Alemania mira a la India: una visión postsaidiana del orientalismo alemán

Autor(es):	Piedras Monroy, Pedro
Publicado por:	Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
URL persistente:	URI:http://hdl.handle.net/10316.2/39977
DOI:	DOI:https://doi.org/10.14195/0870-4112_2_10
Accessed :	29-Jun-2019 09:28:21

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

impactum.uc.pt
digitalis.uc.pt

ente Oriente Ocidente Ori

BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Biblos n. s. II (2004) 289-319

Pedro Piedras Monroy
Universidade de Valladolid

Alemania mira a la India.

Una visión postsaidiana del orientalismo alemán

A Daniel Farah y Vincent Baloup

Abstract:

One of the most criticized aspects of Edward Said's Orientalism, the great classic in the field of postcolonial studies, has been its remarkable oblivion of German Oriental studies. This article proposes to analyze German Orientalism in order to allow a re-evaluation of Said's conclusions. To this end, we will focus on the areas referred to as India. In the first part, the text gives an account of the character of the early German contacts with the Indian world. Here we will see how German Romanticism begins to approach India under the strength of its enthusiasm. We will revisit the major intellectual bearers of this Indian bias (Herder and F. Schlegel) and some other attitudes to this phenomenon (Goethe, Schelling or Heine). Without a clear perception of how German Romanticism envisaged India it is impossible to understand the very roots of Orientalism.

The point of connection between the enthusiastic love of German Romanticism for India and the acid denigration of the Indian and the Oriental[3] Other[2] in the works of Hegel lies in the position that this Other was reaching in the historical thought of that time. Herder's or F. Schlegel's deep Orientalism, in Said's sense, is not hidden in their poetical works but in their reflections on Philosophy of History, which will prepare the field for Hegel's wild attack in his ***Vorlesungen iiber die Philosophie der Geschichte.*** History, inextricably linked to ethnocentrism, will be from then on the real underpinning of Orientalism. But India would also become a battlefield for post-Romantic German thinkers. We can see it paradigmatically in the works of Schopenhauer and, above all, in those of Hegel, whose strike against India can also be seen as a vicarious strike against the Romantics.

Parte I. El entusiasmo

El "descubrimiento" de la India transformó la cultura alemana y, a la vez, la cultura alemana transformó la forma de percibir la India. Alemania inventó la India como un mundo de sensaciones poéticas y religiones primigenias, alternativa al mundo europeo, y ésta se convertirá en trasunto del sueño de Europa; el Romanticismo será el guardián y el fantasma de ese sueño.

La India será ante todo una posibilidad frente a la contemporaneidad, un lugar donde encontrar la perfección perdida de la existencia, un sinónimo de religión original a recuperar. La mirada a la India tendrá mucho que ver con la peculiar vivencia de la decadencia occidental de un sector de la intelectualidad y con su particular ideología antimaterialista y antimodernista. Sin duda, salta a la vista la conexión entre la huida en el tiempo, hacia la Edad Media, y el viaje en el espacio hacia la India. Ambas tienen un claro referente espiritual. Frente al "materialismo horripilante y colosal" que había arrumbado los nobles ideales seculares de la humanidad, el Romanticismo opondrá una "saludable reacción" de orden religioso que asumirá principalmente la visión católica del mundo. No es casual que autores como F. Schlegel aúnen amor por la India, pasión por la Edad Media, arrobo religioso e inquina hacia la modernidad. Un segundo factor para entender mejor la aproximación romántica a la India es el interés religioso por los orígenes y el nuevo papel del mito. Ya Herder había considerado al Cristianismo como una "revelación continua" con gran variedad de formas en la historia, algo que la India brahmánica atestiguaba con claridad. En F. Schlegel asistiremos a una mezcla de la espiritualidad católica y de la metafísica ***Vedanta*** con las ideas de Herder. Schlegel sentirá el vínculo crucial entre dos intereses superiores: la poesía natural y la revelación universal que fluye de forma ininterrumpida. En ***Über die Sprache und Weisheit der Indier*** (1808), insistirá en que a los antiguos indios les fue revelado el conocimiento del auténtico Dios. Schlegel contagiará al Romanticismo alemán la idea de tal revelación universal primigenia y de que ésta tuvo lugar en la India; bien es verdad, que en su opinión los indios no fueron conscientes de dicha revelación ni supieron hacer uso de ella. En todo caso, la revelación original de la que fue testigo la India era en sí misma una prueba fehaciente del dogma católico y contribuiría a construir una Iglesia más amplia. En general, el Romanticismo alemán intentará también remontar todo a sus orígenes. Se asumirá que los mitos y los misterios paganos albergan secretos comunes a los fíeles de todas

las naciones. Estamos en las vísperas del simbolismo: la verdad única, clara para los cristianos, había sido conocida y preservada, incluso entre gentes remotas y descreídas, por las familias sacerdotales que dejaban que esta verdad fuese también percibida por las masas, aunque sólo a través del velo de las leyendas. Sólo había que correr el velo para descubrir en esas leyendas una misma y única lección. A ello se iban a dedicar autores como Creuzer o Görres. F. Schlegel, empeñado en reconstruir una mitología común a todo el mundo, demostró una inusitada habilidad al poner sus intereses literarios al servicio de sus intereses religiosos. Para él, la poesía de su tiempo carecía de un punto central que se asemejara al que la mitología había representado para los antiguos. Ese punto habría de constituirlo una fe lo bastante fuerte y joven como para unir el mundo y ello aseguraría la comunidad perdida entre los poetas. Gracias a Schlegel y al descubrimiento del sánscrito, florecerán las teorías que afirmaban que todos los pueblos habían compartido una única mitología original (procedente de un solo dios). Alemania iba a crear para la Europa moderna una ***fusión de las tradiciones mitológicas de toda la humanidad***. Las leyendas indias y griegas, escandinavas y persas habían de aceptarse como componentes de una nueva religión universal que regeneraría un mundo aturdido por el racionalismo. (Schwab, p. 217).

En las páginas que siguen, fijaremos la atención en los orígenes del acercamiento a la India y del ***orientalismo índico*** en Alemania; la diversidad dentro de ese acercamiento y las evoluciones posteriores (parte I); y el papel de Alemania en el orientalismo a través de su plasmación en la filosofía de la historia de Hegel (parte II). Para ello, haremos un breve bosquejo de la "fascinación entusiasta" por la India del Romanticismo alemán y de sus límites, marcados por la artificialidad, el escepticismo de algunos autores y la aparición de otras influencias. La India después de haber sido un paraíso para el Romanticismo será un campo de batalla para el tardorromanticismo. Nuestra panorámica será no obstante limitada y modesta. Los autores a los que nos referiremos serán sólo aquéllos que resultan esenciales en el tratamiento del tema (Herder, Schlegel o Hegel) y aquéllos que, por su relevancia en el contexto de su tiempo, más han influido en el posterior tratamiento de lo indio (Goethe o Schopenhauer). Prescindiremos de los debates y autores de la Indoiogía como disciplina pues desbordan los límites de nuestro análisis y nuestras propias posibilidades.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) será quien cree la atmósfera en la que los románticos vivan la India. Su interés por la India

comenzará sobre todo a partir de la publicación de su obra ***Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*** en 1784 y se extenderá hasta el final de sus días. La descripción de Herder del carácter hindú lleva a pensar en una inocencia paradisíaca, un cuadro idílico en el que los indios debieron de haber vivido desde hacía miles de años; su imagen de la India será más un producto de los sentimientos que del acercamiento racional. Su entrada en el universo indio se producirá a partir de las traducciones inglesas de fines del siglo XVIII de textos clásicos hinduistas como la ***Bhagvat Geeta*** de Wilkins, los libros de Halhed, la introducción de Dow a la traducción de ***La historia del Indostán*** de Farishta, las ***Leyes de Manu***, el ***Hitopadesa*** y hasta traducciones de himnos del Veda, como la de William Jones. No obstante, sería la traducción de W. Jones del ***Sakuntala*** de Kalidasa lo que desbordaría su interés. ***Sakuntala*** era para él el primer vínculo con la ***India auténtica***, la base sobre la que él construiría su idea de la India como la cuna o la infancia de la humanidad (Herder, 1886, tomo XXIV, p. 577 y 1887, tomo XVI, pp. 83-104).

"Si ustedes son también de la opinión de que ningún pueblo oriental ha tenido un drama auténtico (...), habrán de dejar de lado tal opinión cuando les muestre una obra de teatro oriental que es una de las primeras obras del mundo de su género. (...) Mi drama se llama Sakuntala: una obra de teatro india, compuesta por Kalidasa, (...)" **(Herder, 1887, pp. 84-85).**

Leer ***Sakuntala*** para Herder, requiere cambiar el modo de ver, acercarse a ella ***a la manera india***, es decir "con reflexión fina y atenta, con quietud y atención"... (1887, p. 88); al mismo tiempo, dicha lectura es esencial puesto que de esta obra podrá extraerse el espíritu y el carácter del pueblo indio en conceptos más vivos y verdaderos que de las ***Upanisads*** u otros textos indios (1887, p. 91). ***Sakuntala*** le llevará a descubrir en la India el momento original de la literatura, de los cuentos, de la mitología y de la filosofía (1887, pp. 91-92). Herder iba a estimular decisivamente la lectura de textos sánscritos en el original, por lo que se le puede considerar como uno de los padres de la Indoiogía alemana. A buen seguro, fue el primer alemán que llevó a cabo un estudio comparativo de las literaturas y del arte de oriente y occidente, siendo, tal vez, el primer escritor europeo en discutir de forma sistemática sobre el arte indio, en establecer criterios para juzgarlo y en hacer referencia a la filosofía del arte de la India. A través de sus estudios sobre la literatura, la filosofía, el arte, la religión y las corrientes culturales indias, toda Alemania empezará a fijar su atención en la India y su cultura. Además,

en sus poemas, recreará a menudo ideas y ambientes de la India; en ellos, va a inaugurar una peculiar forma de representar lo indio: se autoinvestirá de la sabiduría y el aura de los sabios hindúes, de los brahmines que, en él, se hallan en la cúspide de su admiración por la India ***{Zerstreute Blätter***, 1882, tomo XXVI, pp. 308-436). Así podremos apreciarlo en su ***Gedanken einiger Brahmanen*** (1882, pp. 406-416), donde como un ***brahmin cristiano*** (según el apelativo de Glasenapp) reflexiona sobre la ciencia, la virtud, la amistad, la naturaleza, la sociedad, la religión, la vida y la muerte, desde una posición ecléctica en la que se vierte su mestizo genio poético de retazos persas, árabes, judíos o hindúes sobre su inevitable magma romántico.

