

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Félix M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Semina Verbi, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, pp. 487.

El P. Félix Pareja es una autoridad en islamismo. Reseñar una obra de su mano sobre la especialidad en la que es maestro, es de por sí un trabajo agradable.

Comienza el libro con un estudio exhaustivo de la personalidad de Mahoma. El enfoque del personaje está hecho desde un punto de vista totalmente objetivo y libre de apasionamiento. La claridad de la exposición permite que nos penetremos sin dificultades del Mahoma hombre, del Mahoma creyente y del Mahoma político. Ninguna de estas tres facetas, además, interfieren entre sí, sino que por el contrario coadyuvan para presentarnos al mismo tiempo a una figura con debilidades humanas e inspiración divina. Tan hábil político como conocedor de su pueblo. Con estas condiciones reunidas surge el Profeta conductor de muchedumbres.

Continúa el P. Pareja haciendo un estudio sobre la obra de Mahoma: el Corán, la base de la unificación de un pueblo nómada y disperso en el desierto. Si bien el Corán es un libro inspirado, no fue aceptado espontáneamente por todas las gentes, sobre todo por la población de La Meca a la que pertenecía el Profeta (porque nadie lo fue en su tierra). Reconoce el autor que Mahoma es lo suficiente-

mente hábil para que cuando la situación se torna peligrosa, haga emigrar a sus seguidores de La Meca a Yatrib e imponga el Corán. Además, cuando es necesario pelear, pelea. Al respecto el P. Pareja agrega que Mahoma "no fue soldado, ni estratega, pero hay que convenir que sin la espada, manejada sin contemplaciones, Mahoma no hubiera llegado a hacer viable el Islam".

La capacidad de análisis que posee el autor, le exige reconocer que en el Corán surgen dificultades cronológicas en las azoras, ininteligibilidad en algunas de ellas, lo mismo que alteraciones e interpolaciones. No obstante el autor deja vislumbrar que el libro es inspirado y trasluce la omnipotencia de Allah. El experto español repite aquella aleya en la que reafirma la prédica que dice: "No se cifra la piedad en que dirijais vuestros rostros (al tiempo de la oración) a Oriente u Occidente; la piedad está en quien cree en Allah...". Nosotros agregamos: y en quien se somete a Allah. Es este sometimiento el que lleva a la palabra Islam, que significa sumisión.

En su examen del Corán el autor llega a la conclusión de que se pueden observar en esta obra inspirada dos tendencias: una orientada hacia la acción del hombre en la tierra y la otra orientada hacia las esperanzas de la vida en el más allá, renunciando a los bienes de este mundo. Como punto máximo del rechazo de los bienes mundanos,

surge una corriente mística en su más elevada expresión que es el sufismo. Posteriormente se da una explicación somera, pero clara, de las distintas escuelas que derivan del Corán, llegándose a la conclusión de que Mahoma no es sólo fundador del islamismo, sino que al mismo tiempo es legislador de su pueblo a través de la Escritura. Las escuelas jurídicas son descriptas una por una, con sus características propias, lo mismo que los Cinco Pilares, que representan los deberes de todo buen musulmán, y las obligaciones del ritual. No rehuye el islamista europeo hacer una incursión en las prácticas mágicas, en la astrología y en la cábala, artes que se desarrollaban en Arabia y de las que el Corán también da cuenta. El autor demuestra fehacientemente cómo se formaron las sectas y enumera a grandes estudiosos de la tradición (el Hadiz). Los jarichies, que según el origen del nombre del movimiento, quiere decir, "los que salieron fuera del partido de Alí". Las Siíes que se formaron de los siítas, quienes se unieron para formar el primer partido de la comunidad. De este modo, interiorizado de todos los problemas, el P. Pareja actualiza los conceptos y sus relaciones con las dificultades que surgieron, de manera que lleguen a interesar al lector y a despertar la curiosidad del menos versado. De más está aclarar que en todos los casos nuestro autor muestra los resultados de un trabajo intenso y profundo, avalando sus tesis con una extensa documentación. En síntesis, se trata de un muy completo estudio histórico del islamismo desde sus comienzos, que analiza a los grandes maestros, completando esta labor con las biografías respectivas y sus corrientes religio-

sas y filosóficas. Se agrega una incursión en el terreno literario a través de las literaturas islámicas. El islamismo así recorre la Edad Media y la Moderna, sin atestiguar un empobrecimiento del Islam, sino, por el contrario, un enriquecimiento progresivo. Las multitudes que conforman los peregrinos del mundo en su viaje anual a La Meca corroboran esta afirmación.

Sara Victoriano

Emilio García Gómez, *El Libro de las Banderas de los Campeones* de Ibn Sáid al-Magribí, Seix Barral, Barcelona, 1978, 348 pp.

Difícil es explorar el dilatado territorio de la filología y la lírica hispanoárabes, soslayando al insigne maestro Emilio García Gómez. Tan difícil que por momentos sería como ignorar los grandes monumentos de tal producción involucrando a algunos de sus mejores autores. Se advierte entonces, que el nombre de don Emilio está íntimamente ligado por ejemplo al zejelero Ibn Guzmán, *la voz de la calle*, como él le llama causando el desmedro hepático de otro gran especialista de la época, quien ve en el bardo andaluz la huella imborrable dejada por una musa inspiradora que sólo corresponde con sus favores a jóvenes de placentera vida, que acicalan su ingenio en los sutiles juegos de la rima. Por eso que el mundo conoció en 1972 ese fabuloso esfuerzo que él tituló *Todo Ben Quzmán*.

El Dr. García Gómez en su fecundo periplo de investigador, parece no haber dejado rincón sin escudriñar. Y eso queda comprobado en su traducción de *El Libro de las Banderas de los Campeones*, obra

que presentó en pulcra reedición bilingüe la casa barcelonesa Seix Barral, sin escatimar esfuerzos en singularísima versión facsímil, y un prólogo fechado en Madrid en junio de 1977. Con una traducción excepcional y gran profusión de notas esclarecedoras, logra extraerse del olvido una cabal joya antológica del arte poético árabe-español, donde por otra parte no están ausentes —e involucrados magníficamente por Abdul Hasán Alí ben Musa Abd al-Malik, conocido más por Ibn Said al-Magribí—, los nombres más señeros de la Baja Andalucía, Extremadura, Portugal, Córdoba, Aragón, Valencia, Murcia, el Reino granadino, Toledo o la pintoresca Ibis, refugio actual de tantas almas poco avisadas del prestigio sarraceno que con gran fausto allí sentara sus reales hace siglos.

