

Hegel y el nihilismo budista

Santiago Maneiro*



119-136

Resumen

El presente artículo tiene por objeto abordar el carácter nihilista del budismo en la concepción hegeliana. Nuestra hipótesis es la siguiente: aunque existe cierta ambigüedad en sus consideraciones sobre esta religión, los elementos nihilistas que Hegel parece identificar en el budismo están fundados estrictamente en su relación con la nada, concepto con el que se alude a un retorno del individuo a la sustancia divina, indeterminada e inefable. La nada, idéntica al ser, se constituye en otra denominación para Dios. De esta manera, en primer lugar, procederemos a analizar el concepto de religión

Abstract

The purpose of this article is to address the nihilistic nature of Buddhism in the Hegelian conception. Our hypothesis is the following: although there is some ambiguity in his considerations about this religion, the nihilistic elements that Hegel seems to identify in Buddhism are strictly based on its relationship with nothingness, a concept that alludes to a return of the individual to the divine substance, indeterminate and ineffable. Nothingness, identical to being, constitutes another denomination for God. In this way, first of all, we will proceed to analyze the concept of religion and its position in his-

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET. Correo electrónico: santimaneiro@outlook.com.

y su posición en la historia con el fin de entender las particularidades del budismo; y, en segundo lugar, estudiaremos las referencias a esta religión y su relación con la nada.

Palabras clave

Hegel
budismo
nada

tory in order to understand the particularities of Buddhism; and, secondly, we will study the references to this religion and its relationship with nothingness.

Keywords

Hegel
buddhism
nothingness

Fecha de recepción

16 de octubre de 2021

Aceptado para su publicación

10 de septiembre de 2022

Introducción

En el comienzo, la existencia del budismo,
un descubrimiento bastante tardío,
fue parecido a un mal sueño para Europa.
Éste fue visto como una paradójica
y horrible religión de la nada

(Droit, 2003: 4)

Las alusiones a Oriente y al budismo por parte de Hegel coinciden con la conformación de la filosofía y las religiones orientales, particularmente, de la India y China, como objetos de investigación académica. Aunque esta venía desarrollándose 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 abordado filosóficamente por los eruditos europeos¹. En este contexto, Hegel fue uno de los pensadores decimonónicos que abordó sistemáticamente, aunque con cierto sesgo eurocéntrico², los estudios orientales. 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 Rixner³. Sobre el budismo, sus fuentes principales son el sexto y séptimo volumen de

¹ Wilhelm Halbfass escribe respecto a la relación de los misioneros con el pensamiento de la India: “son el dogmatismo y la intolerancia los que a menudo han prevalecido en el acercamiento de las misiones al pensamiento indio. Como sea, los logros de los misioneros representan un capítulo de suma importancia en la historia del encuentro entre Occidente y el pensamiento indio, capítulo que es ejemplar desde una perspectiva hermenéutica y que, más aún, ha tenido repercusiones históricas. Los misioneros emprendieron una labor pionera y exhaustiva en varias áreas. Además, a pesar de sus ‘prejuicios’ y dogmas, tal vez debido a ellos, contribuyeron a definir y esclarecer los principales problemas que supone acercarse y comprender lo Otro. Los misioneros, o al menos sus más nobles representantes, encarnan el deseo por comprender: la singular fuerza y la naturaleza problemática de ese deseo se desprenden, sin embargo, de un profundo y firme anhelo por ser comprendido” (Halbfass, 2013: 107). Las cursivas pertenecen al original.

² 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” (Bernasconi, 2003: 46).

³ 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,

la enciclopedia *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande; oder, Sammlung aller Reisebeschreibungen*, traducida por Johann Joachim Schwabe y publicada en 1750, y la obra de Samuel Turner, quien realizó misiones diplomáticas en India y en el Tíbet, y cuyos documentos permitieron a Hegel profundizar en el estudio del Lamaísmo y los Lamas⁴, que, como Buda —señala en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*—, son “la substancia en cuanto viviente y presente sensiblemente” (Hegel, 1987: 404).

Aunque aparentemente Hegel aborda filosóficamente el pensamiento de la India por primera vez en la edición de 1817 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, a partir de sus estudios realizados durante su estadía como profesor en Jena (1801-1806) y en Heidelberg (1816-1817), Aakash Rathore y Rimina Mohapatra señalan que incursionó en el pensamiento oriental mucho antes, como se evidencia en un breve ensayo titulado “El espíritu de los orientales” (*Geist der Orientalen*), redactado entre 1795 y 1798 durante su estadía en Bern o en Frankfurt (Rathore y Mohapatra, 2018). Aunque este escrito sea, según los autores, una “ridícula pieza de trabajo”, absolutamente “chauvinista, con trasfondos fuertemente racistas y antisemitas” (Rathore y Mohapatra, 2018: 75), nos permite observar cómo fueron moldeándose algunas de las especulaciones más importantes de Hegel sobre la India, fundamentalmente relacionadas con el 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” (Rathore y Mohapatra, 2018: 264)—, la exacerbada fantasía —“El oriental adorna la realidad con imaginación. Él envuelve todas las cosas en imágenes” (Rathore y Mohapatra, 2018: 266)— 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” (Rathore y Mohapatra, 2018: 265)—.

