

Neohinduismo: reinterpretación y universalización de la idea de liberación en Ram Mohan Roy y Swāmi Vivekānanda¹

Neohinduism: Reinterpretation and Universalization of the Idea of Liberation in Ram Mohan Roy and Swāmi Vivekānanda

Edgar Bennetts

Universidad Nacional Autónoma de México

bennetts.edgar@gmail.com

ORCID: 0009-0005-6818-3039

Resumen: En este artículo analizo la postura de dos de los más importantes pensadores modernos de la India: Ram Mohan Roy y Swāmi Vivekānanda, señalando su tendencia a reinterpretar, homogenizar y/o descontextualizar la idea de liberación espiritual, en contraste con la idea de liberación tradicional. Así pues, hay dos tendencias de concebir la idea de liberación: la antigua o tradicional y la moderna, solo que, de la segunda, siempre se asume una reinterpretación de la primera, pues mientras que la idea de liberación tradicional es estrictamente religiosa (solo para adeptos o discípulos), dogmática y excluyente; la idea de liberación moderna es laica, abierta e incluyente (sin distinción de raza, nacionalidad o suscripción religiosa).

Para dar cuenta de esta reinterpretación o descontextualización, fue necesario hacer un balance del horizonte hermenéutico entre Europa e India, es decir, un análisis general de cómo se relacionan, afectan e influyen mutuamente dichas culturas, y cómo, a raíz de este encuentro, la India comienza una tendencia a reinterpretarse. A esta tendencia generada en la modernidad, a raíz del encuentro con Europa, se le ha acuñado el término *neohinduismo*, el cual explicaré, aunado a sus variantes terminológicas.

Palabras clave: Ram Mohan Roy, Vivekānanda, reinterpretación, liberación espiritual, neohinduismo.

Abstract: This article analyzes the position behind the back of the most important modern thinkers in India: Ram Mohan Roy and Swāmi Vivekānanda,

¹ El presente artículo, en parte, es resultado de mi investigación de maestría: *La idea de salvación en la filosofía de la India: modernidad y tradición*, Programa de Posgrado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2021



pointing out their tendency to reinterpret, homogenize and/or decontextualize the idea of spiritual liberation, in contrast to the idea of liberation traditional. Thus, there are two tendencies to conceive the idea of liberation: the ancient or traditional and the modern, only that, of the second, a reinterpretation of the first is always assumed, because while the idea of traditional liberation is strictly religious (only for followers or disciples), dogmatic and exclusive; the idea of modern liberation is secular, open and inclusive (without distinction of race, nationality or religious subscription). To account for this reinterpretation or decontextualization, it was necessary to balance the hermeneutic horizon between Europe and India, that is, a general analysis of how they relate to, derive from, and influence these cultures, and how, because of this encounter, the India begins a trend to reinterpret. This trend generated in modernity, because of the encounter with Europe, has been coined the term *neohinduism*, which I clarified, together with its terminological variants.

Keywords: Ram Mohan Roy, Vivekānanda, reinterpretation, spiritual liberation, *neohinduism*.

Recibido: 21 de febrero de 2023

Aceptado: 20 de abril de 2023

1. Horizonte hermenéutico entre Europa e India: del sentido de los términos *hinduismo*, *neohinduismo*, *neovedānta* y *neoadvaita*

Los encuentros entre Europa e India responden a diversos momentos y temperamentos de la historia. La relación que se desarrolló en el periodo helenístico no es igual a la que se consolidó en la modernidad. Ni la Europa del siglo II es la misma, como tampoco lo es la India actual. Así, la relación entre Europa e India se puede estudiar por etapas y periodos de diálogo. No es la intención de este apartado hablar de la relación o diálogo en general, sino hablar de la relación que se da entre ambas en la modernidad y, a partir de ahí, entender este fenómeno llamado “neo-hinduismo”.²

² Como se verá a lo largo de este apartado, neohinduismo se refiere a un fenómeno de reinterpretación de la tradición india (del canon indio) a partir del encuentro/diálogo moderno entre Europa e India. Por ende, cuando se habla de neo-hinduismo, se tiende a señalar el Bengala como su lugar de origen, pues efectivamente fue el centro de intercambio y capital de la conquista inglesa en la India. Por supuesto, existieron otros fenómenos semejantes en otras partes de la India; sin embargo, ninguno fue tan relevante e importante como el surgido en este lugar, ya que dio a luz a una serie de pensadores (Roy, Ramakrishna, Vivekānanda) que serán fundamentales para la formación de dicha tendencia reinterpretativa y de la independencia de la India. Así pues, me remitiré al marco delineado por Wilhelm Halbfass para exponer el neo-hinduismo y sus respectivas consecuencias, también, por medio de este, se justifica la selección de los autores que presento

En este sentido, el encuentro moderno entre estas dos culturas asume un complejo y problemático tema de reflexión, pues ¿desde qué premisas y desde qué aparato conceptual se acercan el uno al otro?, ¿el propósito de Europa al acercarse a la India es la comprensión o la conquista? Al responder a las demandas de Europa, ¿habla India desde su propia voz y aparato conceptual, o reinterpreta su cultura para comunicarla a Europa?, ¿qué sentido toma, si es el caso, esta aparente occidentalización, subyugación y sumisión intelectual de la India frente a Europa?, ¿la occidentalización de la India asume solo alienación o representa, a su vez, la vitalidad y potencialización universalista de la India?, ¿será que la colonización y occidentalización despertaron de manera peculiar la fuerza del espíritu indio? Preguntas así saltan a la mente cuando se revisa el encuentro entre ambas culturas, encuentro que, como ya anticipé, posee varios matices y especificidades históricas. Sin embargo, es crucial entender que los primeros acercamientos entre estas dos culturas son asimétricos, pues, desde sus inicios, fue la cultura griega la que tuvo interés por conocer y descubrir la India, no al revés.

Las expediciones militares de Alejandro Magno son un hecho sobresaliente en este asunto, pues desde entonces surgió el interés directo por entender a la India.³ El mismo Alejandro Magno fue el primero en mandar historiadores a obtener información del subcontinente indio. Plutarco narra el encuentro de Alejandro con 10 “gimnosofistas”⁴ y a Pirrón de Elis se le recuerda en compañía de los filósofos desnudos de la India. Al respecto, Diógenes Laercio dice:

aquí. Por lo tanto, es imprescindible (cf. Wilhelm Halbfass, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Óscar Figueroa [México: FCE, 2013]).

³ Parece ser que, desde los inicios de la cultura griega, ya había una intención de conocer la India; de hecho, el famoso texto *Vida y obra de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio, comienza su desarrollo mencionando: “Hay quienes piensan que la Filosofía se originó entre los bárbaros, pues como dice Aristóteles en su *Mágico*, y Soción en el libro XXIII *De las sucesiones*, los magos la inventaron entre los persas; los caldeos, entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas, entre los indios, y entre los celtas y galos, los druidas, con los llamados semnoteos [...]. Los egipcios dicen que Vulcano, hijo del Nilo, fue quien inició la Filosofía, y que sus profesores eran sacerdotes y profetas” (véase Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual [Madrid: Alianza, 2013], 15).