En la segunda parte del libro se aborda con éxito también notable, a poetas de los actuales Marruecos y Argelia, pero sin olvidar los oriundos de Ifriquiya o Sicilia. La antología de marras se convierte por otra parte, y como que ha salido traducida de manos de don Emilio, en un aporte a la filología de notable factura, lo que en estos tiempos es decir bastante.

En otro orden de cosas conviene advertir algo que por cierto no va en desdoro de García Gómez, sino al contrario. El se había ocupado ya de *El Libro de las Banderas de los Campeones* y su recopilador, entre 1927-1928 cuando permaneció estudiando en El Cairo, deteniéndose en analizar ésta y otras obras.

El fruto de aquellos desvelos juveniles se vieron ampliamente justificados por la primera edición de la obra que hoy comentamos, y que se agotó rápidamente luego de su

aparición en 1942, hace ya muchos años. A tal punto que para poder leerla se tornaba imprescindible recalar en las bibliotecas especializadas —que son bastante escasas por cierto—.

Evidentemente conviene señalar, que con esta segunda presentación del libro, que ya ha recibido la calurosa acogida de investigadores, docentes, estudiantes y público culto preocupado por la poesía árabe occidental, se ha salvado una brecha inexcusable. Esta vez la obra fue revisada en su conjunto gracias a un nuevo manuscrito depositado en la venerable Universidad de Al Ahzar, y que investigó el tratadista español durante una serie de viajes realizados de 1947 a 1952. Pero no hubieron retoques por considerarlos García Gómez injustificados.

En suma, sin la reedición de *El Libro de las Banderas...* resultaría incompleta para los expertos de las letras árabe-andaluzas y del vasto espacio magribí el conocimiento de las mismas. Por lo que el agradecimiento de los especialistas de habla castellana será permanente para el eximio arabista ibérico.

Víctor Manelli

Introducción a la Historia Universal, Al Muqaddimah, Ibn Jaldún traducción de Juan Feres, Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 1.165 páginas.

Es ciertamente común cuando se lleva a la imprenta una obra de magnitud o trascendencia en el mundo del conocimiento humano que se hable con mayor o menor asiduidad de "enorme esfuerzo editorial". Sin embargo, en esta oca-

sión, nada resulta ser más exacto. Primero, porque la traducción de la gigantesca obra historiográfica de Abdal al-Rahmán ibn Muhammad al-Hadrami, consumió veinte años de la proficua vida del arabista Juan Feres. Y segundo, por no resultar empresa fácil desde el punto de vista de las consecuencias finales, ya que en estos casos resulta difícil evaluar la receptividad del público.

Lo cierto es, que con un estudio preliminar de Elías Trabulse, *Al Muqaddimah* —Prolegómenos—, fue lanzada al mercado por Fondo de Cultura Económica en 1977, conociéndose de esta manera y por vez primera una versión castellana de la misma. Ya que antes, para acceder a Ibn Jaldún se tornaba imprescindible recurrir a las existentes en otras lenguas europeas. Bueno consecuentemente es recordar siempre las prolijas traducciones al francés de Slane o la inglesa de Rosenthal. Pero los tiempos en que para acceder al historiador magribí era necesario utilizar traducciones extranjeras quedaron definitivamente atrás.

El mérito de Ibn Jaldún (1332-1406) ha sido grande, si se tiene en cuenta que en un corto lapso de cuatro años logró cuajar los *Muqaddimah* o *introducción* a su Historia Universal Kitab al-Ibar. En verdad, los *Muqaddimah* involucran la introducción propiamente dicha y lo que sería el Libro I de esa Historia, reflejando por sí mismos lo más relevante de la producción jalduniana.

Cabe decir que se está en presencia de una obra ciclópea, donde los temas abordados, fueron vertebrados merced a un ordenamiento preestablecido, en un introito y seis vastas secciones o "libros" que son algo así como la suma de conoci-

mientos adquiridos por los árabes en las épocas contemporáneas a Ibn Jaldún. Es esto un mérito grande. Porque en base a lo que se definiría como un *ordenamiento aristotélico*, la obra jalduniana adquiere una consistencia notable que le pone distante respecto de los clásicos "cronistas" musulmanes de su época, que recopilaban minuciosamente datos convirtiéndolos luego en una pila aterradora de información, como para que fuera aprovechada por las generaciones posteriores. En cambio Ibn Jaldún no sacrifica su obra al tedio ni a la erudición vacía. Sin embargo, y casi paradójicamente, se da el precioso y raro lujo de convertirse en filósofo de la historia, conociendo empero de filosofía nada más que "lo suficiente" como insinúa cierto tratadista español.

Fundamentando su criterio histórico en la fuerza homogeneizante de la *asabiyya* —"espíritu de cuerpo"— propia de la tribu, traza con rasgos bien definidos, un monumental glosario de usos y costumbres del mundo árabe, fundamentalmente el magribino, hispano o egipcio sin par. A tal punto, que cualquier estudioso que pretenda alguna vez alcanzar el dominio de la historia de los árabes musulmanes, indefectiblemente debe recalar sobre este tratado y utilizarlo como elemental herramienta de trabajo intelectual.

Además, la obra presentada por FCE incluye una autobiografía, donde se perfila la vida de Ibn Jaldún, por cierto bastante azarosa en su notable mundanidad, que le llevara desde ser embajador ante Don Pedro El Cruel de Castilla, hasta mantener una misión delicada frente al legendario Tamerlán por cuenta de los gobernantes egipcios.

Esto último como culminación de su carrera diplomática que conoció multiformes matices y complicados ajetreos.

En suma, una obra que merece ocupar un lugar privilegiado en la biblioteca de cualquier estudioso.

Víctor Manelli

Atma y Brahma. Upanishad del Gran Aranyaka y Bhagavadgītā; traducción de F. R. Adrados y E. Villar Liébana; Editora Nacional; Madrid 1978; 322 pp.

En esta edición tenemos la traducción directa y completa de dos textos sánscritos pertenecientes al período clásico del pensamiento de la India. Se trata de la Brhadaranyaka Upanishad y La Bhagavadgītā; datados entre los siglos VII a II a. J. C. Son dos de los más relevantes textos de esta filosofía, perteneciendo ambos al triple canon (prasthāna traya). Los autores de la traducción, el Dr. Liébana traductor de la Upanishad y el Dr. Adrados de la Gita, son dos eruditos, profesores de lingüística y filología en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid.

Al comienzo del libro, ellos nos advierten sobre el objetivo perseguido en la traducción y sobre el criterio lingüístico seguido en la misma; los textos vienen precedidos por una Introducción en la que se pretende dar una perspectiva acerca de los rasgos fundamentales del pensamiento de la India, un encuadre histórico-literario, se señalan los contenidos doctrinales de ambos textos, cómo han entrado éstos en Europa y agregan por un lado una breve, correcta, en algunos casos antigua, bibliografía y por otro un paralelismo con la filosofía griega.

