

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Joseph J. Spae, C. J. C. M., *Buddhist - Christian - Empathy*, Chicago, Tokyo, Oriens Institute 1980, pp. 269.

Joseph J. Spae, misionero belga, fue iniciado en el estudio del sánscrito por E. Lamotte de Lovaina. Prosiguió su preparación en las Universidades de Pekín, Kyoto y New York donde se graduó en filosofía e idiomas orientales con una tesis sobre Ito Jinsai, filósofo, educador y sinólogo confuciano del siglo XVIII.

En 1965 fundó, en Tokyo, el *Oriens Institute*, centro de investigación científica y de contactos con la élite cultural japonesa. Es actualmente Asesor del Secretariado Vaticano para los no cristianos, director del Instituto de Chicago de Teología y Cultura (CITC) y profesor extraordinario en distintas Universidades de Estados Unidos y Australia.

Entre sus distintos libros se destacan: *Christian Corridors to Japan* (Tokyo, 1964); *Christianity Encounters Japan* (1968); *Japanese Religiosity* (1971); y *Shinto Man* (1972).

Este último que ahora reseñamos, se conecta a un tema, constante en toda la actividad teórico-práctica del padre Spae: las relaciones y la correspondencia (empatía) entre bu-

dismo y cristianismo.

En la primera parte ("El desafío del Oriente budista al Occidente cristiano") el autor pone de relieve las diferencias doctrinales y psicológicas; en la segunda analiza los hechos positivos que, de parte budista, pueden facilitar el encuentro; en la tercera, reseña las iniciativas concretas que se han tomado en los últimos años para un mejor acercamiento.

Según el padre Spae, tres deberían ser los principales interlocutores del diálogo budista-cristiano: los movimientos de religiosidad popular, las nuevas religiones, los intelectuales.

El budismo institucional se encuentra en una crisis aguda. También el Zen es más un hecho del pasado que del presente. "Existe un *boom* del Zen en el extranjero, pero no en Japón. Como el budismo en general, el Zen está luchando para su supervivencia.

Pero la religiosidad popular de cuño budista, aun mezclada con elementos shinto, es todavía muy activa. Las preferencias del padre Spae van hacia las sectas amidistas, el Jodo-shin y el Jodo-shinshu, que considera las más cercanas y abiertas al cristianismo. Aunque no aceptan

la existencia de un Salvador personal como Cristo, enseñan que la salvación es posible sólo a través del poder de Amida (*tariki*). El hombre, convencido de su miseria esencial, no debe hacer otra cosa que abandonarse con fe a la misericordia de quien es infinita Luz e infinita Vida, "en un clima de amor y de agradecimiento semejante al que se realiza en el cristianismo".

A las "nuevas religiones" el padre Spae ha dedicado muchos artículos de la revista *Missionary Bulletin* que dirigió desde 1965 a 1972 y varios capítulos de sus libros. Entre ellas, algunas ofrecen muy buenas posibilidades de diálogo, por ejemplo, la *Rissho Kosheika*, una de las más numerosas e influyentes. Su fundador, Niwano Nikkyo, invitado a asistir a la cuarta sesión del Concilio Vaticano II, es un gran amigo del misionero belga y mantuvo distintas entrevistas con Pablo VI. Lee y cita la Biblia, venera a Cristo, e invita a menudo a sus simpatizantes a la imitación de los cristianos. El padre Spae encuentra en sus discursos, junto a las clásicas doctrinas budistas, una apertura a las realidades sociales contemporáneas y una gran disponibilidad a la colaboración con los cristianos.

Las mismas actitudes descubre en ciertos intelectuales. El padre Spae tomó contacto con alguno de ellos: el que más lo impresionó fue Suzuki. Lo cita a menudo en sus obras como fuente autorizada y le dedica ahora un largo capítulo examinando su postura en relación con el cristianismo. Aun lamentando una cierta "logomaquia", no se detiene en algunos aspectos negativos subrayados por otros autores y más bien concuerda con Merton en reconocer a Suzuki el mérito de haber captado bien el lenguaje simbólico de la Bi-

blia y de haber tomado familiaridad con los escritos de los antiguos Padres de la Iglesia.

Existen, pues, posibilidades concretas para un diálogo en distintos niveles, sobre todo después de las líneas directivas trazadas por el Concilio Vaticano II, que habla expresamente, en un apartado muy significativo, también del budismo. El diálogo se hace inevitable y es motivo de vida o de muerte para el apostolado cristiano. "Es la sola respuesta adecuada al mandato de Jesús de ir y de enseñar". "La actividad misionera, estructurada hasta ahora en términos de salvación de las almas, educación y promoción humanas, debe ser replanteada a la luz de un hondo encuentro con las religiones no cristianas".