religión y arte de Asia, Medio Oriente y norte de África) los dos primeros ensayos de Colebrooke *Sobre la filosofía de los hindúes*, en los que aborda de manera exhaustiva los sistemas *sāṃkhya* y *nyāya-vaiśeṣika*, a los cuales Hegel se refiere principalmente en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 2005: 118 y siguientes). Por otro lado, de Charles Wilkins y de August Wilhelm von Schlegel, Hegel lee sus traducciones del *Bhagavad-Gīta*, así como también un estudio de Humboldt sobre aquel de 1826, mientras revisaba su *Enciclopedia*, lo que lo llevó a incluir en esta obra numerosos pasajes sobre el *Gīta*. De Brucker, Hegel utiliza su *Historia crítica de la filosofía* (1742-1744), compuesto de testimonios de misioneros en India y el trabajo de un dravidologista alemán, Bartholomaeus Ziegenbalg. Por último, de Rixner, quien en 1808 realizó una traducción al alemán del *Chandogya Upanishad*, Hegel utiliza su *Manual de la historia de la filosofía* (1822) (Cfr. Halbfass, 2013: 155 y siguientes; Rathore y Mohapatra, 2018: 14 y siguientes).

⁴ Cfr. Oosterling (2012: 56).

El mundo oriental es, en el sistema hegeliano, la “revelación inmediata” del espíritu en la historia⁵. Oriente es el mundo de la *sustancialidad* (*Substantialität*), lo que significa que la subjetividad y la libertad del individuo son esencialmente negadas, puesto que este es un mero accidente de la sustancia infinita e informe, fuente de donde todo surge y hacia donde todo retorna para disolverse en su indeterminación⁶. “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” (Hegel, 2014: 215). Este estado de dependencia “ontológica”, por la falta de un espíritu absoluto que conduzca al individuo a la autoconciencia de su libertad, se corresponde con una ausencia de libertad objetiva. Hegel sostiene que en el mundo oriental hay una sumisión *natural* al patriarca, al déspota y a las leyes más arbitrarias⁷:

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 padres (Hegel, 2014: 309).

Solo el déspota tiene una existencia libre, aunque está sometido a esas leyes como cualquier otro individuo, en tanto es también un accidente de la sustancia, no se reconoce a sí mismo como sujeto. Para Hegel, esto tiene un fundamento estrictamente religioso. Si, como veremos más adelante, en el sistema filosófico hegeliano la religión “es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la

⁵ “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, 2014: 308).

⁶ En este sentido, en *Lecciones sobre filosofía de la religión* dictadas en 1827, Hegel alude al hinduismo, no como una variante del panteísmo, aun cuando así se refiere en *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio* (Hegel, 2000: 595), sino como una variante del espinosismo o “acosmismo”, que posee, según el filósofo, otra connotación más precisa a la realidad oriental. Si en las religiones panteístas las sustancias singulares son Dios, en las religiones espinosistas o cósmicas aquellas son negadas (Hegel, 1984: 258).

⁷ “En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido, en múltiples ramificaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral. En la India constituyen la base de las diferencias en que una vida popular desvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de aristocracia teocrática. Sobre estas diferencias fijas se eleva la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de la sensible” (Hegel, 2014: 312).

esencia de lo supremo” (Hegel, 2014: 187)⁸, lo que significa que a través de la religión podemos determinar la naturaleza de todas las manifestaciones de un pueblo, pues es la religión la que “informa” a aquellas; y si 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 una religión de la sustancia. Así, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1827) Hegel sostiene:

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 abstracción (Hegel, 1987: 435).

Sobre el budismo, Hegel señala que el concepto nodal, el significante que estructura su doctrina y su concepción de la realidad es la nada. En la *Enciclopedia* (1830) escribe: “la nada que los budistas tienen como principio de todo y como fin último y meta de todo, es la misma abstracción [el ser puro]” (Hegel, 2000: 190). Y en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1827) sostiene que “lo último y lo supremo es la nada, el no-ser” y que el objetivo último es el “estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada” (Hegel, 1987: 406). No obstante, ¿cómo debemos entender esta alusión a la nada? ¿Es el budismo, como escribe Ernst Renan, la “iglesia del nihilismo”, que proclama “la aniquilación de la sucesión de vidas” y en el que el individuo es reducido a un “cadáver seco”?⁹ ¿O, por el contrario, la nada se constituye en las religiones

⁸ En *Enciclopedia*, Hegel escribe sobre esta intrínseca relación entre religión y la autoconciencia del pueblo: “La filosofía de la religión ha de conocer la necesidad lógica de la progresión de las determinaciones de la esencia conocida como lo absoluto, con qué determinaciones [de lo absoluto] se corresponde primero cada clase de culto y después qué correspondencia guardan con el principio que constituye una religión la autoconciencia mundana, o sea, la conciencia acerca de cuál sea la suprema determinación y destino del ser humano y con él la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su verdadera libertad efectiva y su constitución, así como su arte y su ciencia. Darse cuenta de que todos estos momentos de la realidad efectiva de un pueblo constituyen una totalidad sistemática, y que a ellos los crea y los configura un solo espíritu es fundamental para ver que la historia de las religiones coincide con la historia del universal” (Hegel, 2000: 585).

