermo del cuerpo.²⁹ Si bien las metáforas de la cura a través del saber se extienden a lo largo de la cultura de la India, va a ser en el budismo, por ejemplo, en donde

26 Hadot, citado por Ganeri. Jonardon Ganeri, “A Return to the Self: Indians and Greeks on Life as Art and Philosophical Therapy”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, (66), 2010, 119.

27 *KUp*, 2.20.

28 Wilhelm Halbfass, “The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy”. En *Traditions and Reflection. Explorations in Indian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1991), 243-245.

29 Wilhelm Halbfass, “The Therapeutic Paradigm”, 243.

se encuentra ya plenamente, no solo metáforas al respecto, sino toda una teoría y formas de tratamiento.³⁰

Por su parte, Ganeri nos menciona que, en el devenir de la cultura india, se ha presentado varias veces el modelo cuádruple de tratamiento, modelo médico heredado por el *āyurveda* y continuado por el budismo y el yoga de Patañjali. Ganeri lo presenta de la siguiente manera: “(en el modelo cuádruple siempre hay) una explicación de lo que se busca eliminar (*heya*, literalmente: ‘lo que debe ser abandonado’); un relato de su etiología (*heya-hetu*, literalmente: ‘aquello que produce *heya*’); un relato del estado o condición logrado después de esta eliminación (*bhāna*; literalmente: ‘abandono’); y, finalmente, una descripción del método que se empleará para lograr esta condición”.³¹ Simultáneamente, encontramos también la misma estructura del modelo cuádruple en el comentario de Vātsyāyana del *Nyāya-sūtra*, donde va adoptando, poco a poco, una forma de tratamiento semejante a como procederá el tratamiento de la terapia estoica. El texto dice: “El bien supremo se alcanza por medio del conocimiento de cosas tales como el yo, como se explicará en el siguiente *sūtra*”.³² “Uno alcanza el bien supremo, de hecho, al comprender correctamente los cuatro *arthapadas*, a saber, lo que debe ser abandonado, lo que lo produce, su abandono completo, [que es] la meta final y el método para lograrlo”.³³ Para Vātsyāyana, así como el bien supremo de la medicina es la salud del cuerpo, el bien supremo de la ciencia del yo (*ātmaavidyā*) es la liberación del sufrimiento (*mokṣa*, *nirvāṇa*, *apavarga*). El instrumento fundamental para comprender los cuatro *arthapadas* –tópicos vinculados al sufrimiento– es el razonamiento, indispensable para comprender la causa del sufrimiento, la cual está en las creencias erróneas (*mithyājñāna*), así como el sentido de cura (*mokṣa*) y el método para alcanzarla, que implica, ante todo, el conocimiento del yo (*ātmaajñāna*).³⁴ Para Vātsyāyana, las creencias erróneas producen

30 Pierce Salguero (Comp), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources* (New York: Columbia University Press, 2017), 1.

31 Jonardon Ganeri, “A Return to the Self”, 122.

32 *Nyāyabhāṣya*, II, 14–16

33 *Nyāyabhāṣya*, II, 14–16.

34 *Nyāyabhāṣya*, VII, 1–11.

lujuria (*rāga*) y repulsión (*dvesa*), que conducen, en efecto, a la codicia (*lobha*) y luego, a actos de daño, robo o maldad (*hiṃsā*).³⁵ De creencias erróneas acerca de la naturaleza de las cosas, surge el sufrimiento y la maldad, tesis que también comparte, al menos, el cinismo, el estoicismo y el epicureísmo. En tanto, como se puede llegar a notar, esta parte de la filosofía de la India puede ser concebida, directamente, como una terapia filosófica, tal cual se entiende en Occidente, pues nos cura de las falsas creencias no preexistentes en nuestra naturaleza.