La upanishad, que es esta una enseñanza secreta, filosófica, especulativa, apunta junto con la Gita —más moderna, teista, poética, de carácter universal—, a enseñarnos el camino hacia la salvación, correr el velo de la ignorancia, conducirnos a Brahma. Aparentemente, desde dos puntos de partida distintos, nos conducen al corazón mismo de la espiritualidad india; y en este sentido, la presente edición es una eficaz contribución al estudio de Oriente puesto que lamentablemente las traducciones de este tipo —directas, serias, completas, bien encuadradas— son muy escasas en la lengua española.

La Brhadaranyaka Upanishad es una de las más antiguas, extensas e importantes upanishads. Junto con la Chandogya Upanishad —con la que comparte la misma categoría— nos da la enseñanza de la identificación atman-brahman, punto clave de la filosofía india, en su forma más pura. Por este motivo, y además por integrar los conceptos de karma, samsara, por retomar diversos temas védicos (cosmogónicos, escatológicos, mitológicos) y revertirlos en su perspectiva especulativa, las upanishads antiguas no sólo fundamentan lo que después se desarrollaría como sistema Vedanta, sino que basamentan todas las formas de pensamiento que han surgido en la India, aún las formas consideradas no-ortodoxas como por ejemplo el Budismo.

Volviendo a la Brhadaranyaka en particular, observamos que es una recopilación de tres secciones previamente autónomas, divididas cada una de ellas en dos lecciones, de suerte que actualmente se presenta en seis lecciones.

Las dos primeras forman la primera sección o sección de miel

(madhukhanda), toma este nombre de la doctrina de la miel que comienza a dar las correspondencias entre micro y macrocosmos para llegar a la fórmula atman=brahman. El resto de la sección es más bien ritualista, comienza con una descripción del asvamedha, la creación del mundo primero a partir de la Muerte, luego del Atman; describe devas y asuras; castas, dharma, elementos, mundos.

La segunda sección es la del sabio Yajñavalkya (lecc. 3 y 4) o Yajñavalkiyakanda; es él el personaje principal que a través de diversos diálogos expone la doctrina del atman-brahman; señala que el conocimiento de su verdadera naturaleza es lo que lleva a la inmortalidad; define el atman y lo indica como fundamento de toda realidad.

La tercera sección (lecc. 5 y 6) es una suerte de apéndice (khilakanda) donde se recopilan diversas doctrinas, oraciones, meditaciones; y cobra particular relevancia la doctrina de los cinco fuegos que algunos autores relacionan con el concepto de alma y es la base del desenvolvimiento de la idea de karma y transmigración.

Por su parte, la Gītā nos relata la revelación de Krisna a Arjuna, que en este caso representa al hombre, en medio de una situación crítica (el campo de batalla) le señala el deber, lo verdadero, la salvación y los caminos (margas) que conducen a ella: karma, bhakti y jñana. La Gītā retoma el espíritu de las upanishads, enfatizando su aspecto teísta; de hecho, la Gītā misma es una upanishad en el sentido de que es la enseñanza secreta de la gran épica en la que se halla inserta; pero también es un mensaje universal, dedicado a toda la humanidad puesto que trasciende los límites del hinduismo y su enseñan-

za puede ser aplicada casi sin reservas a cualquier religión: el hombre está en el mundo, tiene un deber y debe actuar para cumplirlo pero con un tipo de acto donde no se aguarden resultados de la acción; actuar con desapego.

Dividida en 18 capítulos, se comienza a presentar el conflicto de Arjuna y a partir de él, la enseñanza del Señor: lo esencial en el hombre que no cambia; los caminos hacia la salvación, acción, devoción y conocimiento; el esplendor divino; la necesidad de la discriminación y la importancia de la fe.

Consideremos que esta obra es muy recomendable tanto por la corrección de la traducción, cuanto por su seriedad, y también por las numerosas notas eruditas y a pie de página que aclaran en todo momento el sentido del texto que se vierte.

Olivia Cattedra

Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo*, Ed. Columba, Bs. As. 1976, 79 pp.

Jorge Luis Borges, secundado por Alicia Jurado, nos presenta, como bien dice el libro, un esquema del Budismo. Tema arduo y nada simple de sintetizar, no sólo por lo amplio sino por lo complejo del pensamiento budista, tan lejos de nuestra lógica occidental.

La India nunca tuvo un interés especial por dejar constancia de sus hechos históricos; la idea que tiene el indio del tiempo y del espacio, desde sus más remotos ancestros, es totalmente diferente de la nuestra. De ahí que la concepción de la realidad también sea diferente.

País de tradiciones orales, pocos

son los hechos que se pueden afirmar con veracidad.

Buddha no surge en la India como un ser desmembrado de su filosofía y de sus costumbres. Era hinduista y de ahí parte en su búsqueda hacia algo nuevo. "En lo legendario, en lo mítico, la esencia del budismo ha encontrado su expresión más profunda" p. 7; comenta el autor y creemos que tal afirmación es acertada.

Borges estudia al Buddha legendario y al histórico, exployándose más en el primero, que es realmente donde encontramos mucho material de investigación. En este caso los textos utilizados son el *Lalitavistara*, tratado que pertenece al canon sánscrito; y el *Buddhacarita* de Asvachsha, filósofo del siglo I de nuestra era.

A pesar de que la leyenda envuelve por momentos la figura del Buddha (iluminado), Borges trata de deslindar los hechos históricos de las narraciones fantásticas. Elementos del Samkhya y del Vedanta son analizados brevemente como antecedentes del Budismo. El Samkhya nace ateo y es considerado por los indios dentro de los sistemas ortodoxos. El Vedanta es un "monismo panteísta afín a las doctrinas occidentales de Parménides, Spinoza, Schopenhauer" p. 22; enfatiza la ilusión (màya) de todo lo creado y da el ejemplo con que Sankara ilustra la naturaleza ficticia del mundo fenoménico: la sogá y la serpiente. Hay quien toma la primera por la segunda, "detrás de la imaginaria serpiente hay una cuerda real; detrás de todas las cuerdas y serpientes hay una realidad que es Dios" p. 23.

Esta concepción de la irrealdad del mundo es aprehendida por el budismo, llegando a su culminación

en la escuela del vacío de Nagarjuna. ¿Qué es lo que propone Buddha? Una nueva forma de vida. Una vida equidistante por igual de un riguroso ascetismo como de los disipados placeres. Una vida media.