⁴ Todo indica que Plutarco fue el primero en utilizar la palabra *gimnosofista*; con anterioridad los griegos usaban la palabra *brahmán* o *sramanas* para referirse a los “filósofos de la India” (palabras que probablemente aprendieron de escucharlas). *Gimnosofista* fue un nombre que se les dio a los “filósofos” de la India, pero que reduce el fenómeno y lo descontextualiza, pues era una forma despectiva de referir que los “filósofos” de la India; no eran tal; eran una especie de sofistas (charlatanes) desnudos; también se ha llegado a corroborar que los “filósofos desnudos” a los que se refiere Plutarco fueron un grupo

Se habría quedado impresionado al oír a un hindú denostar a Anaxarjos, porque este, en lugar de mejorar a otros con la enseñanza, servía en la corte del rey. En vista de que Pirrón también realizaba en la vida práctica su abstención escéptica, al señalar como meta del sabio la indiferencia frente a la existencia y la serenidad de ánimo, se ha pensado muchas veces que han debido ser decisivas para la elaboración de su doctrina influencias recibidas por él en la India.⁵

Respecto al periodo antiguo, de todas las formas posibles en que se puede trazar una relación entre Europa e India, el elemento más importante es que Europa tuvo una apertura a conocer y entender a la India,⁶ mientras que, hasta donde se ha podido documentar, la India nunca tuvo un interés en conocer de manera sistemática a Europa, a pesar de los documentos que indican que algunos indios viajaron a Occidente de manera aislada.⁷ El diálogo antiguo entre ambas partes es asimétrico, y la razón se debe a los fundamentos que dan origen a ambas culturas. Esta asimetría, y el ensimismamiento cultural de la India se perderá, al menos en parte, en la modernidad, una vez que la colonización inglesa y la influencia tecnológica europea despierten el espíritu de intercambio cultural e intelectual de la India, lo cual denotará —a pesar de los presupuestos de Said—⁸ una India activa, propositiva, competitiva y no exclusivamente víctima del orientalismo.⁹ Así pues, el siglo XIX puede verse como el despertar del letargo indio de

de digambar del jainismo. No eran *los* filósofos de la India; era solo un grupo de jainas (véase Plutarco, “Alejandro”, en *Vidas paralelas*, trad. Carlos Alcalde y Marta González [Madrid: Gredos, 1999], 75, y María Teresa Román, “Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 12, núm. 1 (1999): 71-85, serie II/Historia Antigua).

⁵ Laercio, *Vidas y opiniones*, 486.

⁶ Aunque dicha pretensión de conocimiento del otro tenga una carga de autodefinición y de conquista. La pretensión occidental de conocer y entender a las diversas regiones del mundo, como lo muestra —por lo menos— la obra nietzscheana, es de conquista y dominación. El aparato cultural europeo se define, en primera instancia, por medio del otro, es decir, genera su identidad cultural partiendo de la diferencia. En segunda instancia, consolida su identidad a través de la expansión de su aparato cultural. En pocas palabras, Europa, en la época de Alejandro Magno, no quería conocer la India por mera exquisitez, sino para entender al enemigo y saberlo dominar.

⁷ Halbfass, *India y Europa*, 283-285.

⁸ Son imprescindibles (cf. Edward Said, *Orientalismo* [Barcelona: Penguin Random House, 2008] y Ronald Inden, *Imagining India* [Indiana: University Press, 1990]), pues en ambos textos, con sus respectivas diferencias, se dibuja esta imagen de una India víctima del orientalismo.

⁹ Por orientalismo entiendo un modo occidental de inferiorizar o sobajar a las culturas asiáticas con el fin de dominarlas/conquistarlas, habiendo en ello, siempre, un esquema victimario/víctima. Estoy de acuerdo con Said, siempre y cuando entendamos que

no presentar, ante Europa, una posición e identidad cultural; de hecho, en la India antigua existía la prohibición directa de “ salir de la India y cruzar el océano”, prohibición tradicional aplicada principalmente a la casta brahmánica.¹⁰ Así, la India estuvo encerrada en sí misma, en su tradición¹¹ y en la delimitación geográfica de lo que se ha denominado el subcontinente indio (Indostán). Los primeros indios intelectuales en salir de la India y viajar a Europa con finalidades de conocimiento, diálogo y difusión fueron Ram Mohan Roy y Vivekānanda, ambos en el contexto de la modernidad (siglo XIX).

Al parecer, tanto Ram Mohan Roy como Vivekānanda se percataron de que los ingleses, y en general Occidente, tenían cosas que la India nunca tuvo en su origen; por ejemplo, un discurso racional universalista que englobaba o explicaba el origen y desarrollo de su propia cultura, así como una administración cultural unívoca y ordenada lógicamente que permitía el desarrollo y expansión de Occidente.¹² Las diferencias entre Europa e India eran muy marcadas, pero una muy

esto solo es de Occidente a Oriente, y que no siempre se va a cumplir de manera plana, como si ciertas culturas orientales (por ejemplo, la India) fueran del todo víctimas de Occidente. Si bien es cierto que el orientalismo no es monolítico y va más allá de Said, tanto antes como después, me centraré solo en este, debido a la relevancia e impacto de su obra en los estudios poscoloniales, dejando para otro momento la incorporación de los trabajos de David Kopf y Raymond Schwab.

¹⁰ *Kālapani* era el nombre de la proscripción de cruzar las “aguas negras” (cruzar el océano). Los indios en la época antigua prohibían cruzar los mares hacia tierras extranjeras debido a que esto causaba “la pérdida del respeto social del individuo”, así como “la pérdida de la prosperidad”. Dicha proscripción se encuentra elaborada de manera tradicional en los *Dharmasutras* de Baudhāyana (véase Patrick Olivelle, *The Dharmasutras: The Law Codes of Ancient India* [Oxford: University Press, 1999], 167-168).

¹¹ La división entre India tradicional e India moderna no solo asume una distinción de tiempo. Halbfass sostiene que hay una tradición india, en el sentido de que la diversidad de la cultura de la India, entre las llamadas “doctrinas ortodoxas y heterodoxas”, estaba entrelazada de manera general con la noción de *dharma*. Si bien el *dharma* en cada religión o doctrina filosófica india está claramente diferenciado, en esencia asume los postulados fundamentales de este. Entonces, para Halbfass existe una India tradicional, que puede ser vista como *hinduismo*, y una India moderna, a la que, como se verá, se le ha acuñado el término y conceptualización de “neo-hinduismo”. A lo largo del texto se verá la problematización conceptual al respecto, pero también puede consultarse a Luis González Reimann, “Ortodoxia y herejía en el hinduismo”, *Estudios de Asia y África* (Colmex), 54, núm. 1 (2019): 83-102.

¹² Se percataban de que la religión cristiana tenía un origen, concreción y hasta un libro representativo (la Biblia). Se puede poner de ejemplo la fundación de la Iglesia católica y ortodoxa (Concilio de Nicea) como representación occidental que trata de unificar las diversas creencias cristianas en un mismo credo, en un solo texto y en un mismo fundador, representación que posiblemente los indios captaban como una desventaja, pues en el subcontinente indio nunca hubo, o no había en ese momento, ninguna univocidad

importante y que fue central para la construcción de una India moderna fue la dispersión, diversidad y complejidad de la cultura india. Mientras que Europa era y sigue siendo representación del cristianismo y sus variantes, la India era y sigue siendo representación de muchas religiones, lenguas y dioses; Europa está predominantemente regida por la cultura occidental de origen grecolatino, así como por la creencia en Cristo, en un solo Dios y la rigen ciertas autoridades eclesiásticas; tiene varias lenguas, diferentes regiones, pero un solo credo y una filosofía predominante (idealista y racional); la India, por su parte, no tiene una religión que subsumiera a las demás desde su origen, pese a lo que se pueda decir con relación al origen védico de la India; tampoco tenía un solo credo o un solo dios, ni una filosofía predominante, pese a lo que se pueda argumentar con relación al *vedānta* como una filosofía predominante de la India premoderna. Antes de ser colonizada por los ingleses, la tradición india estaba conformada por diversos credos y convicciones filosóficos, sin que dominara alguno. Se ha llegado hablar de los *darśanas* como una especie de escuelas o doctrinas filosóficas que representan ordenadamente la historia del pensamiento de la India, pero como se puede leer con Daya Krishna, Andrew Nicholson o Wilhelm Halbfass, el modelo de los *darśanas* indios cobró relevancia a partir de una comparación esquemática con los modelos de pensamiento de Occidente.

