

Representaciones de India en la filosofía mexicana de principios del siglo XX: José Vasconcelos y Antonio Caso*

Representations of India in Early 20th-Century Mexican Philosophy: José Vasconcelos and Antonio Caso

Oscar Figueroa †

Andrea Fascinetto ‡



Fecha de entrega: 13 de abril de 2024
Fecha de evaluación: 20 de agosto de 2024
Fecha de aprobación: 15 de octubre de 2024

Citar como: Figueroa, O., & Fascinetto, A. (2025). Representaciones de India en la filosofía mexicana de principios del siglo XX: José Vasconcelos y Antonio Caso. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(132), 38-53. <https://doi.org/10.15332/25005375.10753>

Resumen

Como parte de una investigación más amplia sobre la historia de las representaciones orientalistas, especialmente aquellas inspiradas en India, en la cultura mexicana de entre siglos, este artículo revisa la postura de dos importantes filósofos mexicanos que se interesaron por la cultura de India en los albores del siglo XX: José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso (1883-1946). Si bien la tendencia ha sido

asociar esta inquietud únicamente con Vasconcelos, mostramos aquí, con base en un rico repertorio de testimonios, que fue en realidad un interés compartido y, por lo tanto, resulta pertinente comparar sus ideas sobre India. Esta comparación muestra que el interés de Vasconcelos fue intenso primero, para desdibujarse después, mientras que el de Caso fue moderado, pero sostenido.

Palabras clave. Filosofía mexicana, orientalismo latinoamericano, India y México, José Vasconcelos, Antonio Caso.

Abstract

As part of a larger research on the history of orientalist representations, especially those inspired in India, within Mexican culture at the turn of the century, this article analyzes the position of two important Mexican philosophers who showed interest in India in the early 20th century: José Vasconcelos (1882-1959) and Antonio Caso (1883-1946). Even though the norm has been to associate such interest with Vasconcelos only, we show here using a wealth of testimonial evidence that the interest was shared, and therefore comparing their respective ideas on India makes absolute sense. The comparison reveals that Vasconcelos's interest was intense first, and then declined, while Caso's was moderate, but constant.

†Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo: figueroa@crim.unam.mx. ORCID: 0000-0001-6819-5519.

‡Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo: adorantes311@gmail.com.

Keywords:. Mexican philosophy, Latin-American orientalism, India and Mexico, José Vasconcelos, Antonio Caso.

Introducción

Los estudios sobre orientalismo no han pasado por alto el papel de la filosofía en la construcción de “Oriente” como categoría cultural. Respecto a las representaciones orientalistas inspiradas en India, Halbfass (2013) ha mostrado la constante presencia histórica de ideas e imágenes en el discurso filosófico europeo, sobre todo como mecanismo de autoafirmación. Al igual que el mundo árabe o, en menor medida, la tradición china, India fue uno de los “espejos orientales” que los filósofos europeos utilizaron para delinear y afirmar una identidad intelectual por contraste con un “otro”. Así ocurrió entre los pensadores heilenistas fascinados por las proezas ascéticas de los gimnosofistas hasta los románticos en el contexto de su crítica al racionalismo, pasando por los enciclopedistas e ilustrados que leyeron con avidez los reportes enviados por mercaderes y misioneros en India (pp. 29-207). Paradójicamente, como muestra el propio Halbfass, la historiografía de la filosofía optó por excluir a India, contentándose con la herencia griega. Después de ilustrar esta forma de silenciamiento con base en una decena de historias de la filosofía publicadas en Alemania a lo largo del siglo XIX, Halbfass (2013) concluye:

Este tipo de opiniones en modo alguno se limitan al siglo XIX o al estudio de la historia de la filosofía tal como esta se practicaba en los países de habla alemana. Fueron pronunciadas también en otras partes y ya bien entrado el siglo XX. De hecho, las historias de la filosofía escritas en Inglaterra y en los Estados Unidos suelen ser incluso más lacónicas y exhibir una tendencia aún más marcada a dar por sentada sin más la exclusión de la India y Oriente de la historia de la filosofía [...] De modo similar, la “filosofía india” y sus principales conceptos brillan por su ausencia en los léxicos filosóficos del siglo XIX y principios del XX. (pp. 257-258)

¿Cuál ha sido la postura de los filósofos mexicanos y de las historias de la filosofía publicadas en este país? Como el resto de la vida intelectual del México independiente, sabemos que la tradición filosófica se desarrolló estrechamente vinculada a tendencias europeas, lo que ha llevado incluso a cuestionar su originalidad. En ese sentido, cabe especular que los filósofos mexicanos se limitaron a adoptar ideas sobre Oriente e India, difundidas primero en Europa. ¿Pero cómo se expresó exactamente esta reiteración? Al respecto, sabemos igualmente que, en medio del patrón imitativo, la filosofía mexicana desarrolló intereses propios y manifestó inquietudes únicas a la luz de las circunstancias nacionales. ¿Ofrecieron esas circunstancias condiciones para volver la mirada a las tradiciones intelectuales asiáticas con un enfoque distinto? En suma, ¿qué han pensado los filósofos mexicanos sobre India y por qué razones, respondiendo a qué ideas y con qué implicaciones?

Este artículo intenta responder a tales interrogantes como parte de una investigación más amplia sobre la historia de las representaciones orientalistas, en especial las inspiradas en India, en la cultura mexicana de entre siglos. Como ha mostrado Figueroa (2025, 2024), las dos décadas entre 1870 y 1890 vieron la consolidación de una primera “idea de India” en los círculos letrados mexicanos. Ello sucedió en el seno de las discusiones que animaron la vida intelectual del país en un sentido amplio. Esas discusiones estuvieron dominadas por el debate entre positivistas y anti-positivistas, de modo que fue, sobre todo, en el contexto de dicho debate, con todas sus implicaciones (racionalismo versus espiritualismo, ciencia versus metafísica, naturalismo versus simbolismo, etc.), que India ocupó un sitio en el imaginario cultural mexicano.

Tal como venía ocurriendo en Europa desde finales del siglo XVIII, sobre todo a partir del descubrimiento del nexo lingüístico entre el sánscrito y las lenguas europeas, India fue representada en México como una de las civilizaciones más antiguas de la humanidad, en el origen mismo de la línea evolutiva cultural que llegaba hasta el presente. Qué valor otorgarle en este esquema fue, en gran medida, el meollo de una discusión que abrevó de los dos grandes archivos orientalistas: el romántico, que la glorificó, y el positivista, que la desestimó. En México, fueron de la primera

opinión literatos menores como Agustín de Bazán y Caravantes y José González de la Torre, y reputados intelectuales como Vicente Riva Palacio, Juan A. Mateos y Juan de Dios Peza; en el otro extremo, figuras afines al positivismo como Gabino Barreda, Justo Sierra, Francisco Bulnes y Telésforo García expresaron sus reservas ante la creciente fascinación por la tierra del Ganges.

El debate se extendió a los primeros años del siglo XX, inclinando la balanza a favor de los críticos del positivismo en medio de la profunda crisis política y social que diluyó de golpe los sueños de progreso por la ruta cientificista europea y lanzó al país a una revolución. Los intelectuales reaccionaron buscando nuevos asideros teóricos en Europa, pero también revalorizando formas de pensamiento extraeuropeas, sin dejar de mirar la propia realidad mexicana. Estas inéditas circunstancias renovaron la fascinación indostánica del siglo XIX, produciendo un desplazamiento del interés en la India literaria, anclada en un pasado milenario, hacia la India filosófica y espiritual, percibida como portadora de un mensaje para el presente (Figueroa AUTOR, 2025). De este modo, como ha mostrado Tenorio-Trillo, las primeras décadas del siglo XX vieron surgir una verdadera indomanía, sobre todo en la Ciudad de México, el epicentro cultural del país (2012, pp. 248-282)¹.

India llega al Ateneo de la Juventud: ¿una afición anómala?