El Iluminado encuentra el porqué del sufrimiento, del dolor en el mundo. Todo lo desencadena el deseo, la sed "Es la sed (trishna) la que lleva de reencarnación en reencarnación, acompañada de deleites sensuales y que ya en un punto ya en otro, quiere saciarse" p. 41.

Son palabras de Buddha: "Sabiendo eso, oh discípulos, un sabio, un noble oyente de la doctrina rechazará el contacto con lo visible, ya sea dolor, ya sea alegría, ya ni dolor ni alegría". Y finaliza este sermón diciendo: "Rechazado todo esto, un sabio, un noble oyente estará libre de deseos, libre de deseos estará salvado, salvado se elevará de él esta convicción: Estoy libre, todo nuevo nacimiento está aniquilado alcanzada la santidad, el deber cumplido, no volveré aquí abajo. Tal es el conocimiento que posee" p. 43.

Y así es para los budistas. Su fin es alcanzar el Nirvana, parar la cadena de transmigraciones, o Samsara.

Nirvana en sánscrito significa apagarse, extinguirse, también es sinónimo de felicidad.

Para el budismo, el hombre, es una sucesión de actos, y cada acto engendra un karma. Por lo tanto no podemos dejar pasar por alto que uno de los nudos gordianos en esta problemática sea la cadena del origen dependiente o de la causalidad.

Hay una concatenación de causa a efecto ad infinitum.

Por lo tanto, no creemos como Borges, cuando habla de las escuelas Hinayana y Mahayana, que ambas nieguen la causalidad. Podemos

aseverar que "el individuo como tal no existe. No hay un alma, pero hay un karma, que pasa de transmigración en transmigración". p. 52. La afirmación de la causalidad no anula la idea de que el sujeto de actos no exista, sino que se articula. Es verdad que para nosotros es casi inconcebible que se reencarne por un karma sin que exista un alma. Pero para el budismo y el hinduismo sí. Por otra parte es uno de los puntos más álgidos dentro de estas filosofías y religiones.

Los autores van siguiendo el desarrollo posterior del budismo al salir de su lugar de origen, las diferentes facetas y procesos de aculturación. Por el norte de la India se va expandiendo hasta llegar al Extremo Oriente. En el Tíbet el tantrismo se arraiga fuertemente y tiene características mágicas y esotéricas. Los Mantras tienen poder por sí mismos; por ejemplo "Um Mani Padme Huan".

Luego llega a China, tiene puntos en común con el Taoísmo y el Confucianismo. Su época de auge es en el siglo sexto de nuestra era. De China en donde se lo denomina Ch'an, pasa a Japón como Zen.

Esta forma de Budismo da una primordial importancia a la meditación y a la intuición instantánea que en japonés se denomina Satori.

"Nuestros hábitos mentales obedecen a los conceptos de sujeto y objeto, de causa y efecto, de lo probable y de lo improbable y a otros esquemas de orden lógico que nos parecen evidentes; la meditación que puede exigir muchos años, nos libera de ellos y nos prepara para ese súbito relámpago: el Satori" p. 72.

Borges capta con mucha sutileza esta forma especial de conocimiento instantáneo, romper con un

pensamiento condicionado para lograr niveles de comprensión muy superiores. Da ejemplos de koan "que consiste en preguntas cuya respuesta no corresponde a las leyes lógicas" p. 72., todos ellos muy bien escogidos, para poder aprehender la esencia de este método que juega con la sagacidad y la picardía sin perder por ello su gran profundidad.

El autor desarrolla en todo momento el tema con seriedad y capta lo esencial. Aunque en algunos puntos no compartimos su opinión. Tal es el caso cuando afirma que "El Buddha, como Cristo, no se propuso nunca fundar una religión"; Cristo encarna con la misión específica de crear una Religión y su Iglesia; en cuanto a Buddha, prima facie, según el análisis de sus sermones, parecería que no, pero compenetrándonos más con su doctrina y el espíritu del Budismo podría llevarnos a otras conclusiones.

Lo mismo sucede con la gran controversia acerca de si el Budismo es filosofía o religión. Buddha no habla concretamente de Religión, pero como Borges y Jurado afirman claramente "El budismo excluye una relación del hombre con el Absoluto". El Budismo parece nacer ateo, pero su evolución nos demuestra lo contrario.

Borges para tratar de hacer más esclarecedoras algunas ideas budistas, propone ciertas similitudes con filósofos occidentales, algunas de ellas muy bien escogidas, pero otras no tanto. No está clara la correspondencia que encuentra el autor entre el élan vital de Bergson y la sed de Buddha, pues a nuestro criterio la sed para el Budismo es negativa, dado que es la desencadenante del dolor, pero sin apego (sed) puede seguir habiendo vida,

mientras que para Bergson el élan vital es positivo desde el momento que lo caracteriza como la fuente de la vida.

Borges, nos presenta una obra clara y concisa, haciendo comprensible un tema, del que tenemos plena conciencia de cuán intrincado es.

Son especialmente bellas las frases seleccionadas para ejemplificar el último capítulo dedicado al Budismo y la Ética.

"No hay fuego comparable a la pasión, no hay mal comparable al odio; no hay dolor como el de esta vida carnal; no hay dicha superior a la paz" p 77.

No se trata de un estudio de rigor académico, sino de seria divulgación que no trae ideas nuevas acerca del Budismo.

En general acertado, aunque algunos puntos no son precisos, en especial los que hemos apuntado anteriormente.

Liliana García Daris

Guénon, René. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. Gallimard, Paris, 1978, 176 pp.

El texto reúne once artículos de Guénon y doce reseñas sobre diversos autores. Tan amplio temario obliga a tratar en forma separada cada trabajo.

"*Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques*". Guénon afirma como verdad tradicional la conocida doctrina de los Yugas de la India. En ella se dice que, dentro de una concepción cíclica del tiempo, se desarrolla, a partir de un polo esencial, la manifestación de un ciclo con cuatro edades o Yugas que al alejarse de la Uni-

dad que les dio origen, pierden en *cualidad* lo que aumentan en multiplicidad, hasta llegar al punto de disolución, en el que se revierte el proceso, comenzando una nueva edad de oro.

Se les atribuye a los ciclos un carácter cósmico e histórico, así como una significación lógica en el enlace de los eventos y ontológica en su unidad conceptual. Pero he aquí la primera dificultad semántica: si el lenguaje filosófico es apto para la expresión de algunos de los aspectos mencionados, no lo es para los elementos metafísicos —en el sentido tradicional y guenoniano—, ni para la comprensión de una meta-historia. Por lo tanto, la doctrina deberá ser interpretada simbólicamente, a través de una mentalidad que se funde en la correspondencia y la analogía. Estas deberán ser aplicadas a los eventos humanos y cósmicos, comprendidos ambos en una unidad indisoluble.

