



VIII Jornadas de Investigación en Humanidades

DANIELA PALMUCCI
COORDINADORA

LAS HUMANIDADES EN EL SIGLO XXI DEBATES EMERGENTES Y LUCHAS IRRENUNCIABLES

7 al 9 de agosto de 2019



EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL SUR



DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES
UNS

VIII Jornadas de Investigación en Humanidades / Carmen del Pilar André... [et al.]; coordinación general de Daniela Palmucci. - 1a ed - Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-258-5

1. Literatura. 2. Historia. 3. Filosofía. I. André, Carmen del Pilar II. Palmucci, Daniela, coord.
CDD 301



Editorial de la Universidad Nacional del Sur

Santiago del Estero 639 | (B8000HZK) Bahía Blanca | Argentina

www.ediuns.com.ar | ediuns@uns.edu.ar

Facebook: Ediuns | Twitter: EditorialUNS



Diseño interior: Alejandro Banegas

Diseño de tapa: Fabián Luzi

Corrección y ordenamiento: Gisele Julián

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial-Sin Derivadas. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Queda hecho el depósito que establece la ley n° 11723

Bahía Blanca, Argentina, febrero de 2021.

© 2021 Ediuns.



Las Humanidades en el siglo XXI
Debates emergentes y luchas irrenunciables

7 al 9 de agosto de 2019

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

Bahía Blanca

Universidad Nacional del Sur

Autoridades

Rector

Dr. Daniel Vega

Vicerrector

Dr. Javier Orozco

Secretario General de Ciencia y Tecnología

Dr. Sergio Vera

Departamento de Humanidades

Autoridades

Director Decano

Dr. Emilio Zaina

Vice Director Decano

Lic. Diego Poggiese

Secretaria Académica

Lic. Eleonora Ardanaz

Secretaria de Extensión y Relaciones Institucionales

Dra. Alejandra Pupio

Secretaria de Investigación, Posgrado y Formación Continua

Dra. Daniela Palmucci

Comité Académico

- Dr. Sandro Abate (UNS - CONICET)
Dra. Marta Alesso (UNLPampa)
Dra. Ana María Amar Sánchez (University of California, Irvine)
Dra. Adriana M. Arpini (UNCu)
Dr. Marcelo R. Auday (UNS)
Dr. Eduardo Azcuy Ameghino (UBA - CONICET)
Dra. Cecilia Barelli (UNS)
Dra. Dora Barrancos (UBA - CONICET)
Lic. Cristina Bayón (UNS)
Dr. Raúl Bernal-Meza (UNdelCPBA)
Dr. Gustavo Bodanza (UNS)
Dr. Roberto Bustos Cara (UNS)
Dra. Mabel Cernadas (UNS - CONICET)
Dra. Liliana Cubo de Severino (UNCuyo - CONICET)
Dra. Laura Del Valle (UNS)
Dra. Marta Domínguez (UNS)
Dr. Oscar M. Esquisabel (UNLP - CONICET)
Dra. Claudia Fernández (UNLP - CONICET)
Dra. Ana V. Fernández Garay (UNLPam - CONICET)
Dr. Ricardo García (UNS)
Dra. Viviana Gastaldi (UNS)
Dr. Alberto Giordano (UNR)
Dra. María Isabel González (UBA)
Dra. Graciela Hernández (UNS - CONICET)
Dra. Yolanda Hipperdinger (UNS - CONICET)
Dra. Silvina Jensen (UNS- CONICET)
Dra. María Luisa La Fico Guzzo (UNS)
Dr. Javier Legris (UBA - CONICET)
Dra. Celina Lértora Méndoza (USAL - CONICET)