El padre Spae no minimiza las dificultades. Los primeros encuentros pueden dar un cierto optimismo, pero cuarenta años de experiencia le han enseñado cómo ver realísticamente la situación. Acepta la tesis presentada por algunos autores, entre ellos Romano Guardini, que consideran al budismo "acaso la más alta de todas las religiones no cristianas" y, al mismo tiempo, reconoce contrastes agudos. "Se debe admitir abiertamente que, en un nivel doctrinal, las posibilidades de un encuentro intelectual son prácticamente nulas".

Por eso el diálogo entre budismo y cristianismo hasta ahora "es más una promesa que un hecho. Para mejorar la situación son necesarios grandes esfuerzos de ambas partes".

El padre Spae ha dado con este libro un aporte valioso, fruto de un serio estudio teórico y de una larga experiencia de contactos personales. Ha presentado no sólo una reseña de iniciativas sino también un programa concreto de acción. En este

sentido sigue trabajando como director del "Instituto de Teología y Cultura" de Chicago y de la "Asociación Internacional búdica-cristiana de investigadores". Cabe esperar que pueda encontrar muchos y eficaces colaboradores.

Walter Gardini

A. M. Esnoul y D. Lacombe, *La Bhagavad Gîtâ* (traduit du sanskrit), Librairie Arthème Fayard, 1972, Editions du Seuil, 1976, Paris, 183 págs.

Anne Marie Esnoul y Olivier Lacombe, serios y conocidos estudiosos del contexto filosófico-religioso de la India, nos presentan en su versión anotada de la Bhagavad Gîtâ, un esfuerzo por llegar a círculos de lectores no especializados. Dadas las características de la colección en la cual la versión es publicada, es comprensible la relativa brevedad del trabajo y que no figure la transliteración. Por los mismos motivos, la obra no pretende ser un modelo de erudición —como podría esperarse de la capacidad de sus autores— pero sí cumple con el objetivo de ser accesible al gran público, dentro de un marco de seriedad, profunda comprensión y sistematización.

El trabajo está dividido en cuatro partes: 1º) *Introducción*, donde se presentan elementos generales sobre la Bhagavad Gîtâ; 2º) *Traducción*, —breve pero eficazmente anotada— de los dieciocho cantos del poema; 3º) *Apéndice*, en el cual se sintetizan algunos de los aspectos más relevantes del Mahâbhârata —la obra épica más importante de la India y en cuya sexta Sección— Bhîsma Parvan —está inserto el "canto del Señor" o Bhagavad Gî-

tâ—; y 4º) *Glosario*, eficientemente seleccionado, útil para el entendido e imprescindible para el gran público, acerca de los términos y conceptos más importantes para la comprensión del tema central.

Nos interesa destacar el hecho de la inclusión en la obra analizada de la 3º) parte o Apéndice, en la cual el tratamiento del punto fundamental referente a la epopeya del Mahâbhârata nos permite captar la postura esencial de los autores. No es común considerar a la Bhagavad Gîtâ en relación directa con la Epopeya, sino que generalmente se trata a la misma independientemente del Mahâbhârata —o aparentemente prescindiendo del mismo—. Esnoul y Lacombe prestan la justa atención al contexto histórico-mítico-doctrinal en el cual la Gîtâ está inserta. En nuestra opinión, esto constituye un enfoque coherente y tal vez el único posible para una captación correcta del "Canto del Señor".

En numerosas ocasiones hemos leído y escuchado acerca de las contradicciones e incongruencias de la Bhagavad Gîtâ, y pensamos que ellas están suavizadas o tal vez superadas si el estudio del poema se comprende partiendo de la idea de una imbricación de caminos y de un intento de buena síntesis tal como se nos muestra en el Mahâbhârata. La importancia que Esnoul-Lacombe dan a personajes y situaciones de la Epopeya en general, muestran su conocimiento del tema.

Ma. Teresa de B. de Otero Monsegur

R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gîtâ with a commentary based on original sources*; Oxford University Press, 1976, New York.

El profesor Zaehner, que es un

conocido autor de obras y traducciones de textos de la religión irania, ha incurrido anteriormente en el pensamiento religioso de la India, a través de *Mysticism sacred and profane*, 1957; *Hinduism*, 1962, y en este caso por medio de esta nueva traducción de la *Gîtâ* que, como el mismo autor señala, no se encuentra ni en la línea de autores hindúes —tales como Radhakrishnan, Aurobindo, Gandhi— quienes en sus versiones intentan reflejar su universo espiritual sobre la *Gîtâ*, ni en la de aquellos estudiosos alemanes que han intentado una reconstrucción de una *Ur-Gîtâ*. Zaehner se ubica en el camino abierto por Edgerton, Hill y Lamotte, buscando mostrar a la *Bhagavad Gîtâ* tal como concreta y unitariamente es y recurriendo para esto al mismo texto y a otros, trazando paralelos con el pensamiento que está en la base de la *Gîtâ*, tales como las *Upanishads*, el *Mahabharata*, y nociones de las filosofías *sâmkhya* y *vedânta*.