Con el comienzo del nuevo siglo, un grupo de jóvenes mexicanos de amplio bagaje cultural decidió formalizar las tertulias que venían celebrando desde tiempo atrás. El nuevo espacio de discusión e intercambio fue bautizado como Ateneo de la Juventud². Aunque la formación e intereses de los participantes eran variados, incluso dispares, todos compartían la necesidad de repensar la situación de Mé-

xico, convencidos de la insuficiencia del modelo positivista para articular el proyecto cultural y educativo que demandaba el nuevo siglo. Era, pues, necesario renovar los ideales que darían rumbo al país, ya no de espaldas a sus condiciones e idiosincrasia, en un acto de fe ciega en el modelo cientificista europeo, sino reconociendo y revalorando su identidad racial mestiza, percibida como portadora de valores universales. Con esta agenda compartida en mente, a lo largo de la década de 1910, los jóvenes Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos y varios otros buscaron inspiración en los clásicos grecolatinos, en el espiritualismo francés, en el romanticismo alemán, en el vitalismo de Nietzsche y Bergson, entre otras fuentes.

Pronto la necesidad de hallar respuestas dio cabida al “mundo oriental”, a través, sobre todo, de India. Sin duda esto se debió al prestigio que dicha tradición se forjó en décadas previas, hasta ocupar un sitio definitivo en el imaginario cultural de la época. José Vasconcelos (1920) resumió el nuevo interés en la introducción de sus *Estudios indostánicos*:

El gusto por estos estudios, tan poco cultivados entre nosotros de manera ordenada, nació en nuestras juntas inolvidables de hace unos ocho años, cuando nos reuníamos Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y yo, en nuestro México, para discurrir sobre todos los asuntos que afectan directamente al espíritu. Ninguna enseñanza nos dejaba satisfechos, y ninguna de las grandes cuestiones fundamentales dejó de interesarnos vivamente. Disgustados de nuestro medio y decepcionados de Europa, que atravesaba por ese período de corrupción materialista que precedió a la guerra, nos deleitábamos algunas veces con las páginas indostánicas, que leíamos con mezcla de asombro y de curiosidad confusa. No poseíamos siquiera una idea aproximada del desarrollo y el contenido de la literatura exótica, y nos recreábamos en uno que otro libro con emoción análoga a la de un oriental que, ignorante de toda la cultura de Europa, leyese de pronto un diálogo de Platón y un pasaje del Evangelio (pp. 88-89).

¹ Acuñamos el término “indomanía” a partir de lo que Tenorio-Trillo llama la *odalisque-mania*, constituida por la fascinación de la época por las culturas de India y Japón.

² Después de una primera fase entre 1907 y 1908 como Sociedad de Conferencias, la iniciativa cristalizó a finales de 1909 en el Ateneo de la Juventud, rebautizado en 1912 por Vasconcelos como Ateneo de México (Blanco, 1977, p. 42).

3

Vasconcelos remonta el interés de los ateneístas por India a los inicios de la década de 1910. A pesar de ser todos aficionados, sin conocimientos suficientes en la materia, la decisión de internarse en esa tierra desconocida se había vuelto apremiante por el agotamiento que, a todas luces, experimentaba la cultura europea. Desde luego, el hecho de que India les ofreciera la posibilidad de una mirada fresca a los dilemas de la época constituía, en sí misma, una influencia europea, y en ese sentido, el testimonio es paradójico. En un giro inusual, sin embargo, Vasconcelos establece una relación de igualdad con India cuando compara el asombro de estos mexicanos formados en la tradición europea con el de un oriental que lee por primera vez el canon occidental.

Ahora bien, hasta aquí Vasconcelos habla de un interés común, sin ponerse él mismo por encima de sus pares. En *Ulises criollo*, su extenso relato autobiográfico publicado en 1935, reaparece la escena con la precisión de que la iniciativa era suya y él quien elegía las lecturas:

En la biblioteca de Caso o en la casa de Alfonso Reyes, circundados de libros y estampas célebres, disparatábamos sobre todos los temas del mundo... Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller por entonces reciente. El poderoso misticismo Oriental nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se ensanchaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el contenido griego. (Vasconcelos, 1935, p. 312).

4

³Salvo por *Ulises criollo*, todas las referencias provienen de la edición de las obras completas de Vasconcelos.

⁴Respecto a los “sermones de Buda” al parecer Vasconcelos se refiere a los vols. 10 y 11 (1881) de la colección dirigida por Max Müller, *Sacred Books of the East*. Respecto a los “diálogos de Yajnavalki”, es decir, el legendaro sabio Yājñavalkya, posiblemente tiene en mente la *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, publicada en la misma colección (vol. 15, 1884).

Pese a sobresalir, Vasconcelos habla de nuevo de un interés compartido. En el otro extremo, es bien conocido el testimonio de Alfonso Reyes, en el sentido de que el único entusiasta del grupo por Asia e India era Vasconcelos, como parte de un distanciamiento generalizado respecto al canon grecolatino y las fuentes europeas: “José Vasconcelos era el representante de la filosofía anti-occidental [...] Es asiático: tenemos, en nuestro país, dos mares a elección; algunos están por el Atlántico; él, por el Pacífico” (1913, p. 305).

La dicotomía que transmite el juicio de Reyes, aislando del resto de los ateneístas a Vasconcelos por sus gustos “orientalistas”, fue reforzada iconográficamente a lo largo de la siguiente década en tono de burla: en 1922, Antonio Salazar lo dibujó como un redondo Buda sentado en flor de loto⁵; en 1928, Diego Rivera hizo lo propio al incluirlo en el mural “Los sabios”, sentado sobre un elefante blanco a los pies del laureado poeta indio Rabindranath Tagore.

La representación de Vasconcelos y su fascinación indostánica como una excepción anómala en el horizonte intelectual mexicano de la época ha tenido un impacto también entre los especialistas, tal como indica, por ejemplo, la reiterada alusión al mote que supuestamente le endilgó Reyes, el “zapoteca-asiático”⁶, desestimando implícitamente las palabras del propio Vasconcelos en el sentido de que, si bien la iniciativa era suya, el viaje intelectual por el pensamiento de India, con esa mezcla de extrañeza y admiración, no fue realizado en solitario. De hecho, en otra de sus remembranzas, el propio Reyes parece moderar su juicio y coincidir en la idea de un interés compartido. Así, en el libro de ensayos *El suicida* (1917) leemos:

Caso lo oye y lo comenta todo con intenso fervor mental; y cuando —a las tres de

⁵La ilustración apareció por primera vez en la revista *Falange*, el 1 de diciembre de 1922.

⁶Al parecer el primero que refirió el apodo fue Krauze: “A las platónicas reuniones del Ateneo [...] acudía el ‘zapoteca-asiático’ como le decía Reyes [a Vasconcelos] con los sermones de Buda” (1983, p. 13). Entre aquellos que lo han reiterado se encuentran Taboada (2007, p. 105) y Torres-Rodríguez (2015, p. 84). En ningún caso se establece la fuente de donde fue tomado. Nosotros hemos buscado sin éxito en los 26 volúmenes de las obras completas de Reyes.

la mañana— Vasconcelos acaba de leer-nos las meditaciones del Buda, Pedro Henríquez Ureña se opone a que la tertulia se disuelva, porque —alega entre el general escándalo— “apenas comienza a ponerse interesante”. (p. 302)

Pero el testimonio más contundente de que India no fue una mera obsesión vasconcelista que los demás debían soportar es la obra de otro eminente integrante del Ateneo. Se trata de Antonio Caso, como se desprende de su profuso número de alusiones a temas índicos a lo largo de cuatro décadas. Que, por un lado, se desconozca casi por completo este aspecto del pensamiento de Caso⁷ y, por el otro, la faceta orientalista de Vasconcelos sea de sobra conocida, es algo que quizá se deba a una apresurada validación académica de las opiniones de figuras como Reyes o Rivera, a partir de un arraigado consenso implícito sobre la rareza e intrascendencia de las filosofías de India. Así pues, sin negar el fuerte impulso heterodoxo de Vasconcelos respecto a las fuentes canónicas europeas, impulso del que sin duda abrevó, como extrapolación, su interés por India, en las páginas siguientes nos apartaremos de la tendencia a envolver el interés vasconcelista por “Oriente” en un aura de excéntrica excepcionalidad. No lo dejaremos hablando solo sobre India, sino que lo imaginaremos dialogando con Caso en el contexto de la indomanía que se apoderó del inicio del siglo XX mexicano (Tenorio-Trillo, 2012, pp. 248-282).