Dr. Fernando Lizárraga (UNCo - CONICET)
Dr. Pablo Lorenzano (UNTF)
Dra. Stella Maris Martini (UBA)
Dr. Raúl Menghini (UNS)
Dra. Elda Monetti (UNS)
Dr. Rodrigo Moro (UNS - CONICET)
Dra. Lidia Nacuzzi (UBA - CONICET)
Dr. Sergio Pastormerlo (UNLP)
Dra. Alicia Ramadori (UNS)
Dra. Silvia Ratto (UNQ - UBA)
Dra. Elizabeth Rigatuso (UNS - CONICET)
Lic. Adriana Rodríguez (UNS)
Dr. Jorge Roetti (UNS - CONICET)
Dr. Miguel Rossi (UBA)
Dra. Marcela Tejerina (UNS)
Dra. Patricia Vallejos (UNS- CONICET)
Dra. María Celia Vázquez (UNS)
Dr. Daniel Villar (UNS)
Dra. Ana María Zubieta (UBA)

Coordinadora general

Daniela Palmucci

Comisión organizadora

Marcelo Auday

Martín Aveiro

Juliana Fatutta

Alejandro Fernández

Diana Fuhr

María Victoria Gómez Vila

Estefanía Maggiolo

Quimey Mansilla Yancafil

Virginia Martín

Lorena Montero

Marta Negrín

Melisa Belén Nieto

Nicolás Patiño Fernández

Esteban Sánchez

Mariano Santos La Rosa

Ana Inés Seitz

Antonela Servidio

Fabiana Tolcachier

David Waiman

Sandra Uicich

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

Bahía Blanca, Argentina



La ambigüedad de la India en la filosofía de Hegel

Santiago Maneiro¹

“En nuestros tiempos poscoloniales, el pensamiento de Hegel sobre la India parece permitir solo una reacción: un franco rechazo del eurocentrismo racista de Hegel. (...) detrás del desprecio de Hegel a la India, no sólo hay una profunda fascinación sino también una extraña proximidad entre la antigua sabiduría de la India y su pensamiento especulativo. Debajo de la India de Hegel, nosotros podemos discernir huellas de lo que habría sido la India de Hegel.”

Slavoj Žižek.

En *Hegel's India. A Reinterpretation, with Text*, Aakash Singh Rathore y Rimina Mohapatra sostienen que hay una relación ciertamente ambivalente entre el pensamiento de Hegel y la India, que, no obstante, ha sido relegada o desechada tanto por hegelianos como por indólogos. En efecto, “si el arte, la religión y la filosofía de la India son tan inadecuados al sistema filosófico de Hegel, ¿cómo explicar su incomparable fascinación con ésta por tantas décadas?”² Aun cuando Hegel piensa la India a través de un clásico eurocentrismo, desde referencias simbólicas que determinan su objetividad tanto histórica como filológica, a través de un velo ideológico que imposibilita una aprehensión no distorsionada, no obstante, como señala Wilhelm Halbfass, “esta predisposición tampoco es mero prejuicio; antes bien,

¹ Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS), correo electrónico: santimaneiro@outlook.com.

² Aakash Singh Rathore, Rimina Mohapatra, *Hegel's India. A Reinterpretation, with text*. New Delhi: Oxford University Press, 2018, p. 4.

tiene que ver con una intensa reflexión teórica e histórica, y constituye un desafío para la idea misma de «entendimiento» intercultural objetivo”³.

Hegel aborda filosóficamente la India por primera vez en la edición de 1817 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, a partir de sus estudios realizados durante su estadía como profesor en Jena (1801-1806) y en Heidelberg (1816-1817). No obstante, incursionó en el pensamiento oriental mucho antes, como puede verse en un fragmento titulado “El espíritu de los orientales” (*Geist der Orientalen*), redactado entre 1795 y 1798 durante su estadía en Bern o en Frankfurt. Aunque este escrito sea, según Rathore y Mohapatra, una “ridícula pieza de trabajo”, absolutamente “chauvinista, con trasfondos fuertemente racistas y antisemitas”⁴, podemos ver, sin embargo, cómo fueron moldeándose algunas de las especulaciones más importantes de Hegel sobre la India, fundamentalmente relacionadas al estancamiento espiritual (“Los orientales han determinado firmemente personalidades. Como son una vez, no cambian más. Ellos no se separan de la dirección del camino una vez tomado”), la exacerbada imaginación, la desenfadada fantasía (“El oriental adorna la realidad con imaginación. Él envuelve todas las cosas en imágenes”) y la ausencia de libertad (“La ley de la necesidad prevalece sobre ambos. Aquí ambas condiciones, amo y esclavo, son justas, pues ambas están gobernadas por la misma ley de violencia”).⁵ Sin embargo, a pesar de su eurocentrismo, que innegablemente impregna la totalidad de su pensamiento, como señala Robert Bernasconi, “Hegel estuvo más abierto a la filosofía india (...) que muchos de nosotros (...) incluso hoy”⁶.