Como referencia de interpretación correcta para ideas básicas de la *Gîtâ*, Zaehner recurre no a la interpretación clásica de Śamkara, sino a la del *vedânta* calificado de Ramanuja.

Debido a que una traducción de la *Bhagavad Gîtâ* hace imprescindible una previa explicación de los términos, el texto se presenta en dos secciones: una primera de traducción corrida, y una segunda con la misma traducción, el texto sânscrito transliterado y gran cantidad de notas eruditas que hacen referencia a comentarios de Śamkara, Râmânuja y a otros textos como por ejemplo los *Yoga-Sûtras*, *Sâmkhya Kârikâ*, *Upanishads*.

La obra está abierta por una In-

roducción donde se explican las ideas centrales que facilitan la comprensión de la *Gîtâ* y un apéndice en donde se reúnen los textos concernientes a cada una de estas ideas centrales. Este trabajo evidencia la cuidadosa labor de un distinguido erudito, con todos los aciertos y extravíos imputables a las obras sobre el pensamiento oriental que siguen el criterio normativo de una metodología occidental. Es de suma utilidad para quienes estén al tanto del sentido metafísico de los libros sagrados de la India, por la riqueza de datos, referencias, etc.; pero un tanto desorientador para los que busquen captar el sentido último del que estos textos son vehículos; para éstos, serán de mayor utilidad las versiones de los hindúes, que proveen un acceso espiritual más seguro, aunque la pretendida objetividad de los métodos críticos de Occidente los tilde de subjetivos.

Olivia Cattedra

A critical survey of Indian Philosophy, por Chandrdhar Sharma, Delhi, 1976.

El Dr. Sharma presenta en esta reedición su ya conocida obra de carácter general sobre la filosofía india, cuyo objetivo es ofrecer una síntesis "clara, comprensiva y crítica".

El estudio del Dr. Sharma, director del departamento de Filosofía de la Universidad de Jabalpur, se fundamenta en el examen directo de las fuentes así como en numerosos seminarios y cursos de postgrado. El resultado de tal investigación se muestra a lo largo de veinte capítulos que exponen cuidadosamente los lineamientos esenciales del pensa-

miento indio y sus desarrollos más importantes desde la época védica hasta llegar a los movimientos shi-vaítas y shaktas.

En especial, el Dr. Sharma remarca, siguiendo en este caso al Dr. Radhakrishnan y al Prof. Ranade que las verdaderas fuentes de lo que puede considerarse como "filosofía india" son las Upanishads, y subraya que es en estos textos donde deben rastrearse todos los movimientos posteriores —ortodoxos o no— para lograr comprender la unidad fundamental que subyace en todas las corrientes del pensamiento de la India, inclusive en el caso del Budismo.

El acento de la obra se coloca en el análisis del aspecto especulativo del budismo primitivo y de cómo éste fue desenvuelto en el Mahayana. Así, se dedican varios capítulos a exponer breve y críticamente, las escuelas de Asvaghosa, Nâgârjuna, Asanga y otros relevantes pensadores budistas. El otro pilar del libro es el estudio del Vedânta, pre y post shankariano y menos específicamente, las otras ramas vedantinas que abarcan desde Râmânuja a Sri Aurobindo en el siglo XX.

Paradójicamente, *darśanas* más "conocidas" tales como el Sâmkhya y el *Yoga*, son explicadas en apretada síntesis; por el contrario, se nota el esfuerzo del Sr. Sharma por intentar facilitar la comprensión del *Nvâya*, *Vaiśeṣika* y *Mīmâṃsâ* sistemas que son delineados con mayor detalle.

El autor es preciso e insistente en el esclarecimiento de conceptos y términos que por lo general han sido erróneamente interpretados en Occidente. Tal es el caso de quienes ven en los Vedas una evolución del concepto de "divinidad", que los lleva a considerar un naturalismo

hacia un politeísmo antropomórfico o bien desde una completa trascendencia hacia un monismo inmanetista. El Dr. Sharma cree que tal concepto es un error, y añade que la verdadera clave para entender los Vedas es lograr captar la elevada espiritualidad de los sabios védicos, quienes han experimentado una profunda intuición metafísica, que es la real esencia y enseñanza de la especulación subsecuente.

Otro ejemplo de la misma preocupación es la dilucidación del término *śunyata*, que, aunque traducido como "vacío", sugiere en realidad aquello que es indescriptible o inefable.