India en la filosofía de Vasconcelos: fascinación sincrética y desdibujamiento

La asociación entre Vasconcelos e India ha tenido como principal sustento sus *Estudios indostánicos*, publicados en 1920. El enfoque en este libro como el gran testimonio de las ideas orientalistas de Vasconcelos ha tendido, sin embargo, a aislar sus contenidos respecto al conjunto de su obra, casi como

si se tratara de una rareza de juventud. Este acercamiento pasa por alto que India es mencionada en varios libros posteriores, en especial en aquellos con un claro perfil filosófico, como *Historia del pensamiento filosófico* y *Manual de filosofía*, publicados respectivamente en 1937 y 1940. Además, ignora la conexión que existe entre algunas de las ideas vertidas en *Estudios indostánicos* y los temas que más obsesionaron a Vasconcelos. Entre los pocos estudios que se han apartado de esta tendencia se encuentran los de Blanco (1977, pp. 68-78), Torres-Rodríguez (2015, 2019) y Novoa (2020, pp. 47-63), quienes han insistido en la importancia de *Estudios indostánicos* para la articulación vasconcelista, por ejemplo, de la idea de mestizaje, encarnada en el concepto de “raza cósmica”, así como para su ambicioso proyecto educativo nacional.

En esta misma línea, aquí intentaremos mostrar que el interés temprano de Vasconcelos por India plasmado en *Estudios indostánicos* cobra pleno sentido en conexión con su ideal de una sabiduría universal, de la que forma parte la filosofía como pilar esencial, mas no único. Al respecto, es ilustrativo un pasaje en el libro *Estética*, publicado en 1935, en el que Vasconcelos reconoce que su “sistema” no es sino una “modernización” de la fusión que antaño ocurrió entre las dos grandes matrices de la cultura europea: la filosofía griega y la fe judeocristiana, fusión que, a principios del siglo XX, está llamada a incorporar también a “la tradición indostánica” (p. 1148). Ahora bien, entre los componentes de la nueva sabiduría, India tiene asignado un papel especial: el de la renovación. Como leemos en este revelador pasaje al inicio de *Estudios indostánicos*:

Nuestra especulación metafísica hállese fatigada y necesita el renuevo de las antiguas ideas hindúes. Ciertamente que muchas de ellas se han filtrado desde hace siglos en el alma europea; más ahora comienzan a llegarle organizadas en su imponente totalidad, y es indudable que la vasta aportación ha de producir un renacimiento de todas las cuestiones del espíritu. Y en ninguna parte ese renacimiento será más fecundo que en la América Latina y en la raza española [...] La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creen-

⁷La única excepción, hasta donde sabemos, es el artículo de Pitts (2018), con base sin embargo en un solo texto de Caso, “El Oriente y el Occidente”, incluido en *La persona humana y el estado totalitario* (1941). Nótese que varias de las ideas expresadas en dicho texto tienen su origen en el ensayo de 1925 “Las dos almas”, aquí discutido.

cias de todo aquello que sea válido habrán de ir constituyendo esa filosofía que todos anhelamos: una filosofía que ya no sea expresión de una sola raza ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una *filosofía mundial*. (Vasconcelos, 1920, pp. 95-96, énfasis del autor)

Lo que India puede aportar a la filosofía, al restaurar su antigua profundidad y transformarla en una verdadera guía para el porvenir, posee claros tintes nacionalistas y anticolonialistas. De acuerdo con Vasconcelos, la nueva “filosofía mundial” presupone un doble descentramiento de la autoridad europea: respecto a “Oriente” y respecto a América. De este modo, vinculadas en una inédita relación horizontal, Asia y América (India y México) traerían la renovación que tanto necesitaba la humanidad a través de una gran cruzada cultural contra las corrupciones europeas del materialismo cientificista y el expansionismo colonialista.

¿Pero cómo efectuar esta fusión armónica de saberes y, en particular, cómo integrar el pensamiento de India? La respuesta a esta importante pregunta se asoma en el mismo pasaje cuando Vasconcelos habla de una “asimilación a nuestras creencias de todo aquello que sea válido”. Tal como el pensamiento europeo se erigió sobre la síntesis de filosofía y religión, la configuración de la nueva sabiduría universal descansaba en un proceso similar de síntesis, por el que las ideas de India serían tomadas de manera selectiva. Esto significa que, para lograr la síntesis entre los pensamientos de India y Occidente, era necesario primero sintetizar el propio pensamiento de India, seleccionando aquello que fuera útil.

De este modo, la síntesis misma se convirtió en el método de Vasconcelos para abrirse paso entre la ingente cantidad de conceptos, textos y expresiones culturales, tanto filosóficas como literarias, de la rica tradición de India. No extraña entonces que haya definido sus *Estudios indostánicos* como una “exposición sintética” (Vasconcelos, 1920, p. 88), o afirmado que su verdadero propósito al escribir el libro era reunir “información que creo indispensable a la tarea de síntesis que estamos obligados a realizar en la América” (p. 87).

Ahora bien, en sentido estricto, Vasconcelos no tuvo que sumergirse en ese mar de ideas y textos, ni construir por sí solo y por primera vez la anhelada síntesis de la sabiduría india. A pesar de sus buenas intenciones y del esfuerzo por ponerse al día revisando traducciones de textos y estudios académicos, es evidente que sus intereses por India estuvieron influidos por las interpretaciones orientalistas de la época, con su marcada tendencia a sintetizar y simplificar, precisamente lo que Vasconcelos buscaba. Cuatro influencias son particularmente relevantes en este contexto. En primer lugar, la imagen romántica de India como una cultura “espiritual”.

En segundo lugar, los movimientos esotéricos de finales del siglo XIX, en especial la teosofía, corriente que proponía una reconciliación de espíritu y materia a partir de una asimilación de ideas “orientales”. En tercer lugar, estrechamente vinculada a la teosofía, la síntesis neohinduista, articulada por figuras como Rammohan Roy, Swami Vivekananda o Rabindranath Tagore, citados como autoridades por Vasconcelos. Como han mostrado Halbfass (2013, pp. 350-392) y King (2009, pp. 96-117), el neohinduismo articuló un exitoso discurso orientalista “desde dentro”, que recrea la imagen romántica de una India espiritual como bandera de un hinduismo universal capaz, al mismo tiempo, de reformar la época moderna. Por último, sobre este fundamento múltiple, Vasconcelos hizo suya una importante corriente de la época que privilegió el budismo sobre el resto de las tradiciones indias (simplificadas bajo la categoría “brahmanismo”) por su supuesto vínculo con el cristianismo. Como explica García:

Esta tendencia, que encontraremos aquí y allá en la obra de muchos autores, parte de la idea de que ambas tradiciones, budismo y cristianismo, pueden remontarse a un personaje singular, a quien se señala como fundador y fuente principal de sus correspondientes doctrinas religiosas [...]. Algunos autores fueron un paso más allá y postularon una teoría de influencia unidireccional: dado que el Buda precedió en el tiempo a Jesucristo, muchas de las ideas que encontramos en el cristianismo en realidad constituirían influencias directas del budismo. (2024, p. 137)

Con todo ello como trasfondo, Vasconcelos propuso una depuración de la diversidad y complejidad de las filosofías indias con el fin de alcanzar una “síntesis que dé a nuestros pensamientos diarios orientación precisa y esplendor fijo”, así como “lugar y proporción a cada una de las grandes doctrinas” (1920, pp. 355-356). Así pues, para participar de la intuición del Absoluto en la que “coinciden los Upanishads y la Biblia, Plotino y el Evangelio, Kant y Samkara y todos los grandes espíritus que ha habido en el mundo”, los “libros esenciales” de India deben leerse como un medio, no como un fin, y someterse a una síntesis selectiva, lo realmente crucial (p. 357).