De nuevo, antes del dominio inglés sobre la India no era posible identificar una religión o filosofía que dominara y subsumiera a las demás (el hinduismo como religión, ni siquiera tiene un fundador). La construcción de un esquema de escuelas (*darśanas*) es una construcción tardía que fue retomada por Roy y Vivekānanda, y exagerada, entre otros, por Sarvepalli Radhakrishnan.¹³ Ahora bien, como también expone Nicholson, hay trabajos doxográficos premodernos, como el de Vijñānabhikṣu (siglo xv, aproximadamente), en el que pueden verse esfuerzos por clasificar y definir las escuelas filosóficas de la India (*darśanas*) en creyentes (*āstikas*) y no creyentes (*nāstikas*).¹⁴ Si bien esto es cierto, hace falta

o concreción de ese tipo. La India antigua o tradicional era diversa, llena de diferencias, doctrinas enemigas entre sí, etc. Lo que hoy entendemos por hinduismo es el esfuerzo moderno de unificar todos estos credos y doctrinas en un mismo concepto. El llamado hinduismo no tiene un fundador, no tiene un libro central, ni siquiera es una sola religión; el hinduismo es muchas religiones metidas a la fuerza en un mismo concepto, con el propósito de que esto cuadre con los esquemas de pensamiento de Occidente.

¹³ Cf. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1929).

¹⁴ Véase Andrew Nicholson, *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History* (New York: Columbia University Press, 2013), caps. I-II.

poner el acento en que tales trabajos doxográficos fueron la base y , llegaron a ser *pretexto suficiente* para que autores como Roy y Vivekānanda construyeran, precisamente, una India moderna, basada en el supuesto de que existía ahí una religión dominante, una serie de filosofías ortodoxas (*darśanas-āstikas*) y una identidad india, pero ignorando de manera tajante la diferencia y lo vasto de la cultura antigua de la India.

En alguno de los diferentes momentos del contacto entre Europa y la India, esta permaneció cerrada y no interesada, pero eso cambió drásticamente entre los siglos XIX y XX, con pensadores como Ram Mohan Roy, Vivekānanda y Radhakrishnan, quienes buscaron reinterpretar a la India antigua o tradicional para que pudiera entablar un diálogo con Occidente. Si bien en una primera instancia se trata de una reinterpretación de la tradición india para que pueda hablarle a Europa —lo cual asume una carga de orientalismo según la argumentación de Said, pues estos autores hablan a partir de la influencia y conquista de Occidente—, esto no quiere decir que Roy sea una víctima pasiva del aparato conceptual de Occidente. Todo lo contrario: es evidente que Roy tiene una influencia de Europa, principalmente de la inglesa, pero es un brahmán que nunca renunció a su propia tradición; de hecho, ve en la India algo superior, algo de relevancia para el mundo, y es precisamente en este sentido en el que emprende la reforma de la India y la fundación del *Brāhma Samāj*. Ignorar esto es un rotundo error. Si la teorización de Said fuera del todo cierta y el orientalismo terminara por subsumir a la India dentro del esquema occidental, Roy o Vivekānanda serían meros agentes pasivos de esta empresa, lo cual no es así, y lo es menos aún en autores más cercanos a nuestra época, como Daya Krishna.

En este sentido, Richard King habla de la inevitabilidad del orientalismo,¹⁵ entendiéndolo no como la simple conquista intelectual de la India por parte de Europa, como postula Said, sino como un horizonte de intercambio más complejo, donde no hay como tal un conquistado (India) y un conquistador (Europa), sino una confluencia de partes, en la que la India tiene que adecuarse, entre otras cosas, a los modelos de pensamiento de Occidente (para hablarle en un sentido simétrico). El tema se complejiza aún más —y se hace cada vez más insuficiente la teorización de Said—, cuando analizamos este horizonte hermenéutico en el siglo XX con la exportación y expansión de la cultura de la India en el Occidente globalizado. La India no es más una cultura conquistada,

¹⁵ Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (London: Routledge, 1999), 94-95.

orientalizada del todo; es más bien un agente activo de la cultura global, en la que participa con conceptos tradicionales tan populares hoy en día como *karma*, *yoga* o *nirvāṇa*.¹⁶ Para King, la teorización de Said —hablando del caso de la India— es adecuada, pero solo en un primer nivel, ya que es inevitable que el orientalismo no haya sido parte de la construcción de la identidad india en la modernidad; sin embargo, es insuficiente para entender el fenómeno indio en su totalidad. La India es influenciada por Europa, pero esto lo utiliza para potenciarse a sí misma.¹⁷

Ahora bien, ¿qué se entiende por neohinduismo? Como mencioné, Halbfass es de la opinión de que, si bien en la India antigua existe una serie de religiones y tradiciones diversas, que difieren y hasta son contrarias, existen un sentido y conceptos base que establecen un común denominador de toda esa diversidad; se trata de un fenómeno y una tradición que se conoce como *hinduismo*. Halbfass es consciente de que las culturas y religiones que vivieron en el Indostán, no se asumían bajo una misma identidad, y menos como hindúes.¹⁸ Richard King discrepa de la definición de hinduismo propuesta por Halbfass, en el sentido de que nunca hubo, en la antigüedad india, dicha conceptualización. King argumenta que la conceptualización del hinduismo es una construcción moderna, emanada de autores como Roy y Vivekānanda. Parafraseando a King: “no se puede hablar en términos de hinduismo e identidad hindú en el pasado de la India; más bien hay que hablar de la diversidad del Indostán, de las religiones que convivieron

¹⁶ Fenómenos neohinduistas, como la mudanza de la enseñanza de Bhagwan Shree Rajneesh (Osho) a los Estados Unidos, o la globalización de la enseñanza del vaishnavismo gaudīya por parte de Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, son ejemplos de que el orientalismo teorizado por Said se vuelve un tanto insuficiente hoy en día, al menos como lo presenta en su texto sobre el tema. Se puede ver con estos ejemplos y otros, como el hatha-yoga, el famoso *Kāmasūtra*, el popular Bikram yoga de Beverly Hills o la reciente “ingeniería espiritual” enseñada a través de las redes sociales por Jaggi Vasudev (*Sadhguru*), que la India no es víctima de la conquista del orientalismo, pues en la actualidad aporta y forma parte del mundo globalizado, no solo desde la influencia de Occidente, sino también desde la fuerza de su espíritu. Además del tema filosófico, que es el núcleo de este artículo, la diversidad y la potencia de la cultura de la India se extendió al teatro, la literatura, la poesía, etc. (véase Óscar Figueroa, *El loto en el estanque. Canon y diversidad en la India clásica* [México: UNAM-CUEAA, 2022]).

¹⁷ *Ibid.*, 94-95.

¹⁸ La construcción de una identidad india unívoca, sólida y nacional, es evidentemente un producto del encuentro Europa/India en la modernidad. Es a partir de este encuentro que se establece el uso del término *hindú* para referirse a todas aquellas personas que habitan en el subcontinente indio y profesan el llamado *hinduismo*. Ni *hindú* ni *hinduismo* fueron términos usados en la antigüedad por los propios indios para referirse a ellos mismos o a su religión.

y conviven en esta zona geográfica”.¹⁹ Para King, entonces, en la India clásica hubo diversidad de religiones y filosofías, y solo en la época moderna se construye como tal *el* hinduismo, con el propósito fundamental de dotar a la India de una identidad común dentro de esa diversidad: unir credos, clasificar filosofías, homogenizar pensamientos, generar una nación, etc. De acuerdo con Halbfass, hay un hinduismo premoderno y un hinduismo moderno, y de este segundo surge el *neohinduismo*, que entiende en el mismo sentido de lo que Richard King llama simplemente *hinduismo*. Ambos coinciden, además, en que, en este hinduismo moderno se defiende como filosofía central de todo el devenir indio al *vedānta*. Para ambos, en efecto, el hinduismo moderno construye el mito de que el *vedānta* es la filosofía central de toda la India, entendido, en ese sentido, como un neovedānta.²⁰

Hinduismo, hinduismo moderno, neohinduismo, neovedānta, neoadvaita son términos que los especialistas usan para referirse a la misma temática: la construcción de la identidad hindú generada entre los siglos XIX y XX por autores como Roy, Vivekānanda y Radhakrishnan. En palabras de Halbfass:

Desde luego, el neohinduismo apela a la tradición, busca recuperarla y alberga la esperanza de hallar en ella la fuerza y el contexto para responder a Occidente. Sin embargo, como insiste Hacker, este retorno a la tradición es el resultado de una ruptura y una discontinuidad. La reinterpretación y resignificación de conceptos y principios básicos de la tradición como resultado del encuentro con Occidente tienen mayor importancia que la incorporación de elementos extranjeros a dicha tradición: Neohinduismo significa siempre reinterpretación. El vínculo que los neohinduistas guardan con la tradición forma parte, por así decirlo, de una reflexión de segundo orden; en realidad

¹⁹ Agrega: “My argument does not entail that the modern concept of ‘Hinduism’ is merely the product of Western Orientalism. Western influence was a necessary but not a sufficient causal factor in the rise of this particular social construction. To argue otherwise would be to ignore the crucial role played by indigenous brahmanical ideology in the formation of early Orientalist representations of Hindu religiosity”. Es decir: “Mi argumento no implica que el concepto moderno de ‘hinduismo’ sea *simplemente* el producto del orientalismo occidental. La influencia occidental fue un factor causal necesario, pero no suficiente, en el surgimiento de esta construcción social particular. Argumentar lo contrario sería ignorar el papel crucial que desempeña la ideología brahmánica indígena en la formación de las primeras representaciones orientalistas de la religiosidad hindú” (King, *Orientalism and Religion*, 98). La traducción es mía.

²⁰ Aunque como menciona King, ni siquiera se debería de hablar de neovedānta solamente, pues los autores modernos no hablan en general del *vedānta* y todas sus ramas, hablan en específico del *vedānta* de Śaṅkara, es decir, del *vedānta advaita*. El único autor que propone la noción de *neoadvaita* es Richard King.

primero adoptan una orientación y valores occidentales, y luego tratan de hallar lo extranjero en lo propio: [...] a continuación relacionan esos valores con la tradición hindú y los defienden como parte de esta.²¹

En conclusión, la relación entre Europa e India asume un horizonte hermenéutico particular y complejo, aún más difícil de entender en la actualidad. Si bien es cierto que la India ha sido lugar de proyecciones y anhelos occidentales, lo cual asume un orientalismo a la manera de Said, esto no debe simplificarse en el esquema binario victimario/víctima, activo/pasivo. La India no fue pasiva o simplemente conquistada; fue reinterpretada y actualizada desde sí misma con propósitos fundamentalmente independentistas y nacionalistas, pero también con propósitos ulteriormente expansionistas y globalizantes.²² Así pues, es cierto que la India moderna homogeniza y simplifica su diversidad (tradicción), aunque esto no asuma una simple alienación y *obediencia* ante Occidente: Roy y otros han reinterpretado su cultura porque vieron un beneficio en ello, una conveniencia, un fin. No fueron simples peones de Occidente; fueron, más bien, autores audazmente suspicaces y astutos. En lo que sigue, intentaré mostrar esto con relación a la idea de liberación en autores como Roy y Vivekānanda.

2. Ram Mohan Roy: reinterpretación, reformismo y pragmatismo religioso

Como anticipé, Ram Mohan Roy (1772-1833) es crucial para entender el diálogo entre Europa e India a lo largo de los últimos dos siglos. Tal y como coinciden la mayoría de los expertos en el tema,²³ la India moderna surge intrínsecamente con el trabajo e influencia de Roy; fue, aunque eso sea un tanto debatible, *el*

²¹ Halbfass, *India y Europa*, 354.

²² Soy de la idea de que se tiene que dividir entre neohinduismo de primera ola, representada por Roy, Vivekānanda, Radhakrishnan, entre otros, y neohinduismo de segunda ola, representado por Bhagwan Shree Rajneesh, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, Sathya Sai Baba y Deepak Chopra, entre otros.

²³ Al respecto, véase Surendranath Tagore, *Raja Rammohun Roy: Builders of Modern India*; Swapan Dasgupta, *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*; H. D. Sharma, *Raja Ram Mohan Roy. The Renaissance Man*; Satis Chandra Chavravati, *The Father of Modern India*; Ramananda Chatterjee, *Rammohun Roy and Modern India*; *Sadharama Brahma Samaj*; N. S. Bose, *The Indian Awakening and Bengala*, y Halbfass, “Rammohun Roy y su horizonte hermenéutico”, en *India y Europa*, 322-349.

padre de la India moderna. Se puede debatir la originalidad de su pensamiento o la recepción que tuvo su obra en los pensadores nacionalistas de la India; lo que sí es indudable es que Roy fue un personaje nuclear en la historia moderna de la India.

Si bien cabe decir que Roy fue el reformista moderno de la India, también es relevante mencionar que su obra fue vista con desagrado dentro de su propio país, además de que su originalidad fue puesta en duda debido a la influencia de elementos occidentales. Así pues, la obra de Roy fue rechazada, principalmente por los brahmanes ortodoxos de Bengala. Temas importantes en su obra, como la idea de que hay algo perenne en todos los credos y filosofías del mundo, fueron vistos como herejía por algunos intelectuales y eruditos indios, como también, las reformas al *satī* y al *adhikāra*.²⁴ Aunque la obra de Roy fue rechazada en su país, también tuvo algunos leales adeptos.²⁵ Fuera de la India, tuvo mayor aceptación; Monier-Williams lo elogia diciendo: “fue el primer investigador como tal que el mundo ha producido en el estudio de las religiones comparadas”.²⁶ Desde el idealismo, sus ideas fueron rechazadas (Schelling),²⁷ pero tuvo una mayor aceptación por el romanticismo (Schlegel).²⁸ Entre sus críticos europeos existe uno que fue de los que más se interesó en la India: Arthur Schopenhauer. En sus *Manuscritos* menciona que Roy no es fiel a las *Upaniṣads*, y que no es más que un indio convertido al judeocristianismo.²⁹ Al parecer, la filosofía de Schopenhauer, que tiene una fuerte influencia del pensamiento indio, no resultó compatible con la llegada y el pensamiento de Roy.

²⁴ El *satī* se refiere al rito o acto efectuado por mujeres de inmolarse en la pira funeraria del marido recién fallecido. El *Adhikāra* se refiere al derecho o privilegio heredado con base en el sistema de castas para estudiar los *Vedas* y la capacidad de un aspirante para practicar una disciplina espiritual específica. Ambos aspectos eran constitutivos y antiquísimos de la tradición india; proponer su abolición o erradicación debido a lo obsoleto y arcaico de estos sin duda fue una propuesta radical y completamente reformista. Aquí radica la potencia y conflicto que provocó Roy en la sociedad india en el siglo XIX (cf. H.D. Sharma, *Raja Ram Mohan Roy. The Renaissance Man* [Calcutta: Rupa & Co., 2002]).

²⁵ Véase Halfbass, *India y Europa*, 328.

²⁶ Monier Monier-Williams, *Religious Thought and Life in India* (Oxford: University Press, 1883), 478.

²⁷ Al parecer, Hegel nunca mencionó o habló de Ram Mohan Roy; el único que sí hizo comentarios al respecto fue Schelling (véase Halfbass, *India y Europa*, 324).

²⁸ Schlegel contadas veces menciona a Roy, pero acepta que fue gracias a este que se generó un nuevo intercambio intelectual entre hemisferios (cf. Friedrich Schlegel, “On the Language and Wisdom of the Indians” [London: Henry G. Bohn, 1849], 24).

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, trad. Roberto Aramayo (Valencia: Pre-Textos, 1996), 163.