Como complemento de lo anterior, Ganerí reconstruye adecuadamente las ideas terapéuticas de los filósofos del *nyāya*

Dicen que el estudio de la filosofía es indispensable para alcanzar el bien supremo: “Lo que conduce al bien supremo es el conocimiento (*tattvajñāna*),” específicamente el conocimiento de los métodos de investigación y sus objetos, incluidas las formas de debate. La conexión es esta: “En la secuencia de sufrimiento, renacimiento, actividad, falla moral y error cognitivo, eliminar cada uno mediante la eliminación de su sucesor conduce a la liberación (*apavarga*).” Es decir, las fallas morales son producidas y sustentadas por errores cognitivos, por lo que, si se elimina el error, también desaparecerá la falla moral. Asimismo, las fallas morales indirectamente dan como resultado y sostienen el sufrimiento, y un estado libre de sufrimiento es el resultado de su eliminación.

Una forma fundamental en la que nos equivocamos es confundir una cosa con su opuesto. Confundimos el sufrimiento con el placer, lo irreal con lo real, lo que no es un remedio con un remedio, el miedo con lo intrépido, etc. Pensamos erróneamente en la «liberación» como un estado de completa inconsciencia y, por lo tanto, como bastante indeseable. Estos errores cognitivos nos infunden deseos y aversiones, y eso nos lleva a fallas morales como la falsedad, la malicia, el engaño y la codicia. Tales fallas en nuestra psicología moral nos hacen actuar inmalmente también; nos involucramos en actos dañinos hacia los demás: robo, mentira, mala educación y búsqueda de fallas. Estos contrastan marcadamente con las virtudes de pensamiento, palabra y acción por las que nos esforzamos.³⁶

35 *Nyāyabhāṣya*, VIII, 4.

36 Jonardon Ganeri, “A Return to the Self”, 133.

De tal suerte, a lo largo del *Mahābhārata* también se habla de que la sabiduría (*prajñā*) y el conocimiento del yo (*ātmavidyā*) nos libra del sufrimiento y nos conduce a la dicha máxima (*samādhi*), pero especialmente en el *Śānti-parvan* se dice que el bien supremo de todo lo debatido en la India, es la doma del yo.³⁷ Dicha sentencia refiere a que el yo debe ser controlado, pacificado o uncido por el racionamiento o el intelecto, de manera semejante a como aparece en la *Aitareya-Upaniṣad*, pues “este *ātman* mío, que yace en el interior del corazón, está hecho de mente”.³⁸ Con base en lo anterior, se puede llegar a interpretar que lo que se debe domar es la tendencia del yo por identificarse o apegarse a las cosas externas de las cuales uno no tiene control, se sufre, precisamente, por esta condición de ignorancia, que no distingue entre lo estable y lo pasajero, entre lo mundano y lo divino, entre lo que puedo controlar y no. Domar el yo parecería un ejercicio espiritual de autocontrol, bastante semejante a lo propuesto por los estoicos, pero también dicha sentencia evoca a la acción de poner el yugo al caballo, ya que esta alusión se relaciona directamente con la metáfora del auriga y el carruaje, presente en la *Kaṭha-Upaniṣad*, y que va a estar asociada históricamente al yoga.³⁹ Justamente, en varios sentidos, el yoga será considerado como la ciencia para lograr la doma del yo. Aunque este tema no será abordado en detalle aquí, conviene señalar que el yoga de Patañjali (incluido el budismo y el *sāṃkhya*) se presentan, también, como formas de terapia filosófica.

Tanto Ganeri como Halbfass coinciden en los puntos anteriores, pero es Halbfass quien nota que en el devenir de la tradición del *vedānta*, a partir de cierta interpretación de la *Kaṭha* y *Muṇḍaka-Upaniṣad*, se suelen usar los términos *ārogya* y *svāsthya* para referirse al estado de retorno al yo. Dichos términos pueden traducirse literalmente como: “estado

37 Vishnu S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, et al., *Mahābhārata. Critical Edition* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944), XII. 154-157.

38 *AUp*, 5.2.