⁹ “Una doctrina, que asigna a la nada el más alto objetivo en la vida, o —si lo prefiere— un paraíso en el cual el hombre se encuentra reducido él mismo al estado de un cadáver seco; una doctrina que proclama que la aniquilación de la sucesión de vidas es la más alta perfección —donde el hombre es presentado como el más alto objeto de creación. Donde la idea del ser supremo aparece en un período de tiempo posterior— es un fenómeno tan

orientales, específicamente en el budismo, en otra denominación de Dios? Nuestra hipótesis es que, aun cuando Hegel fue indudablemente uno de los principales referentes de la modernidad en este debate, que tiene lugar todavía en la actualidad, si existen elementos nihilistas en el budismo, en virtud de su aparente proclamación de una cancelación de la existencia, es meramente por la correspondencia que este establece entre esta religión y la nada¹⁰. En ese sentido, y aunque la ambigüedad permanece irresoluble, aun existiendo numerosas alusiones que parecen rebatir nuestra hipótesis, el budismo en Hegel no se constituye en una variante de nihilismo en el sentido previamente mencionado, tal como podemos observar, de un modo paradigmático, en Schopenhauer y en Nietzsche, sino que tiene un significado metafísico que señala la identidad absoluta del ser y la nada.

Para entender la concepción hegeliana del budismo y, particularmente, la posición que este ocupa en la historia de la religión, debemos considerar algunos conceptos fundamentales de su sistema filosófico. De esta manera, procederemos, en primer lugar, a analizar el concepto de religión y su posición en la historia para poder comprender las particularidades del budismo; y, finalmente, haremos algunas puntualizaciones sobre las alusiones a esta religión y su relación con la nada.

La religión en el sistema hegeliano

La religión saca al hombre del solipsismo,
pero vuelve a crear un Amo (imaginario: Dios)
porque el solipsismo (¡no hay lucha!) es servil.
(...) El hombre religioso es a la vez amo y esclavo (...):
Amo del mundo, esclavo de Dios
(Kojève, 2016: 108)

Las primeras especulaciones religiosas de Hegel, que posteriormente compondrán una filosofía de la religión, están presentes ya en su primer sistema de filosofía elaborado en Jena (1800-1804). Sin embargo, es en la *Fenomenología del espíritu* donde aquella se constituye en un elemento esencial de su sistema.

extraordinario que nuestra mente tiene grandes dificultades en admitir su posibilidad. Y aun así tal doctrina ciertamente existe" (Droit, 2003: 119-120).

¹⁰ Al respecto, Henk Oosterling sostiene que "son los herederos de Hegel los culpables (...). Ellos hicieron, ya sea, una caricatura del budismo o transformaron el enfoque formal-ontológico de la nada en una variación existencial, moral y política del nihilismo" (Oosterling, 2012: 69).

El espíritu absoluto es el objeto de la religión. Esta representa un momento fundamental en el desarrollo de la conciencia hacia el saber absoluto, en el sentido de que con ella se produce un develamiento, aunque verdaderamente es un desolvido y una autorrevelación: el espíritu entra en una relación consigo mismo, conquista un saber de su propia esencia, aun cuando

no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad (Hegel, 1973: 461).

En efecto, aunque en la religión hay una relación todavía exterior con el espíritu puesto como sujeto y esencia, “que dista todavía mucho de ser el espíritu que se sabe como espíritu” (Hegel, 1973: 395), hay un saber actual del espíritu en su espiritualidad, que disuelve la diferencia inmediata objetual, el elemento sensible, en una forma más alta de la conciencia.

La religión se caracteriza por la división (*Entzweiung*) de la conciencia, y la desgracia (*Schmerz*) de esta en su dimensión religiosa radica en la imposibilidad de suprimir, de suturar la oposición de los dos elementos antagónicos que la desdoblán. Hegel escribe:

la *autoconciencia*, que encuentra su perfección en la figura de la conciencia *desventurada* era solamente *dolor* del espíritu, que luchaba por remontarse de nuevo hasta la objetividad, pero sin lograrlo. La unidad de la autoconciencia *singular* y de su *esencia* inmutable, unidad a la que aquélla se traslada, permanece por tanto un *más allá* de ella misma (Hegel, 1973: 395)¹¹.