En mi opinión, el pensamiento de Roy es esencialmente un pensamiento pragmático y utilitarista,³⁰ que tenía directamente la intención de generar reformas al pensamiento universal, y no solo hacer cambios en la India. En este sentido, ha habido toda una serie de comentarios sobre la influencia del pensamiento occidental en Roy (la simple conversión de la tradición india a la modernidad europea), pero no de la influencia de este ante Occidente y de sus pioneros estudios en religiones comparadas.³¹ Es debatible hasta qué punto Europa influyó a Roy y viceversa, pero lo que no es debatible es que su pensamiento apuntaba, en última instancia, a reformas y cambios prácticos de la realidad, como ya dije, al *satī*, al *adhikāra*, a la idolatría, etc. Roy dice al respecto:

Casi todos los brahmanes, así como otras sectas hindúes, tienen serios problemas para justificar la idolatría, que siguen practicando. Cuestionados al respecto, en lugar de aducir argumentos racionales que justifiquen su conducta, ¡sin más consideran que basta con citar a sus ancestros como autoridades positivas! [...] así he abandonado la idolatría a cambio del culto al único y verdadero Dios [...]. Por lo tanto, a fin de ratificar mi propia fe y la de nuestros ancestros, desde hace tiempo he estado intentando convencer a mis paisanos del verdadero significado de nuestras escrituras.³²

Como puede apreciarse, Roy pretende la reformulación de una parte central de la tradición india: la adoración de deidades o de representaciones de dioses y semidioses. Con la creencia de que hay un único y verdadero Dios detrás de todas las religiones, Roy afirmará después que eso es algo que se debe ampliar a todo el mundo, pues en las religiones y en la racionalidad humana hay algo *perenne* y *universal*. En este sentido, Roy se apropia de un principio europeo (el universalismo o perennialismo religioso) y lo presenta para la propia India, lo que implica buscar un efecto sobre la tradición antigua y su diversidad. Como lo mencioné

³⁰ Es importante señalar que Roy tenía correspondencia directa con Jeremy Bentham y estaba fuertemente influenciado por las ideas ilustradas de Europa. Al respecto, son varios los autores que reducen la originalidad del pensamiento de Roy a esquemas y modelos de pensamiento occidentales. Algunos dejan entrever que no hay originalidad en Roy, solo reinterpretación de la India a través del utilitarismo, deísmo, unitarismo y hasta de la masonería (cf. David Kopf, *British Orientalism, and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835* [Los Angeles: University of California Press, 1969]).

³¹ Así como ha habido críticos serios de su obra y de su originalidad, también ha habido defensores que lo idolatran (Sharma, *Raja Ram Mohan Roy: The Renaissance Man* y Surendranath Tagore, *Raja Rammohun Roy: Builders of Modern India*, New Delhi: Publication División, 2016).

³² Citado en Halbfass, *India y Europa*, 331.

en el apartado anterior, autores modernos como Roy y Vivekānanda comienzan a hacer una selección de *darśanas* y de esa manera construyen una identidad unitaria de la India antigua. Sacrifican la diversidad que había en la India antigua por una unidad religiosa en la modernidad. En esa selección y construcción de la identidad *hindú*, se realiza una selección especial, la del *vedānta* como filosofía central y unívoca de lo hindú. De esta manera, como señala el propio Roy: “Al mirar las tradiciones de las naciones antiguas es común notar el desacuerdo [que tienen] entre sí, pero ante esta circunstancia, desalentados, apelamos a la razón como una guía más confiable, aunque incompetente por sí sola”.³³ Basándose en esa racionalidad de corte ilustrado, funda el *Brāhma Samāj*.³⁴ En consecuencia, se puede ver en Roy la pretensión de renovar o reinterpretar a la India tradicional, la cual estaba cimentada en creencias y rituales específicos; a su vez, también pretende la universalización de su fe en lo que él llama el verdadero Dios, basándose en un marco conceptual devenido del *vedānta*, el deísmo occidental, el cristianismo, el islam, el unitarismo, etc. Por lo tanto, en Roy se puede palpar el inicio de la India moderna, el “neohinduismo”, lo cual significa, en esencia —según lo argumentado hasta aquí—, la reinterpretación en clave universalista de las diversas tradiciones intelectuales de la India antigua.

Aclarado esto, podemos pasar al tema específico que aquí nos ocupa: ¿cuál es la idea de liberación (*mokṣa*) propuesta por Roy? Si Roy estaba convencido de que hay algo perenne y universal en el ser humano, que no depende de las culturas y las costumbres, se sigue, en consecuencia —pues él mantuvo una coherencia general en su pensamiento—, que todas las religiones, en su esencia, postulan y pretenden, finalmente, algo semejante. Si toda religión asume liberación o salvación, por ejemplo, y la razón es un rasgo universalmente humano, la meta de liberación o salvación puede ser deducida por la razón humana, más allá de las particularidades contextuales. Roy dice: “No hace falta ningún intermediario que nos guíe hasta nuestra salvación, ni tampoco profetas o revelaciones para

³³ “When we look at the traditions of ancient nations, we often find them at variance with each other; and when, discouraged by this circumstance, we appeal to reason as a surer guide, we soon find how incompetent it is, alone” (véase Ram Mohan Roy, “Kena Upaniṣad”, en *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmical Theology* [London: Parbury, Allen, & Co., 1832], 46). La traducción al español es mía.

³⁴ Si bien el *Brāhma Samāj* se funda en la India, no pretendió quedarse solo ahí, sino que pretendió expandir sus horizontes y alcanzar la verdad universal de Dios, más allá de las particularidades de las religiones y las culturas, aunque no lo haya logrado. Al respecto véase Kopf, *The Brahma Samaj*, 95-120.

alcanzarla, solo hace falta el uso de la razón y la fe en el verdadero Dios”.³⁵ En esta misma línea de pensamiento, en su texto *An Apology for the Pursuit of Final Beatitude Independently of Brahminical Observances*, Roy cuestiona las ideas de que solo la autoridad brahmánica, por medio de la ejecución de ciertos rituales (*adhikārivīṣeṣa*), puede alcanzar la realización espiritual (*mokṣa*). Es de notar que en este texto y en su comentario a la *Kena-Upaniṣad*, Roy no utilice el término *mokṣa* —aunque se refiera a esta— y lo remplace por el término *beatitud final* (*final beatitude*). Así pues, Roy piensa que la realización final (*mokṣa*) no es algo exclusivo de la casta brahmánica, en tanto que otras religiones alcanzan la misma meta a su manera. Por eso, Roy homologa la idea de *mokṣa* con la de beatitud, aunque haya en ello una inconsistencia teórica. Entonces, la meta de la salvación en las religiones (la estadía obtenida), según Roy, es esencialmente la misma en todas.³⁶

Así, Roy no muestra interés por las diferencias de las diversas formas de salvación o liberación espiritual descritas en las religiones, ni mucho menos entre las diferentes formas de liberación propuestas por las tradiciones filosóficas y religiosas de la India. De esta manera, Roy establece una idea de salvación o liberación que es válida para todas las religiones, es decir, una liberación universalista, homogénea y racional, lo cual reduce y limita el entendimiento del fenómeno de la liberación en la India en general (y demuestra la reinterpretación hecha por él y por otros en la modernidad). Además, si Roy sostiene que la salvación es la misma en todas las religiones y esta no es incompatible con las finalidades utilitaristas de la realidad, entonces se puede descartar un sinnúmero de prácticas ritualísticas y ascéticas para el descubrimiento de la salvación, y se puede apostar en cambio por un pragmatismo religioso. Por otra parte, si se asume que es igual lo que piensa, siente y genera un iluminado desde el *vedānta* que un santo de fe cristiana, parecería que, desde la concepción de Roy, todos ellos alcanzan, en esencia, la misma salvación, el mismo estado de consciencia y la misma posición sensitiva de la realidad. Entonces, ¿a qué responde Roy con esta postura? Evidentemente, a los juicios y criterios europeos (al aparato conceptual occidental). Roy elabora una argumentación a partir de la influencia de Occidente en él, eso es una realidad innegable, pero a su vez, como también he

³⁵ Citado en Sharma, *Raja Ram Mohan Roy*, 14.