Tal síntesis se estructura en torno a una secuencia jerárquica de tres grandes formas de saber, las mismas por las que ha avanzado la humanidad: poesía, filosofía y religión, asociadas en el caso de India, respectivamente, con los himnos védicos, con las especulaciones de las Upanishads sobre la identidad entre el individuo y el Absoluto, y finalmente con las enseñanzas budistas, “el acontecimiento espiritual más importante de la India” (p. 217), en tanto que proclaman que no basta con sabernos uno con el Absoluto (la enseñanza de las Upanishads), “sino que para llegar a lo Absoluto es necesario huir de lo finito, es menester renunciar a las condiciones todas de la vida corpórea y de la vida entera de lo compuesto” (pp. 242).

En el discurso vasconcelista, el “sentido de proporción sintética” que distingue al budismo, por momentos, pone al Buda, “uno de esos milagros propios del reino del espíritu”, a la altura de Jesús, a sus ojos la encarnación de la sabiduría última (pp. 234-238). En otros pasajes, sin embargo, claramente Jesús y el cristianismo están por encima del Buda (pp. 358-361). De este modo, el método sintético opera no solo como criterio de selección, sino también de ordenación jerárquica, progresión que, en última instancia, desborda a la propia India para seguir su curso hacia la sabiduría suprema, plasmada en el evangelio de Jesús. Se logra así, por un lado, la integración de India a dicha sabiduría, y por el otro, la renovación de esa misma sabiduría por efecto de la espiritualidad india.

Este esquema sincrético-evolutivo no solo reaparece en otras obras de Vasconcelos, incluidas obras filosóficas posteriores, sino que, en cierto sentido, constituye el eje de buena parte de su pensamiento. La

pregunta se impone: ¿mantuvo India en ese esquema el importante papel que Vasconcelos le concede en *Estudios indostánicos*? Al respecto, como anticipamos, dos libros revisten especial importancia por su perfil filosófico y por contener secciones dedicadas a India: *Historia del pensamiento filosófico* y *Manual de filosofía*. De entrada, el solo hecho de que ambos libros le otorguen a India un lugar en la historia de la filosofía es digno de notar⁸. Al mismo tiempo, sin embargo, observamos un cambio en la estima de Vasconcelos por India, sobre todo en *Manual de filosofía*. Referir este giro nos permitirá redondear el análisis.

Historia del pensamiento filosófico, publicado diecisiete años después de *Estudios indostánicos*, reitera el estatus de India como un pueblo sabio al lado de griegos y hebreos (1937, p. 94); reitera asimismo su crucial papel como el revulsivo para que la filosofía, que ha decaído en mera ciencia y lógica, vuelva a ser “juicio despejado y congruente sobre todas las cosas pensables, incluso las cosas que la superan, como los asuntos religiosos y místicos” (p. 97).

Finalmente, el libro repite la idea de que la sabiduría de India consiguió evolucionar a través de las tres grandes fases del desarrollo humano: la poesía de los Vedas evolucionó en la filosofía de las Upanishads y esta, a su vez, en la religión del Buda, el más grande “sintetizador” que India nos legó, señalándonos así el camino para llegar a Cristo, en cuyo mensaje salvífico Vasconcelos encuentra de nuevo la forma más elevada de sabiduría (p. 98), una superioridad solamente de grado lo que el Buda hizo para India, Cristo lo hizo para la humanidad, de modo que entre el budismo y el cristianismo hay un necesario lazo: “El período religioso en que un gran inspirado sintetizador, un Buda para la India, un Cristo para la humanidad, formula una visión coherente del destino humano en su total-

⁸Véase antes lo que se dijo sobre la exclusión de India de las historias de la filosofía europeas. En México, los pocos antecedentes serían las líneas dedicadas a India por el español Benito Díaz de Gamarra en *Elementos de filosofía moderna*, el manual de filosofía de mayor circulación en el México virreinal (publicado originalmente en latín en 1774), y ya en el período independiente la sección sobre India en dos obras de historia, no de filosofía: *Leciones de historia universal* (1831), del cubano afincado en México José María Heredia, y *Compendio de historia de la antigüedad* (1879), de Justo Sierra.

idad, reducido el mundo objetivo a simple marco de la acción trascendente, que es lo importante” (p. 98).

En *Manual de filosofía*, Vasconcelos (1940) insiste en que la sabiduría no es patrimonio exclusivo de los griegos, a pesar de las cumbres intelectuales alcanzadas por sus filósofos y, por lo tanto, “no hay razón [...] para comenzar el estudio de la filosofía” con ellos; en realidad, antes de los griegos, “la humanidad había alcanzado síntesis más vastas, explicaciones más completas del misterio de las cosas” (pp. 955-956). Entre esas “razas clarividentes” que alcanzaron “la conciencia en su plenitud” se encuentran los “indostaneses” por mor de sus “elevadas concepciones” en los tres ámbitos ya referidos: “En los indostaneses observamos con exactitud el proceso de los tres modos de investigación de que dispone la conciencia, el poético, el racional, el religioso” (p. 957).

Una vez más, Vasconcelos asocia la sabiduría poética de India con la literatura védica y su sabiduría filosófica con las Upanishads; sin embargo, inexplicablemente guarda silencio sobre la tercera y más elevada forma de sabiduría, la sabiduría religiosa, identificada, como hemos visto, con el budismo. Ese honor pertenece ahora únicamente a la “ley moral revelada en las Tablas de Moisés” y a la “filosofía cristiana del Verbo” (p. 958). Para 1940, el año de publicación de *Manual de filosofía*, parece haberse producido un importante cambio en los afectos de Vasconcelos por India. Este cambio se aprecia también en el perfil de la sección dedicada a India en el libro, que es mucho más mesurada, breve y descuidada que la incluida en *Historia del pensamiento filosófico*; además, por primera vez, Vasconcelos presenta a India después de China, que parece ganar importancia.

La sección propone una clasificación del corpus védico, enumera las escuelas tradicionales, resume en unas cuantas palabras sus enseñanzas y menciona al Buda como reformador del brahmanismo, sin más detalles sobre su vida o ideas. Esta parquedad hace más hondo el silencio previo en torno a la participación de India, a través del budismo, en la tercera y más elevada forma de sabiduría, la sabiduría sintética religiosa. Que el silencio es deliberado se corrobora en la siguiente sección, dedicada al judaísmo, donde se afirma que, mientras los indostaneses, de manera vaga, y los griegos, de manera precisa, fueron “los únicos pueblos filosóficos de la antigüedad”, en cambio, si

“por filosofía se entiende también la ciencia general de la sabiduría acerca del mundo, la vida y su destino, entonces nadie ha superado a los profetas del Viejo Testamento como filósofos” (p. 971). En el modelo vasconcelista de sabiduría, India ha sido relegada a una posición secundaria.

Esto confirma lo que Taboada (2007, pp. 116-119) ha señalado respecto a la pulsión orientalista en general de Vasconcelos, a saber, que con el tiempo esta perdió fuerza en la misma medida en que su cristianismo cobró preponderancia. En relación con su modelo sincrético, este cambio de intereses lo habría llevado a delimitar el papel de India en la gran marcha evolutiva de la sabiduría universal, así como su importancia en la historia de la filosofía. India pasó así de ser reconocida y ocupar un lugar central en esa historia a ser *meramente* mencionada.