El ritmo de duración decreciente de un Manvantara es en total de 10, y corresponden 4 al Krita Yuga, 3 al Treta Yuga, 2 al Dwâpara Yuga y 1 al Kali Yuga. Dichos ritmos ($10=4+3+2+1$) estarían relacionados con la Tetrakys pitagórica ($1+2+3+4=10$), y con la llamada circulatura del cuadrado y su inverso, la cuadratura del círculo, tratándose de un simbolismo geométrico y aritmético a la vez.

Los Manvantaras, o eras sucesivas de Manus, se agrupan en dos series de siete para formar una Kalpa de catorce manvantaras (actualmente nos encontraríamos en el séptimo manvantara de la primera serie). Estas dos series son correspondientes a las de los siete Swargas y los siete Pâtâlas, que representan los estados superiores e inferiores de la manifestación universal y

humana. Nuestro actual Kalpa sería una imagen reducida del conjunto de ciclos de la manifestación universal.

Otra correspondencia con los manvantaras es la de los siete Dwîparas o "regiones" en las que se divide el mundo, teniendo en cuenta que se trata de "estados" de la tierra entera más que de regiones propiamente dichas y que en cada período sólo se manifiesta un Dwîpara.

Así, el Jambu-Dwîpara representa a la tierra en su estado actual, que se extiende al sur de Meru, la montaña axial, simbólicamente identificada con el polo Norte.

En forma concordante, la tradición islámica se refiere a las "Siete tierras", y la cábala a los "Siete Reyes de Edom", correspondientes a los siete Manus de la primera serie; y ellos comprendidos en la "Tierra de los Vivos", que representa el desarrollo total de nuestro mundo "considerado como realizado de una manera permanente en el Principio". Hay aquí dos enfoques: el de la manifestación espacio-temporal y el de la simultaneidad, referido al "Principio", al Arquetipo.

El ritmo de la duración de un Manvantara está referido a la división geométrica del círculo: $360 \times 12 = 4.320$. Así como todos los números cíclicos.

Si la duración de un Manvantara es de 4.320, la de los cuatro Yugas será de 1.728, 1.296, 864 y 432; pero ¿por qué número habrá que multiplicarlos para obtener esa duración en años? Se debe recordar que la base de los períodos cíclicos en el orden cósmico, es el período astronómico de la precesión de los equinoccios, cuya duración es de 25.920 años, de tal manera el des-

plazamiento de los polos equinociales es de 1 grado en 72 años. Ese número 72 es un submúltiplo de 4.320, (72×60), y 4.320 es a su vez submúltiplo de 25.920 (4.320×6), pero, ¿qué múltiplo o submúltiplo de determinado período astronómico corresponde realmente a la duración del Manvantara? El período que aparece con frecuencia en las diferentes tradiciones, es el de la mitad del de la precesión de los equinoccios; curiosamente, es el que corresponde al "Gran Año" de los Persas y Griegos, evaluados entre 12.000 y 13.000 años, siendo su duración exacta de 12.960 años.

El Manvantara deberá comprender un número entero de éstos "Grandes Años", pero ¿cuál será ese número? En los caldeos, la duración del reino de Xisuthros, que es idéntico a Vaivaswata, el Manu de la era actual, está fijada en 5 "Grandes Años", o sea 64.800 años. Notar que el número 5 es el de los "bhutas" o elementos del mundo sensible, lo que debe tener una importancia esencial desde el punto de vista cosmológico. Si tal es la duración real del Manvantara, y si continuamos en tomar por base el número 4.320, que es igual al tercio del "Gran Año", entonces deberá multiplicarse por el número 15. Por otra parte, los cinco "Grandes Años" serán repartidos de manera desigual entre los cuatro Yugas: El Krita Yuga 2; el Treta Yuga $1\frac{1}{2}$; el Dwapara Yuga 1; y el Kali Yuga $\frac{1}{2}$; esos números son la mitad de aquellos que teníamos antes representando por 10 la duración del Manvantara. En años ordinarios, esas duraciones serán de: 25.920, 19.440, 12.960 y 6.480; en total 64.800 años.

"Atlantide et Hyperborée". Para Guénon, la tradición del ciclo ac-

tual parte de alguna zona cercana al polo Norte, hiperbórea, tal como se afirma en los Vedas: "la terre où le soleil faisait le tour de l'horizon sans se coucher...". En cuanto a la Atlántida, tradición posterior y derivada de la anterior, es confundida a veces por la supervivencia de nombres como el de "Tula" y otros.

"Place de la tradition atlantéenne dans le Manvantara". Se corrobora que el término "hiperbóreo" corresponde al Norte y el de "atlante" al Oeste, siendo el primero el supremo centro espiritual. Dados estos ejes de coordenadas, se puede dar el nombre de solsticial al eje Norte—Sud y de equinoccial al Este—Oeste. Para la tradición primordial, el comienzo del año coincide con el solsticio de invierno, de manera que otros puntos de partida indicarán tradiciones derivadas. La civilización atlante pertenecería a la segunda mitad del actual Manvantara, y habría durado un "Gran Año" (la mitad del período de precesión de los equinoccios). El cataclismo que le puso fin parece haber ocurrido 7.200 años antes del año 720 del Kali Yuga. Dado que la tradición hebrea ubica la Creación en el equinoccio de otoño, correspondiente al atardecer del día, ésta sería heredera de la Atlante. De esta manera el diluvio bíblico correspondería a la desaparición de la Atlántida, no así los diluvios de Deucalión y de Oigigés, que serían posteriores. Sería posible que ambas tradiciones, hiperbórea y atlante, hayan podido reencontrarse repetidas veces, dando la ilusión histórica de una diferenciación primordial, lo que no sería cierto. Concluye Guénon afirmando que los vestigios del pasado que aparecen actualmente pueden constituir "signos

de los tiempos", desde que, según la tradición, al fin de un Manvantara todo debe aparecer para preparar el nuevo ciclo.

"Quelques remarques sur le nom d'Adam". Examina Guénon la cuestión lingüística y semántica del nombre "Adam", que literalmente significa "rojo". Pero desde que se ha propuesto que podría derivar del nombre "dam" (sangre), a través de "adamah" (surgido de la tierra), Guénon aclara que ambos sustantivos provienen de la raíz verbal "adam", que significa "ser rojo". Desde que "tierra" se denomina "erets", y el elemento tierra, aliado con su característica, lo seco, la sequedad, es "iabashah", el vocablo "adamh" significaría "extraído de la tierra roja", entendida como "arcilla roja" plástica, símbolo de la sustancia primordial indiferenciada. Así también, "dam" (sangre) proviene de "adam" como raíz común. Tomando el nombre "Adam" como significando la raza "roja", se puede tratar de las razas precedentes; si se lo toma como el prototipo de la presente humanidad, se tratará de las que se hace alusión en los "Siete Reyes de Edom". La interpretación simbólica tendría en cuenta también la relación de la sangre como soporte de lo anímico; en la que ésta significaría el elemento calórico y el sistema nervioso el elemento luminoso, por analogía con lo ígneo.