Todos sus conocimientos sobre el pensamiento oriental proceden de las traducciones realizadas por Henry Thomas Colebrooke, Charles Wilkins, August Wilhelm von Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Johann Jacob Brucker y Thaddaeus Anselm Rixner⁷. La filosofía

³ Halbfass, W. (2013). *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Oscar Figueroa Castro, México: Fondo de Cultura Económica, p. 153.

⁴ Rathore, A. S., y Mohapatra, R., *Op. cit.*, p. 75.

⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 265.

⁶ Bernasconi, R., “With What Must the History of Philosophy Being? Hegel’s Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy” in Duquette, D. A. (Ed.), *Hegel’s History of Philosophy: New Reinterpretations*, Albany, State University of New York Press, 2003, 35-49, p. 46.

⁷ En 1824 se publican en las *Transactions of the Royal Asiatic Society* (revista académica británica en la que se publicaban artículos sobre historia, arqueología, literatura, lenguaje, religión y arte de Asia, Medio Oriente y norte de África) los dos primeros ensayos de Coolebroke “Sobre la filosofía de los hindúes”, que parece haber sido recibido con cierto entusiasmo por Hegel. En dichos ensayos, Coolebroke aborda de manera exhaustiva los sistemas *sāṃkhya* y *nyāya-vaiśeṣika*, a los cuales Hegel se refiere en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Por otro lado, de Charles Wilkins y de August Schlegel, Hegel lee sus traducciones del *Bhagavad-Gita*, así como también, un estudio de Humbolt sobre aquél de 1826, mientras revisaba su *Enciclopedia*, lo que lo llevó a incluir en ésta numerosos pasajes sobre el *Gita*. De

de Hegel coincide con la constitución del pensamiento oriental, principalmente, de la India como objeto de estudio desde una perspectiva académica. En efecto, aunque las investigaciones sobre las religiones orientales venía realizándose desde el siglo XVI a partir de la presencia de los misioneros jesuitas en Asia, y con un objetivo evangelizador y colonialista, no fue sino hasta el siglo XIX que comenzó a ser estudiado filosófica y filológicamente por los eruditos europeos.⁸ Por otro lado, el estudio de la India por parte de Hegel se establece a partir de su relación también ambigua con el Romanticismo. “El interés de Hegel por la India es inseparable del interés de los románticos. Hegel heredó la concepción romántica de la India, pero también fue su crítico más severo”⁹. En efecto, de la misma manera que en los filósofos románticos, Oriente representa en la filosofía de Hegel “origen”, “nacimiento”, “comienzo”. No obstante, si para aquellos Oriente es el “paraíso perdido”, símbolo de pureza religiosa, la “infancia de la humanidad”, la “fuente de todas las lenguas”¹⁰, para Hegel es una realidad estática¹¹. En Hegel no hay ninguna nostalgia por el pasado, porque el espíritu, como vimos, avanza de manera irreversible hacia su realización. Esta es una de las contradicciones fundamentales e irreconciliables entre su filosofía y la India: la necesidad dialéctica, la mediación progresiva, el despliegue del espíritu hacia su inexorable libertad, en contraposición a la *stasis* del pensamiento indio y su consiguiente esclavitud expresado en su sistema de castas.