India en la filosofía de Antonio Caso: interés moderado, pero sostenido

Este *mero* reconocimiento resulta, no obstante, muy meritorio en el horizonte intelectual mexicano de la época, y en ello contribuyeron no solo Vasconcelos, sino también Antonio Caso. Al igual que el resto de los ateneístas, Caso consideraba que el materialismo cientificista era incapaz de dar respuesta a todas las inquietudes humanas y, por lo tanto, era necesario articular una filosofía más completa que, sin oponerse a la experiencia positiva, fuera capaz de dar cuenta de todas las dimensiones de la existencia, incluidas las dimensiones espirituales. En este contexto, la indomanía mexicana de principios de siglo debió haber calado hondo en Caso, pues India aparece desde sus primeros escritos, publicados en la década de 1910, y mantiene una presencia hasta los últimos, a principios de la década de 1940.

En esos numerosos testimonios, el reconocimiento del pensamiento de India como filosofía se expresa a veces de manera categórica, como en “El sueño de Chuang-Tsé”, breve artículo publicado en 1942: “China, India y Grecia son los únicos pueblos en que, positivamente, se filosofó en la Antigüedad” (p. 33). La mayoría de las veces, sin embargo, esta convicción se conforma con generalidades, sin lograr traducirse en un interés por las ideas mismas de las diferentes escuelas filosóficas indias. De manera con-

sistente, por influencia del orientalismo europeo, esta simplificación está estructurada alrededor de un contraste entre los modos “oriental” y “occidental” de pensar. Por ejemplo, en un artículo incluido en *Discursos heterogéneos*, con el elocuente título “Las dos almas”, Caso (1925b) afirma:

Hay dos almas; dos grandes almas distintas: el alma oriental y el alma occidental. Una es sentimiento y la otra pensamiento; una éxtasis bienaventurado y la otra dialéctica eficaz; una axioma y la otra teorema; una es de diez mil años y la otra de ayer; una fue iniciación sacerdotal; la otra ciencia laica. (p. 151)

Sabemos que India es, para Caso, la principal cultura que aporta el modelo de ese Oriente estereotipado como sentimiento, éxtasis religioso y antigüedad, porque unas líneas más adelante “el alma oriental” es identificada con “los santones inspirados del Ganges”, con las prácticas de “la abstinencia y la meditación” y con la figura del “Sakiamuni”, es decir, el Buda (Caso, 1925b, pp. 152-153). Ahora bien, aunque entre estas “dos almas” hay cierta tensión, en realidad ambas son igualmente constitutivas y, por lo tanto, es un error querer imponer el modo racional o material sobre el metafísico o espiritual, como ha pretendido el positivismo en detrimento de la compleja naturaleza humana.

La apuesta integradora presupone, por lo tanto, una visión orgánica de la historia (Florescano, 1963, pp. 366-367), según la cual ni la crítica a la fe ciega en el progreso material deviene en mera negación, ni la rehabilitación de la dimensión espiritual deviene en una idolatría sustituta. En realidad, continúa Caso (1925b), aunque se trata de “dos almas distintas y distantes”, el hecho es que “la humanidad es una sola; oriental y occidental, ciencia e iniciación, axioma y teorema, dogma y dialéctica, sentimiento y pensamiento, milagro y razón” (p. 152). Así pues, Caso pensaba que la filosofía del presente estaba llamada a articular “la síntesis de esta aparente antítesis suprema” (p. 153). Era esta, sin embargo, y a diferencia de Vasconcelos, una síntesis basada en la complementariedad más que en la exclusión jerárquica. Ambos coincidían, en cambio, en identificar como expresión última de esa empresa a Cristo, el “Dios hecho hombre para salvarnos

a todos [...] lo mismo a los de oriente que a los de occidente” (p. 153).

En esta misma línea, Caso (1919) afirma en *La existencia como economía*, como desinterés y como caridad, su primer gran libro, publicado en 1919: “Ningún libro sagrado contiene la concepción individual de Dios como los Evangelios. Los libros orientales están inficionados de panteísmo, de culto a la razón impersonal y genérica” (p. 187).

Con todo, por debajo de la síntesis final cristiana, India sin duda ocupa una posición privilegiada en el proyecto filosófico de integración de las “dos almas” constitutivas del ser humano. Respecto a otras culturas asiáticas, en especial la de China, mencionada también con cierta frecuencia, el privilegio proviene del lazo lingüístico que une a India con Europa. Esta idea aparece en Caso desde una época incluso anterior al Ateneo de la Juventud. Por ejemplo, en el ensayo que en 1906 presentó para ocupar la cátedra de historia que Justo Sierra había dejado vacante en la Escuela Nacional Preparatoria, sostiene, no sin evocar el mito ario, que “la comunidad de raíces del sánscrito, el Avesta, el griego, el latín, el alemán, el ruso y las lenguas romances” explica que “en el orden moral, en el religioso, en el filosófico, en el social: indios, persas, griegos, romanos y germánicos presenten rasgos peculiares de su identidad originaria”. Específicamente, “la gran facultad filosófica patentizada por los Buda, los Platón, los Zaratustra y los Kant [...] aumenta en el orden mental la probabilidad de la hipótesis que afirma la remota existencia del gran núcleo inicial” (Caso, 1906, pp. 209-210).

Ahora bien, al representar a India como esencia de lo “oriental”, categoría que depende, a su vez, del contraste con lo “occidental”, ¿qué elementos de la propia India llamaron más la atención de Caso? Con lo dicho hasta aquí, debe ser evidente un particular énfasis en el Buda o, como Caso gusta llamarlo, Sakiamuni (sánscrito, Śākyamuni). En efecto, al igual que Vasconcelos, pero quizá con implicaciones más profundas, la afinidad indostánica de Caso se concentró en el budismo desde sus primeros escritos. Por ejemplo, en “Artistas y moralistas”, ensayo recogido en el libro *Doctrinas e ideas*, leemos: “Del mismo modo que los grandes ríos, cuando se vuelcan en el mar, pierden sus nombres y se confunden con él, así los hombres de todas las castas, repudiando su origen, se hacen her-

manos y se cuentan como hijos de Sakiamuni” (Caso, 1925a, p. 92).

La preeminencia que Caso otorga a la figura del Buda, en tanto que encarna la unificación de moralidad e iluminación religiosa, alcanza su máxima expresión en la noción de nirvana, por la que el filósofo mexicano muestra un aprecio solamente comparable al que, por la misma época, le profesó Amado Nervo desde la literatura⁹. Así, de manera consistente, Caso interpreta el nirvana como un estado positivo de felicidad. Por ejemplo, en Sociología leemos que

la *Einführung* religiosa se unifica con el movimiento moral de abstinencia, y ofrece como sola recompensa al justo el nirvana, estado espiritual no negativo, como lo han creído algunos occidentales, sino el más sustancioso y feliz de todos [...] Buda enseña que se puede saber muchas cosas, pero que no se debe ignorar unas cuantas, a saber: que el deseo produce el dolor, y el dolor engendra la muerte y el nacimiento; por tanto, quien contiene y mata el deseo evita el dolor, el nacimiento y la muerte, hasta llegar al nirvana, o sea un estado de plena beatitud que se funda en la negación de todo amor y toda pasión. (Caso, 1927, p. 159)

Varios otros pasajes sugieren una apropiación incluso más profunda, que rebasa el ámbito de la India misma y otorga a los términos “budismo”, “Buda” y “nirvana” el estatus de categorías filosóficas en relación con la dimensión espiritual del ser humano en general. Por ejemplo, en “El silencio”, uno de sus primeros ensayos, Caso utiliza la palabra “nirvana” como parte de un elogio a ese “residuo ignoto” que el verbo no puede abarcar y que, no obstante, constituye “lo más intenso del espíritu genial”, tal como nos han enseñado Virgilio, Dante, Shakespeare, Cervantes o Goethe. Sin referir una sola fuente india, Caso (1906b) concluye: “¡Hay que elevar altares al silencio! Hay que pedir al rápido correr de los instantes,

una mínima porción de aquel deleite que sublimó las almas de los genios.