El origen de esta contradicción y la “desventura” de la conciencia reside en que esta no consigue realizar su libertad, es decir, su esencia en este mundo, lo que conduce a su escisión y a la proyección de su consumación en lo que constituye la categoría religiosa universal: el más allá (*das Jenseits*). Para suprimir su fractura y su consecuente desgracia, la cual se expresa principalmente en la conciencia cristiana (tipo religioso por antonomasia), la conciencia debe abandonar esta idea del más allá de reconocerse allí donde imagina una entidad exterior, trascendente, supramundana. La religión es, por un lado, un momento positivo, dado que la autocomprensión del espíritu se realiza en y a través de esta, pero, por otro lado,

¹¹ Las cursivas pertenecen al original.

la autoconciencia que surge a partir de este conocimiento inmediato de sí es insuficiente, incompleta.

En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura determinada que no alcanza aquello que debe presentar, o sea el espíritu consciente de sí mismo (Hegel, 1973: 397)¹².

Aunque las alusiones a la religión en la *Fenomenología* son esenciales para entender lo que esta representa en el sistema hegeliano, las fuentes principales para un estudio de la religión en Hegel y de su concepción del budismo son las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, dictadas en la Universidad de Berlín en 1821, 1824, 1827 y 1831. Estas *Lecciones*¹³ tienen la finalidad práctica de reconciliar (*versöhnen*) o de mediar en (*vermitteln*) el desdoblamiento de la conciencia religiosa, a la que se refería Hegel en la *Fenomenología*: “La filosofía de la religión tiene como meta y contenido, la región donde todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento profundo, cada dolor del sentimiento, quedan resueltos o apaciguados; la región del reposo eterno, de la verdad” (Hegel, 1984: 29).

Estas *Lecciones* nos permiten observar la evolución del pensamiento de Hegel en relación con la religión, su preocupación permanente por determinar la posición que cada una de las religiones debía tener en el desenvolvimiento del espíritu en la historia (lo que condujo a continuas revisiones), así como también, y en relación con ambos puntos anteriores, la anexión a su sistema de nueva información, lo que le otorga a las *Lecciones* un carácter inconcluso.

Como correctamente advierten D’Amato y Moore, la estructura de la filosofía de la religión se corresponde con el modelo general de su sistema filosófico, (1) *El concepto de religión*, (2) *La religión determinada* y (3) *La religión consumada*,

¹² Las cursivas pertenecen al original.

¹³ Tanto estas *Lecciones* como las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *Lecciones sobre estética*, *Lecciones sobre historia de la filosofía* fueron editadas póstumamente por sus estudiantes como “Edición de los discípulos” compuesta principalmente de apuntes de estas. Coincidimos con Ramón Valls Plana, quien en la Introducción a la *Enciclopedia* sostiene que, aun cuando estas *Lecciones* constituyen una tergiversación del pensamiento de Hegel, no pueden considerarse completamente falsas, ni superficial su lectura (Cfr. Hegel, 2000: 33 y siguientes).

esquema dialéctico transversal a toda la filosofía de Hegel y que presenta una estructura silogística: (1) universalidad, (2) particularidad e (3) individualidad.

El primer momento, *el concepto de religión*, representa universalidad en la medida que engloba el concepto universal de lo que es la religión; *la religión determinada* representa particularidad en la medida que las específicas, particulares formas de religión han ocurrido en la historia humana; y *la religión consumada* (esto es, el cristianismo) representa individualidad, porque el cristianismo sustituye el concepto universal de religión y las religiones determinadas en particular en la forma superior de la única verdadera, absoluta religión (D'Amato y Moore, 2011: 30)¹⁴.

Nos interesan particularmente las alusiones de Hegel a la religión determinada, siendo el budismo una modalidad específica de esta. Por religión determinada, Hegel se refiere a aquellas “etapas determinadas de la conciencia, del saber acerca de Dios”, las cuales se constituyen en “condiciones necesarias para el surgimiento de la religión verdadera, para la conciencia verdadera del espíritu” (Hegel, 1987: 366). Este momento en la evolución del espíritu hacia la realización de su verdad, la conciencia de su esencia, esto es, a la relación del espíritu consigo mismo, se estructura como tres modos específicos de la religión: (1) la religión inmediata o religión de la naturaleza, (2) la religión de la belleza y de la sublimidad (religión de los griegos y de los judíos) y (3) la religión de la finalidad (religión de los romanos).

Las religiones inmediatas son aquellas en las que se realiza la “unidad de lo espiritual y de lo natural, en cuanto a que el espíritu está unido con la naturaleza” (Hegel, 1987: 368). Esta unidad no supone ninguna veneración de objetos naturales como si fueran representaciones de Dios, pues hasta “en la peor de todas las religiones lo espiritual es, para el hombre en cuanto hombre, superior a lo natural”, sino que se alude a que el espíritu es “lo espiritual natural, este mismo hombre presente, sensiblemente presente” (Hegel, 1987: 378). Hegel subdivide, a su vez, la religión de la naturaleza en (1) la religión de la magia, (2) la religión del ensimismarse, (3) la religión hindú y (4) las religiones de transición.