> ***Libre de anhelos y sin buscar recompensa***
> ***hace el bien el sabio sin él mismo saberlo.***
> ***Liberado del éxito de las acciones***
> ***se consagra él a la devoción, al fuego puro.***
> ***Dios es su don; Dios, el sacrificio;***
> ***Dios, la llama del altar; Dios, el que sacrifica;***
> ***y sólo Dios puede ser la recompensa de su sacrificio.*** **(N° 44. *Devoción)***

La figura del brahmin, desde Herder, aglutinará todas las esencias del pensamiento puro y será el referente en el panorama intelectual de la India. Autores como F. Rückert o A. Schopenhauer asumirán de un modo particular esa percepción herderiana.

Friedrich Schlegel (1772-1829), en el momento de la eclosión de su obra, se va a proponer equiparar los estudios de la India a los de Grecia. Igual que el Renacimiento había transformado y rejuvenecido las ciencias y el mundo a partir de la mirada al mundo clásico, también los estudios índicos podrían tener unos efectos semejantes (1808, p. X). El entusiasmo de Schlegel por la India venía de su época de estudiante en Leipzig donde descubrió (¡cómo no!) el ***Sakuntala*** de Kalidasa. Ya en tomo a 1800, afirmará que es en Oriente, en India ante todo, donde hemos de buscar el más elevado Romanticismo ***{müssen wir das höchste Romantische suchen***). En los años sucesivos, se dedicará a profundizar en esa idea. Todo lo nuestro procede de India:

> ***"Aquí se encuentra de veras la fuente de todas las lenguas, de todos los pensamientos y de toda la poesía del espíritu humano; todo, todo sin excepción viene de la India."*** **(Halbfass, p. 93).**

En 1802, Schlegel va a París con la intención de estudiar persa con Chézy y allí se encontrará con la feliz coincidencia de la estancia parisina de A. Hamilton, lo que le permitirá entre los años 1803 y 1804 comenzar a estudiar sánscrito. Desde entonces, traducirá fragmentos de las ***Leyes de Manu***, elaborará escritos para la enseñanza del sánscrito y hasta proyectará una nueva traducción de ***Sakuntala.*** Al hilo de su ***fiebre india***, entre los años 1805 y 1806 se dedicará a impartir clases sobre historia universal y filosofía en la ***école supérieure*** que Francia había abierto en Colonia, en las que la India ocupará una posición privilegiada como puerta de acceso a la historia humana.

En 1808, van a coincidir dos acontecimientos decisivos para Schlegel y para el acercamiento alemán a la India: su publicación de ***Über die Sprache und Weisheit der Indier*** y su conversion al Catolicismo. Occidente, para él, ha perdido la capacidad para la religión y como respuesta al empobrecimiento espiritual que veía por todas partes, decidirá acudir a las fuentes indias, de dónde, según él, procede toda religión y toda mitología. La trascendencia de esta mixtura schlegeliana, hará que R. Schwab lo considere el padre de lo que él denominó como ***Renacimiento Oriental***, porque convirtió lo que podría no haber sido más que un tiempo pasado en una realidad vital y porque creó un amplio movimiento cultural a partir de un campo de conocimiento particular (Schwab, p. 72). Con ***Über die Sprache***, Schlegel aspiraba a extraer una explicación sobre la ***oscura historia*** del mundo original del hombre; como amante de la poesía, a conocer otras creaciones de parecida belleza, obras del ***espíritu asiático*** (1808, pp. III-IV). En la primera parte, ***"De la lengua***", en la que se dedica a hacer un examen comparativo de la etimología y la estructura gramatical del sánscrito, persa, griego, latín y alemán, planteará que el sánscrito está emparentado directamente con las otras cuatro, algo nada casual que se explicará por su origen común. El sánscrito sería la lengua más antigua y de ella procederían las otras (1808, p. 3). Además, a diferencia de lenguas poco evolucionadas como el manchú, el sánscrito y sus parientes lingüísticos no derivan de la evolución de la onomatopeya y el grito sino que son frutos perfectos desde su origen, lo que les conecta con la creación divina (1808, pp. 60-63). Esa percepción lingüística le servirá de base para su argumentación fuerte en la segunda parte ***("De la filosofía***"), en la que se dedica a revisar la conexión de los diferentes sistemas filosóficos del mundo oriental antiguo: emanación, naturalismo, dualismo y panteísmo. Como demuestra su lengua, la India está en contacto con las esencias primigenias de la

cultura humana. Del mismo modo, los indios tenían conocimiento del Dios verdadero, eso se vería en sus sentencias y expresiones. El primer lugar en el que Dios se habría manifestado en el mundo habría sido la India. Sin una revelación primigenia (***ursprüngliche Offenbarung)*** el hombre formaría parte de los animales. No obstante, sistemas como la emanación serían inexplicables como desarrollo natural de la razón y parecen estar muy lejos de dicha ***ursprüngliche Offenbarung.*** "¿Cómo aparece ahora una sabiduría tan elevada de la mano de la plenitud del error?" (1808, p. 103). Para este autor, la de los indios fue una revelación mal entendida, no supieron gestionar adecuadamente el legado divino; pese a ello, él mantendrá su admiración por la India porque, en los documentos indios seguiremos encontrando al pueblo más instruido y más sabio de la antigüedad. El indio será el primer sistema que busque la verdad -divina- (1808, p. 106). En la tercera parte ***("Ideas históricas***"), dirá que el celo que los indios pondrán en ***"lo uno***" será la ***joya*** de la verdad divina que no se irá a pique del todo y que se conservará pura pasando a la idea del Jehová de los israelitas y, finalmente, en todo su esplendor al Dios cristiano. En realidad, aquellas religiones se parecerán a la cristiana como un mono a un hombre (1808, p.201). Pese a que para Schlegel el panteísmo indio es el culmen del pensamiento oriental y el que le conecta con la filosofía occidental, la verdad absoluta habrá de buscarse no en los documentos de la India antigua sino en el mensaje cristiano.

La polémica que suscitó la aparición de ***Über die Sprache*** fue considerable, inmediata y violenta. Por un lado, en esta obra había cristalizado la necesidad que Alemania tenía de oriente, pero, por otra, parece comprensible que el razonamiento de Schlegel, que vincula la mirada a la India a un "***revival*** católico" suscitara furibundas quejas y ataques de autores tan sensibles como Goethe, Schiller o Schelling. Pese a sus hallazgos, ***Über die Sprache...*** va a ser considerada como una obra propia de la Restauración y tendente al pasado, compuesta con arreglo a los intereses de ultramontanos y partidarios de la Restauración, y muy cercana al interés católico en la India, seguramente más propio de franceses como Lamennais, Rémusat o Saint Martin que de alemanes. Lo cierto es que, Schlegel abre perspectivas y opiniones metodológicas a un nuevo contexto de la investigación. Su trabajo no tendrá sólo una vertiente filológica rica que influenciará decisivamente a su tiempo sino que, a su vez, al incorporar la vertiente de crítica de las ideas filosóficas y religiosas y de intento de reflexión histórica dará comienzo a una forma nueva de trabajar el material indio. Entre sus influencias más importantes

estarían nombres tan decisivos como Bopp, Frank, Rückert, Heeren, Görres, Creuzer, Kanne, Rhode o Windischmann.

En la obra de J. W. Goethe (1749-1832), la India nunca tuvo la misma importancia que Inglaterra, Italia, Grecia, Palestina o Persia, no obstante encontraremos en ella elementos de un gran interés. Sus primeros contactos con lo indio suscitarán en él un entusiasmo muy semejante al de otros autores, aunque con el tiempo éste se irá transformando e irá adquiriendo un sesgo irónico y crítico. Si hay algo que Goethe va a apreciar por encima de todo en el mundo indio va a ser su poesía. Todavía en tomo a 1821, en su ***Indische Dichtungen***, referirá las obras que indias que más aprecio le seguían suscitando: el ***Gita Govinda***, el ***Megha Duta*** y, por encima de todo, el ***Sakuntala*** (Goethe, 1962, pp. 176-177); Goethe conoció la versión alemana de este último (obra de G. Forster) gracias a Herder y su acogida, en ese mismo verano de 1791, fue entusiasta, como demuestran los versos que le dedicó y que en adelante irán unidos de una forma inseparable a cualquier referencia que se haga al drama de Kalidasa.

Si quieres comprender las flores de la primavera, los frutos del otoño,
Si quieres comprender lo que atrae y encanta, lo que sacia y alimenta,
Si quieres comprender el cielo y la tierra con un sólo nombre -
Te nombro Sakuntala y ya está todo dicho.

Goethe ve en Kalidasa al poeta en su más alta función, "como representante de la condición natural, de la más refinada forma de vida, del puro esfuerzo moral, de la más digna majestad y de la más seria visión de Dios" (Kratzsch, p. 22). Incluso proyectó una adaptación de ***Sakuntala*** para la escena alemana que acabaría convirtiéndose en la semilla de la idea del ***Vorspiel auf dem Theater*** del ***Faust***, bosquejado en 1797 y 1801 y finalizado en 1806. El entusiasmo goethiano por ***Sakuntala*** le acompañará al autor hasta sus últimos días. Por otro lado, Goethe hará suyos algunos temas poéticos indios que irá elaborando a lo largo de toda su vida: el de la entrega incondicional y la redención por el amor, plasmado en ***Der Gott und die Bajadere***, y el del clamor humano por la libertad, la justicia social y la igualdad reflejado en la temática de ***Paria.*** Sus protagonistas son miembros de los estratos más ínfimos de la sociedad que aspiran a superar su condición bien mediante una revolución interior bien mediante una reivindicación social.