[...] Hundamos con fervor místico, lo más genuino de nuestro ser moral en las dulzuras de ese nirvana” (p. 4). De modo similar, en *Filósofos y doctrinas morales*, en el capítulo dedicado a la filosofía de Nietzsche, Caso emplea las expresiones “moral nirvánica” y “Buda indostánico” como categorías equivalentes a lo dionisiaco (1915, pp. 145-146). Por su parte, para explicar el ilusionismo filosófico de Schopenhauer, publicó un artículo que, sin más, tituló “El Buda de Occidente” (1936). Finalmente, en el libro *Dramma per musica*, Caso (1920) usa las expresiones “moral budista” y “nirvana” en relación con el genio de Debussy para crear atmósferas oníricas a las que el escucha se abandona, arrastrado por el puro sentimiento, despojado de individualidad, en una especie de armonía contemplativa con todas las cosas:

Su concepción panteísta y oriental de la vida, era como moral budista o epicúrea de perfecta y asidua contemplación. “El budista dice un texto sagrado del Indostán, ha de mirar todas las cosas como si fueran de igual naturaleza que el espacio; como si fueran, permanentemente, lo mismo que el espacio: sin esencia, sin sustancia...”. Debussy no analiza los movimientos del alma, los funde con el tono del paisaje [...] Si por el acto heroico del genio se nos revela el Reino de los Cielos que predicó nuestro señor Jesucristo, por la abdicación musical de la persona, obtendremos el nirvana tentador. (pp. 209-210)

Ahora bien, más allá de su valor como categoría universal, no olvidemos que la hondura espiritual evocada por el nirvana budista remite únicamente a una de nuestras dos dimensiones constitutivas y, por ende, es un error reducir al ser humano a ello. Respecto al propio budismo, esto significa que en la grandeza misma de esta filosofía “oriental” habita su imperfección. El ensayo sobre Debussy arroja luz sobre este asunto:

Esta música flotante, sutil y sensual “anímula vagula blandula” ejerce sobre el ánimo un poder enervante, como los perfumes capitosos de Oriente. Su acción es beleño de la acción, narcótico de la vol-

⁹ Como ha notado Chaves (2013, pp. 203-207), varios escritores latinoamericanos de la época, además de Nervo, compartieron esta fascinación por la palabra “nirvana”. En el contexto mexicano y por el lado de la filosofía, Antonio Caso sería el ejemplo paradigmático.

unidad, negación del vivir [...] Consume, aniquila. Y lo peor es que incita con el hechizo de su magnetismo corruptor. El debussismo es un peligro para la virtud. (Caso, 1920, p. 209)

Para Caso, en el nirvana budista se asoma siempre el extremo indeseable del quietismo, uno de los principales clichés orientalistas asociados con la cultura india en general. En ese sentido, lo que el Buda logró fue, *a pesar de India y no gracias a ella*, formular un mensaje de salvación, reformando con ello su adverso entorno y profetizando lo que Cristo haría para toda la humanidad. Leemos, por ejemplo, en *Discursos heterogéneos*: “Los grandes místicos son los hombres más activos, los fundadores de religiones. Sakiamuni fundó, a pesar de su quietismo, la religión indostánica, que cuenta con cuatrocientos millones de fieles. Lutero, un místico también, reformó el catolicismo” (Caso, 1925b, p. 187).

Más allá del Buda, en consecuencia, lo que India representa para Caso es precisamente auto-negación y pesimismo, una imagen heredada del orientalismo europeo: “La fe arde y destella constantemente sobre los santos inspirados del Ganges y los impulsa al quietismo de la voluntad”, leemos en el ya referido ensayo “Las dos almas” (1925b, p. 152). No es casualidad que, sobre el tema, cite a personajes disímiles pero concurrentes en este juicio, como Goethe, Spengler o Schopenhauer (Caso, 1915, pp. 144-148; 1923, pp. 21-25).

Y en el imaginario orientalista de la época, el quietismo es inseparable del panteísmo, por el cual todo “es siempre lo mismo y lo mismo”, de espaldas al cambio, al “brote fecundo” y a la “creación inesperada”, como escribió Caso en 1922 en sus *Ensayos críticos y polémicos* (p. 37). Unos años después, abundó en *Sociología*:

La India es la matriz del panteísmo. Dios y el mundo no son cosas diversas. Todo es divino. Brahma es el alma universal, primera emanación del ser, de cuya sustancia proceden dioses, seres y hombres. La sociedad y la naturaleza son, pues, divinas e inmutables. Lo principal de todo el brahmanismo estriba en que, dentro de la unidad sustancial panteísta, no hay necesidad de paraíso purgatorio e infierno.

El alma va, de transmigración en transmigración, de purificación en purificación, a confundirse con la esencia del universo. Todo es sagrado. Todo se redimirá en el acercamiento de la Unidad Suprema. (Caso, 1927, pp. 158-159)

Nótese que, en general, Caso asocia la tendencia al quietismo y al panteísmo con la religión brahmánica, percibida como el sustrato del que surgió el budismo. En este contexto, en el mismo libro, Caso cita unas líneas del octavo capítulo de la *Bhagavad-Gītā* sobre la absoluta dependencia del individuo al Ser supremo¹⁰. De nuevo, en contraste con esta dependencia, el budismo sobresale por haber enseñado la posibilidad de alcanzar “un estado de plena beatitud”, el nirvana, con base en el autodomínio (Caso, 1927, p. 159).

Cabe preguntarse aquí si el interés de Caso por India, especialmente por el budismo, fue un asunto de juventud que luego perdió fuerza, tal como, según vimos, le ocurrió a Vasconcelos, o si perduró con los años. Nuestro análisis arroja que, a diferencia de Vasconcelos, el interés no solo perduró hasta el final de su vida, en la década de 1940, sino que adquirió madurez. De ello da fe, por ejemplo, su único ensayo dedicado expresamente al budismo. Publicado el 11 de septiembre de 1942 en el periódico *El Universal* con el título “La vida es sueño”, el ensayo representa nuevamente al budismo como la filosofía que mejor sintetiza la dimensión “oriental” o “espiritual” del ser humano, en contraposición a la dimensión “occidental” o “racional”.

Su preeminencia respecto a otras filosofías radica en haber anticipado una idea universal en la historia del pensamiento, articulada con posterioridad ya sea por Chuang-Tsé en China, o por Husserl y Calderón de la Barca en Europa, a saber, que todas las cosas son insustanciales y efímeras, tal como los sueños. En efecto, “el sentimiento de esta ‘cuasi-realidad’, que es el sueño [...], constituye una de las ideas culminantes de la concepción metafísica budhista” (1942b, p. 36). Para sustentar su postura, Caso glosa algunas de las ideas del Milindapañha, una famosa escritura de principios de nuestra era, en la que el rey de origen griego Milinda (Menandro) interroga al monje bud-

¹⁰No ofrece la referencia exacta. Se trata, sin embargo, de las estrofas 8.3 y 8.7-8.

ista Nāgasena sobre diferentes temas¹¹. Más allá de lo cuestionable que pueda parecernos su interpretación, la referencia constituye un hito en la historia de la filosofía mexicana en particular y en la historia de las representaciones mexicanas de India en general.

De entrada, se trata de la referencia más extensa a una fuente primaria india en la obra de Caso; todavía más notable es la manera como articula una reflexión filosófica original, combinando con gran intuición postulados budistas básicos e ideas propias. Vale la pena citar un fragmento *in extenso*:

La esencia del budhismo, estriba en la crítica del mundo de los fenómenos. Los fenómenos no son sustanciales o por mejor decir son no-sustanciales; en suma, insustanciales, relativos, conforme a la causalidad, que explica su sucesión, y la actividad, que los suscita. Todo se cubre con el velo de Maya; todo es un sueño. Quien rasga este sueño y sale, resueltamente, de la fantasmagoría que para los muchos es “la realidad”, alcanza dicha inefable: “El Nirvana”. Porque no es a un mero estado negativo adonde tiende la técnica moral budhista; sino, por el contrario, a una inefable afirmación de beatitud eterna.