Comprendivamente el peso de la obra coincide con el tema de doctorado de nuestro autor: "Dialéctica en Budismo y Vedanta"; no obstante y manteniéndose en los límites lógicos de un compendio, el resto del libro mantiene un nivel serio y metódico, junto con una rica bibliografía y un constante encuadre histórico-literario. Tales elementos constituyen un valioso auxiliar para quienes deseen obtener un amplio panorama del incommensurable pensamiento indio.

Olivia Cattedra

Gerald James Larson, *Classical Sâmkhya, An Interpretation of its History and Meaning* (2a. ed, Motilal Banarsidas, Delhi 1979), 315 pp.

El volumen aquí comentado corresponde a la segunda edición corregida y aumentada de la obra basada en la tesis doctoral de Gerald James Larson, presentada ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Columbia, Nueva York, en 1967, editada bajo el título de "Classical Sâmkhya" en la edición

India, por Motilal Banarsidas en 1969.

El aporte del Dr. Larson es decisivo para el estudio y conocimiento del vasto campo de la filosofía india en general y en especial sobre la *daršana Sâmkhya*, puesto que como él mismo aclara, mucho se ha escrito sobre el Budismo, el Yoga en todas sus formas y sobre el Vedânta, considerado el más famoso de los sistemas en la actualidad; pero relativamente poco en forma específica sobre este "punto de vista" estimado el más antiguo dentro del esquema filosófico indio. Tanto más importante cuanto que guarda estrecha relación con las doctrinas mencionadas en el transcurso de su desenvolvimiento; existiendo una interacción con el budismo, motivo de variadas y polémicas interpretaciones sobre su mutua dependencia, siendo clásica su inseparabilidad con el Yoga al punto de que han sido consideradas filosofías gemelas, representando el *Sâmkhya* el aspecto teórico y el Yoga su contraparte práctica, y en lo referente al Vedânta, llamativas similitudes se descubren a través de sus estudios respectivos. No obstante su irreconciliable divergencia de formulación; realista y dualista el uno, idealista y monista filosófico el otro. Así como el uso de su terminología y método en otros difundidos aspectos del pensamiento indio, tales como la célebre *Bhagavad Gîtâ*, fuertemente influenciado por el *Sâmkhya* en su aspecto pre-clásico, del mismo modo que la gran epopeya del *Mahâbhârata*, específicamente en su libro duodécimo, el *Moksadharma*, donde son comunes las ideas propias de su esquema, sin olvidar la antigua filosofía jaina, la literatura purânica; así como su dependencia de la fuente de la tradi-

ción India que constituyen los *Upa-niṣads* y al Veda mismo.

Partiendo de tan complejo panorama, el propósito principal del Dr. Larson, es ofrecer una interpretación lo más clara y objetiva posible de la historia y el significado del *Sâmkhya* clásico y de su encuadre dentro del pensamiento religioso y filosófico indio, con la finalidad de recuperar para el *Sâmkhya* el lugar que le corresponde dentro de la civilización en que tuvo origen.

El libro está dividido en una Introducción en la que el autor declara su deseo de intentar demostrar lo mencionado a través de su amplia investigación, que comienza con el tratamiento del significado de la palabra '*sâmkhya*' según criterios de distintos estudiosos y del propio autor avalado este último por el manejo de textos. Llegando a la conclusión que lo más acertado es entender por '*sâmkhya*' la idea de "número" o "enumeración", sin descartar por ello otros sentidos afines pues probablemente en su origen el término se usase con diferentes acepciones y no con un único significado técnico.

Formando parte de la Introducción se destaca además lo que se conoce como *Sâmkhya* clásico, correspondiendo a la *Sâmkhyakârikâ* de *Isvarakrsna*, traducciones, comentarios y posibles fecha de redacción, señalándose que el *Sâmkhya* *Pravacana Sutra* es una obra posterior que no pertenece al período clásico.

Finalizando con la presentación del bosquejo general del estudio que de este modo esbozado es desarrollado en tres capítulos analíticos, seguido por un Epílogo, a los que se suman cuatro apéndices tratando de importantes temas relacionados con el desenvolvimiento del *Sâmkhya*

clásico.

El capítulo primero se abre con una breve pero clara exposición de los principios fundamentales de la doctrina apoyados mediante los tres versos iniciales de la Kârikâ, subrayándose el significado de algunos términos claves, con el fin de que el lector tenga desde el comienzo una visión global de su contenido.

La última parte está dedicada a la presentación de los más conocidos e importantes estudios realizados sobre el Sâmkhya y correspondiente valoración crítica de los mismos.

El capítulo segundo trata sobre la interpretación desde el punto de vista histórico a través de su total evolución.