³⁶ Halbfass es de la opinión de que la soteriología de Ram Mohan Roy se entrelaza con su concepción utilitarista de la realidad, pues él expone la insistencia de Roy por mostrar que la liberación espiritual no está en conflicto con las reformas religiosas, con la posibilidad de tener una familia y con la idea de justicia (cf. Halbfass, *India y Europa*, 339).

argumentado desde el inicio, dicho encuentro entre Roy y el Occidente no se reduce al esquema orientalista de Said. Es decir, no fue un simple subordinado al esquema de pensamiento de Occidente; si esto hubiera sido así de simple, Roy no hubiera pretendido expandir su propuesta a todo el mundo (*Brāhma Samāḥ*), y considerando que esta propuesta consta de sobreponer la filosofía del *vedānta* y parte de su tradición al mundo, con la aparente semejanza con el deísmo o el perennialismo.

Se puede decir que se corrobora la idea de que, por una parte, Roy reinterpreta la tradición india en clave universalista-racional, y por otra, reduce y aplana el fenómeno de la liberación en el pensamiento de la India. Con todo, no deja de ser una figura admirable, pues contribuyó a la independencia de la India y al estudio comparado de las filosofías y religiones. Lo particular de su caso es que no fue un ejemplo de santidad y beatitud, lo cual le hubiera ayudado a sostener su argumentación universalista de la religión. Fue más bien un reformista pragmático. Quien sí fue un ejemplo de santidad y realización espiritual fue Ramakrishna, a quien está dedicado el siguiente apartado, junto con su principal discípulo: Vivekānanda.

3. Ramakrishna y Vivekānanda: una retórica universalista de la tradición india

Poco tiempo después de la muerte de Ram Mohan Roy, nace, también en Bengala, Ramakrishna (1836-1886). Este personaje, a diferencia de Roy, no fue en sí un reformista; fue más bien una figura religiosa, un “santo” (*sādhu*). También, a diferencia de Roy, Ramakrishna fue bien aceptado dentro de la India y admirado fuera de ella. A su vez, fue él, en carne propia, representación del ideal universalista de Roy, pues él mismo y sus seguidores solían decir que había alcanzado varias de las formas de salvación, iluminación o liberación de diversas religiones (*vedānta*, vaishnavismo, tantra, cristianismo, islam, etc.). Se suele decir que en cada ejercicio espiritual que practicaba, alcanzaba el más alto nivel de conciencia y éxtasis. Y algo que todavía lo diferencia más de Roy es que en varias regiones de la India lo adoran como a una reencarnación de Dios (*avatāra*), mientras que a Roy solo se le reconoce (y hasta después de su muerte) como el gran reformador de la India moderna.

Ramakrishna no escribió en vida ningún texto ni fue una persona con una gran erudición de las escrituras (*pandit*); fue más bien un notable practicante de diversos métodos y ejercicios espirituales, dentro y fuera del contexto indio. Su

enseñanza, hecha carne, mostraba el camino y fundamento de la religión universal; mostraba a través de su propio estado de consciencia (*samādhi*) la fundamentación y realización de lo perenne de la humanidad: “Dios es Uno y está en todas partes (religiones)”.³⁷ De esta manera, el ideal de Ram Mohan Roy se había materializado en la persona y presencia de Ramakrishna. Desafortunadamente, Roy ya había fallecido en esos momentos, y no conoció a Ramakrishna. Como menciona Halbfass: “Ramakrishna no veía problema alguno en sumar la religión de Jesucristo a los diversos cultos hinduistas, pues estaba convencido de que sus experimentos meditativos podían demostrar que las diferentes religiones apuntaban hacia la misma meta y resultado”.³⁸ A lo largo del texto *El evangelio según Sri Ramakrishna*, que recoge sus enseñanzas orales, se pueden notar varias referencias al respecto. En efecto, Ramakrishna pensaba que todas las religiones apuntaban a la liberación y que en todas se llegaba a un mismo estado de salvación y beatitud.

La enseñanza de Ramakrishna fue conocida en diferentes partes del mundo, pero alcanzó un nivel realmente global gracias al trabajo de difusión de uno de sus principales discípulos, Swāmi Vivekānanda (1863-1902).³⁹ Su discípulo pronto tomó el papel protagónico de la enseñanza de su maestro, dando charlas y escribiendo acerca de él, aunque resulta discutible esa difusión de la enseñanza de Ramakrishna por parte de Vivekānanda, pues no parece ser coherente con las palabras pronunciadas en vida por el maestro.⁴⁰ Lo que sí es patente son las pretensiones reformistas de Vivekānanda, que, a diferencia de Roy, eran totalmente

³⁷ Abedhananda, *El evangelio de Sri Ramakrishna*, vol. II, (Hollywood: Sarada Ma Publishing, 2012), 56.

³⁸ Halbfass, *India y Europa*, 365.

³⁹ Fue Vivekānanda quien, a través de la enseñanza de su maestro, funda la *Ramakrishna Mission*, una organización filantrópica, voluntaria y religiosa vedantina iniciada en 1897. Dicha organización es claramente la materialización del objetivo neo-hinduista, pues no solo lleva a cabo la reinterpretación y universalización, tanto teórica como práctica de la tradición india, sino que se extiende y se exporta al mundo occidental. La expansión de una organización o congregación religiosa como la *Ramakrishna Mission* o ISKCON manifiesta una respuesta de identidad unitaria y nacionalista hacia Occidente, necesaria para llenar esa carencia de unidad en la India; ahí se materializa la identidad, el valor y la potencia que tenía la India, cosa que los autores neohinduistas percibían como faltantes en comparación con Europa.

⁴⁰ Entre los cinco grandes discípulos de Ramakrishna, contando a Vivekānanda, parece que no había gran acuerdo sobre lo que era fidedignamente la enseñanza del maestro. Se ha llegado a hablar hasta de discordia entre discípulos sobre la verdadera enseñanza de Ramakrishna (cf. Christopher Isherwood, *Ramakrishna, and His Disciples* [Hollywood: Vedanta Press & Bookshop, 1965] y Halbfass, *India y Europa*, 369).

nacionalistas.⁴¹ Ram Mohan Roy fue el gran reformista indio; sin embargo, nunca alcanzó a elaborar una concepción nacionalista e independentista de la India. Roy pretendía la universalización y unidad de todas las religiones en un mismo discurso inspirado por el *vedānta*, pero nunca habló de una independencia o exaltación política de la nación india; más bien, parece ser que lo que pretendía era un diálogo e interrelación entre todas las religiones y filosofías del mundo a través de la razón. En cambio, Vivekānanda fue un nacionalista e independentista que, de cierta manera, utilizó la figura de su maestro como catalizadora de la independencia de la India. Por ejemplo, hay trabajos interesantes de la relación de Vivekānanda con el marxismo y cómo este tuvo una influencia en su pensamiento y difusión.⁴² La religión y la transformación material de la sociedad son algo íntimamente relacionado en su pensamiento, de tal manera que concebía la libertad como inherente a la naturaleza, es decir, pensaba que todos los entes del planeta aspiraban y deseaban su realización libertaria, algo así como una autoafirmación que le permitía al ente ser y manifestarse plenamente,⁴³ lo cual fue seguido y admirado en muchas partes de la India.

¿Cuál era entonces la idea de liberación (*mokṣa*) que tenía Vivekānanda? Viene a cuento en este momento lo que dice Halbfass: “Parecería como si la obra de Vivekānanda no ofreciera nada que valga la pena para una investigación histórica o filosófica: es pura retórica con fines populistas y reduce la complejidad del *vedānta* clásico a fórmulas simples y casi siempre superficiales”.⁴⁴ En efecto, parece que la obra de Vivekānanda es esencialmente retórica y política, reduce el sistema vedantino a una suerte de *vedānta* práctico. Si en general la obra de Vivekānanda, en palabras de Halbfass, es pura retórica que reduce la complejidad de hinduismo, hay que esperar entonces lo mismo para su ideal de liberación.