39 La *Kaṭha-Upaniṣad* introduce la célebre metáfora del auriga y el carruaje, cuya estructura simbólica presenta notables paralelismos con la tradición filosófica de Platón. Sin embargo, a pesar de su valor para un enfoque comparativo, este estudio opta por no profundizar en dicha analogía, dado que no aborda de manera directa la dimensión terapéutica de la filosofía india, la cual, constituye el eje central de esta investigación.

de coincidir con uno mismo”, “estar en el verdadero ser de uno”, “estado libre de enfermedad”. Así, el retorno al yo verdadero sería el resultado psicológico de lograr la meta de la liberación (*mokṣa*). De este modo, se puede notar otro rasgo central de la terapia filosófica: “curarnos” de nuestro yo falso y retornarnos a nuestra identidad esencial (*ātman*). Halbfass, con referencia a la tradición del *vedānta advaita* después de Śaṅkara menciona

La liberación final (*mukti*) o aislamiento (*kaivalya*) del yo (es decir: la manifestación de esta identidad verdadera), no se produce ni se logra (*sādhya*) en un sentido literal, sino solo en un sentido figurado (*upacārāt*), tal como la recuperación del estado natural de salud (*svāsthya*); esto se logra a través de la terapia médica, pues esto no es el logro o la adquisición de algo nuevo, sino solo un retorno a un estado anterior, una eliminación de perturbaciones y obstáculos: el tratamiento médico, el estado natural (*svāsthya*) resulta para quien está afligido por la enfermedad; igualmente, el aislamiento (*kaivalya*, esto es, liberación final) resulta una vez que el concepto erróneo del yo ha sido destruido a través del conocimiento.⁴⁰

Como resultado, se puede concluir que, en cierto grado, ambas tradiciones filosóficas comparten la estructura y la pretensión de la terapia filosófica, entendida, o como una filosofía del cuidado de sí (presentación de Ferrández) o como un retorno al yo, donde la cognición y el razonamiento juegan un papel central para la cura del sujeto (presentación de Ganeri y Halbfass). Como bien describe Henry David Thoreau

Los terapeutas filosóficos, tanto de Grecia como de la India, mostraron cómo alguna vez fue admirable vivir. Filosofar según este sentido, no es tener pensamientos abstractos o metafísicos, sino amar tanto a la sabiduría como para vivir de acuerdo a sus principios y su lógica. Es guiar nuestras vidas hacia la ecuanimidad y la realización plena, donde el compromiso con el otro adopta una naturaleza renovada.⁴¹

40 Wilhelm Halbfass, “The Therapeutic Paradigm”, 251.

41 Henry David Thoreau, *Walden, or, Life in the Woods* (New York: Pocket Books, 2004), 15–16.

Conclusiones

Si bien las contribuciones de Ganeri y Halbfass son fundamentales para esta investigación, es importante señalar que ambos centran su análisis en dos escuelas filosóficas en particular: el *nyāya* y el *vedānta*. Sin embargo, estas no son las únicas doctrinas que desarrollan una concepción terapéutica de la filosofía india. Como bien observa Ferrández, también el budismo, el *sāṃkhya* y el *yoga* de Patañjali comparten esta orientación, aunque con matices distintivos. Estas últimas parecen apuntar hacia la cesación de la actividad mental como vía para la erradicación del sufrimiento, mientras que el *nyāya* y el *vedānta*, se presentan como tradiciones que privilegian el uso de la racionalidad como medio terapéutico. Y esto solo hablando de algunas de las más representativas escuelas filosóficas de la India, faltaría agregar al jainismo, el *tantra*, el *bhāṭṭa* y otras tantas tradiciones más.

Por otra parte, el esfuerzo que he emprendido hasta ahora, ha ido en mostrar que parte de la filosofía de la India puede ser analizada desde este horizonte terapéutico, lo cual, me he atrevido a pensar, no solo tiene un valor en sí mismo, sino que puede contener el potencial de descentrar a Europa-Occidente como ejes rectores del pensar filosófico y permitir justo, un reconocimiento o diálogo con otras tradiciones, la india en este caso. Si la filosofía es, o en parte asume, una búsqueda por la sabiduría, el bienestar, la virtud o el cuidado de sí, entonces dicha pretensión no es exclusiva de Grecia y Roma, precisamente por este aparente carácter universal. ¿Qué cultura no ha desarrollado explicaciones de tipo conceptual, metafísico o cosmológico para afrontar el sufrimiento existencial? En la concepción de la filosofía académica que tiene su origen en Grecia, y que solo a partir de ella se puede hablar de estricta filosofía, predomina la exclusión –una tendencia al eurocentrismo–, mientras que, en la concepción de la filosofía como un amor a la sabiduría, hay posibilidad de inclusión, de diálogo. Me inclino a pensar que la filosofía como búsqueda de sabiduría es de alguna forma, el espíritu nuclear del pensar filosófico, y así como el mismo Diógenes Laercio reconoce, no surgió, dicho espíritu, en la Grecia antigua