Como sabemos, hay una relación intrínseca entre el desenvolvimiento del espíritu en la historia y las figuras de la conciencia. Por un lado, el mundo oriental es la “revelación inmediata” del espíritu en la historia¹², representa por lo tanto “el espíritu infantil”, totalmente sumergido en la sensación, en la intuición, en lo *universal* (coincide pues con la primera etapa de la *Fenomenología*). Por otro lado, la posición de Oriente es ciertamente ambigua: aunque constituye la primera etapa en la realización del espíritu en la historia, no

Brucker, Hegel utilizó su *Historia crítica de la filosofía* (1742-1744) en la que se citan reportes sesgados de los misioneros en India y el trabajo de un dravidologista alemán Bartholomaeus Ziegenbalg. Por último, de Rixner, Hegel utilizó su *Manual de la historia de la filosofía* (1822). Éste había traducido en 1808 del sánscrito al alemán el *Chandogya Upanishad* y se refería a la India como la “cuna” de la filosofía, expresión que Hegel usa en su revisión del *Gita*.

⁸ Halbfass, W., *Op. cit.*, pp. 81-107.

⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰ *Cfr. Ibid.*, cap. V.

¹¹ *Cfr.* Hegel, W. G. F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I., trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, p. 9.

¹² “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente por excelencia, aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo (...). En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente.” Hegel, W. G. F., *Lecciones...*, op. cit., p. 308.

obstante, está excluido de la historia de la filosofía: en Oriente, dice en principio Hegel, no hay filosofía sencillamente porque no hay historia. Si historia y filosofía están entrelazadas, la ausencia de historia significa a la vez una filosofía todavía inexistente. En efecto, en Oriente y particularmente en la India hay religión, pero no hay

(...) ninguna memoria pensante [*denkendes Andenken*], ningún objeto para *Mnemosyne*, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional), y, por tanto, hacerse apto para la historia¹³.

La filosofía oriental es, en realidad, religión. Oriente es el mundo de la *sustancialidad* (*Substantialität*), de la más absoluta unidad, negándose así la subjetividad y la libertad del individuo. “El espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad”¹⁴. El individuo es un mero accidente de la sustancia, esto es, no tiene su ser para-sí (*Ansichsein*). Este estado de dependencia “ontológica”, por la falta de un espíritu absoluto que los introduzca en la autoconciencia de su propia libertad, se corresponde con una ausencia de libertad objetiva.

En el mundo oriental hay una sumisión natural al patriarca, al déspota y a las leyes más arbitrarias¹⁵.

En la libertad meramente sustancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos; en cambio los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. Ahora bien, esas leyes no necesitan corresponder a la voluntad propia; y los sujetos por consiguiente son aquí semejantes a los niños quienes, sin voluntad propia y por propio conocimiento, obedecen a sus padres¹⁶.

Solo el déspota tiene una existencia libre, aunque, en realidad, está sometido a esas leyes como cualquier otro individuo, es también un accidente de la sustancia, no se reconoce como sujeto. Para Hegel esto tiene un fundamento religioso. Si la religión “es la conciencia que

¹³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía...*, op. cit., p. 223. Resulta interesante relacionarlo con el *Andenken* heideggeriano, porque nos permite ampliar el sentido de lo que éste significa para Hegel.

¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 312

¹⁶ *Ibid.*, p. 309.

un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo”¹⁷, lo que significa que a través de ésta podemos pues determinar la naturaleza de todas las manifestaciones de un pueblo (su filosofía, su ética, su política, su arte), pues es la religión la que “informa” a aquellas; y si, como vimos, el principio intrínseco del estadio oriental, y en particular de la India es el principio de “sustancialidad”, esto se debe por lo tanto a que su religión es un religión de la sustancia.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, pronunciadas en Berlín entre 1821 y 1831, Hegel se refiere a las religiones de Oriente como “religiones de la naturaleza” y particularmente al hinduismo como “religión de la fantasía” (*Religion der Phantasie*). Según Hegel, lo que subyace a estos sistemas es un panteísmo, en donde solo la sustancia universal es lo real. En el “panteísmo oriental sólo lo Uno, indeterminado, abstracto, de donde todo surge y adonde todo regresa, es verdadero. Así, el individuo solo tiene valor en cuanto invalida su existencia como sujeto y se identifica con la sustancia. “Aquel haber muerto para el mundo, este inmovilizarse dentro de sí mismo convertidos en carácter y en principio firme son lo supremo en este culto”¹⁸. Y más adelante, escribe:

La vida del hombre tiene valor solamente cuando él en sí mismo es algo superior; pero en los hindúes la vida humana es algo despreciado y minimizado —no vale más que un trago de agua—. El hombre aquí no puede valorizarse afirmativamente, sino tan sólo negativamente: la vida se valoriza solamente por la negación de sí misma. Todo lo concreto es meramente negativo respecto de esta abstracción¹⁹.