"Qabbalah". Cábala, en hebreo, significa "tradición". La raíz QBL, en hebreo y en árabe, significa el enfrentamiento de dos cosas, colocadas una enfrente de la otra. De allí la idea de un pasaje o transmisión, que se expresan en las dos lenguas con el verbo "qabbal". Significado muy próximo tiene la raíz Q D M, que expresa la idea de pre-

ceder, "qaddam", es decir, lo primero, ya sea jerárquica o cronológicamente. Así, Qadmon en hebreo y Qadim en árabe es lo primordial. Analógicamente, la raíz QDM en hebreo designa también el Oriente, como sol nascente, como lo original. De allí los términos árabes "Insánul Qadim", (hombre primordial), "Insánul Kamil" (hombre perfecto o total), y en hebreo "Adam Qadmon", también con la misma significación del hombre total.

"*Kabbale et science des nombres*". En virtud de la constitución misma de las lenguas hebrea y árabe, la ciencia de los números se identifica con la ciencia de las letras. Entre los griegos fue la base del pitagorismo, que sería más una congregación de sabiduría iniciática que una filosofía en el sentido occidental. De allí surge la cosmología platónica y también la teoría de las ideas. Sería probable que el pitagorismo fuera una continuación del orfismo, del siglo VI a. J.C. El punto de partida habría que buscarlo en el culto del Apolo Delfico, cuyo origen sería hiperbóreo.

"*La tradition hermétique*". El tema es enfocado por Guénon a partir de comentarios sobre el libro de M. J. Evola "*La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli*". Señala Guénon que es necesario distinguir dos formas de iniciación: La sacerdotal, forma contemplativa, y la real o activa, que por otra parte, serían características de Oriente y Occidente respectivamente. En cuanto a la significación de la palabra "hermetismo", habría que entender por ello un corpus tradicional de origen egipcio que, bajo formas helenizadas, se transmite en la Edad Media al mundo cristiano e islámico, constituyendo lo que se conoce por "alquimia", entendida

ésta en su verdadera forma, la espiritual. Dado que Evola propone que dicha doctrina deriva de una enseñanza sacerdotal, Guénon efectúa al respecto la advertencia de que dicha enseñanza constituye el modo de conservación de la misma, pero no su origen esencial, el cual sería el principio de inspiración o conocimiento directo metafísico; aunque el hermetismo se limita a un conocimiento de orden cosmológico, no metafísico en su totalidad. El uso del término "magia", usado por Evola, es reputado por Guénon como inexacto y factible de dar lugar a confusiones, dado que la magia puede ser entendida como las operaciones de orden sensible, dirigidas a producir fenómenos del mismo orden. Por el contrario, considera sumamente encomiable el esfuerzo de Evola en el sentido de aclarar que el hermetismo, y su puesta en obra —la alquimia— tienen un sentido estricto de interioridad y espiritualidad. Esta relación de micro y macro-cosmos, realizada a través de la interioridad del hombre, está expresada en la fórmula: "el-insân ramzul-wujûd" (el hombre es un símbolo de la Existencia universal); y "man yaraf nafsahu varaf Rabba-hu" (Aquel que conoce su Sí mismo conoce a su Señor).

"*Hermès*". Corroborar que el hermetismo constituye el aspecto activo, no contemplativo, de la tradición; por lo tanto, se encuentra subordinado al mismo; es el "arte real", propio de los Chatryias. Por eso Hermes es el dios "psicopompo", mensajero de los dioses. Se aclara la correspondencia entre el Hermes griego, Toth egipcio, Budha (planeta Mercurio) indio, Odín escandinavo, Wotan germánico, Votan americano, Quetzalcoatl americano, Seyidna Idris y/o Henoch islámico.

Al mencionar otras correspondencias astrológicas con las tradiciones hebrea y griega, dice que requieren una aclaración más exhaustiva a fin de evitar confusiones.

"*Le Tombeau d'Hermès*". Sería inútil buscar en el Egipto actual los restos de los elementos que dieron lugar a su antigua cultura, desde que falta una continuidad histórica entre ambos. La solución al problema de la "tumba de Hermes" debe ser buscado, entonces, a través de las claves simbólicas y no de las referencias históricas. Se ha dicho que la Gran Pirámide sería la tumba de Seyidna Idris, o el profeta Henoc; pero, debe notarse que nunca se ha encontrado una tumba en la Gran Pirámide sin contar con que Henoc fue arrebatado en vida al cielo; podría entonces ser su legado lo que se encontraría allí, pero tampoco se han hallado inscripciones que justifiquen esta versión. Para Guénon, queda una sola hipótesis aceptable: que el legado de Henoc se encuentre en la estructura, en la disposición interior y exterior de la pirámide, constituyendo un lugar de iniciación. Pero entendiendo que este legado no parte de la fecha de la construcción de la misma, sino que habría constituido la forma por medio de la cual una clase sacerdotal habría encontrado el modo de perpetuar una ciencia en peligro de perecer.

Siguen, como se anticipara, más de una docena de reseñas en donde nuestro autor da su opinión sobre diversos libros. Interesarán particularmente al lector sus juicios sobre obras de M. Eliade, P. Grimal, G. Dumézil y P. Vulliaud.

Como comentario general a la obra, podríamos decir que aceptado el punto de partida guénoniano, de la referencia a una metafísica surgi-

da de la tradición primordial, todas las relaciones de sus trabajos aparecen con un rigor interno inobjetable, ya que se apoya en una lógica racional mientras ello es posible. Superando ese plano, Guénon "salta" sin explicaciones al estadio de un conocimiento que justifica por la vía iniciática, o sea al plano de lo supraracional. Es allí donde según él, el símbolo actúa en su función polisemántica y sintética y el lenguaje vulgar deja de tener sentido. Pero si Guénon reclama ser leído desde su propio enfoque, no actúa de igual manera con aquellos científicos que, limitándose a su propio plano de reflexión y con un método y lenguaje dados extraen de los fenómenos conclusiones que también tienen validez interna dentro de su sistema de referencias. Ejemplo de ello es la crítica que hace a Micea Eliade con respecto al uso de los términos "primordial", "arcaico", "simbolismo", etc. cuya particular acepción tradicional no tiene necesariamente que compartir o conocer el estudioso de las religiones, sin contar además, que en el caso particular de Eliade, las connotaciones de éstos y otros términos no se formulan en oposición a otros criterios semánticos.