No obstante, el entusiasmo goethiano se verá equilibrado por una buena dosis de ironía y una notable carga de escepticismo. Aparte de

su filia poética, este autor mostrará un riguroso rechazo estético a lo indio, como se aprecia en su ***Zahme Xenien***:

> ***No todos pueden soportarlo todo:***
> ***Uno se aparta de esto; otro, de aquello.***
> ***¿Por qué no puedo decir:***
> ***que los dioses de la India me resultan un horror?***
> ***Nada más horroroso puede ocurrirle al hombre***
> ***que ver lo absurdo encarnado. {Zahme Xenien*, p. 617)**

Aparte del rechazo estético, habrá otras dos razones por las que este autor sienta prevención frente a lo indio: la primera tiene que ver con las fuentes (¡traducciones!) de las que obtenía el conocimiento de la India; la segunda, con su aversión al tufo católico que había adquirido el sesgo índico del Romanticismo. En sus ***Indische Dichtungen***, Goethe califica a la filosofía india como ***la más abstrusa*** y a la religión india como ***la más monstruosa*** (1962, p. 176). Tales afirmaciones no parecerán casuales si contamos con que el acceso a la filosofía y a la religión indias lo hizo bajo la influencia de Colebrooke, cuyo epígono más leal no iba a ser otro que Hegel. Pero, por encima de eso, Goethe rechazará la India por considerarla una invención católica de los Schlegel y compañía.

Las referencias al mundo "oriental" podrán rastrearse a lo largo y ancho de toda la obra de F. W. J. Schelling (1775-1854). A pesar de su sensibilidad a la hora de acercarse a los temas indios no puede evitar, a veces, manifestar cierta incomprensión "epocal" hacia determinados aspectos; sin ir más lejos, su moral religiosa parece impedirle comprender cultos como la adoración del ***lingam*** o el Tantrismo (Schelling, 1966, pp. 456 y ss.). Sus tentativas sobre la India estarán relacionadas con su interés por la mitología, en especial por la idea de un origen común de todos los mitos; y con sus intereses religiosos. Compartirá la creencia de Creuzer de que gracias a las investigaciones, entonces ampliadas a los Vedas, la primitiva unidad de la raza humana se volvía una verdad histórica más que una tesis teológica. Los tiempos originales habían conocido un monoteísmo primigenio que tras la dispersión se habría convertido en politeísmo. Schelling concebirá tres épocas, de las que la India será la segunda, la del progreso en el que sentía que la espiritualidad había tomado más importancia que la adoración de las fuerzas naturales. De nuevo, nos encontramos en el campo de batalla contra la Ilustración y en favor de la fe. Schelling no compartía la idea de Herder y Schlegel de que la India hubiese experimentado la revelación primigenia ni que hubiese

constituido el pueblo original sobre la tierra: la India se habría desgajado de ese sustrato originario, del que formaba parte (1966, pp. 431 y ss.). Schelling compartiría la idea de Creuzer de que la pura religion primitiva se había fragmentado en muchas estrellas brillantes (una de las cuales era la India); había que reconstruir la vieja y sagrada unidad primitiva. En sus trabajos tardíos ***Philosophie der Mythologie*** (1842) y ***Philosophie der Offenbarung*** (1854), se esforzó por mostrar las fases paralelas del proceso teogónico y mitológico. En primer lugar, los pasos de la evolución dentro del ser divino, a través de la cual éste pasará de lo inacabado a lo acabado y, en segundo, los estadios correspondientes del desarrollo de la conciencia divina bajo el hombre, que llevan de un monoteísmo inicial, a través de un politeísmo de los diferentes pueblos hasta una cristiandad mística. El sistema de la identidad con su doctrina del Absoluto indiferenciado que se puede comprender a través de la opinión intelectual, muestra algunas analogías con el ***Vedanta***, de forma que se plantea la pregunta de si en su génesis han tenido que ver junto a las influencias de los filósofos occidentales también las de los místicos indios. Schelling, a principios del siglo XIX, antes de estudiar intensivamente el ***Vedanta***, ya había tomado conciencia de ella, porque en sus ***Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*** impartidas en Jena en 1802 e impresas en 1803, menciona los escritos sagrados de los indios. Allí viene a decir que los libros bíblicos habían sido un obstáculo para completar el Cristianismo porque en contenido ***verdaderamente religioso*** no resisten la comparación con muchos de épocas anteriores y posteriores, sobre todo con los indios. En su ***Philosophie der Mythologie***, trata de la relación de la mitología y la poesía de los indios. En las lecciones 20, 21 y 22 del segundo libro, donde reflexiona sobre el Brahmanismo y el Budismo, buscará resolver la controvertida cuestión de la relación recíproca de ambos mediante la suposición de dos direcciones en la conciencia india que se cruzan pero que son completamente independientes y proceden de dos partes diferentes. Él ve en el Budismo un fenómeno antimitológico, que se corresponde con la religión de Mitra y, por ello, una doctrina de unidad no abstracta sino que encierra en sí un dualismo igual a la doctrina zoroástrica. Partiendo de su teoría de las tres potencias originarias de la divinidad que se comportan entre sí como ***el no-ente***, como ***el ente puro*** y como ***lo que es en el no-ente***, Schelling busca demostrar con audaces especulaciones que estas tres potencias que en la mitología egipcia aparecen como Tifón, Osiris y Horus, aparecerían también en India como Brahma, Siva y Visnu. Aparte de estas tres potencias superiores, habría aún “dioses materiales” como Indra, etc., producidos a través del proceso

mitológico. A éstos, los ve Schelling como productos del destruido y fundido dios real Brahma (1966, p. 457). Seguirán explicaciones sobre las encarnaciones de Visnu, con las que se da una nueva formación de la mitología india (1966, p. 460). Del estudio de las sagas de dioses cambiará Schelling a los sistemas místicos y teosóficos de los Vedas y de la ***Bhagavad Gita***, que le moverán a hablar de la doctrina de la ***Maya*** (1966, p. 493). Finalmente se dedicará al Budismo (1966, p. 515). En la lección 25, buscará determinar la esencia de la India en relación con Egipto y Grecia. Para él, las mitologías egipcia, india y griega se comportan entre sí como cuerpo, alma y espíritu. Ahora bien, mientras que los dioses egipcios son carnales, corporales; los indios son espirituales, fantasmales; y los griegos, espirituales y corporales (1966, p. 575).

Como estudiante en Bonn en 1819, Heinrich Heine (1797--1856) asistió a clases de A. W. Schlegel, que desarrollaba allí estudios de filología oriental, especialmente india, recibiendo cursos sobre literatura y métrica; así entró en contacto con sus trabajos indológicos (Marzahn, p. 55). Lo primero que le provocó un fuerte entusiasmo fueron los extractos de la ***Bhagavad Gita*** (publicados en 1823) y del ***Ramayana*** (publicados entre 1829 y 1846) traducidos por Schlegel. El contacto con los tesoros espirituales de la India le produjo una fuerte impresión, que le llevará incluso a constatar muchas analogías entre la filosofía india y ciertas ideas del Romanticismo. Entre los años 1821 y 1824 residió en Berlín donde asistió como oyente a las clases de sánscrito de F. Bopp, que incrementaron su interés por la lingüística comparativa. Los buenos conocimientos de Heine sobre la cultura de India se hallarán dispersos por su obra: desde sus escritos críticos, como ***Ideen, Das Buch Le Grand*** (1826) hasta sus poemas:

> ***En las alas del canto***
> ***Amada, te llevaré,***
> ***A los campos del Ganges,***
> ***Allí conozco el más bello de los lugares.***
> *(...)*
> ***Allí querremos hundirnos***
> ***Bajo el árbol de la palma,***
> ***Y beber amor y quietud,***
> ***Y tendremos un feliz sueño. (Lyrisches íntemezzo*, IX, 1993, pp. 62-63)**

Heine comparte con muchos coetáneos románticos la visión de la India como tierra de ensueño con jardines paradisíacos... Por otro lado,

le apasionarán las grandes epopeyas indias como el ***Mahabharata*** o el ***Ramayana.*** A partir de su llegada a París en 1831 y coincidiendo con la elaboración de sus escritos teóricos ***Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*** y ***Die romantische Schule***, Heine se empezará a distanciar del Romanticismo y sus referencias a la India se irán haciendo más críticas. En sus ***Geständnisse*** (1854), por ejemplo, se burlará del gusto snob de los salones de París donde se hablaba de temas indios (Heine, 1968, p. 486). Ahora bien, Heine abre la puerta a una nueva mirada hacia el mundo índico, puesto que cuestiona la validez de las premisas propias a la hora de considerar lo ajeno, lo ***otro.*** Este relativismo estará fundado en su talante reflexivo y crítico y en su peculiar enjundia como historiador de las ideas. Heine se enfrentará a la opinión dominante en la que lo ***otro*** es siempre visto como lo "anormal", como lo "fuera de lo razonable" o como lo "inmoral":

> ***"Sí, las obras de arte que en una tierra resultan morales, pueden ser vistas como inmorales en otra tierra, donde otra religión ha pasado a las costumbres; por ejemplo, nuestras bellas artes provocan el horror de un musulmán ortodoxo, y viceversa, algunas artes, que en los harems de oriente se tienen por completamente inocentes, resultan una atrocidad para el cristiano. En la India, la situación de una bayadera no está en absoluto mal vista por las costumbres y por eso allí el drama " Vasantena ", cuya heroína es una prostituta que está en venta, no se ve de ningún modo como inmoral; ahora bien, si alguien se arriesgara a representar esta pieza en el teatro francés, todo el patio de butacas gritaría que aquello era una inmoralidad, el mismo patio de butacas que a diario contempla con placer obras de intriga cuyas protagonistas son jóvenes viudas que acaban casándose felizmente, en vez de quemarse con sus maridos muertos como requiere la moral india."*** **(1968, p. 197).**

Heine plantea la necesidad de cambiar la mirada a la India (y a oriente, por ende) y relativizarla, para así poder conocerla mejor y conocemos mejor a nosotros mismos. Podrá objetarse que este autor usa aún materiales contaminados por el peor orientalismo, pero lo hace apuntando hacia ámbitos de la crítica muy diferentes. Frente a la opinión esterotipada de describir el ***salvajismo indio*** (para entonces, no todo era ya entusiasmo) poniendo como uno de los ejemplos manifiestos el del sacrificio de las ***Satis***, Heine propone que el asunto puede ser mirado desde otros puntos de vista que implican un salir del sujeto occidental desde el que acostumbramos a medir todo. La audacia de la reflexión heiniana sigue siendo válida, pues lo único que él hace es utilizar ese

ejemplo (truculento para la moral occidental) para reivindicar la diversidad de perspectivas sobre las que no cabe establecer ninguna superioridad en cuanto a valores sino tan sólo marcar la diferencia. Ahora bien, la reflexión de Heine no tuvo una trascendencia mayor ni inmediata porque no la sistematizó y porque se enfrentaba a concepciones mucho más arraigadas social e intelectualmente.