Respecto a las religiones de la magia, Hegel señala que

lo espiritual es la potencia que domina la naturaleza; pero esto espiritual no se presenta aún como espíritu, en su universalidad, sino que lo espiritual inicialmente no es otra cosa que la autoconciencia singular y contingente del hombre el cual —a pesar de ser mero

¹⁴ Las cursivas pertenecen al original.

deseo— se sabe superior a la naturaleza en su autoconciencia y sabe que ésta es una potencia que domina a la naturaleza (Hegel, 1987: 384).

En la religión del ensimismarse, la potencia suprema o lo absoluto es la substancia, el ser en sí verdadero y abstracto en donde lo particular es algo meramente accidental. Por su parte, en la religión hindú o hinduismo, la substancia de las religiones antes mencionadas, fundamento universal e indeterminado de donde todo surge y hacia donde todo regresa, se disgrega en una infinidad de imágenes (divinidades) de lo absoluto (Hegel, 1987: 381). Por último, Hegel se refiere a las religiones de transición (religión de la luz y religión egipcia), en las cuales la substancia se separa del individuo inmediato y se objetiva, o bien de modo puro y simple, donde lo substancial está escindido de lo concreto, pero existiendo “abstractamente en la modalidad natural aun cuando contiene igualmente una determinación espiritual” (Hegel, 1987: 381), o bien, tal como aparece en la religión siria y egipcia, cuando “llega a la conciencia el concepto de la subjetividad, de lo concreto, el desarrollo de lo concreto y este desarrollo en cuanto totalidad” (Hegel, 1987: 381). Esta secuencia, como veremos a continuación, es modificada en las *Lecciones* dictadas en 1831.

El “nihilismo” budista

Las principales alusiones al budismo están en las *Lecciones*. Como señalamos antes, a través de estas podemos observar la evolución del pensamiento de Hegel en relación con la religión y, específicamente, también con el budismo. Mientras que en las lecciones de 1821 no hay ninguna mención explícita a este, solamente se alude a las religiones de la India como religiones naturales, en las que se observa “la intromisión de la fantasía”, la “desmesura” y “la separación abstracta de lo infinito —del ser puro— y de lo finito” (Hegel, 1987: 23), a partir de las lecciones de 1824 Hegel alude al budismo como una religión del “ensimismarse”, en la cual “la autoconciencia se refleja y se sumerge en sí misma, y (...) el pensamiento llega hasta sí mismo”, esto es, en la que se alcanza la verdadera infinitud, “donde surge por primera vez el lugar en el que se encuentra la divinidad” (Hegel, 1987: 187), aun cuando lo espiritual todavía mantenga la forma de una autoconciencia singular. No es, ciertamente, una casualidad que Hegel haya agregado al budismo en sus lecciones sobre la religión en 1824, pues fue entre 1823 y 1827, con los estudios realizados por Colebrooke sobre el brahmanismo y el budismo, que los pensadores europeos comenzaron a descubrir los sistemas

filosóficos indios y a adquirir mayor rigurosidad y consistencia en el conocimiento de sus doctrinas religiosas¹⁵.

Efectivamente, tanto en las *Lecciones* de 1824 como en las de 1827, el budismo es en Hegel una de las modalidades de la religión del ensimismarse, “la conciencia de lo ensimismado, quieto, firme, reposando eternamente en sí, la primera determinación verdaderamente divina de ser libremente para sí, lo substancial y lo universal” (Hegel, 1987: 187)¹⁶. Es a partir de este momento que podemos denominar religión propiamente dicha a las manifestaciones del espíritu. Esta comienza cuando el concepto de Dios se constituye en fundamento. En esta etapa, la determinación de lo infinito es ciertamente abstracta, porque es el pensamiento que se sumerge en sí mismo, esto es, que el espíritu todavía no es determinado en su verdad. No obstante, señala Hegel,

hemos ganado un suelo firme, una determinación firme y aquí la autoconciencia se relaciona afirmativamente con este objeto, porque la esencialidad, este ensimismarse es el pensar mismo, y este pensar es la esencialidad propia de la autoconciencia. En la misma no hay, pues, un más allá, algo desconocido (Hegel, 1987: 188).

La premisa fundamental del budismo o “religión del Fo”¹⁷ es que la nada es el origen y el objetivo último de todo lo que existe. El objetivo final de la existencia es lo que los budistas denominan *nirvāna*, retornar a este principio, esforzarse en “igualarse a este principio mediante una especulación continua, una meditación

¹⁵ Cfr. Droit (2003: 70).