Esta ocupación de la filosofía, afirman algunos, tuvo origen entre los bárbaros; pues hubo magos entre los persas, caldeos entre los babilonios y los asirios, y gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y santones entre los celtas y los gálatas, según dice Aristóteles en su *Tratado de la magia* y Soción en el libro veintitrés de su *Tradición*. (...) Pues los egipcios, por su parte, dicen que fue Hefesto, hijo del Nilo, quien fundó la filosofía, cuyos más destacados representantes son sus sacerdotes y profetas.⁴²

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1998).
- Adamson, Peter & Ganeri, Jonardon. *Classical Indian Philosophy. A History of Philosophy Without Any Gaps*. Oxford: University Press, 2020.
- Basham, Arthur. *The Wonder That was India*. London: Picador, 2004.
- Chase, John Michel. «Did Socrates Meditate? On Some Traces of Contemplative Practices in Early Greco-Latin Philosophy», *Religions* (13)6, 2022.
- Dasgupta, Surendranath. *La mística hindú*. Barcelona: Herder, 2009.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2013.
- Epicuro, *Obras completas*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Ferrández, Raquel. *Sāṃkhya y Yoga. Una lectura contemporánea*. Barcelona: Kairós, 2021.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. México: F.C.E., 2002.
- Ganeri, Jonardon. “A Return to the Self: Indians and Greeks on Life as Art and Philosophical Therapy”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, (66), 2010.
- Garfield, Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: University Press, 1995.

42 Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza, 2013), 37.

- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Halbfass, Wilhelm. "The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy". En *Traditions and Reflection. Explorations in Indian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1991).
- Matilal, Bimal. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: University Press, 2005.
- _____, *The Character of Logic in India*. Oxford: University Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2001.
- Nussbaum, Martha. *Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénica*. Madrid: Paidós, 2003.
- Olivelle, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Oxford: University Press, 1998.
- Pohlenz, Max. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Madrid: Taurus, 1992.
- Potter, Karl. *Presuppositions of India's Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Salguero Pierce (Comp). *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, 2009.
- Sukthankar, Vishnu S., Belvalkar, S.K. et al., *Mahābhārata. Critical Edition*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944.
- Thoreau, Henry David. *Walden, or, Life in the Woods*. New York: Pocket Books, 2004.
- Vātsyāyana, *The Nyāya-sūtras of Gautama*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Villoro, Luis. *Una filosofía del silencio: La filosofía de la India*. México: UAM, 1996.
- Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*. México: Sexto Piso, 2010.

Citas en el idioma original

Para no saturar las notas a pie con la versión original de los textos citados, las presento aquí:

(Nota 9): “It is oneself that one must see and hear, and on whom one must reflect and concentrate. For by seeing and hearing oneself, and reflecting and concentrating on oneself, one obtains knowledge of this whole world”.

(Nota 10): “The Self-Existent Being pierced the openings outward, therefore one looks outward and not inward. A certain sage, in search of immortality, turned his gaze inward and saw his inner self”.

(Nota 19): “Socrates habitually practiced this: he would stand, so the story goes, in one fixed position, all day and all night, from early dawn until the next sunrise, open-eyed, motionless, in his very tracks and with face and eyes riveted to the same spot in deep meditation (*cogitabundus*), as if his mind and soul had been, as it were, withdrawn from his body”.

(Nota 22): “‘Exists’ implies adherence to eternalism; ‘does not exist’ implies adherence to nihilism. Therefore, the wise person should rely neither on existence nor on nonexistence”.