Parte II. Después del entusiasmo

Los contactos de Arthur Schopenhauer (1788-1860) con el mundo de las ideas indias serán muy tempranos (1813-1814) y vendrán de la mano del orientalista F. Majer. Majer lo encaminó a su trascendental encuentro con el ***Oupnek'hat*** de Anquetil Duperron. Hasta el final, seguirá fiel a las ***Upanisads*** y el Budismo. Pese a ello, el interés schopenhaueriano por la India es más bien restringido (nunca aprendió sánscrito) y se limita en la práctica a la reflexión religiosa; ni el arte ni la literatura indios le interesarán demasiado... casi tan poco como los Vedas o los sistemas ***Nyaya*** o ***Vaisesika.*** A diferencia del Romanticismo, no será seducido por la "belleza india", sólo por su pensamiento... y ni siquiera por todo él. Para él, la India es algo inicial, originario ***{Parerga II,*** p. 204), pero en un sentido diferente al de la patria perdida y la infancia de la humanidad del Romanticismo y diferente de la mirada ***aufhebend*** que la verá como una fase estática y sin desarrollar del comienzo de la historia. Para Schopenhauer, no hay ni paraíso perdido ni totalidad ni armonía perdida de tipo schlegeliano ni sentido ni progreso de la historia ni teleología de fases que se superan de la fenomenología del espíritu del tipo hegeliano. La historia para él no tiene ningún sentido; es una farsa sin meta ni dirección. Frente a la historia de la salvación cristiana y frente al tiempo y la historia lineal, dará valor él a los períodos del mundo que se repiten y que encuentra en el Budismo. El mundo es sólo un objeto en relación a un sujeto; es representación para un sujeto que no se puede objetivar en el espacio o en el tiempo ni tampoco en categorías como unidad o multiplicidad. El universo de los objetos es una mera apariencia; se trata de la proyección de la "cosa en sí", de la base metafísica del mundo identificable con la voluntad ciega. Esa voluntad absoluta se objetivará en las formas fenomenológicas de nuestro mundo conforme a una jerarquía de formas de existencia espacio-temporal, desde lo inorgánico hasta las manifestaciones más complejas de la vida consciente, es decir, de la autoafírmación y de la lucha contra lo otro. Al

pensamiento, le corresponde un papel instrumental, pues se encuentra al servicio de la autoafirmación, de la voluntad de vivir. La voluntad carece de meta o de dirección. Su desarrollo, en su vacuidad y en su falta de fines, deja como única meta legítima su aniquilación. Se trata de apaciguar la voluntad de vivir y de autoafírmarse. El pensamiento de Schopenhauer conectará con el de la India desde que conciba la unidad básica del fundamento de realidad y de su proyección aparente en la multiplicidad espacio-temporal. Para él, la filosofía no será algo ligado a lo temporal, como la filosofía del derecho de Hegel sino más bien una "necesidad metafísica" no vinculada al tiempo; su meta esencial será idéntica por doquier: mirar a través de los velos de la multiplicidad espacio-temporal y liberarse de la marcha en círculos de la vida y del sufrimiento. Todo esto lo encontrará expresado con una concisión insuperable en el concepto indio de ***maya***, en fórmulas upanisádicas como ***tat tvam asi*** ("tú eres eso") o en la idea budista del ***nirvana*** (quietud sin renacimiento, retomo hacia lo que no vuelve a ser). Él usará estos conceptos y fórmulas como expresión de sus propios pensamientos. La ***maya*** sería idéntica al ***fenómeno*** kantiano y, en su terminología, equivaldría también a la ***objetividad de la voluntad.*** Para ilustrar la relación central entre ética y metafísica, intentará mostrar que el fenómeno básico de la compasión se funda en una metafísica de la identidad, como se ve en el ***Vedanta***: el fundamento de la moral reside en último término en aquella verdad que encuentra su expresión en el ***tat tvam asi {Parerga*** //, p. 198). El ***nirvana*** será la expresión budista que se ajuste como un guante a su propia meta de redención respecto del esfuerzo ciego de la voluntad. Así, dará prioridad a este concepto budista de ***nirvana*** sobre el vedántico de lo ***brahman***, más cercano a su idea de ***voluntad del mundo.*** Otras correspondencias serán la de ***upadana*** (lit. ***estar pegado al ser)*** como ***voluntad de vivir*** o ***karma*** como ***carácter empírico.*** Schopenhauer se reconocerá en la filosofía ***Vedanta*** (y en la budista) como en un espejo. No en vano, siguiendo la idea clave de Anquetil al traducir ***Oupnek'hat (Upanisads***), sostendrá que los sabios han dicho en todo tiempo las mismas cosas y argumentos:

> ***"Buda, Eckhart y yo, en lo esencial, enseñamos lo mismo. (...) Eckhart en las cadenas de su mitología cristiana. En el Budismo, se encuentran los mismos pensamientos sin las trabas de tal mitología, por ello de forma sencilla y clara; tanto como una religión puede serlo. En mí está la claridad absoluta*****(citado en Halbfass, p. 132).**

En este autor, las cuestiones sobre el progreso o el retroceso no juegan ningún papel, pues desde la perspectiva metafísica, la historia resulta irrelevante y carente de cualquier plan. Pese a todo, no iba a ser del todo inmune al ambiente que le rodeaba; no podrá evitar, por ejemplo, considerar a la India como la tierra de la sabiduría más antigua y original, de la que proceden los europeos y que más les ha influido. Insistirá en que el Cristianismo es indio en cuerpo y alma pero lo corrompe la influencia judía del Antiguo Testamento, que nada tiene que ver con él (***Parerga*** //, pp. 332-339). El Nuevo Testamento reconocía la inmortalidad porque, a diferencia del Antiguo, era indio en lo espiritual; posiblemente su origen era también indio, aunque de forma indirecta (a través de Egipto). El significado profundo de los Evangelios se habría originado en India y excluiría al Antiguo Testamento. En el diálogo entre Demopheles y Philalethes, recogido en el capítulo XV "***Über Religion***" ***(Parerga II),*** cargará tintas contra la Biblia y acusará a los dos brazos del monoteísmo, es decir, del Judaismo (o sea, Cristianismo e Islam) de todas las atrocidades cometidas en el nombre de la religión (pp. 318-322). Tanto el Hinduismo como el Budismo estarían limpios de tales culpas. La decadencia y degeneración que vaya a sufrir la India con el tiempo, estarán relacionadas con la dominación islámica (p. 319). Halbfass relaciona esto con las opiniones de Anquetil, pero tal vez tenga más que ver con un cierto ajuste de cuentas con Goethe, de quien Schopenhauer sufrió su gran decepción precisamente en la época en la que aquél redactaba su ***West-östlicher Diwan*** (en torno a 1815; Safranski, 1991, pp. 258-265.).

Ahora bien, si hay algo que revele el origen glorioso de la India y su meditada pretensión de verdad, son las ***Upanisads.*** La tarea más elevada que pueden hacer los hombres de épocas posteriores es tratar de recuperar esos orígenes. Schopenhauer busca un nuevo renacimiento mediante el estudio de esa tradición india, pero no pretenderá recurrir a la autoridad sancionadora de los textos indios sino que usará su propio pensamiento como medida y punto de perfección de lo que ya habían pensado los indios. La filosofía india no será para él ni fuente de inspiración ni revelación de ningún tipo sino un espejo y un ***medium*** de autorepresentación y de autoconfirmación. El suyo será un nuevo sistema filosófico, frente a todos los anteriores, fracasados. En cierta medida, lleva al extremo la ***usurpación romántica del papel del brahmin***, no demasiado lejos de Herder. En él, hay también una fuerte componente de subversión respecto del pensamiento hegeliano que, como veremos, tiene un especial interés en atacar la figura del brahmin. Schopenhauer se

consideraría a sí mismo algo así como el ***último brahmin.*** El ***ascendiente indio*** de su pensamiento le permitía distanciarlo de la tradición judeocristiana, del espíritu teísta y personalista (***Parerga*** //, p. 348).