¹⁶ La imagen que Hegel utiliza y le resulta paradigmática para caracterizar el budismo como una religión de ensimismamiento es la de Buda “con los pies y brazos entrecruzados de modo que un dedo del pie va a la boca —este regreso a sí mismo, este chuparse a sí mismo. Así el carácter de los pueblos que pertenecen a esta religión es el reposo, la mansedumbre, la obediencia que está por encima de la barbarie del deseo, el apaciguamiento del deseo” (Hegel, 1987: 405). Al respecto, Oosterling señala que “la elección de esta pintura es ya un error. Hegel encontró esta extraña pintura de lo que pensó era el Buda en uno de los libros que él consultaba frecuentemente para su análisis del budismo: *Simbolismo y mitología de los pueblos de la antigüedad* de Friedrich Creuzer (Leipzig and Darmstadt, 1819). Esta pintura, sin embargo, no representa al Buda, sino que se refiere a un tema hindú: *Brahmā Narāyaṇa* en el contexto de uno de los textos canónicos, las *Leyes de Manu*” (Oosterling, 2012: 53).

¹⁷ “Ella es la religión de los chinos, mongoles y tibetanos, también de los birmanos y de los cingaleses, con la diferencia de que éstos denominan Buda al Fo de los chinos; pero ambas cosas son equivalentes y son la religión que conocemos bajo la forma del lamaísmo. La leve diferencia entre la religión del Fo y del lamaísmo es solamente superficial” (Hegel, 1987: 189).

continua, y mediante una victoria constante sobre sí mismo (...) no querer nada, no desear nada, no hacer nada; debe carecer de pasiones, de inclinaciones y de acciones” (Hegel, 1987: 193). En las lecciones de 1827, el budismo continúa siendo una religión del ensimismarse y su meta última el aniquilamiento y el reposo eterno en la nada (Hegel, 1987: 406). En ambas lecciones, el budismo precede a la religión hindú, religión de la sustancia y de la fantasía, que oscila entre lo infinito y una desenfrenada sensualidad y que se caracteriza por un “politeísmo desatado” (Hegel, 1987: 420). Sin embargo, en 1831 se produce una modificación en el orden histórico de las religiones dentro del sistema hegeliano, según el cual el budismo deviene una religión de la sustancia y aparece después del hinduismo. De esta manera, se evidencia un progreso en el desarrollo del espíritu hacia el saber absoluto o, como mencionamos antes, hacia su autorrevelación.

En efecto, Hegel sostiene que, aun siendo una religión del ensimismarse, el “fundamento general” que subyace al budismo es el mismo que en la religión hindú, religión paradigmática de la “sustancialidad” (*Substantialität*)¹⁸, esto es, y como señalamos anteriormente, que el concepto nodal que estructura la religión budista es también la sustancia inefable de donde todo nace y hacia donde todo retorna para desaparecer en su indeterminación¹⁹. No obstante, por un lado, el budismo condensa la disgregación de la sustancia en lo concreto de un individuo presente

¹⁸ “Lo que tenemos ante nosotros es este absoluto único. Todavía no podemos denominar religión este contenido, a esta determinación; a la religión pertenece el espíritu subjetivo, la conciencia. Ciertamente, el pensar es el lugar de este universal; pero este lugar inicialmente está absorbido en este Uno, eterno, existente en sí y para sí. En esta determinación verdadera y absoluta, que empero no está desarrollada ni consumada todavía, Dios sigue siendo sustancia absoluta, y sigue siéndolo en todo el desarrollo. Porque esto universal es la base, el punto inicial y el punto de partida, pero es a la vez la unidad absolutamente permanente, y no un mero terreno en el que brotan las diferencias. Por el contrario, todas las diferencias permanecen incluidas en este universal; pero tampoco se trata de un universal inerte y abstracto, sino del seno absoluto y de la fuente infinita de la que todo procede y a la que todo regresa y en la que todo está mantenido eternamente. Esta determinación fundamental constituye, pues, la determinación de Dios en cuanto sustancia” (Hegel, 1984: 256).

¹⁹ En las lecciones de 1827, Hegel observa el principio de la sustancialidad como concepto que articula y gobierna el pensamiento de la India en todas sus dimensiones en la concepción india *Brahm*, *Brahman* o *Brahma*: “Brahma es aquello que es captado como la sustancia a partir de la cual todo emana y es engendrado, la potencia que ha producido y creado todas las cosas. Pero en la medida en que la sustancia una o lo Uno es potencia abstracta también aparece inmediatamente como lo inerte, como la materia informe e inerte. Ahí entonces tenemos especialmente la actividad formativa, si cabe expresarlo así. La sustancia una en cuanto que es solamente Una es lo informe —así ésta es también una modalidad en la que aparece que la sustancialidad no es satisfecha porque no existe la forma. Así, Brahm, lo Uno, la esencia igual a sí misma, aparece como lo inerte, ciertamente como lo generante, pero a la vez como comportándose pasivamente, como