De esta manera, aunque Oriente, especialmente la India, se proyectó hacia lo Universal, nunca recuperó lo particular, la mediación y la reconciliación entre lo universal y lo concreto, perdiéndose entonces lo finito en lo infinito. “La cumbre más elevada es así el

¹⁷ *Ibid.*, p. 187. En *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel escribe sobre esta intrínseca relación entre religión y la autoconciencia del pueblo: “La filosofía de la religión debe descubrir la necesidad lógica en el progreso de las determinaciones de la esencia conocida en cuanto absoluto; a cuáles determinaciones corresponde la especie de lo que sea la suprema determinación en el hombre, y, por consiguiente, la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su libertad real y de su constitución, así como de su arte y ciencia, corresponde al principio que constituye la esencia de una religión. Que todos estos momentos de la realidad de un pueblo constituyan una totalidad sistemática, y un único espíritu los produzca e informe, esta visión yace como fundamento de la otra, de que la historia de las religiones coincide con la historia del mundo.” Hegel, W. G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §562.

¹⁸ Hegel, G. W. F. (1987). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, trad. Ricardo Ferrara, Madrid_ Alianza, p. 431.

¹⁹ *Ibid.*, p. 435.

pensar separado, totalmente para sí como Brahm, que llega a existir en este ahondar en la nada, en esta conciencia e intuición totalmente vacías”²⁰. Esta substancia universal (*Brahm*) siendo vacía, abstracta, inefable, da lugar a la exuberancia de la fantasía (*Ausschweifung der Phantasie*) sobre la que se estructura su politeísmo: “la fantasía aquí convierte todas las cosas en dioses”²¹. Esto se observa de manera evidente en el arte, la primera “forma” en que se manifiesta el espíritu.

El arte es en el sistema filosófico de Hegel una revelación de Dios (la Idea), una manifestación del espíritu, donde éste empieza el reencuentro consigo mismo como espíritu absoluto (reencuentro que termina, como sabemos, en la filosofía). El arte, por lo tanto, es un estadio necesario en la evolución del espíritu, de la misma manera que la religión y la filosofía, a través del cual “se revela Dios a la conciencia”²². En este sentido, escribe Hegel, el estudio de las obras de arte de los pueblos nos permite determinar “sus pensamientos más íntimos y sus más fecundas intuiciones. Muchas veces las bellas artes son la llave única que nos permite penetrar en los secretos de su sabiduría y en los misterios de su religión”²³. De esta manera, a través del estudio del arte el espíritu se reconoce a sí mismo, aunque de una manera todavía incompleta, pues aún no ha devenido pensamiento que se piensa a sí mismo.

La esencia del arte es la belleza o *lo bello*, esto es, la idea concreta, que aparece en una forma exterior, que se realiza en lo sensible. Lo bello, escribe Hegel, es “la *manifestación sensible de la idea*” (*das sinnliche Scheinen der Idee*)²⁴. Lo bello, por lo tanto, se da necesariamente en la apariencia o la ilusión; sin ésta, no existe, pues la ilusión es fundamental para que la verdad se revele. Así, sostiene Hegel, el problema no está en la manifestación, que es esencial a lo que se manifiesta, sino en la forma en que el fondo se representa a través del arte. En este sentido, el arte indio, en tanto arte simbólico (aunque, como veremos, inconcluso), es en realidad parte de lo que Hegel denomina “pre-arte” o “precursor” del arte (*Vorkunst*), pues el espíritu aún no se devela según su propia autodeterminación (como sí lo hará por primera vez en el arte clásico), sino que se “estructura” según los principios de contenido y forma, idea y figura. En efecto, así como

²⁰ *Ibid.*, pp. 433-434.