⁴¹ Si bien Vivekānanda estaba interesado en la reforma social, es posible que despreciara la política tradicional. Vivekānanda se rebelaba contra la actitud británica general del siglo XIX, pero especialmente contra la empresa anglicana y misionera de retratar al hinduismo como una religión falsa e inferior. Su exaltación de la civilización india conscientizó a los indios, y la nueva corriente de conciencia se volvió fundamental para el creciente espíritu nacionalista desde la última década del siglo XIX. Aunque Vivekānanda no era un nacionalista en el sentido convencional del término, tampoco es que no lo fuera en lo absoluto. Se verá que su propuesta político-filosófica es altamente retórica, por lo que cuesta trabajo identificar bien cuál es su postura en cuanto al tema.

⁴² Véase Parameswaran, *Marx and Vivekānanda: A Comparative Study* (Madras: Vivekananda Kendra Prakashan Trust Madras, 1987).

⁴³ Vivekānanda, *Complete Works*, vol. I (Hollywood: Vedanta Press, 2008), 90-97.

⁴⁴ Halbfass, *India y Europa*, 366.

Es interesante cómo, a lo largo de su obra, Vivekānanda tocó el tema de la liberación, pero al hacerlo se nota cómo cambiaba el orden de las ideas o el argumento si el contexto así lo requería. Por ejemplo, en el discurso *The Goal*, pronunciado en San Francisco, el 27 de marzo de 1900, argumenta que hay una dualidad entre lo infinito y lo finito, entre el alma y el cuerpo. Sostiene que todas las religiones han abordado esta cuestión y han llegado a un mismo límite. De este modo, la religión del *vedānta* da una solución última (monista) en cuanto al tema,⁴⁵ a saber, que no hay dualidad como tal y que todo es uno: es una ilusión (*māyā*) pensar que hay en sí una dualidad. En este sentido, Vivekānanda menciona que ya somos libres, y ¿cómo podría ser liberado el libre? Es una ilusión buscar la liberación en la vida humana, pues esta ya ha estado presente desde siempre. “Nunca estás atado. Eso es todo. Ya eres libre. Has alcanzado la meta, todo lo que hay que alcanzar. Nunca permita usted que la mente piense que no ha alcanzado la meta [es decir, la liberación]”.⁴⁶ Con esto, Vivekānanda da a entender que, en lo más profundo de nuestra realidad espiritual, ya se es libre y que la búsqueda de la liberación (*mokṣa*) es fenoménicamente ilusoria, pues, ya se es libre inmanentemente. Al final del texto, Vivekānanda menciona que es la mente ilusoria la que nos impide vivir y disfrutar de nuestra libertad espiritual; cada uno cree de sí mismo lo que quiere creer; no es adecuado permitirse creer que uno es un miserable o desgraciado, pues al creérselo uno mismo termina por hacer realidad esa creencia; “créete que eres libre y lo serás”,⁴⁷ dice Vivekānanda.

En el discurso *Unity, The Goal of Religion*, pronunciado en Nueva York (1896), Vivekānanda menciona que la naturaleza del ser humano es la de mirar al más allá y pensar sobre el propósito de la existencia. A diferencia de los animales, el ser humano mira hacia arriba y busca la perfección. Esta no consiste en la cantidad de dinero que se trae en el bolsillo, sino del pensamiento espiritual que hay en el cerebro. “Eso es lo que hace que el progreso humano sea la fuente de todo progreso material e intelectual, el poder motriz del entusiasmo que empuja a la humanidad hacia adelante”.⁴⁸ En consecuencia, Vivekānanda argumenta que la naturaleza del ser humano lo empuja a buscar en el más allá y pretender una liberación última; aquí nace la religión como impulso y sistema de esa búsqueda de liberación. La meta de la religión es la unidad de todas las intenciones

⁴⁵ Vivekānanda, *Complete Works*, vol. II (Hollywood: Vedanta Press, 2008), 373.

⁴⁶ *Ibid.*, 374.

⁴⁷ *Ibid.*, 376.

⁴⁸ Vivekānanda, *Complete Works*, vol. III (Hollywood: Vedanta Press, 2008), 4-7.

y creaciones humanas: la filosofía, la ciencia, el progreso, etc. Por lo tanto, la liberación es algo que se pretende, no está en sí en el ser humano, es algo que se busca impulsivamente por la constitución natural (espiritual) de la condición humana; a diferencia de los animales, el ser humano tiene este instinto de buscar en el más allá y de perfeccionarse.

A partir de estas ideas contrastantes sobre la liberación, puede inferirse que Vivekānanda está siendo retórico y cae —por lo menos— en concepciones opuestas en cuanto a la idea de liberación. Primero sostiene una idea inmanente de la liberación, como algo que preexiste en la realidad espiritual; hace falta solo develarlo y escapar a los encantos de la ilusión (*māyā*) y no crear identidades fantasmáticas de uno mismo. Por otra parte, sostiene una idea trascendental de la liberación, pues considera que el ser humano tiene una especie de instinto de buscar en el más allá y pretender su perfeccionamiento; la liberación no está dada; es algo que se tiene que buscar y alcanzar, ya que esa es la predeterminación espiritual de la naturaleza humana. Por lo tanto, parece que Vivekānanda adapta y acopla sus ideas dependiendo del contexto y de su audiencia.

Ahora bien, aun cuando Vivekānanda tiene un discurso fundamentalmente retórico y amolda sus palabras y letras según el contexto, parece que hay una idea clave en cuanto a la liberación, lo cual no lo convierte en un autor riguroso y claro. A lo largo de su obra, Vivekānanda menciona y sostiene que la voluntad de liberación es algo ontológico y pretendido por todos los entes vivos de este mundo; así, la liberación de la India (independencia) es una pretensión justa y consecuente a la existencia del hombre. Definitivamente, Vivekānanda consideraba que todos luchan por obtener su libertad: las plantas, los animales, el ladrón, el monje. Aunque todos buscan la libertad, no la obtienen en el mismo grado, pues el ladrón no pretende la misma libertad que el monje.⁴⁹ En este sentido, Vivekānanda menciona:

La idea más grandiosa en la religión del *vedānta* es que podemos alcanzar la misma meta por diferentes caminos; y estos caminos los he generalizado en cuatro, a saber, los del trabajo, el amor, la psicología y el conocimiento. Pero, al mismo tiempo, se debe recordar que estas divisiones no son muy marcadas y son muy exclusivas entre sí. Cada uno se mezcla con el otro [...]. Hemos encontrado que, al final, todos estos cuatro caminos convergen y se convierten en uno. Todas las religiones y todos los métodos de trabajo y adoración nos llevan a la misma meta.

⁴⁹ Vivekānanda, *Complete Works*, vol. I (Hollywood: Vedanta Press, 2008), 91.

[...] Es libertad tal como la entiendo. Todo lo que percibimos a nuestro alrededor está luchando por la libertad, desde el átomo hasta el hombre, desde la partícula de materia insensible y sin vida hasta la existencia más elevada en la tierra, el alma humana. De hecho, todo el universo es el resultado de esta lucha por la libertad. En todas las combinaciones, cada partícula está tratando de seguir su propio camino, volar desde las otras partículas; pero los otros lo mantienen bajo control. Nuestra tierra está tratando de volar lejos del sol, y la luna de la tierra. Todo tiene tendencia a la dispersión infinita. Todo lo que vemos en el universo tiene como base esta lucha por la libertad. Es bajo el impulso de esta tendencia que el santo reza y el ladrón roba. Cuando la línea de acción tomada no es apropiada, la llamamos malvada; y cuando la manifestación de esto es correcta y elevada, lo llamamos bueno. Pero el impulso es el mismo, la lucha por la libertad.⁵⁰

Esta idea de que todo ser pretende la libertad es una idea coherente con su intención de independencia de la India y también lo es con sus pretensiones universalistas, lo que hace pensar que Vivekānanda era, ante todo, un pensador político y no filosófico, ya que cuando habla de filosofía y religión lo hace retóricamente y siempre teniendo en cuenta el contexto. En suma, el ideal de liberación en Vivekānanda descansa en una visión simplificada, homogénea, e incluso tergiversada de la riqueza y complejidad de las religiones indias. Como

⁵⁰ [The grandest idea in the religion of the Vedanta is that we may reach the same goal by different paths; and these paths I have generalized into four, viz those of work, love, psychology, and knowledge. But you must, at the same time, remember that these divisions are not very marked and quite exclusive of each other. Each blend into the other. But according to the type which prevails, we name the divisions. It is not that you can find men who have no other faculty than that of work, nor that you can find men who are no more than devoted worshippers only, nor that there are men who have no more than mere knowledge. These divisions are made in accordance with the type or the tendency that may be seen to prevail in a man. [...] We have found that, in the end, all these four paths converge and become one. All religions and all methods of work and worship lead us to one and the same goal.