(Dalai Lama) o ausente (Buda); por otro lado, en la religión budista “la exterioridad más salvaje de la fantasía”, “la barbarie de la fantasía desenfrenada”, “el desorden caótico de la religión hindú”, son desplazados hacia la propia interioridad, en la que deben ser pacificadas en el recogimiento y silencio del espíritu de su “vértigo incesante” (Hegel, 1987: 403). En el budismo, por lo tanto, lo absoluto es también la sustancia, pero la manera de retornar a ella es a través de la propia interioridad, lo cual significa “elevarse por encima del deseo, del querer singular, la inhibición del deseo salvaje, la inmersión en esta interioridad y unidad” (Hegel, 1987: 405). Hay, por lo tanto, una anulación del deseo, una negación de la voluntad, cuyo objetivo último es la nada:

Se dice que todo proviene de la nada y que todo retorna a nada. Ese es el fundamento absoluto, lo indeterminado, el aniquilamiento de todo lo particular de modo que todas las existencias y realidades particulares sean solamente formas y solamente la nada posea verdadera autonomía; ellas no valen sino como algo accidental, como una forma indiferente (Hegel, 1987: 406).

Ahora bien, en la lección de 1827 Hegel aclara el significado de la nada:

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 eso no significa que Dios no existe sino que él es lo vacío y que esto vacío es Dios. Cuando decimos “Ni se puede saber ni conocer nada de Dios, no se puede tener ninguna representación de Dios” eso es una expresión mitigada para decir que para nosotros Dios es la nada, lo vacío; eso significa que debemos prescindir de cualquier tipo de determinación. Lo que queda entonces es la nada y la esencia, y precisamente lo vacío e indeterminado no es otra cosa que la esencia sin las otras determinaciones. Esta es una etapa determinada y necesaria de la representación religiosa: Dios en cuanto que es lo indeterminado, la indistinción, este vacío total en donde el primer modo de inmediatez está superado y ha desaparecido (Hegel, 1987: 408).

lo femenino en cierto modo. (...) De Brahma emana todo, dioses, mundo, hombres; pero también se pone en evidencia que esto Uno es inactivo e inerte” (Hegel, 1987: 425).

Esta inmersión en la nada es denominada *nirvāṇa* por los budistas²⁰, siendo este el concepto nodal a partir del cual el budismo adquiere el carácter de una religión nihilista, en tanto compele al hombre a una anulación de su individualidad²¹. Sin embargo, esta caracterización nihilista del budismo debe ser matizada.

Para Hegel, la nada no es absoluta, no denota privación del ser, “sino que es lo puramente idéntico a sí mismo, indeterminado, algo substancial; es totalmente puro, perfectamente simple, en una quietud eterna; no posee virtud ni potencia ni inteligencia; carece de estas diferencias determinadas; es enteramente indeterminado” (Hegel, 1987: 193). Efectivamente, la nada es lo que no tiene determinación, lo indeterminado, lo idéntico a sí mismo, aquello que “no puede tener ninguna representación”, con lo cual “lo que queda entonces es la nada y la esencia” (Hegel, 1987: 408). En *Ciencia de la lógica*, su obra filosófica más especulativa escrita durante su estadía en Nuremberg y publicada en 1812, hallamos la primera referencia explícita al budismo y a la nada como contenido de su religión: “En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la *nada*, el vacío es notoriamente el principio absoluto” (Hegel, 1976: 78). Sin embargo, la nada se revela como idéntica al ser, en tanto su indeterminación constituye cualidad. La oposición entre el ser y la nada es mera apariencia, ambos son abstracciones vacías, imposibles de diferenciar. Como escribirá en *Enciclopedia*: “su distinción [el ser] respecto de la nada es una mera *opinión*” (Hegel, 2000: 190). Y, en este sentido, como señala Droit, el budismo como “religión de la nada era otro nombre para la religión de Dios” (2003: 67), lo que posibilita una disolución de esa aparente contradicción en Hegel respecto al budismo: por un lado, alude a una aniquilación del individuo, por el otro, la nada en la que este desaparece, a la que este retorna, es idéntica al ser.

De ahí se seguirá la segunda definición de lo absoluto, es decir, que él es la *nada* (...) igualmente [se implica esta definición] cuando se dice que Dios es *solamente* el *ente supremo* y nada más, ya que, en cuanto tal, Dios viene expresado como aquella misma negatividad (Hegel, 2000: 189-190)²².

De esta manera, el budismo se constituye en una etapa fundamental y, como señalamos antes en relación con la historia, necesaria en el desenvolvimiento del espíritu hacia la ciencia o el saber absoluto, hacia su autoconocimiento, porque

²⁰ Cfr. Hegel (1987: 408).