²¹ *Ibid.*, p. 434.

²² Hegel, W. G. F., *Estética*, p. 79. Hegel aclara que aunque el arte tenga una posición privilegiada en el desarrollo del espíritu, nunca se podrá alcanzar la verdad a través de él, pues está inevitablemente, intrínsecamente atado a una forma sensible. En efecto, “no hemos de olvidar, sin embargo, que ni por su contenido ni por su forma es la manifestación más alta, la expresión última y absoluta en que la verdad se revela al espíritu. Por lo mismo que está obligado a revestir sus concepciones de una forma sensible, su esfera es limitada: no puede alcanzar más que un grado de verdad”. *Ibid.*, p. 81.

²³ *Ibid.*, pp. 79-80.

²⁴ *Ibid.*, p. 117.

Hegel; por un lado, sostiene un progreso o una evolución espiritual en la religión india por pensar lo universal como abstracto y, por otro lado, rechaza su falta de concreción, de la misma manera su “censura” del arte indio no es porque la idea esté ausente, sino porque la forma en que pretende revelar la verdad imposibilita su manifestación. Es decir, en el arte indio la idea busca su manifestación, pero queda indeterminada, permanece abstracta, se queda en una búsqueda nunca concretada, pues “no puede crearse una manifestación adecuada”, sino que, por el contrario, “se agota en inútiles esfuerzos para hacer expresar a la realidad las concepciones vagas y mal definidas; estropea y falsea las formas del mundo real que percibe en relaciones arbitrarias”²⁵. Desarrollemos esta imposibilidad inherente a todo el arte oriental, principalmente, el arte indio.

El (pre)arte oriental, y particularmente el (pre)arte de la India son la expresión máxima del arte simbólico. El símbolo es el *comienzo* del arte, en tanto no se manifiesta todavía la idea, lo bello, sino lo sublime o la *sublimidad*, esto es, lo desmesurado, la desproporción, el exceso. A través del símbolo, el arte oriental intenta representar en sus obras sus más profundos pensamientos, pero debido a la imposibilidad de hallar una forma que (co)responda a aquellos, “ofrecen, en vez de la belleza y regularidad, un aspecto raro, grandioso, fantástico”²⁶. En el arte oriental, según Hegel, todo es grotesco, desagradable, feo; en sus obras se observa una total ausencia de seriedad, el “juego de la imaginación, que se complace en las asociaciones accidentales y singulares”. No obstante, aunque el arte oriental no está desarrollado, Hegel afirma la existencia de una verdad sustancial. En efecto, el símbolo es un signo que se caracteriza por su ambigüedad y excedencia, debido a la relación natural entre el sentido y la expresión. El símbolo refiere, denota, significa, pero aquello a lo que se refiere es inagotable, se presenta siempre como un resto que lo desborda, que se da pero sustrayéndose. De esta manera, la función esencial del símbolo es remitir a otro referente, apuntar, expresar o deslizar otra cosa. Sin embargo, en el arte indio se produce una confusión entre imagen y cosa, una identidad entre el signo (significante) y el referente: lo otro a lo que apunta el signo es en el arte indio el propio símbolo. De ahí entonces la exageración estética en el arte de la India. “La imaginación no sabe liberarse de esta contradicción, sino extendiendo indefinidamente las dimensiones de la forma; se extravía en creaciones gigantescas, caracterizadas por la falta de toda medida, y se pierde en lo vago o lo arbitrario”²⁷. La extravagancia, el exceso, lo desmesurado son así intentos de representar lo irrepresentable, de darle forma sensible a la Idea. En otras palabras, la ausencia de un pensamiento libre, emancipado de la forma sensible se materializa en figuras grotescas,

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ *Ibid.*, p. 196.