El análisis que se efectúa es de gran utilidad para el esclarecimiento de puntos oscuros en la historia del Sâmkhya. Basándose en los textos sânscritos, el autor estructura el desenvolvimiento del sistema en cuatro grandes períodos:

a) Antiguas especulaciones incluyendo los Himnos Védicos, la literatura Brâhmanica y las primeras Upaniṣads en prosa, especialmente Brhadâranyaka y Chândogya Upaniṣads. Siendo en esta época en la que se enraizan las ideas primitivas del Sâmkhya.

b) El período denominado proto-Sâmkhya que se extiende desde el siglo cuarto AC al siglo primero DC; incluyendo las Upaniṣads, denominadas "intermedios o medios" especialmente Katha y Svetasvatara Upaniṣads con evidente influencia del sistema y obras de características similares al Sâmkhya como la Carakasâmhitâ y el Buddhacarita de Aśvagosâ. La literatura didáctica del libro del Moksadhama (capítulo XII del Mâhabhârata) y el Sâmkhya teístico propio de la Bhagavad Gîtâ.

c) El Sâmkhya clásico, incluido la Sâmkhyakârikâ, considerada la principal autoridad, y el Yoga Sûtra con sus correspondientes comentarios. En este período que abarca el primer siglo DC, hasta el siglo décimo o décimo primero es cuando Sâmkhya adquirió características propias separándose de las antiguas tradiciones, llegando a su culminación durante la dinastía de los Gupta. Luego comienza un período de declinación de aproximadamente cinco siglos.

d) Renacimiento del Sâmkhya a partir del siglo décimo quinto, con la aparición de Sâmkhya Pravacana Sûtra, y sus comentarios. Período que alcanza al siglo décimo séptimo aproximadamente.

En el Epílogo, que sigue a los capítulos se debate la crítica de Sankara, como principal oponente del sistema y la posible respuesta que hubiese dado el Sâmkhya a tal criticismo.

En general esta segunda edición sigue los lineamientos de la primera, con la excepción de la inclusión de dos nuevos enfoques de autores a los ya presentados, el de Chattopadhyaya y el de Bhattacharya, la eliminación de un cotejo entre el Sâmkhya y la filosofía de Sartre al finalizar los capítulos y su reemplazo por el importante aporte que representa la Crítica de Sankara, así como la refutación de la misma; a lo que se suma el apéndice con nuevos elementos, destacándose un breve esbozo de la relación del Sâmkhya y los Purânas, un Cuadro de los 25 Principios o Tattvas y un Glosario de términos específicos que facilita la comprensión al lector no familiarizado con el tema.

Por consiguiente los méritos del extenso análisis del Dr. Larson son

múltiples. Primero, un conocimiento profundo del tema que se traduce en un hábil manejo de la terminología y el método propios de Sâmkhya, eliminando los posibles errores de interpretación. Segundo, una correcta metodología aplicada con criterio científico que facilita la clara comprensión del vasto plan de la obra sin perder en ningún momento el enfoque objetivo a través del complejo panorama que el desenvolvimiento de la doctrina presenta.

Tercero un sistemático y doble análisis interpretativo, desde el punto de vista de su evolución histórica a partir del medio en que las ideas y fundamentos del Sâmkhya germinaron en su fase como proto-Sâmkhya, para luego ser estructurados en el sistema conocido como Sâmkhya clásico, motivo central de este estudio por una parte, y desde su significación filosófica y su relación con otros sistemas por la otra. Cuarto, la cuidadosa presentación de los principales estudios realizados por especialistas, mostrando las variadas perspectivas, desde las cuales se ha encarado el sistema, enfatizándose los hallazgos interpretativos, así como los problemas que requieren ulteriores investigaciones; con la valoración crítica de los mismos posibilitando de este modo el conocimiento de estudios y artículos importantes, dispersos en libros y revistas científicas no siempre al alcance inmediato del lector. Quinto, las claras conclusiones a que arriba el autor luego del esmerado y detallado análisis de esta daršana, concordantes con los propósitos declarados en las páginas introductorias, señalando un coherente desarrollo del mismo. Sexto, la adición del texto completo de la traducción de la Kârîkâ de Îsvarakrsna con sus respectivas fuentes, y comentarios, junto con la presenta-

ción en caracteres devanagari, lo que señala indiscutiblemente la seriedad con que ha sido enfocado el estudio. Séptimo, una serie de importantes apéndices, una amplia y eximia bibliografía en notas a pie de página que avalan los testimonios, una bibliografía clasificada en obras de referencia, textos y traducciones, libros y artículos, así como un índice analítico, otorgan a esta obra un valor inestimable para los especialistas en el campo de la tradición Sâmkhya y en general para todos los estudiosos y personas interesadas en la milenaria cultura india.