Solo es posible la salvación conforme a la creencia prohibida por Sakiamuni si se puede lograr desbaratar el acto, la obra que encadena al sueño de la existencia. El buddhismo sostiene la irrealidad del mundo sensible. Cuando el rey Milinda interroga al sabio NagaSena, sobre la significación de los nombres, NagaSena dice al rey: “Me llamo NagaSena; pero esto es un mero nombre; el ‘yo’ que podría corresponder a tal denominación, solo en apariencia existe”. Y NagaSena corrobora su aserción, con esta metáfora:

Así como la llama de una lámpara no es más que una sucesión, una continuación

ininterrumpida de llamas, que se miran como si fuesen una unidad, y que, constantemente, surgen del mismo aceite, así también, lo que estimamos ser nuestro yo, es algo que, constantemente, se reforma en la serie de acontecimientos que constituyen nuestra existencia.

El yo, como la llama de la lámpara, es un sueño, una síntesis no real, no existente. Es un aspecto sintético de nuestra conciencia, pero no una sustancia, como los fantasmas que el sueño anima en los episodios de su desenlace; fantasmas que la conciencia del soñador acata; pero que se desvanecen ante la claridad de la vigilia.

Si se contiene la investigación filosófica, dentro de los límites de un riguroso respeto a los datos de la experiencia, solo fenómenos conocemos. Pero estos fenómenos se ordenan en series causales; y lo que se llama “ley”, es la sucesión de las causas; porque cada acontecimiento procede del anterior y produce el siguiente. Para el brahmanismo, lo propio de los fenómenos es parecer un juego desordenado; para el budhismo, es un juego o sueño ordenado; ¡pero siempre un sueño! Las cosas que tenemos por reales, son palabras huecas. (Caso, 1942b, pp. 36-37)

12

Y si aún hubiera duda del importante sitio que el budismo ocupó en la filosofía de Caso hasta sus últimos días, el ensayo “John Keats”, publicado el 21 de diciembre de 1945, unos meses antes de su muerte, resulta aleccionador. En él, Caso (1945) confirma su postura de juventud al situar al Buda apenas por debajo de Jesucristo en la historia del pensamiento humano:

No es la primera vez en la historia del pensamiento humano, que la intuición de un poeta resulta precursora, en la historia de

¹¹ Al parecer su exposición se basa en la versión inglesa del texto publicada en 1890 por T. W. Rhys como *The Questions of King Milinda* dentro de la colección *Sacred Books of the East*, a la que nos referimos a propósito de las fuentes indias que Vasconcelos llevaba a las reuniones del Ateneo (n. 4).

¹² Caso combina aquí la enseñanza budista sobre la insustancialidad con el modelo ilusionista del *vedānta*, una escuela brahmánica. La noción de *māyā*, “ilusión”, es central en dicha escuela, en especial en la obra de Śaṅkara, pensador del siglo VIII.

las ideas filosóficas y científicas, de grandes teorías o de descubrimiento extraordinarios [...] El Buda profetizó el advenimiento, también, de otro inspirado, que llegaría a predicar la religión del amor; y 600 años después del gran fundador indostánico, se efectuó el advenimiento del cristianismo. (p. 66)

Con la certeza de esta persistencia, esbozamos una reflexión concluyente comparando las posturas en torno a India de estas dos figuras capitales para la historia de la filosofía mexicana: Vasconcelos y Caso.

Conclusiones

De nuestro recorrido se desprende, como primer dato relevante, que tanto Vasconcelos como Caso otorgaron al pensamiento de India la legitimidad filosófica suficiente no solo para tomarlo en cuenta, sino para situarlo, por momentos, a la par del canon europeo. En esa posición, India desempeñó para ambos un papel fundamental en la construcción de una idea más amplia, no limitada a la herencia grecolatina, de filosofía. Desde luego, en ninguno de ellos significó esto un reconocimiento pleno que derivara en un estudio de las filosofías indias en sus propios términos y en toda su diversidad y complejidad.

En realidad, su interés se desplegó bajo premisas ajenas a las escuelas de pensamiento indias. Dichas premisas condicionaron desde un principio lo que era rescatable y lo que debía desecharse, produciendo necesariamente una imagen simplificada en sintonía con los discursos orientalistas en boga. Pese a ello, el mero gesto de reconocer el valor filosófico de la tradición india no deja de ser novedoso y meritorio en el horizonte intelectual mexicano de la época. En ese horizonte, la inclusión de India en las dos historias de la filosofía escritas por Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico* y *Manual de filosofía*, resulta particularmente insólita.

En todo caso, lo decisivo para Vasconcelos y Caso no era tanto comprender las filosofías indias en su contexto original como hallar inspiración en ellas. En consecuencia, su interés por India solo se entiende a la luz de las inquietudes que moldearon la escena filosófica nacional a principios del siglo XX, en especial en relación con la articulación de un pensamiento que superara el modelo positivista y, en esa me-

da, respondiera a las circunstancias del nuevo siglo. Entre los ateneístas, tal debate produjo una revalorización de ideas “alternativas”, incluidas aquellas que el propio positivismo había cuestionado (Blanco, 1977, p. 47).

En este contexto, tanto Vasconcelos como Caso creyeron hallar en India el componente “oriental” que demandaba una filosofía sintética universal capaz de responder a la crisis cultural que enfrentaba el país y, finalmente, poner remedio a la crisis que enfrentaba el mundo. Al rehabilitar la dimensión espiritual o metafísica de lo real, India nos ayudaría a despertar del sueño positivista de las décadas previas y, en esa misma medida, nos ayudaría a superar la dependencia de la matriz cultural europea, inspirando la afirmación de una identidad cosmopolita y, a la vez, “mestiza”.

El papel especial del budismo en esta misión fue compartido también por los dos filósofos. Para ambos, la rehabilitación de las capas profundas de la experiencia humana suponía ver en el budismo la expresión más alta del pensamiento de India y al Buda como precursor de Cristo. El lazo entre estas dos figuras les permitió, a su vez, vindicar la espiritualidad cristiana como la forma más completa de sabiduría. De este modo, a través del budismo, India contribuía a renovar el verdadero sentido del saber, ofreciendo una solución al problema causado por la confianza ciega en la razón científica y el progreso material.

Pero no todo es semejanza. Como también vimos, los matices y la dirección que cada uno imprimió a este conjunto de premisas básicas contienen importantes diferencias. Vasconcelos dedica un libro completo a India en el que exalta su grandeza cultural en tres grandes ámbitos: poesía, filosofía y religión. Estas esferas son pensadas según una secuencia sintético-evolutiva que culmina en la religión del Buda, concebida como la expresión más alta de la sabiduría india y, por lo tanto, la más importante en la construcción de una sabiduría universal, cuya expresión más acabada es, a su vez, el mensaje cristiano.

En este modelo, India funciona como una especie de catalizador a través del cual la sabiduría recupera su dimensión más profunda, la dimensión religiosa o espiritual, superando con ello el paradigma filosófico o racional. Desde una perspectiva más puntual, tal función está encarnada por el budismo, al anticipar lo que

Cristo significó en esa misma secuencia, pero con un alcance universal. Puede decirse, entonces, que Vasconcelos expresa una admiración generalizada por India, admiración que, tras aplicar el método evolutivo-sincrético, se concentra en el budismo, en tanto que este conduce al umbral del cristianismo; sin embargo, una vez cruzado ese umbral, siguiendo la propia lógica evolutivo-jerárquica del modelo vasconcelista, el cristianismo es identificado con la sabiduría más alta, mientras que las fases previas se vuelven prescindibles. Esta potencial exclusión “teórica” coincide con el desdibujamiento del interés filosófico de Vasconcelos por India y el budismo a través del tiempo, sobre todo a partir de 1940.