Un aspecto muy debatido de la percepción schopenhaueriana de las ideas indias es el de su idea de Budismo. Desde que el autor tome contacto con las ideas budistas, se empezará a fraguar una asociación que ha perdurado hasta nuestros días entre esa religión y Schopenhauer. Desde fines del s. XIX, leer a Schopenhauer equivalía a comprender lo esencial del Budismo. Esto tendrá el efecto de que el ***pesimismo schopenhaueriano*** se trasladará a la religión, desplegándose la idea de ***pesimismo búdico*** (Lenoir, p. 108). Las concomitancias entre Schopenhauer y el Budismo son múltiples: existe una equivalencia entre la vida y el sufrimiento; la fuente del sufrimiento es el deseo insatisfecho cuyo origen es la voluntad de vivir; los individuos, como las cosas, carecen de naturaleza propia, de sustancia y, por tanto, habrá que disipar la ilusión de un yo individual, que surgirá con la ignorancia (***avidya***). Esto equivale a la doctrina budista de la ***anata.*** La pérdida de tal ilusión lleva a una compasión hacia todo ser viviente; la ética no se funda en una dogmática surgida de la revelación religiosa o de una trascendencia sino en la pérdida de la ilusión del ego y el desapego derivado de ella; los dos sistemas de pensamiento provienen de una postura negativa: muestran los obstáculos sin dar soluciones concretas; la meta sólo tendrá tintes negativos: ***nirvana***, nada, extinción de la sed de vida. Sin embargo, las divergencias son también notables: a Buda se le atribuye en un ***sutta*** el papel del cirujano cuya labor no es explicarle al que está herido por una flecha quién se la lanzó, desde qué distancia o con qué tipo de arco sino salvar al hombre del veneno mortal del deseo. Con la búsqueda del despertar, Buda propone la búsqueda de la verdadera felicidad mediante la eliminación del sufrimiento. Por ello, no es justo hablar de ***pesimismo búdico***, puesto que el Budismo tras ofrecer un diagnóstico de la situación propone un medio eficaz para la curación. Schopenhauer, por su parte, considera la vida como una enfermedad cuya única solución es salir de ella: la única salida del hombre es renunciar a vivir; el ***camino central*** budista, que evita tanto los grandes placeres como los grandes ascetismos, está muy alejado del ideal de la mortificación del cuerpo y del aplastamiento del yo del asceta, alabado por Schopenhauer (Lenoir, pp. 109-112). En último caso, en el ámbito indio resulta inapropiado hablar de ***pesimismo*** u ***optimismo***; éstas son etiquetas que pertenecen a nuestra forma de ver las cosas: Para B.V. Kishan, si se admitiese la existencia de unas reflexiones budistas de carácter pesimista, habría que

tener en cuenta en cualquier caso que éstas tendrían unas raíces completamente diferentes a las schopenhauerianas.

En general, resulta difícil evaluar la relación entre Schopenhauer y la India; no se trataría tanto de ver lo indio o lo no indio del pensamiento de Schopenhauer; tampoco de limitarse a mostrar aquello que parece ajustarse a lo correcto o lo legítimo indio en sus reflexiones, a la luz de las últimas investigaciones. Parece más interesante señalar que el filósofo no considera a la India como un primer paso hacia el pensamiento y el ser (superior) europeo; que muestra gran apertura al pensamiento de otras culturas; y que sólo asume de la India aquello que le interesa, tomando su propio pensamiento como medida de los materiales que encuentre en los textos indios. Schopenhauer se sentirá la culminación de las ideas más brillantes del Hinduismo y del Budismo; por ello, su comprensión de la India seguirá siendo netamente "europea", aunque en este caso suponga el reverso completo de la comprensión hegeliana: Hegel representará la ruptura; Schopenhauer, la saciedad. Éste supondrá una asunción de todo lo que aquél rechazaba en la India: donde Hegel critique el ***quietismo***, la ausencia respecto del mundo o la carencia de historia, la falta de interés en el individuo y su concreta particularidad, Schopenhauer asociará el motivo del quietismo a su doctrina de la negación de la voluntad de vivir (en la que residirá el centro de su acercamiento al pensamiento indio). Bien es verdad que coincidirá con Hegel en su oposición a la idea romántica de la India y al anhelo de origen y de infancia de la humanidad que proyectaba sobre tal ámbito; para Hegel, ese anhelo de vuelta es ingenuo y abstracto; para Schopenhauer, al no haber ninguna meta en la historia, no hay ningún pasado perdido ni por el que valga la pena dar marcha atrás. Lenoir se pregunta si acaso, a pesar de las divergencias, el pensamiento de Schopenhauer no será el fruto último del pensamiento romántico, caracterizado según él por la desjudaización del Cristianismo, por la concepción de que el Cristianismo auténtico es de origen indio y por el anuncio de que Europa va a sufrir muchos cambios a partir del redescubrimiento del Brahmanismo y del Budismo, que se verían como las religiones primitivas de la "raza" alemana. En definitiva, como señala Glasenapp: "Schopenhauer intentó llevar a cabo dentro de su sistema una fusión del idealismo monista vedántico y la doctrina de salvación atea budista." (1960, p.97). Lo "personal" de su recepción y su interpretación de las religiones y las filosofías de la India, hace que a pesar de las incorrecciones y los cuadros sesgados, constituya un eslabón insustituible en la mirada occidental (y alemana, en particular) a aquel ámbito cultural.

Incluso, como señala Kishan, resulta impresionante la precisión de juicio y de referencias de este filósofo, porque en apariencia no habría de poseerlas, puesto que en buena medida su tiempo no las poseía (Vecchiotti, p. 178). Nadie logró atraer tanto como él la atención occidental hacia la sabiduría y la espiritualidad del subcontinente ni ganar tantos "amigos" para las mismas (Glasenapp, 1960, p. 99). Ahora bien, tal vez uno de los efectos más sorprendentes del pensamiento de Schopenhauer haya sido su introducción en la autocomprensión filosófica del propio Hinduismo moderno; es decir, el que las corrientes modernas del Hinduismo se reconozcan a sí mismas a través de la lectura schopenhaueriana, lo que confirmaría un manifiesto y radical hibridismo cultural. El renacimiento del pensamiento indio que esperaba Schopenhauer no se produjo, pero se abrió una veta de investigación de la filosofía india, que empezó a tener como resultado el trasvase de ideas indias hacia occidente. El carácter de ***outsider*** de este autor propició que la difusión que él mismo esperaba quedase reducida a un puñado de ***outsiders*** como él, como E. von Hartmann, Ph. Mainländer, L. Ziegler, K. E. Neumann, G. Grimm, P. Dahlke o M. Scheler.

Las reflexiones de G.W.F. Hegel (1770-1831) sobre la India formarán parte de la vanguardia de su ataque contra el Romanticismo. También Schopenhauer desdeñó el exotismo, la poesía y el arte que había embriagado a sus contemporáneos, que se dejaban fascinar por determinadas corrientes del pensamiento indio, pero jamás planteó, como Hegel, un programa completo y sistemático de denigración de lo indio. Todos los ámbitos de reflexión hegelianos, conforme a su esquema teleológico-histórico (estética, religión, filosofía, ciencia e historia) serán el marco de un ataque desproporcionado. Ahora bien, cualquiera que haya pasado por las páginas anteriores, podrá sospechar que algo ha quedado sin decir, que no parece posible que Hegel se saque de la manga ***ex-nihilo***, tal programa ¿Dónde podremos encontrar un vínculo entre las atroces invectivas hegelianas y el "entusiasta arrobo índico" de los románticos? Sin duda, en un elemento poco evidente, que a menudo les pasa desapercibido a los autores que revisan la recepción de lo indio en Europa, a saber, la ***fdosofia de la historia.*** En apariencia antitéticos, los enamorados de ***Sakuntala***, como Herder o Schlegel, lo mismo que Hegel coinciden en situar a lo indio como una fase inicial, ***fallida,*** incompleta o ***aufgehoben*** de un proceso histórico que camina hacia la perfección. El epítome de esa perfección será Europa o la cultura occidental.

Los estudios herderianos sobre filosofía de la historia se recogen en esencia en ***Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung***

der Meschheit (1774) e ***Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*** (1784-1791). A primera vista, llama la atención que en la primera el autor ni siquiera trata el ámbito "oriental" ***in extenso*** sino que su "oriente" se queda en Egipto y Fenicia (pp. 488-494). Esa exclusión no se deberá sólo a una impronta heredada de la anterior historiografía universal sino más bien a la idea de que la evolución de la cultura tiene una homogeneidad y una singularidad que se expresará en una historia universal que va desde el Próximo Oriente hasta la Europa actual. Herder abrigaría una cierta concepción del progreso: al igual que en las edades del hombre (donde éste, aunque sigue siendo el mismo, va cambiando, piensa de otro modo y siente diferente), cada época es un paso hacia algo, aunque también cada una en sí misma es el centro de su propia felicidad. Así el egipcio existe a partir del oriental; el griego sobre el egipcio; el romano sobre los demás... etc. Habrá un desarrollo, un avance progresivo, aunque ningún individuo haya ganado nada con él. Con esto, se rozaba ya la dialéctica histórica hegeliana. La principal diferencia con Hegel residirá en que la Europa del XIX no es el final de la historia y su culmen sino que cada etapa es un culmen en sí misma. No obstante, se avanza de menos a más perfección y se hace con el automatismo de cualquier fenómeno natural; lo que acontece en un momento determinado, sólo puede ocurrir en ese momento y ninguna otra cosa podrá ocurrir en su lugar. Este rígido determinismo suprimirá el libre juego de la voluntad inteligente del hombre, que no podrá guiar su propio destino. La variedad de fases que aparecen en la historia humana se debe al hecho de que son muy numerosas las posibles manifestaciones de la naturaleza humana y todas ellas han de realizarse. Herder resuelve la contradicción (debida a su asistematicidad) de un planteamiento que asume, al mismo tiempo, que cada época es un fin en sí misma pero que, al mismo tiempo, apunta a una perfectibilidad histórica argumentando que el desarrollo histórico es a la vez medio y fin: así, planteará la ***humanidad*** como un ideal que absorbe la individualidad de los pueblos y la genialidad de las épocas. El bien se desarrollará progresivamente; con el tiempo, se irán haciendo también más poderosas la razón y la justicia. Según Bury, "esto es una doctrina del Progreso, pero Herder se opone con toda claridad a la hipótesis de un estado final único e igual en perfección, como meta de la historia, pues ello implicaría que las generaciones precedentes existieron sólo para servir a las últimas y que sufrieron para asegurar la felicidad de la posteridad más remota, teoría que ofendía su sentido de la justicia y de la conveniencia. Por el contrario, el hombre puede realizar su felicidad en cualquier estadio de la civilización. Todas las formas de sociedad son