María Lydia Quintana de Azikri

A critical survey of Hinduism, Sarasvati Chennakesavan, Motilal Banarsidass, 2 nd. ed, 1980, 159 pp.

La autora del presente libro, nacida en 1918 se graduó en el Theosophical College de Madanapelle e hizo su M. A. y Ph. D. en la Universidad de Madrás. Ha sido profesora en Southern Illinois University en Estados Unidos por dos años. Como así también en Oxford, en 1963. En las Universidades de Kiev y Leningrado disertó sobre filosofía de la India con especial referencia al concepto de mente.

Ha sido profesora y directora del departamento de post-grado de Filosofía en la Universidad de Sri Venkateswara, Tirupati, Andhra Pradesh.

Actualmente se dedica a la investigación desde el punto de vista filosófico de la interacción existente entre cuerpo y mente.

Según indica en el prefacio su interés por escribir este libro surgió a raíz de un curso que dio a un grupo de misioneros cristianos que trabajaban en India, interesados en conocer el hinduismo desde una

perspectiva hindú.

Si bien es cierto, expresa, que se ha escrito mucho referente al hinduismo, en general esos estudios se presentan solamente desde una focalización filosófica.

No cabe duda que tanto la filosofía clásica como el hinduismo tienen como objetivo común llegar al moksa, lo que difieren son los caminos.

Expresa la autora "... el hinduismo como es practicado por el hombre moderno, si se practica alguna religión, es una mezcla de superstición, rígido sistema de castas, sin una pizca de ideales, expresados y no practicados la mayoría del tiempo, en doctrinas perimidas".

En este encuadre de lo que va a desarrollar posteriormente en sucesivos capítulos, hace referencia a la tan mentada tolerancia hindú que los hechos históricos desmienten y ejemplifica los casos de los conflictos entre el hinduismo y el budismo, entre el vishnuismo y el shivaismo, como así también entre los hinduistas y el Islam y los hindúes y el cristianismo. Por otro lado no cree que la práctica del sistema de castas, donde siempre las inferiores fueron presionadas por las castas superiores, haya sido una muestra de tolerancia. Y continuando con el desarrollo de esta idea, pone en evidencia el anacronismo de este sistema en el siglo XX. La autora irá estudiando el proceso de consolidación del hinduismo desde la época en que los arios penetran en la India. El clima y sus características geográficas son elementos que también tendrán influencia en la formación de la religión. Los indoeuropeos traen consigo sus creencias pero no por eso dejan de absorber elementos religiosos de las tribus autóctonas de

la zona: culto al falo de Shiva, a la diosa Madre, etc. El hombre está frente al universo que es un total misterio para él. Le da características antropomórficas a fuerzas de la naturaleza, Manifiesta la autora que el antropomorfismo es común en las primeras etapas de todas las religiones (pg. 4). Esta idea se contrapone a la del Dr. Mahadevan —al cual la autora cita varias veces— en lo expuesto en su libro *Invitation to Indian Philosophy*, dice así "... nosotros encontramos los nombres de muchos dioses en los himnos védicos. Supremos poderes y grandes atributos son otorgados a todos ellos. La deidad adorada en un himno en particular es la más grande. Max Müller llama a esto henoteísmo. Como explicación se debe decir: Todo dios toma su cetro y ninguno lo guarda. El henoteísmo ha sido descrito como un oportuno monoteísmo. Pero nosotros que vemos esto desde el punto de vista filosófico nos damos cuenta que solamente artificiosas mentes pueden llegar a esa conclusión".

También interesa analizar el origen revelado o no de los Vedas, dando dos versiones: la primera indicaría que ellos son sólo producto de la mente humana. Los Vedas están en la Mente de Brahma y él los revela a los videntes al principio de cada kalpa. Aparentemente hay una contradicción que se infiere en los Vedas, ya que Brahma mismo es uno de los dioses védicos. Y según el Satapatha Brahmana (III, 39, 1) en forma poética se expresa que los Vedas son productos del hombre. "Otra evidencia de que los Vedas son originados por la mente humana es el hecho que el nombre de los autores de los himnos son citados en el Anukramani o contenidos ex-

plicativos..." La otra hipótesis es que Dios revela sus propósitos al hombre a través de la palabra. Esto podría ser la necesidad de dar una suprema autoridad que evidentemente no sería la del hombre, sólo provendría de Dios. Por este motivo se mantiene que los Vedas son revelados.

No escapa a la autora que hay más argumentos a favor de una y otra postura.

El proceso que va desde el politeísmo primitivo hasta el monismo final se va enmarcando en este estudio. Se hace un análisis de los distintos dioses y sus escalonadas transformaciones como es el caso de Varuna.