Carlos A. Velloso

Śaṅkara, *Muṇḍakopaniṣadbhāṣya. Commentaire sur la Muṇḍaka Upaniṣad. Introduction, traduction et notes*, par Paul Martin-Dubost, Editions Orientales, Michel Allard, Paris, 1978, 90 páginas.

P. Martin-Dubost, autor ya conocido entre los lectores interesados en Samkaracharya por su libro, *Śaṅkara et le Vedānta* (Paris,

1973), nos entrega esta traducción ceñida y elegante del comentario del mayor de los filósofos vedantinos del advaita-vada a la *Muṇḍaka Upaniṣad*. La versión se ajusta al texto sánscrito de la edición de la Ānandāśrama Press de Poona y facilita la transcripción original de las estrofas de la Upaniṣad precediendo al texto francés del comentario śaṅkariano.

Martin-Dubost menos tradicionalista que algunos traductores e intérpretes hindúes (p. ej. Swāmi Gambhīrānanda en su edición de *Eight Upaniṣads*, de la Advaita Ashrama), suele hacer seguir el discurso de apertura de las lecciones de cada Muṇḍaka a su primera estrofa, en lugar de anteponerlo, procedimiento al que también es fiel en III, 1, 4 *in fine*, que encadena la estrofa y el comentario que continúa, III, 1, 6, etc. Tampoco el autor francés suele orientar al lector como su colega indio registrando el origen de las citas textuales que ofrece Śaṅkara de textos sagrados. Por el contrario, proporciona, para la mejor comprensión de algunos pasajes, interpretaciones de un advaitano autorizado como Ānandagiri y apoyos exegeticos del *Nirukta*.

La traducción lleva como prolegómeno una decena de páginas que recuerdan el despertar de Occidente ante el Vedānta en la primera mitad del siglo XIX y el elenco de ilustres autores que se han dedicado a examinar profundamente la obra de Śaṅkara. Se muestra asimismo el lugar de excepción que ocupa la Muṇḍaka entre las restantes Upaniṣads, ya que incluye "la exposición metódica del conocimiento del Brahman (Brahmavidyā)" y se reconoce la audacia y excelencia de Śaṅkara como pensador y la firmeza con que se aferra a antiguas

formas de la tradición escriturística brahmánica para enriquecerlas y exponerlas bajo una nueva luz, valiéndose de originales recursos personales en su exposición, particularmente medios que tienen que ver con el lenguaje analógico y de la imagen. La bibliografía que cierra el volumen es selecta y de calidad, como corresponde al buen manejo del oficio de Martin-Dubost, quien utiliza los instrumentos de su especialidad con soltura.

Sobre la tesis, que en nuestro caso siguiendo a Hajima Nakamura, coloca a Bhartṛhari como uno de los maestros inmediatos en el tiempo criticados por Śaṅkara, ha de advertirse que el filósofo del lenguaje indio ha debido vivir por lo menos en el siglo V (no en el VII como se ha venido sosteniendo en atención al testimonio del peregrino chino I-tsing), puesto que Dinnaga (fines del siglo V) ha utilizado dos kārīkās del *Vakyapadiya* de Bhartṛhari y Jinendrabuddhi atribuye sin lugar a dudas estas glosas al mismo autor (cf. brevemente M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, París-La Haye, 1964, pp. 255-257). En realidad el punto en conflicto no ensombrece la encomiable labor de traducción y exégesis de nuestro autor, puesto que su hipótesis no sólo se autoriza en el sabio japonés mencionado, sino que también se ha visto acompañada por afirmaciones favorables de M. Müller, S. Radhakrishnan e incluso de un especialista en Śaṅkara tan puntilloso como Paul Hacker.

Francisco García Bazán

Brandon, S.G.F. (ed.), *Diccionario de religiones comparadas*, volúmenes I-II, Madrid, 1975, pp. 750 y 1553.

La traducción que aquí comentamos es un útil instrumento de trabajo para los estudiosos y estudiantes de temas hierológicos, que ha sido dirigida por S. G. F. Brandon, autor conocido por su prolífica producción sobre historia de las religiones. En esta oportunidad auxiliado principalmente por T. O. Ling en la sección budismo, por N. Smart en hinduismo, por J. Robson en islamismo y por D. H. Smith en las religiones de la China y lejano Oriente, ha procurado facilitar al lector una enciclopedia religiosa en la que se encuentran presente no sólo las divinidades, panteones y nociones míticas, rituales, dogmáticas, éticas y teológicas de las diferentes religiones de la tierra, sino también precisas síntesis de las disciplinas y autores que en nuestra época contemporánea han permitido el progreso de los estudios religiosos en una forma que trasciende todo acantonamiento geográfico o cultural. En este sentido el *Diccionario de religiones comparadas* reconoce un primogénito y modelo también en lengua inglesa que lo supera en el tratamiento de sus temas en forma casi ilimitada, la monumental *Encyclopedia of Religion and Ethics* de J. Hastings, como en su mismo prólogo se admite. No obstante esta obra es un valioso auxiliar de estudio, no sólo por la facilidad con que cualquier tema de interés ha sido abordado, sino asimismo porque incluye artículos que eran de rigurosa actualidad cuando la obra hizo su primera aparición hace diez años en su lengua original, pero que hoy toda-

vía no han perdido similar vigencia (v.g. los que corresponden a los temas de la muerte de Dios, la polémica sobre la sinceridad hacia Dios, el positivismo lógico —por supuesto ateniéndose al tratamiento del examen crítico de los enunciados religiosos que es peculiar de esta corriente de pensamiento—), evaluaciones y síntesis del pensamiento sobre el fenómeno religioso de autores como K. Barth, R. Bultmann, R. Niebuhr y P. Tillich, exposiciones sobre las orientaciones de las Religiones Comparadas, la *Religionsgeschichte*, la Escuela de Upsala y noticias sobre los hallazgos de Qumrán y Nag Hammadi con sus correspondientes estudios que, naturalmente, no pueden hallarse cómodamente reunidos en otro lugar.