igualmente legítimas, tanto las perfectas como las imperfectas; todas son fines en sí mismas y no meros estadios en el camino hacia algo mejor. Y quien se encuentra a gusto y es feliz en uno de los estadios inferiores tiene perfecto derecho a permanecer en él." (pp. 218-219). En sus ***Ideen***, Herder ensanchará el número de pueblos de la historia, interesado seguramente ya más en poner de relieve su ideal de ***Humanität*** (tomo XIII, pp. 154-165) que, como en 1774, en trazar una filosofía de la historia propiamente dicha, que se construye a la fuerza como una justificación de Europa. Así, se abrirá al mundo islámico y a los pueblos del Asia oriental. Todo lo positivo que pueda parecer este avance se ve empañado por la pérdida de peso de su idea de que cada época realiza su felicidad en sí misma, vinculándose lentamente a postulados procedentes de la ética racionalista. Desde ahora, para él, un acontecimiento producirá tanto bien verdadero y permanente cuanta mayor ***razón*** haya en él. En esto tendría que ver su evolución ***humanista*** y su sensible giro hacia la Ilustración. "La descripción de las culturas asiático-orientales no ha sido en él, precisamente, un acierto. Justamente trabajó en esta cuestión empleando en abundancia las rígidas y exteriores categorías de la Ilustración, como eran la barbarie, el despotismo, las artes útiles, las finas ciencias, la ruda obstinación, etc., lo cual no era, ciertamente, amable para los mongoles. Aquí fallaron las dotes de penetración simpática ***{Einfühlung)*** de Herder." (Meinecke, p. 364) No hay más que ver las "flores" que dedica a mongoles, chinos, japoneses, tibetanos y tártaros (tomo XIII, pp. 215-221). No obstante, a la cultura india le concederá una atención mayor y más benigna (India, al menos, formará parte de la zona de ***"schöngebildete Völker***" -tomo XIII, pp. 221-228-), aunque su exaltación de la misma tenga mucho que ver con su gusto por lo poético y lo exótico. Será en este momento cuando aumente su tendencia a entender la historia de la humanidad como una pura historia natural de las fuerzas, inclinaciones y acciones humanas; para ello, dejará de lado su búsqueda del plan secreto de la Providencia así como su "filosofía de metas finales" para preocuparse más de tratar los fenómenos históricos como productos de la naturaleza. Esto, sin duda, entrará en contradicción con su nueva tendencia racionalista. A la vez, abundará en sus teorías sobre la influencia del clima en el carácter de los pueblos. El entorno climático y geográfico condiciona a los hombres física y mentalmente: así se formarán las razas, que ya mantendrán unos rasgos concretos çle forma permanente. El carácter (¡la raza!) de un pueblo es el que le da su historia y no la historia la que da tal carácter. Naturalmente, Europa por su geografía y clima cuenta con una vida genuinamente histórica mientras

que el resto de civilizaciones carecerían de progreso histórico y serían, en buena medida, estáticas. La solución de la contradicción entre la importancia de la naturaleza en la historia y la importancia de la razón, vendrá de la mano de su concepto, ya apuntado, de ***humanidad,*** que se encuentra en germen en 1774 y que en las ***Ideen*** aparece ya como soporte de la construcción del mundo histórico en Herder. El sentido y la meta de la evolución histórica será a partir de ahora la realización de la humanidad; ésta sería el rostro visible de Dios sobre la tierra; Dios empezará a ser percibido no tanto detrás de la naturaleza como detrás de la humanidad. La vida humana irá hacia tal humanidad, y así este concepto ***{Humanität)*** irá sustituyendo al de naturaleza, pues se mostrará cómo el hombre va desarrollando su intelecto y penetra en un proceso de perfectibilidad encaminada a alcanzar el "ideal de humanidad." (Roldán, p. 65). Cada época, cada individuo, cada pueblo no son sino despliegues de esa meta a conseguir que es el ideal de humanidad.

Poco antes de la aparición de su ***Über die Sprache*** (1808), entre 1805 y 1806, F. Schlegel impartirá unas clases sobre historia universal en la ***école supérieure*** de Francia en Colonia. El hecho de que, como señala J.J. Anstett, tales clases sólo vieran la luz como publicación en 1829, hizo que su influencia en el mundo romántico se viera muy restringida (Schlegel, 1960, p. LXXVII). No obstante, las inquietudes del autor acerca del tema perdurarán en el tiempo, como lo demuestra el hecho de que en el año 1828 brindase en Viena otra serie de conferencias sobre filosofía de la historia (Schlegel, 1873). Las diferencias entre ambas no son excesivas. Sus mayores esfuerzos se harán para tratar de profundizar y ampliar el sentido y la trascendencia del mensaje implícito en la revelación cristiana, desarrollando y extendiendo a la vida entera la filosofía cristiana que ya aparecía en embrión en las conferencias de 1805-1806 (1960, p. LXXIII). En la filosofía de la historia de Schlegel, el verdadero objeto de la historia es el desarrollo de la moral (a él pertenecen la religión y la política) y no el progreso de las ciencias, las artes o la técnica (que pertenecen a la historia universal sólo indirectamente porque no abarcan al hombre en su integridad sino en su vertiente intelectual; 1960, p. 3). La filosofía y la poesía sí que están en relación, en tanto en cuanto se refieran a temas religiosos o políticos. La historia universal es una explicación del origen ***{Entstehung)*** de la humanidad; no de la primera creación ***{Erschaffung)*** del hombre sino de la primera instrucción ***{Ausbildung)*** del mismo y de sus leyes de desarrollo. La historia universal ha de sacar a la luz esas leyes; por ello, su método es más filosófico y científico que artístico y se aproxima a la

filosofía mientras que la historia particular (,***spezielle Geschichte)*** se aproxima más al arte (1960, p. 4). Las citadas leyes serán pues la meta de la historia universal. La explicación del comienzo del género humano al igual que la de la condición actual que se puede producir sólo a partir de la historia universal son sólo consideraciones colaterales. La historia universal cuenta con dos partes: una antigua y otra nueva. Una época se une a otra pero esta cadena no prosigue ininterrumpida; así, si nos remontamos en la historia llegamos a momentos que nada tienen que ver con nosotros y la cadena se pierde al final en la oscuridad y en el terreno de lo fabuloso, de forma que la historia más antigua en realidad no tiene casi ninguna relación con nuestra condición actual. La historia más antigua estaría aún próxima a la naturaleza: en ella, habría que incluir la historia de oriente. Estudiar la transición entre la historia de la tierra y la historia de la humanidad obligará al historiador a llevar a cabo una historia física y geográfica de la humanidad, antes de referirse a los primeros pasos culturales del hombre. Ese estudio dará como resultado el que muchas ***naciones salvajes***, como los tártaros, los escitas, los etíopes o los indios de América del norte estén más cerca de la "física" (historia natural) que de la historia. Ellos constituyen la frontera entre lo histórico y lo natural. La India será el primer ámbito que caiga del lado de la historia y ello se deberá a haber sido, según Schlegel, el primer pueblo que contaba con una formación, con una ***Bildung*** (1960, p. 18). Por supuesto, la nueva historia, que empieza con Alejandro, es la historia de Europa (1960, pp. 5-6).

En ambas versiones de la historia universal, encontramos la convicción de que la historia apunta hacia Europa; con todo, ninguna de las dos encajará aún en una crítica demoledora del ***otro*** atrasado, que permita plasmar el avance propio. Si bien se podría achacar esta "benevolencia" a la ambigüedad de Herder y a la precariedad de Schlegel, parece más acertado apelar a la propia indefinición de la historia como discurso histórico, algo que sólo se materializará con Hegel. Tanto Herder como Schegel forman parte del caldo de cultivo en el que se iba a gestar la creación hegeliana; sin embargo, su máquina dista mucho de ser precisa. Su entusiasmo por la India (o, a veces, por "oriente" ***in toto),*** en el que pesan fuertemente las búsquedas románticas, supondrá una contradicción respecto de las premisas teleológicas que implica la historia, como tal, y los imperativos de sus estadios evolutivos. Ahora bien, en ambos se percibe una salida a tal contradicción. Herder permitirá ofrecer un valor a la India como consecuencia de su belleza y su exotismo, mientras que Schlegel lo hará situando allí su ***LJroffenharung.***

El resultado es altamente confuso; sin embargo, podemos concluir que el entusiasmo por la India, sea en su vertiente literaria, filosófica, artística, musical, etc., no es, a diferencia de lo que señala Edward Said (1994, pp. 145-166), un motor que trabaje en el pensamiento y en el subconsciente de Europa para sojuzgar al ***otro*** indio. A lo sumo, aportará piezas para ese motor, pero nada más. El "motor" mediante el que occidente taxonomizará a oriente, lo representará, lo pondrá voz, lo ridiculizará, lo mostrará como irracional frente a lo europeo, lo mostrará como una amenaza y, a la vez, como un "niño" incapaz de valerse por sí mismo... es decir, usando términos de Said, ***el motor del orientalismo*** será la historia (Piedras Monroy, 2003). En los casos de Herder y Schlegel, lo que define el relegamiento de la India respecto de "occidente" no es el carácter de su cultura, por la que, en distinta medida, ambos autores sienten gran entusiasmo, sino la posición que ellos atribuyen a dicha cultura en la cadena más o menos "progresiva" histórico-universal cuyo fin es la cultura europea. La reflexión romántica sobre la historia universal será la última en plantear contradicciones hacia la India porque su sesgo literario le llevará a amarla, mientras que su sesgo histórico le lleva a desdeñarla. Con Hegel, se acabarán las dudas. Hegel sienta las bases teóricas del discurso histórico, diseña una filosofía de la historia de la que han bebido hasta la actualidad la mayor parte de las corrientes historiográficas, que arrastrarán por ello todas las rémoras de ese discurso; entre ellas, cómo no, el etnocentrismo.