Si el rito y el sacrificio son el centro de la vida del hombre védico, esto va a ir cambiando hasta el punto de ser dejados de lado por una introspección profunda en que se halla la identidad del âtman con el brahman en la época upanishádica. La religión se va a ir espiritualizando.

El Brahman no puede ser captado por el intelecto. En la Brhâdaranyaka Up., Ajatastru instruye a un filósofo sobre la naturaleza del brahman diciéndole que es Eso en lo cual todo existe. Es lo "real de lo real" (satyasya satyam). Esta misma conceptualización la encontramos en la Maitri Up. 6, 32, se trata de postular el principio universal que es a la vez el principio individual (âtman).

El âtman no se ve afectado por los cambios o experiencias. Es de naturaleza universal. Afirma la Dra. Chennakesavan que "La elevada religiosidad de las upanishads es una doctrina espiritual que no requiere de la adoración emocional ni del sacerdote" (p. 38).

Esta religión tan abstracta no está al alcance del hombre común; por consiguiente va a ir surgiendo el fenómeno del teísmo que será analizado a fondo en forma concisa y didáctica en el capítulo III.

En el hombre surge la necesidad de adorar a un ser supremo personal. Es necesario vestir al abstracto brahman de las upanishads. Este proceso de creación personalista va a ir surgiendo en el período épico, aunque algunas pequeñas señales se pueden rastrear en forma muy sutil en el Svetâsvatara up. Ahí se va perfilando un teísmo del que se infiere la creencia en un Dios, devoción a él, que es considerado el verdadero medio de salvación.

El elemento central por el que logra germinar el teísmo es la figura del avatar, que resuelve el tremendo problema de Brahman. Si a través de las upanishads y como culminación de ellas se llega a la conclusión que la pluralidad es sólo una falta de percepción de la única realidad, Brahman, es preciso crear una personalidad que sea el Ser supremo al cual el hombre pueda adorar. Con respecto al avatar —divino descenso de Dios en el mundo— se citan las palabras de Radhakrishnan "Dios se limita a sí mismo para algún propósito en la tierra y posee aún en su limitada forma el total conocimiento". No dejamos de resaltar que la personalidad para los hinduístas es una delimitación del Absoluto. Todo lo contrario sucede en el cristianismo en que la personalidad es perfección; por consiguiente, Dios es persona perfectísima. Continúa la autora puntualizando que si el Brahman está en todos los seres, ellos representan el descenso de lo Absoluto en el nombre y la forma.

Se dan dos explicaciones del por-

qué la teoría del avatar; la primera es de características histórica y necesaria como una reacción contra la influencia atea del budismo. Según Max Müller en el concepto de avatar se han incorporado elementos budistas, siendo el más ejemplificador la no violencia (ahimsa). De esta naturaleza están impregnados los avatares que notoriamente no deben provenir de los Vedas ya que en éstos el sacrificio era el rito principal.

Las figuras de Viṣṇu y Śiva encuentran sus raíces en los Vedas tomando gran incremento en el período épico como así también en el Hinduismo posterior y donde ya encontramos en formas estructuradas los cultos visnuitas, sivaítas con todas las características propias de las religiones personalistas.

En su capítulo IV se aboca al análisis de las bases morales del hinduismo, por consiguiente el karma será el centro de su investigación.

Esta ley del karma afirma que la causalidad no es sólo aplicable al mundo físico, sino que también al cuerpo moral. No hay acción buena o mala que no engendre una reacción. Lograr la liberación es salir de la rueda del samsara.

La Dra. Chennakesavan ha querido, como bien lo dice en su prólogo, expresar los principios básicos de la religión hindú y creemos que lo ha conseguido ampliamente.

En todo el desarrollo del libro hemos encontrado que sus ideas, bien fundamentadas en los libros sagrados, son claras y precisas; lo cual no le quita en ningún momento profundidad a su exposición.

En el segundo capítulo, tal vez el más importante del libro, se han rastreado las raíces del teísmo a través de las escrituras y las motivaciones que los sabios y santos tuvie-

ron para erigir esta conceptualización del Absoluto.

La autora casi sistemáticamente marca la diferencia entre la religión que se manifiesta en los cultos del hombre medio que lejos está de la abstracción y profundo sentido religioso, manifestado por los sabios en las escrituras.

Encontramos que en varias oportunidades son citados párrafos del Dr. T. M. P. Mahadevan y del Dr. Radhakrishnan. Las estrofas de las fuentes utilizadas en este trabajo no han sido traducidas literalmente sino que se da directamente la interpretación de las mismas.

Este trabajo está metodológicamente bien llevado, cumpliendo sus fines didácticos. No tiene glosario de términos sánscritos ni bibliografía, lo cual haría a este estudio más completo.