Caso no escribió un libro sobre India, pero ciertamente se interesó en ella, como lo demuestran las numerosas referencias dispersas en su obra. Aquí hemos recuperado por primera vez algunas de las más importantes y, con ellas, hemos descubierto una consistencia temática y una persistencia temporal que vuelve todo menos irrelevante su postura. De entrada, su esfuerzo de apropiación es tan notable como el de Vasconcelos. India aporta un aspecto capital de su filosofía según dos momentos: es un medio para reivindicar nuestra dimensión espiritual (el budismo), sin caer en el extremo negativo de la alienación (el brahmanismo y, en potencia, el propio budismo).

Así pues, en vez de una apropiación basada en un modelo evolutivo jerárquico como el de Vasconcelos, lo que tenemos es una apropiación basada en un modelo de tenso equilibrio entre los dos polos de la existencia: lo espiritual y lo racional. En este modelo, el budismo y el nirvana operan como categorías universales para vindicar el polo espiritual en su necesaria complementariedad con el polo racional, es decir, sin pretender la emancipación de uno sobre otro.

En ese sentido, se trata de una vindicación indispensable, pero cauta, pues en ella habita siempre el riesgo de la degradación en burdo panteísmo y quietismo, asociados también con India. Este riesgo es lo que pone al Buda por debajo de Cristo. Por debajo, pero no al margen, incluso hasta sus últimos escritos. De este modo, aunque el interés de Caso nunca llega a ser fascinación y mantiene un distintivo perfil medurado, persiste como elemento indispensable para preservar el tenso equilibrio del ser, sin sucumbir a la tentación de demeritar el polo racional.

Por supuesto, más allá de estas diferencias, el interés indostánico de estas dos importantes figuras establece un paradigma para estudiar el papel de esta cultura asiática en la obra de otros filósofos mexicanos del siglo XX, así como para comprender el perfil general del orientalismo mexicano (e hispanoamericano) inspirado en India. Hacia allí, por lo tanto, deberían apuntar futuras pesquisas.

Referencias

- Blanco, J. J. (1977). *Se llamaba Vasconcelos*. Fondo de Cultura Económica.
- Caso, A. (1906a [1985]). Tesis presentada en la oposición abierta para cubrir la plaza de profesor adjunto de historia general, en la Escuela Nacional Preparatoria. En *Obras completas* (Vol. 10, pp. 200–221). UNAM.
- Caso, A. (1906b [1971]). El silencio. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 3–4). UNAM.
- Caso, A. (1915 [1973]). Filósofos y doctrinas morales. En *Obras completas* (Vol. 2, pp. 77–180). UNAM.
- Caso, A. (1919 [1989]). *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. UNAM.
- Caso, A. (1920 [1971]). *Dramma per musica: Beethoven, Wagner, Verdi, Debussy*. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 179–214). UNAM.
- Caso, A. (1922 [1971]). Ensayos críticos y polémicos. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 1–62). UNAM.
- Caso, A. (1923 [1985]). El concepto de la historia universal. En *Obras completas* (Vol. 10, pp. 1–94). UNAM.
- Caso, A. (1925a [1971]). Doctrinas e ideas. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 63–124). UNAM.
- Caso, A. (1925b [1971]). Discursos heterogéneos. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 149–216). UNAM.
- Caso, A. (1927 [1973]). *Sociología*. En *Obras completas* (Vol. 11). UNAM.
- Caso, A. (1936 [1941]). El Buda de Occidente. En *La persona humana y el estado totalitario* (pp. 147–151). UNAM.

- Caso, A. (1942a [1971]). El sueño de Chuang-Tsé. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 33–35). UNAM.
- Caso, A. (1942b [1971]). La vida es sueño. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 36–38). UNAM.
- Caso, A. (1945 [1971]). John Keats. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 64–67). UNAM.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo: diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. UNAM.
- Figueroa, Ó. (2025). El Rāmāyaṇa en México: el despertar y ocaso de una fascinación (1870–1940). *Literatura Mexicana*, 36(1), 59–88. <https://revistas-filologicas.unam.mx/literatura-mexicana/index.php/lm/article/view/1327>
- Figueroa, Ó. (2024b). Francisco Bulnes y la representación positivista de India en el México decimonónico. En Ó. Figueroa & L. Rodríguez (Coords.), *India en Hispanoamérica: historia y variaciones de un imaginario cultural* (pp. 53–86). UNAM.
- Florescano, E. (1963). Antonio Caso y la historia. *Historia Mexicana*, 12(3), 358–378. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/941>
- García, R. (2024). Cristo nuestro Señor es el Buda Misericordioso: hibridación cristiano-budista en *Estudios indostánicos* de José Vasconcelos. En Ó. Figueroa & L. Rodríguez (Coords.), *India en Hispanoamérica: historia y variaciones de un imaginario cultural* (pp. 137–160). UNAM.
- Halbfass, W. (2013). *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. Fondo de Cultura Económica.
- King, R. (2009). *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and the mystic East*. Routledge.
- Krauze, E. (1983). Pasión y contemplación en Vasconcelos (primera parte). *Vuelta*, 78, 12–19.
- Novoa, A. (2018). The Indian veil: The metaphysics of racial origins in the Americas. En S. Rivera & L. Kalmanson (Eds.), *Comparative studies in Asian and Latin American philosophies* (pp. 33–70). Bloomsbury.
- Pitts, A. (2018). Occidentalism and orientalism in the late writings of Antonio Caso. En S. Rivera & L. Kalmanson (Eds.), *Comparative studies in Asian and Latin American philosophies* (pp. 13–32). Bloomsbury.
- Reyes, A. (1917 [1995]). El suicida, libro de ensayos. En *Obras completas* (Vol. 3, pp. 218–305). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (1913 [1995]). El ambiente literario. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 302–306). Fondo de Cultura Económica.
- Rhys, T. W. (1890). *The questions of King Milinda (Milindapañha)*. Clarendon Press.
- Taboada, H. (2007). Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 24, 103–119. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3434/taboadacuyo24.pdf
- Tenorio-Trillo, M. (2012). *I speak of the city: Mexico City at the turn of the twentieth century*. University of Chicago Press.
- Torres-Rodríguez, L. (2015). Orientalizing Mexico: *Estudios indostánicos* and the place of India in José Vasconcelos's *La raza cósmica*. *Revista Hispánica Moderna*, 68(1), 77–91. <https://www.jstor.org/stable/90024970>
- Torres-Rodríguez, L. (2019). La India de papel de José Vasconcelos. En *Orientaciones transpacíficas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia* (pp. 89–132). University of North Carolina Press.
- Vasconcelos, J. (1920 [1959]). *Estudios indostánicos*. En *Obras completas* (Vol. 3, pp. 87–361). Libreros Mexicanos Unidos.
- Vasconcelos, J. (1935 [1959]). *Estética*. En *Obras completas* (Vol. 3, pp. 1112–1650). Libreros Mexicanos Unidos.
- Vasconcelos, J. (1935). *Ulises criollo. La vida del autor escrita por él mismo*. Ediciones Botas.
- Vasconcelos, J. (1937 [1961]). *Historia del pensamiento filosófico*. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 93–473). Libreros Mexicanos Unidos.

Vasconcelos, J. (1940 [1961]). *Manual de filosofía*. En *Obras completas* (Vol. 4, pp. 955–1302). Libreros Mexicanos Unidos.

Datos del artículo

* Este artículo es fruto del proyecto internacional de investigación PAPIIT IN401322, “India en el imaginario cultural hispanoamericano: historia y representaciones”, desarrollado entre 2022 y 2024 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) bajo la coordinación de Óscar Figueroa. En él participó como becaria Andrea Fascinetto, quien localizó la mayoría de las referencias en la obra de Antonio Caso citadas en el artículo.

Sobre los autores

† Investigador Titular de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

‡ Estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.