(Nota 25): “In the beginning was only the *ātman*. And, there being no one except itself, it thought and said to itself: ‘I am.’ Hence its name is ‘I.’ From then on, when someone is called, one always answers: ‘I am,’ and then gives their name.”

(Nota 26): “Thus, all spiritual exercises are, fundamentally, a return to the self, in which the self is liberated from the state of alienation into which it has been plunged by worries, passions, and desires. The ‘self’ liberated in this way is no longer merely our egoistic, passionate individuality: it is our moral person, open to universality and objectivity, and participating in universal nature or thought”.

(Nota 27): “Finer than the finest, greater than the greatest, is the self (*ātman*) that lies hidden here in the cave of a living being. Desireless

and free from sorrow, a man perceives by the grace of the Creator the greatness of the self”.

(Nota 31): “An account of what is sought to be removed or eliminated (*beya*, lit. ‘what ought to be abandoned’); an account of its aetiology (*beya-betu*, lit. ‘that which produces *beya*’); an account of the state or condition achieved subsequent to this elimination (*hāna*; lit. ‘abandonment’); and finally an account of the method to be employed to bring this condition about (*hāna-upāya*; lit. ‘the means leading to *hāna*’)”.

(Nota 33): “The highest good is attained through knowledge of things such as the self, as will be explained in the following *sūtra*”.

(Nota 34): “One attains the highest good, in fact, by correctly understanding the four *arthapadas*, namely, what is to be abandoned, what produces it, its complete abandonment, [which is] the final goal and the method for achieving it”.

(Nota 36): That epistemic practices have a role in living a life well is asserted explicitly in the *Śāntiparvan* analysis: knowing that desires are insatiable and the things desired unstable is a solution to anger and greed. Yet it is not very explicit just how it is that knowledge, or philosophy more generally, can serve in this way as a ‘therapy.’ Perhaps that is not surprising, for the *Śāntiparvan* is not a work of academic philosophy; it is a work of epic literature. So let us turn next to the professional philosophers, specifically the practitioners of *Nyāya*. They say that the study of philosophy is indispensable in reaching the highest good: ‘What leads to the highest good is knowledge (*tattvajñāna*),’ specifically knowledge of the methods of inquiry and their objects, including the forms of debate. The connection is this: ‘In the sequence of suffering, rebirth, activity, moral failing, and cognitive error, removing each by removing its successor leads to liberation (*apavarga*).’ That is to say, moral failings are produced and sustained by cognitive errors, so if the error is removed, the moral failing will disappear too. Likewise, moral failings indirectly result in and sustain suffering, and a state free of suffering is the result of their removal.

One fundamental way in which we go wrong is to mistake a thing for its opposite. We ‘mistake suffering for pleasure, the unreal for the real, that which is not a remedy for a remedy, the afraid for the fearless’ and so on. We mistakenly think of ‘liberation’ as a state of complete insentience, and so as quite undesirable. These cognitive errors instil in us wants and aversions, and that leads us to moral failings like falsehood, malice, deception and greed. Such failings in our moral psychology make us act immorally too; we engage in harmful acts towards others: theft, lies, rudeness and fault-finding. These contrast sharply with the virtues of thought, word and deed for which we strive”.

(Nota 38): “This *ātman* of mine, which lies within the heart, is made of mind”.

(Nota 39): “The final liberation (*mukti*) or isolation (*kaivalya*) from the self (i.e., the manifestation of this true identity) does not occur or is achieved (*sādhya*) in a literal sense, but only in a figurative sense (*upacārāt*), such as the recovery of the natural state of health (*svāsthya*); this is achieved through medical therapy, for this is not the attainment or acquisition of something new, but only a return to a previous state, a removal of disturbances and obstacles: with medical treatment, the natural state (*svāsthya*) results for one afflicted with disease; likewise, seclusion (*kaivalya*, i.e., final liberation) results once the misconception of self has been destroyed through knowledge”.

(Nota 40): “Philosophical therapists, both in Greece and India, showed how admirable it once was to live. To philosophize, in this sense, is not to have abstract or metaphysical thoughts, but to love wisdom enough to live according to its principles and logic. It is to guide our lives toward equanimity and full fulfillment, where commitment to others takes on a renewed nature”.