La finalidad de un diccionario, dada su propia naturaleza, es no sólo informar sintéticamente, sino también abrir posibilidades de nuevas investigaciones para que el lector pueda ampliar y profundizar sus lecturas sobre los temas tratados. En este sentido hemos de afirmar que si bien la mayor parte de los artículos que componen estos dos gruesos volúmenes, son de excelente elaboración y cumplen ajustadamente sus objetivos orientadores al facilitar al lector bibliografías breves, autorizadas y completas por su sentido (por ejemplo: "arte religioso", "avatar", "bautismo", "Brahman", "Canon del N.T.", "cosmogonía", "escatología", "existencialismo", "inmortalidad", "religión irania", "jñānamārga", "liberación (noción hindú de)", "maniqueísmo", "filosofía hindú", etc., etc.), existen varios casos en que tanto es inexistente la jerarquización de las obras ofrecidas para su posterior consulta, cuanto los

artículos pertinentes resultan incompletos o no totalmente logrados (cf. v.g.: "alquimia", "apocatástasis", "Aristóteles, aristotelismo", "ascetismo", "astrología", "Dionisio, el Pseudo Areopagita", "dualismo", "gāthās", "gnosticismo, gnóstico", "Historia de la filosofía", "Ireneo, san" —en cuya bibliografía debe lamentarse la ausencia de Antonio Orbe—, "metensicosis", etc.).

F.G.B.

Yusuf Ibish — Ileana Marculescu (Edd.), *Contemplation and Action in World Religions*, University of Washington Press, Houston, 1978, 274 páginas.

En febrero de 1971 fue consagrada la Rothko Chapel. Sus adherentes partidarios de una visión amplia de los problemas religiosos y espirituales de nuestro tiempo y conscientes de que sin prestarles la debida atención no se alcanzará una paz social que cada día parece alejarse más del universo, enfocan los fenómenos que estudian según las mencionadas normas y convicciones. El Encuentro que organizado por el Prof. Yusuf Ibish se reunió en Houston, trató el tema: "Modos tradicionales de contemplación y acción", en él participaron trece especialistas internacionales, cuyos trabajos integran ahora el presente volumen. Las colaboraciones y sus responsables son los siguientes: Shojun Bando, estudioso japonés y editor asociado de la Eastern Buddhist Society, escribe sobre "El aspecto dual de la fe"; Lobsang P. Lhalungpa, investigador de la cultura tibetana y traductor al inglés de obras clásicas de esta cultura, colabora con "La interdependencia de la contemplación y la acción en el

budismo tibetano"; el especialista en filosofía comparada y famoso islamólogo Toshihiko Izutsu es autor de "Meditación e inteligencia en el budismo zen japonés"; T.M.P. Mahadevan, educador, filósofo y eminente investigador indio de Śāṅkara ofrece una comunicación en torno a "A la meditación vedántica y su relación con la acción"; Raimundo Panikkar, conocido en nuestro medio por sus trabajos sobre el pensamiento indio y cristiano, ha escrito su artículo sobre el tema "Acción y contemplación como categorías del entendimiento religioso"; Elémire Zolla, notable lingüista italiano estudioso de problemas religiosos comparados, difundido en la Argentina a través de sus profundos ensayos, reflexiona sobre "Métodos tradicionales de contemplación y acción"; André Scrima, Archimandrita de la Iglesia Ortodoxa, profesor de la Universidad de San José en Beirut y autor de varias obras sobre apofatismo, nos ofrece: "La tradición hesicasta: una forma de contemplación cristiana ortodoxa"; Leo Schaya, autoridad internacional en cábala y sufismo, es autor de "Contemplación y acción en el judaísmo y el Islam"; Seyyed Hossein Nasr, el especialista iraní Director de la Academia Imperial Irania de Filosofía, firma un trabajo bajo el título de "La complementación de la existencia contemplativa y activa en el Islam"; Yusuf Ibish, profesor de la Universidad Americana de Beirut, estudioso sirio en teoría e instituciones políticas, es autor de "La teoría del viaje de Ibn al-Arabí"; Al-Sayyedah Fatimah Yashrutiyyah, autodidacta y guía espiritual de varias generaciones de musulmanes, ha escrito: "Contemplación y acción, el método sufí"; el nigeriano

Wande Abimbola, autoridad sobre la tradición yoruba, ha disertado acerca de "La religión tradicional Yoruba", el antropólogo norteamericano Joseph E. Brown, estudioso de la herencia espiritual de los indios americanos y profesor de la Universidad de Montana, ha hecho su aporte con un trabajo sobre "la contemplación a través de los actos: los indios norteamericanos". Cierran esta interesante puesta al día del tema examinado, algunas reflexiones menores del compilador, Y. Ibish, y una serena defensa de la tradición que sirve de colofón al libro y es obra de la autora rumana, I. Marculescu, otra de las personas responsables de la edición de esta valiosa contribución a un tópico que nuestros tiempos han sabido rebajar hasta hacerlo desaparecer tras una interpretación "práctica", crudamente materialista.

F.G.B.

Conoscenza Religiosa 1/2 (1979), Nuova Italia Editrice, Firenze, 256 páginas. Director: Elémire Zolla.

Este número de la conocida revista italiana de metafísica y filosofía de las religiones, reúne parte del material de investigación que se presentó y discutió en el Consiglio Nazionale della Ricerca durante el Congreso celebrado en Roma en diciembre de 1978 por la Asociación Italiana de Estudios Simbólicos, en torno al tema: "Los números y figuras geométricas como fundamento del simbolismo". El Coloquio tuvo carácter interdisciplinario

y dan una muestra de ello los 19 artículos aquí incluídos, cuyos autores y títulos son los siguientes: Salomón Reznik, "El cuerpo, la geometría y la idea de número"; Grazia Marchianó, "La geografía sagrada como espacio ritual de sugestión"; Virgilio Toffoli, "Por la santa Tetraktís"; Francisco García Bazán, "El significado de los números y de las figuras geométricas en el mito de los gnósticos naasenos"; Margarete Riemschneider, "Currus navalis"; Federico Contri, "El simbolismo del Templo de Jerusalén en el románico italiano"; Angelica Palumbo, "Símbolos numéricos y formas geométricas como fundamento del simbolismo en los *Romances* del ciclo arturiano"; Gianna Chiesa Isnardi, "Función simbólica de los números y de las formas geométricas en la mitología nórdica"; Giuseppe E. Sansone, "Los tres grados de amor en un inédito provenzal"; Maura del Serra, "Figuras aritmológicas en los 'Laudes' de Jacopone"; Mino Gabriele, "Iconología e imaginación en el sueño de Polifilo"; Gino Amiconi, "Algunas consideraciones sobre la purificación alquímica"; Augusto Menduni, "Números y figuras geométricas en el simbolismo de Nietzsche"; Carla Giannone, "La arquitectura de la *fairy-land* del *Phantastes*"; Lima de Freitas, "El punto de la *Bauhütte* y la *vesica piscis*"; Mario Bergonzi, "Mandala budista y visión simbólica"; A. Piatigorsky, "La reontologización del pensamiento en el budismo" y Jean Canteins, "La mano teófora".

F.G.B.