²⁷ *Ibid.*, p. 205.

desmedidas. En esta identidad entre el signo y referente se puede observar el panteísmo religioso del cual el arte es intérprete. En efecto, éste está totalmente imbuido de religiosidad: todo tiene su fundamento en la sustancia, lo divino está enteramente enredado en lo cotidiano. “Para la fantasía hindú el mono, la vaca, el brahmán singular, etc., no son un símbolo afín a lo divino, sino que son considerados y representados como lo divino mismo, como un ser-ahí adecuado a esto”²⁸. Así, en el arte se revela también la precariedad de lo particular, la ausencia de mediación y reconciliación de lo universal y lo concreto. El arte descubre pues una contradicción u “oscilación vacilante” en el pensamiento indio: por un lado, que todo es una manifestación de la sustancia y por lo tanto todo es divino; por otro lado, un impulso religioso hacia la sustancia y una negación de la existencia, de lo particular, de lo concreto y la renuncia de sí mismo. Volvamos ahora, después de esta especie de perífrasis, a sus estudios sobre la religión oriental.

La finalidad de la religión oriental, particularmente del hinduismo, será, según Hegel, alcanzar la unidad con lo absoluto, retornar a la sustancia, anulando no sólo el pensamiento, sino también la propia existencia. “En la doctrina india que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y el término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico”²⁹. Hegel ve, pues, en la “filosofía” india un nihilismo implícito. Lo que subyace al hinduismo es un deseo de “liberación”, de ser Brahma, suprimiendo la propia existencia. Esto se evidencia, según Wilhelm Halbfass, en la traducción que hace Hegel del ‘yoga’ (unión) como ‘*Vertiefung*’ en tanto absorción, inmersión en esa profundidad (*Tiefe*) informe y que podría ser denominada “devoción abstracta”, en tanto no tiene un objeto, sino que es “un vaciamiento completo de todos los contenidos subjetivos y objetivos”³⁰. De esta manera, lo que en el pensamiento indio se denomina *mokṣa* no es para Hegel más que una “libertad” negativa, abstracta, que imposibilita una libertad real del sujeto y, consecuentemente, la posibilidad de una verdadera filosofía.

²⁸ Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, pp. 250-251.

²⁹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia...*, op. cit., p. 233. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel escribe: “(...) se da asimismo, entre los orientales, la evasión a la más vacua de las abstracciones como infinito, la sublimidad de la renuncia a todo, principalmente entre los indios, quienes por medio del tormento se remontan a la abstracción más íntima; hay hindúes que se pasan diez años seguidos mirándose fijamente la punta de la nariz, alimentados por los circunstantes, sin ningún otro contenido espiritual que el de la abstracción consciente, cuyo contenido es, por tanto, totalmente finito. No es éste, por tanto, el terreno en que puede brotar la libertad”. *Op. cit.*, pp. 93-94.

³⁰ Halbfass, W., *Op. cit.*, p. 163.

La verdadera base objetiva del pensamiento tiene sus raíces en la verdadera libertad del sujeto; es necesario que lo general, lo sustancial mismo tenga objetividad. En cuanto que el pensamiento es este algo general, la base de lo sustancial, y al mismo tiempo el yo (puesto que el pensamiento es el ser en sí y existe como sujeto libre), tenemos que lo general cobra existencia y presente inmediatos; no es ya solamente una meta, un estado pasajero, sino que lo absoluto se torna objetivo³¹.

Por otro lado, Hegel ve aquella misma retirada o recogimiento en el budismo. Ciertamente, como señala Wilhelm Halbfass, ignoraba de la India “sus profundas y amplias tensiones y antagonismo, y desconocía casi por completo el gran debate entre hinduismo y budismo”³². En efecto, aquella falsa libertad es, para Hegel, la misma que los budistas denominan *nirvana*. En las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, específicamente, en aquellas pronunciadas en 1824 y 1827, el budismo aparece como “religión del ensimismarse” (*insichsein*) o del “estar en sí” (aunque no “para sí”). Hegel describe al *nirvana* como un estado de “abstracción”, de “soledad perfecta”, de “vacío total”, como una nada en la que el sujeto renuncia a la sensibilidad, se retira de esta realidad.