[...] It is freedom as I understand it. Everything that we perceive around us is struggling towards freedom, from the atom to the man, from the insentient, lifeless particle of matter to the highest existence on earth, the human soul. The whole universe is in fact the result of this struggle for freedom. In all combinations every particle is trying to go on its own way, to fly from the other particles; but the others are holding it in check. Our earth is trying to fly away from the sun, and the moon from the earth. Everything has a tendency to infinite dispersion. All that we see in the universe has for its basis this one struggle towards freedom; it is under the impulse of this tendency that the saint prays, and the robber robs. When the line of action taken is not a proper one, we call it evil; and when the manifestation of it is proper and high, we call it good. But the impulse is the same, the struggle towards freedom] (ibid., 90). La traducción al español es mía.

pasa con otros autores neohinduistas, hay una reinterpretación y lectura de la tradición en clave universalista. Tal vez el caso más marcado y extremo sea el de Vivekānanda.

4. Consideraciones finales

Como se ha visto a lo largo de este artículo, el neohinduismo tiende a simplificar, homogenizar y descontextualizar el hinduismo tradicional. Adopta esquemas, pretensiones y tecnologías occidentales a conveniencia, lo que termina en una especie de exaltación de la India, reconocida no solo por los indios mismos, sino también por los occidentales. Sostiene y difunde una serie de ideas y elaboraciones teóricas que el occidental asume como ausentes en su tradición, lo cual lo lleva a la conversión, o a la fe incuestionable en estas ideas. Como también hemos visto, todo esto produjo una simplificación universalista y estandarizada de la idea de liberación.

Al mismo tiempo, sin embargo, conviene diferenciar —como he mencionado— entre la primera ola del neohinduismo, que he expuesto a través de Ram Mohan Roy y Vivekānanda, a la cual se le pueden añadir importantes representantes como Sarvepalli Radhakrishnan, Aurobindo, Bankim Chandra Chatterjee, Ishwar Dayananda Sarasvati, entre otros tantos. Y una segunda ola, en la que destacan Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, Maharishi Mahesh Yogi, Sathya Sai Baba, Bhagwan Shree Rajneesh (Osho), Deepak Chopra y Sadhguru, entre otros. Lo central que diferencia la primera ola de la segunda, según mi criterio, es que la primera estuvo más relacionada con mostrar el valor y la relevancia de la cultura india con respecto a Occidente en el contexto de la independencia de la India; mientras que la segunda, estuvo más asociada con el hipismo, la búsqueda de sentido vital de sus seguidores, la experiencia psicodélica y el mercantilismo del hinduismo como mecanismo de autoayuda. Tenemos así dos fases del neohinduismo a partir de un mismo fundamento: la tendencia a universalizar y simplificar la tradición antigua de la India, así como de generar un sentimiento de carencia de espiritualidad en la cultura occidental. A su vez, a raíz de lo expuesto en este artículo, se puede deducir cómo los autores neohinduistas contribuyen al mito de la India espiritual, mito que se construye del supuesto de que, en la India, todo es únicamente religión y filosofía espiritual: poca rigurosidad lógica, poca racionalidad, poca argumentación. Nada más alejado de la compleja y extensa realidad de la cultura de la India.

Bibliografía

- ABEDHANANDA. *El evangelio de Sri Ramakrishna*, s/trad. Hollywood: Sarada Ma Publishing, 2012.
- BOSE, N. S. *The Indian Awakening and Bengala*. Calcutta: Calcutta University Press, 1960.
- CHAVRAVATI, Satis Chandra. *The Father of Modern India*. Calcutta: Calcutta University Press, 1935.
- DASGUPTA, Swapan. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. Gurgaon: R.H.I., 2010.
- DIÓGENES, Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2013.
- FIGUEROA, Óscar. *El loto en el estanque. Canon y diversidad en la India clásica*. México: UNAM-CUEAA, 2022.
- GONZÁLEZ REIMANN, Luis. “Ortodoxia y herejía en el hinduismo”, *Estudios de Asia y África* (Colmex) 54, núm. 1 (2019): 83-102.
- HALBFASS, Wilhelm. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Óscar Figueroa, México: FCE, 2013.
- HALBFASS, Wilhelm. “Rammohan Roy y su horizonte hermenéutico”, en *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Óscar Figueroa, México: FCE, 2013, 322-349.
- INDEN, Ronald. *Imagining India*. Indiana: University Press, 1990.
- ISHERWOOD, Christopher. *Ramakrishna and His Disciples*. Hollywood: Vedanta Press & Bookshop, 1965.
- KING, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’*. London: Routledge, 1999.
- KOPF, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Los Angeles: University of California Press, 1969.
- KOPF, David. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Religious Thought and Life in India*. Oxford: Oxford University Press, 1883.
- NICHOLSON, Andrew. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2013.
- OLIVELLE, Patritck. *The Dharmasutras: The Law Codes of Ancient India*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PARAMESWARAN. *Marx and Vivekananda: A Comparative Study*. Madras: Vivekananda Kendra Prakashan Trust Madras, 1987.
- PLUTARCO. “Alejandro”, en *Vidas paralelas*, trad. Carlos Alcalde y Marta González. Madrid: Gredos, 1999.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1929.
- ROMÁN, María Teresa. “Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 12, núm. 1 (1999): 71-85, serie II/Historia antigua.
- ROY, Ram Mohan. *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunicipal Theology*. London: Parbury, Allen, & Co., 1832.

- SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House, 2008.
- SCHLEGEL, Friedrich. “On the Language and Wisdom of the Indians”, *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Frederick von Schlegel*, traducido del alemán por Ellen J. Millington. London: Henry G. Bohn, 1849.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscritos berlineses*, trad. Roberto R. Aramayo, Valencia: Pre-Textos, 1996.
- SHARMA, H.D. *Raja Ram Mohan Roy — The Renaissance Man*. Calcutta: Rupa & Co, 2002.
- TAGORE, Surendranath. *Raja Rammohun Roy: Builders of Modern India*. New Delhi: Publication División, 2016.
- VIVEKĀNANDA. *Complete Works*. Hollywood: Vedanta Press, 2008.

Edgar Bennetts

Licenciado y maestro en Filosofía por la UACM y la UNAM (FFyL), respectivamente. Licenciado en Psicología por la UNAM (FES-Iztacala). Estudiante de Doctorado en Filosofía en la UNAM (FFyL). Interesado en la historia de la terapia filosófica, tecnologías del cuidado de sí o ejercicios espirituales, área en la que trabaja, a partir del origen helenístico de estas, hasta su reinterpretación contemporánea. Trabaja la relación entre filosofía y psicoanálisis, filosofía y psicoterapia. Crítico de los movimientos actuales de consultoría y asesoramiento filosófico, y de las psicoterapias humanístico-existenciales. También se interesa en la filosofía de la India, donde trabaja fundamentalmente la recepción y reinterpretación de esta en la modernidad (neo-hinduismo). Analiza las razones del por qué en la sociedad actual el yoga o la meditación forman parte del catálogo de terapias del alma (*mindfulness*), y ha desarrollado una genealogía de las prácticas indias como ausencia de sentido en los sujetos contemporáneos, pero también de las profundas limitaciones de las psicoterapias actuales; sus artículos sobre este tema son: “De la génesis de la psicología moderna y del desconocimiento de Kierkegaard en la historia de la psicología”; “Neohinduismo en México: el caso del movimiento Hare Krishna” y “Contrahistoria de la filosofía de la India: una crítica a la construcción del canon idealista moderno”.