Dentro del esquema teleológico de la filosofía hegeliana de la historia, la posición de la India no puede ser más precaria; así, en sus ***Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte***, Hegel practicará la ***demolición de todo lo positivo que pudiera tener la India.*** En su opinión, sólo la ebriedad de los descubridores del universo intelectual, religioso y artístico indio (Herder, Schlegel, Novalis, etc.) había sobredimensionado la burda naturaleza del mismo. La India, para Hegel es un mundo de superstición en el que no domina otra cosa que la ensoñación y la esclavitud (1986, p. 208). Sus reflexiones al respecto han de ser entendidas, sin embargo, como una respuesta al entusiasmo índico y suponen el cierre definitivo del mismo. 1) En primer lugar, arremeterá ***contra el atractivo de la India***, en todos sus ámbitos: contra la supuesta belleza de la India; de ella, dirá que es semejante a la de las mujeres, por tanto, una belleza para nervios débiles, incapaces de afrontar asperezas, rigideces o resistencias; sólo podrá llevar a la depravación (1986, pp. 175--176); contra los elementos más queridos del Romanticismo: así, sentenciará que la poesía india carece de moralidad y de libertad (p. 198) o

pondrá el episodio de ***Nala y Damayanti*** del ***Mahabharata,*** tan amado por los románticos, como ejemplo de ritualismo burdo (p. 190); en su ***Ästhetik*** aparecerán ampliadas todas estas opiniones. Ni siquiera ***Sakuntala*** se librará de la quema (1986, tomo 13, p. 438); y contra el arte y la ciencia indios (p. 199). 2) En segundo lugar, irá ***contra el propio entusiasmo romántico***, tanto en sus premisas como en sus nombres: atacará la idea de la India como cuna de la humanidad. De partida, situará a China como primer paso, aislado (tan aislado como la Jndia), de la historia universal; dirigirá invectivas, más o menos encubiertas, a los principales nombres del entusiasmo. Frente a Herder, se ensañará contra la figura del brahmin; frente a F. Schlegel, quitará valor a la lengua sánscrita y negará la teoría de la expansión india; frente a Goethe, humillará la supuesta "belleza india" y atacará a la poesía sánscrita; frente a Schelling, afirmará que el panteísmo indio es una superstición, es un panteísmo de la representación o de la fantasía que nada tiene que ver con el panteísmo filosófico occidental; por otro lado, la mitología india no sería sino un exceso de la fantasía, una ensoñación propia de perturbados etc.; se revolverá contra la religión y la filosofía indias; insistiendo en la idea de que en India la Religión no es más que ensoñación. Los indios divinizan lo finito degradándolo, convirtiéndolo en absurdo y profano (así, acaban adorando a monos... p. 177); y lanzará toda la artillería contra la figura del brahmin. Los brahmines alcanzarán su poder sólo mediante la negación de la propia existencia; en su grado supremo esta negación consiste en tener la sorda conciencia de haber abolido toda sensación y toda voluntad (a través de espantosos ejercicios ascéticos). La ascesis sería, para Hegel, una especie de "puerta a la perversión", pues adquirir el status de brahmin supone, en buena medida, tener licencia para dar rienda suelta a los más siniestros manejos: usurpan el papel de los dioses y se hacen tratar como tales; están privilegiados ante la ley (no pagan impuestos y reciben los préstamos con el interés más bajo) y ni siquiera son considerados responsables de sus crímenes; por duras que sean las penas, el brahmin nunca corre peligro y puede delinquir a capricho; las leyes permiten incluso dar falso testimonio si sirve para salvar a un brahmin en un juicio; son totalmente inmorales (se dedican tan sólo a comer y a dormir) además de unos pervertidos que toman mujeres y las dejan a su antojo; cuando algo no está prohibido, se dejan guiar por sus impulsos; "allá donde intervengan en la vida pública se mostrarán siempre codiciosos, fraudulentos y lujuriosos." (p. 199); son mezquinos: se comportan con humildad con aquéllos a los que temen y hacen pagar luego a sus subordinados; las ofensas contra ellos (principalmente

rituales) se pagan con castigos truculentos (introduciendo en la boca del reo, un hierro fundido o aceite hirviendo, etc.); su vida se estructura alrededor de un ritualismo enfermizo del que Hegel destaca la escrupulosa reglamentación que han de seguir para hacer sus necesidades... etc. El filósofo es perfectamente consciente del peso de su ataque a los brahmines. En su punto de mira está el entusiasmo de Herder, que tantos "adeptos a la India" había ganado. Herder se había convertido en un "brahmin cristiano" con sus ***Gedanken einiger Brahmanen***\ fustigando la figura del brahmin, Hegel vencía a la vez en varios frentes. 3) En tercer lugar, Hegel se posicionará ***contra los indios, en general, como pueblo abyecto e inane*** (pp. 197-199). Para Hegel, los indios carecen de inteligencia y de capacidad de reflexión; por ello no pueden distinguir entre objeto y sujeto; carecen de moral; no son conscientes de que mienten, por ello sus relatos no ofrecen ninguna confianza (hasta sus leyes permiten la mentira); carecen de cualquier humanidad: tienen hospitales para animales mientras que las personas se mueren por las calles; son unos desalmados: hacen por no pisar a las hormigas, pero son indiferentes ante alguien que se está muriendo; "Entre los indios - dice un inglés - no conozco a ninguno que sea honesto. Los niños no tienen ningún respeto hacia los padres; el hijo maltrata a su madre." (p. 199); practican los sacrificios humanos y el infanticidio; los indios ni siquiera llegan a la categoría de seres humanos (!!!) pues ni tienen deberes humanos ni sentimientos humanos... sólo deberes de casta. En India no se conoce nada que se parezca al altruismo: las castas superiores rechazan los contactos con las inferiores (p. 185); todo en India está petrificado y, sobre esa petrificación, domina la arbitrariedad: allí no existen ni moralidad ni dignidad humanas sino que se imponen las malas pasiones; "el espíritu anda errante por el mundo del sueño y lo más elevado es la aniquilación." (p. 185)... etc. 4) En cuarto lugar, Hegel estará ***contra la idea de que la India haya transmitido cultura alguna.*** La India está más cerca de la naturaleza y el salvajismo que de la cultura. Si bien aparentemente los indios habrían aportado algo a las relaciones históricas universales, como el que el sánscrito sea la lengua sobre la que se funden el latín, el griego o el alemán, esa relación no pasaría de ser una mera extensión "natural" de unos cuantos pueblos. Si en efecto los indios hubieran tenido un desarrollo y tuviéramos pruebas de que lo hubieran exportado a occidente, ese traslado sería tan abstracto que lo más interesante del mismo sería ver cómo lo han reconstruido en occidènte y lo han transformado en algo concreto; lo mejor que se podría hacer es olvidar los elementos indios del mismo. Esa expansión sánscrita sería un

fenómeno prehistórico, mudo, sin hechos, es decir sin acción política (y es que los indios nunca han conquistado nada sino que se han limitado a ser invadidos) (p. 178). La mayor proximidad a la naturaleza que a la cultura se percibe también en que todo lo condiciona el nacimiento, que a través del sistema de castas somete a buena parte del pueblo indio a la más degradante servidumbre (pp. 180-181). 5) En quinto lugar, desplegará la idea de la ***anulación de la India mediante la negación de su historia***: al contrario que China (que cuenta con una historia muy precisa) la India no tiene historia como historiografía. Y no la tiene porque "requiere intelecto ***{Verstand),*** la fuerza para liberar el objeto para sí y concebirlo en su relación inteligible. Para la historia, serán por ello aptos aquellos pueblos que llegan a la conclusión y parten de la premisa de que los individuos se entienden como existiendo para sí, con conciencia de sí mismos." (p. 202) Los indios son incapaces de desplegar una historiografía (***Geschichtsschreibung***) porque mientras que el nacimiento les asigna una determinación sustancial, su espíritu es elevado a la idealidad, de forma que sufren la contradicción de que la determinación inteligente se vea disuelta por la idealidad, a la vez que esta idealidad se ve rebajada hasta la diversidad sensible (p. 203). Para ellos, todo lo ocurrido se volatiliza en sueños confusos.

"No se puede preguntar a los indios sobre lo que nosotros denominamos verdad y veracidad históricas, comprensión razonada y plena de sentido de los acontecimientos y fidelidad en la representación. Se trata, en parte, de cierta irritación y debilidad de los nervios, que no les deja soportar ni comprender de forma sólida, pues tan pronto como comprenden, su sensibilidad y fantasía lo tergiversan en un sueño enfebrecido; y en parte, se trata también de que la veracidad es lo contrario a su naturaleza, pues ellos mienten de forma premeditada y a propósito, en aquello que conocer mejor. Dado que el espíritu indio se halla en ensueños y flotando, en un disolverse abnegado, para él, también flotan los objetos en imágenes irreales y desmesuradas" **(p. 203)**

Hegel escruta pues, sin pudor, la entraña del espíritu indio y ***deduce*** las claves que explican la carencia que tiene la India de obras historiográficas. Pero va más allá. La India no tiene historia como acontecimientos; es decir, en la India, ***no pasan cosas*** y esa carencia es básica, según Hegel, para entender su falta de conciencia y las consecuencias que esto trae aparejadas.

"Para un pueblo, la historia es siempre algo de mucha importancia pues, a través de ella, llega a tener conciencia del curso de su espíritu, que se

***expresa en leyes, costumbres y hechos. Las leyes, igual que las costumbres y las instituciones son lo permanente, en general. Ahora bien, la historia le da al pueblo su imagen en un estado (Zustand), a través del cual se le hará objetivo. Sin historia, su existencia temporal será en sí sólo ciega y un juego de arbitrariedad que se repite en formas diversas. La historia fija esta contingencia, la hace estable, le da la forma de generalidad y pone así la regla para ella y contra ella. Es un miembro esencial en el desarrollo y la determinación de la constitución, es decir, de un estado (Zustand) razonable, político; pues es la forma empírica de crear lo general, en tanto que establece una perdurabilidad para la representación. Dado que los indios no tienen historia (Geschichte) como historiografía (Historie), carecen de historia como hechos (res gestae), es decir, no han logrado formar un verdadero estado (Zustand) político.*" (pp. 203-204).**