²¹ “El culto principal del hombre consiste en unificarse con esta nada, en deshacerse de toda conciencia y de toda pasión. /Aquí el culto consiste en desplazarse a esta abstracción, a esta soledad perfecta, a este vacío total, a esta renuncia, a la nada” (Hegel, 1987: 408).

²² Las cursivas pertenecen al original.

al devenir Dios lo indeterminado, al vaciarse de toda posible representación, “el primer modo de inmediatez está superado y ha desaparecido” (Hegel, 1987: 408).

Conclusiones

Aun cuando Hegel piensa Oriente y el budismo a través de referencias simbólicas euro(logo)centristas, que determinan su objetividad tanto histórica como filológica, no obstante, como señala Wilhelm Halbfass, “esta predisposición tampoco es mero prejuicio; antes bien, tiene que ver con una intensa reflexión teórica e histórica, y constituye un desafío para la idea misma de ‘entendimiento’ intercultural objetivo” (Halbfass, 2013: 153). Las alusiones de Hegel al budismo son un intento de aprehender una religión que tiene como objetivo último, aparentemente, el aniquilamiento y la disolución en la nada. Sin embargo, aunque Hegel fue quizá la referencia inmediata de la modernidad en lo que respecta a este debate, el carácter nihilista de esta religión debe ser matizado. Al respecto, Droit escribe: “si se toman las sentencias de Hegel descontextualizadas, es posible hacerles decir que el budismo es una destructiva y atea religión determinada a desafiar tanto a los humanos como a Dios” (Droit, 2003: 68).

En efecto, a partir de sus especulaciones sobre la relación entre la historia y la filosofía, Hegel señala respecto a Oriente y, particularmente, a la India, la ausencia de ambas debido a la presencia de un pensamiento religioso hegemónico que impregna todas las manifestaciones espirituales del pueblo. La filosofía oriental es esencialmente pensamiento religioso, pues Oriente es el mundo de la sustancialidad, negándose, de esta manera, la subjetividad y, por consiguiente, la libertad del individuo, quien es meramente un accidente de lo absoluto y cuya existencia, por lo tanto, carece de valor. No obstante, como pudimos observar, la religión representa en el sistema hegeliano un momento central en el desarrollo de la conciencia hacia el saber absoluto²³, y el budismo constituye una de las modalidades de la religión del “ensimismarse”, un punto de inflexión en el despliegue del espíritu hacia su verdad, porque en esta etapa el pensamiento se aprehende a sí mismo en su verdadera infinitud. En este sentido, si el objetivo último de los budistas es retornar a la nada de donde todo proviene originalmente, esta nada es, según se desprende de sus especulaciones ontológicas, el puro ser o, en otras palabras, Dios. La nada no denota ninguna privación, ninguna carencia, sino, por

²³ En la Introducción a la edición de 1830 de *Enciclopedia Hegel* señala que tanto la filosofía como la religión coinciden en sus objetos: “Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que *Dios* es la verdad y él *solo* lo es. Ambas tratan además de la región de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya” (Hegel, 2000: 99).

el contrario, lo absoluto indeterminado e inefable. De esta manera, aunque es posible reconocer elementos nihilistas en la concepción hegeliana del budismo, debemos señalar que el mencionado nihilismo de esta religión se fundamenta en la caracterización del *nirvāṇa* como inmersión en la nada, concepto que tiene en Hegel una connotación estrictamente metafísica con el que se alude a su identidad con el ser y a un fusionarse con la sustancia divina.

Bibliografía

Fuentes

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra].

----- (1976), *Ciencia de la lógica*, Argentina, Ediciones Solar S.A, [traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo].

----- (1984), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 1, Madrid, Alianza, [traducción de Ricardo Ferrara].

----- (1987), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 2, Madrid, Alianza, [traducción de Ricardo Ferrara].

----- (2000), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, [ed. intr. y notas de Ramón Valls Plana].

----- (2005), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Wenceslao Roces].

----- (2014), *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, [traducción de José Gaos].

Bibliografía referida

Bernasconi, Robert (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, David (ed.), *Hegel's history of philosophy: New reinterpretations*, Albany, State University of New York Press, pp. 35-49.

D'Amato, Mario y Moore, Robert (2011), "The specter of nihilism: On Hegel on Buddhism", *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, n° 12, pp. 23-49.

Droit, Roger-Pol (2003), *The cult of nothingness*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, [traducción de David Streight y Pamela Vohnson].

Halbfass, Wilhelm (2013), *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Óscar Figueroa Castro].

Kojève, Alexander (2016), *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, [traducción de Andrés Alonso Martos].

Oosterling, Henk (2012), "Avoiding nihilism by affirming nothing. Hegel on Buddhism", en Labuschagne, Bart y Slootweg, Timo (eds.), *Hegel's philosophy of the historical religions*, Leiden, Brill, pp. 51-77.

Rathore, Aakash Singh y Mohapatra, Rimina (2018), *Hegel's India: a reinterpretation, with texts*, Nueva Delhi, Oxford University Press.