Lo supremo para los hombres es este estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada, en lo sustancial en donde cesan todas las determinaciones, donde no existe ninguna virtud, ninguna inteligencia, donde todo movimiento se suprime. Todas las determinaciones de lo natural y de lo espiritual han desaparecido. Para ser dichoso el hombre debe esforzarse, mediante un eterno reflexionar, por no querer nada, no desear [nada], no hacer nada. Cuando él ha llegado a esto no puede hablarse para nada de algo superior, de virtud y de inmortalidad. La santidad del hombre reside en el hecho de que él en este aniquilamiento se ha unificado con la nada y a la vez con Dios, con lo absoluto³³.

³¹ Halbfass, W., *Op. cit.*, p. 170.

³² Halbfass, W., *Op. cit.*, p. 170.

³³ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía...*, op. cit., p. 406. Resulta interesante lo que señala Hegel sobre esta “nada” budista, pues es una cuestión intrincada para el pensamiento occidental, presentándose quizá en una última aparición en la filosofía de Heidegger, aunque hoy podemos ver que ha sido retomada por ejemplo por François Jullien. En efecto, Hegel escribe: “A primera vista, debe llamar la atención el hecho de que el hombre piense a Dios como nada; eso debe parecer la mayor rareza. Pero considerada más de cerca, esta determinación no significa otra cosa que Dios simplemente no es algo determinado, que es lo indeterminado; no existe ningún tipo de distintividad que corresponda a Dios; él es lo infinito. Porque cuando decimos que Dios es lo infinito eso significa que Dios es la negación de todo lo particular. [...] Pero no significa que Dios no existe sino que él es lo vacío y que esto vacío es Dios”. *Ibid.*, p. 408.

Lo esencial en el pensamiento budista es que la substancia, lo absoluto no es solamente pensado, sino que existe en el hombre singular, en su realidad sensible. No obstante, esto significa que el sujeto, como en el hinduismo, no puede “valorizarse” afirmativamente, sino, por el contrario, de una manera negativa, su realidad debe ser totalmente negada: “la vida se valoriza solamente por la negación de sí misma. Todo lo concreto es meramente negativo respecto de esta abstracción”³⁴. La falta de libertad y, consiguientemente, de eticidad en el pensamiento oriental, tienen pues sus fundamentos en esta concepción metafísica, en este desdoblamiento ontológico: lo único real es pues la substancia.

En resumen, y para concluir este breve estudio sobre la India en Hegel, podemos concluir que, aunque éste sostiene categóricamente que sólo hay filosofía en Occidente, pues es en Grecia donde se produce por primera vez la unidad sustancial de lo finito y lo infinito, donde se manifiesta el principio de la individualidad personal (*persönlicher Individualität*) y, por lo tanto, la conciencia de libertad³⁵, la “ambigüedad” de la India dentro del sistema filosófico hegeliano (ambigüedad u oscilación que se revela en su máxima expresión en su arte) permite pensar la existencia para Hegel, cuanto menos rudimentaria, de una verdadera filosofía india.

Referencias bibliográficas

- Bernasconi, R. (2003). “With What Must the History of Philosophy Being? Hegel’s Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy”. En Duquette, D. A. (Ed.), *Hegel’s History of Philosophy: New Reinterpretations*. Albany: State University of New York Press, pp. 35-49.
- Halbfass, W. (2013), *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Óscar Figueroa Castro, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 1-3, trad. Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (2005), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I., trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica.

³⁴ *Ibid.*, p. 435. Para un estudio sobre la concepción del budismo en Hegel, léase D’Amato, M. y Moore, R. T. (2011). “The Specter of Nihilism: On Hegel on Buddhism”. En *Student-Faculty Collaborative Research Publications*, Paper 28, pp. 23-49.

³⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, op. cit., p. 95.

- Hegel, G. W. F. (2008), *Estética*, trad. Hemenegildo Giner de los Ríos, Buenos Aires: Losada.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Introducción a la historia de la filosofía*. trad. Antonio Zozaya, Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Univeresal*. trad. José Gaos, Madrid: Alianza.
- Rathore, A. S. y Mohapatra, R. (2018). *Hegel's India, a reinterpretation, with texts*, New Delhi: Oxford University Press.