Como consecuencia de esto, la India carece de documentos (cimiento fundamental en el que se apoya el discurso histórico hegeliano). La fantasía india mezcla todos los acontecimientos con hechos fabulosos; por ello, atribuyen cifras enormes a los años de reinado (a veces, con significado astronómico; otras, por pura arbitrariedad) y así encontramos reyes que han gobernado setenta mil años o más... aparecen listas innumerables de reyes, mezcladas con encarnaciones de dioses, etc. Por otro lado, los datos de los libros sagrados son pocos y arbitrarios, lo que sumado a la costumbre india de la mentira y a las constantes interpolaciones en los relatos (incluso la propia intromisión del escriba dentro del relato), les hace incapaces de producir documentos utilizables en la escritura de la historia (pp. 204-205). Por tanto, 6) en sexto lugar, sostendrá que ***sólo resultarán fiables aquellos testimonios (documentos) sobre la India que no hayan salido de manos indias***; con ello, está saludando el legado clásico, los informes de escritores musulmanes y, cómo no, los producidos por los europeos. La India, según Hegel, habrá de ser representada completamente y, por ello, el orientalismo (en el sentido saidiano del término) será la única vía para conocerla: los indios son incapaces de apreciar su propio legado cultural y, por ello, serán los ingleses los que les enseñen a hacerlo (p. 199); los ingleses ponen todo su empeño y toda su ciencia en poner orden en el caos de lo indio, y sólo su representación será válida, pues los indios no pueden producir nada de lo que uno pueda fiarse. Naturalmente, tal representación asumirá todos los clichés y tópicos que se han vertido sobre la India históricamente: desde la primera página, afirmará Hegel el carácter estático de la cultura india y, en adelante, de forma más o menos explícita lo repetirá a lo largo del texto; se trata, sin duda, de una vieja deuda de las fuentes clásicas

(p. 174); índia contará con un despotismo sin principios, creado por el sistema de castas: el más arbitrario, el peor y el más deshonroso, pues allí la tiranía constituye el orden mismo y no hay ningún tipo de amor propio que pueda equipararse con la tiranía por medio del cuál pudiera rebelarse el ánimo. "Sólo queda el dolor corporal, la privación de las cosas más necesarias y del placer que contiene una sensación negativa contra la tiranía." (p. 202). En general, los reinos, producto del sistema de castas están sujetos constantes intrigas palaciegas en las que los valores principales son la astucia, la violencia y la tiranía. En ellos, la autoridad surge del temor que inspira la violencia y el príncipe habrá de conducirse con completa desconfianza respecto de sus allegados. Donde habría de haber política hay sólo luchas continuas y sin objeto. Todo son intrigas y levantamientos; a menudo entre padres e hijos (pp. 206-207); India tendrá siempre un papel pasivo que hará que sea conquistada, una y otra vez, sin jamás conquistar nada (p. 178). 7) Finalmente, Hegel llegará a la ***asunción del ideal occidental·,*** sólo Inglaterra llevará a India un poco de cordura, racionalidad y tolerancia. Hegel identifica en India lo inglés con lo europeo: "En los últimos tiempos casi toda india está sometida a los europeos ("/« ***neueren Zeiten ist fast ganz Indien den Europäern unterworfen worden",*** p. 205); por tanto, aun siendo alemán, justifica y legitima plenamente el imperialismo y el colonialismo a través de su teoría:

' ***"Los ingleses, o más bien, la Compañía de las Indias Orientales, son los señores de la tierra, pues el destino necesario de los reinos asiáticos es ser sometidos por los europeos (...)"*** (p. 179).

Ésa será la baza que perdió Edward Said en su ***Orientalism*** al dejar de lado el estudio del orientalismo alemán y, con ello, al no incluir a Hegel en su teoría. El autor palestino podría haberse evitado el alud de críticas que le llovió por esta inexplicable prescindencia del caso alemán (Clifford, Windschuttle) con tan sólo haber intentado un recorrido como el que nosotros hemos trazado en este ensayo. Ahora bien, hacerlo le hubiera obligado a redefinir su obra y su propio concepto de ***orientalismo***, que ahora tendría que haber buscado su núcleo y sus huellas no ya tanto en la filología, lexicografía, geografía, política y literatura sino en la disciplina que lo fundamentaba de forma más radical: la historia.

Bibliografía

Bermejo Barrera, J. C., ***El Final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*** /, Akal, Madrid, 1987. -, ***Entre Historia y Filosofía***, Akal, Madrid, 1994.

Bermejo Barrera, J. C. y Piedras Monroy, P. A., ***Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia Teórica III***, Akal, Madrid, 1999.

Burton Robertson, James, "Memoir of the literary life of Frederick von Schlegel", recogido en Schlegel, Friedrich, ***The Philosophy of History in a course of lectures delivered at Vienna***, Bell & Daldy, Londres, 1873 (7ª ed.).

Bury, John, ***La idea del Progreso***, traducción de Elias Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Alianza, Madrid, 1971.

Clifford, James L., ***The Predicament of Culture. The Twentieth Century ethnography, literature and art***, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Glasenapp, Helmut von, ***Das Indienbild deutscher Denker,*** Koehler, Stuttgart, 1960. ***Die Philosophie der Inder,*** Kroner, Stuttgart, 1985.

Goethe, J. W., ***Dichtung und Wahrheit***, Partes III y IV, ***Obras Completas***, DTV, Munich, 1968 (2ª ed.); -, ***Sämtliche Werke***, Tomo I, II, XIV, XVI Artemis-Verlags-AG, Zürich, 1977; -, ***Schriften zur Literatur,*** Parte II, ***Obras Completas***, DTV, Munich, 1962; -, ***Werke in Zwei Bänden***, Carl Hanser Verlag, Munich, 1981.

Gosh, P. N., "Johann Gottfried Herder's Image of India", recogido en: Mode, H. y Peuke H. J., ***Indien in der deutschen literarischen Tradition,*** Halle, 1979 (pp. 4-17).

Halbfass, W., ***Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung***, Schwabe & Co AG Verlag, Stuttgart, 1981.

Hegel, G. W. F., ***Werke***, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. De la esta edición se han consultado los siguientes volúmenes: ***Berliner Schriften. 1818-1831,*** tomo 11; ***Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,*** Tomo 12; ***Vorlesungen über die Ästhetik*** /-///-//, tomos 13, 14 y 15; ***Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I,*** Tomo 18.

Heine, Heinrich, ***Werke und Briefe*** en 10 tomos, Berlín, 1972; -; ***Schriften über Deutschland,*** tomo 4 de "***Insel Heine***", Insel Verlag, Frankfurt, 1968; ***-,Gedichte,*** Artemis Verlag, Ettlingen, 1993.

Herder, J. G., ***Sämtliche Werke***, Tomos V (***Auch eine Philosophie der Geschichte***, pp. 475-594), XIII, XIV ***{Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit***), XVI, XXIV, XXIV y XXVI, Weidmann Verlag, Anstalt, 1886.

Herman, Arthur, ***La idea de la decadencia en la historia occidental***, traducción de Carlos Gardini, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998.

Jamme, Cristoph, ***El movimiento romántico*** traducción de J. P. de Tudela, Akal, Madrid, 1998.

Kippenberg, Hans G., ***Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne***, C. H. Beck, Munich, 1997.

Kratzsch, Siegfried, "Goethe und Indien", recogido en Mode, H. y Peuke H. J., ***Indien in der deutschen literarischen Tradition***, Halle, 1979 (pp. 18-31).

Lenoir, Frédéric, ***El Budismo en Occidente***, traducción de Vicente Villacampa, Seix Barrai, Barcelona, 2000.

Magee, Bryan, ***Schopenhauer***, traducción de Amaia Bárcena, Cátedra, Madrid, 1991.

Marzahn, S. y Marzahn, J., "Heinrich Heine", recogido en Mode, H. y Peuke H. J., ***Indien in der deutschen literarischen Tradition***, Halle, 1979 (pp. 54-64).

Matuschek, Stefan, "El Romanticismo como renacimiento de la Edad Media", en Jamme, Cristoph, ***El movimiento romántico*** traducción de J. P. de Tudela, Akal, Madrid, 1998 (pp. 33-43).

Meinecke, Friedrich, ***El Historicismo y su génesis***, Traducción de José Mingarro y Tomás Muñoz, FCE, México, 1983.

Merle, Marcel y Mesa, Roberto (selec.), ***El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx***, Alianza Ed., Madrid, 1972.

Mode, Heinz y Peuke Hans-Joachim, ***Indien in der deutschen literarischen Tradition***, Martin-Luther Univ., Halle, 1979.

Piedras Monroy, Pedro, "Edward Said and German Orientalism" en Storia della Storiografia, Turin, 2003 (44), pp. 96-103.

Roldán, Concha, ***Entre Casandray Clio***, Akal, Madrid, 1997.

Safranski, Rüdiger, ***Schopenhauer y los años salvajes de la filosofia***, traducción de José Planells Puchades, Alianza Universidad, Madrid, 1991.

Said, Edward, ***Orientalism***, Vintage, New York, 1994 (1979).

Salaquarda, Jörg (ed.), ***Schopenhauer***, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.

Schelling, F. W. J. ***Philosophie der Mythologie***, tomo II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

Schlegel, Friedrich, ***Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde***, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808. Edición facsímil recogida en la compilación de Chris Hutton, Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1995. -, ***Vorlesungen über Universalgeschichte (1805-1806),*** Ferdinand Schöningh, Munich, 1960. -, ***Geschichte der alten und neuen Literatur, 1812-1814,*** recogido en sus ***"Kritische Schriften, 1812-1823,*** Tomo 4, ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1988. -, ***The Philosophy of History in a course of lectures delivered at Vienna,*** Bell & Daldy, Londres, 1873 (7ª ed.).

Schopenhauer, Arthur, ***Die Welt als Wille und Vorstellung I y II,*** Haffmans Verlag, Zürich, 1991. ***Parerga und Paralipomena I y 11,*** Haffmans Verlag, Zürich, 1991.

Schulin, Ernst, ***L 7dea di Oriente in Hegel e Ranke,*** traducción del alemán al italiano de Maurizio Martirano, Liguori Editore, Nápoles, 1999 (original, 1958).

Schwab, Raymond, ***The Oriental Renaissance. Europe \s Rediscovery of India and the East, 1680-1880,*** traducción del francés al inglés de Gene Patterson-Black y Victor Reinking, Columbia University Press, New York, 1984.

Vecchiotti, Icilio, "Schopenhauer im Urteil der modernen Inder", traducción del italiano al alemán de Bettina Wahrig, recogido en Salaquarda, Jörg (ed.), ***Schopenhauer,*** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, pp. 177-189.

Windschuttle, Keith, "Edward Said's Orientalism Revisited", ***The New Criterion,*** (edición Web), Enero, 1999.