Creemos que el valor de este libro es la apreciación objetiva de la autora en cuanto a la realidad práctica del hinduismo; y tal vez dejándonos llevar por nuestra subjetividad hallaríamos en esta obra frescas brisas de renovación.

Liliana García Daris

Titus Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*. Editorial Alianza, Madrid, traducción Rosa Kuhne Brabant, 1977, 287 págs.

El ámbito hispanoárabe resultó ser fenómeno civilizatorio de perfiles propios, tal vez demasiado original respecto del resto de un mundo islamizado por una expansión que no conoció fronteras por el poniente, fuera del mar océano. Habiendo logrado su mayor esplendor cuando el antiguo imperio abasí era ya cosa del pasado, los reinos musulmanes de España alcanzaron un apogeo ini-

gualado, hasta que se produjo el reacondicionamiento del pueblo cristiano, que en pleno siglo VIII desde Covadonga y con Pelayo a la cabeza inició la reconquista de los antiguos dominios godos. Toda una epopeya, sin duda, concebida al tamaño de las grandes empresas. Como que eso mismo resultó ser la presencia árabe en tales regiones, y que solamente Carlos Martel consiguió detener —ya en territorio franco—, a la altura de Poitiers en el 732.

Los tesoros de una cultura semejante florecieron en Córdoba, Sevilla o Granada, coincidiendo con un empuje que supo de altibajos pero jamás de discontinuidades. Todo ello está reflejado en la obra de Titus Burckhardt, quien no duda en afirmar que “Para comprender una civilización hay que amarla, y esto sólo se consigue gracias a los valores permanentes, de validez universal, que implica”. Todo un reconocimiento a la propia vocación, que por más de 30 años colocó al autor en la senda de los estudios islámicos, sin desechar jamás sus crecientes preocupaciones intelectuales por otras disciplinas, como son el estudio de la alquimia o el esoterismo musulmán.

El hecho hispanoárabe tuvo vigencia por espacio de ocho siglos y medio. Por lo que un análisis detallado de este pasado rico en matices, compone un mosaico de acontecimientos indescritibles. De haber querido explayarse el autor plenamente, el resultado hubiese sido una obra gigantesca y un enciclopedismo agobiante. En cambio omitió esos recursos, apelando al más sensato de trazar a grandes rasgos los principales acontecimientos que fueron jalonando dicha etapa. De esta forma puso de relieve los valores

universales —en cuanto al contenido—, de la cultura de al-Andalus. Destaca, por cierto como otros autores, la sorprendente tolerancia de los musulmanes respecto de cristianos y judíos “una vez depuestas las armas” al culminar la conquista. No tiene asimismo empacho en señalar paladinamente las verdaderas causas que provocaron la desintegración política de al-Andalus, a la luz de los elementos aportados en los últimos tiempos por los investigadores, recurriendo exclusivamente a fuentes insospechadas.

Burckhardt, a pesar de lo escueto de su obra, no deja nada importante sin analizar. Al punto que por sus páginas desfilan las cuestiones del misticismo musulmán, que tuvo sus grandes mentores en Andalucía, y señala: “La mística islámica ha utilizado tanto la poesía amorosa como la báquica en el sentido figurativo. Entonces el vino pasa a ser el símbolo del conocimiento de Dios”. Esta es una formulación simple, sencilla, que resuelve muchos malos entendidos respecto de ciertos bardos tenidos por vinosos, y que jamás fueron tales, sino que se proyectaron por los senderos que conducen al creador.

Tampoco olvida el tema de la alquimia (¿podía hacerlo?), el del ajedrez, los principios de la práctica médica, las pautas de la vida cotidiana, las escuelas jurídicas o teológicas. Se trata pues de un prolijo estudio impresionista, que sin embargo en ninguna instancia deja de tener la verdadera frescura de un trabajo efectuado por quien, en esfuerzo considerable, logra una síntesis casi ideal. La traducción a la lengua castellana es correcta.

Víctor Manelli

Claudio Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 tomos, Segunda Edición, EUDEBA, Buenos Aires, 1979.

Hablar de Claudio Sánchez Albornoz significa evocar con criterio meridiano, tal vez la obra del más grande medievalista europeo viviente. Lo que de por sí constituye desde todo punto de vista un mérito incalculable. Este genial maestro que tuvo a su cargo la formación de varias generaciones de estudiosos en nuestro medio y cuya fecunda producción es conocida en casi todas partes, reside en el país desde hace largos años.

Y aquí se publicó por vez primera esta obra, que EUDEBA en 1979 reeditó felizmente con éxito inesperado. El autor plantea en sus páginas el origen del régimen feudal, demostrando con ese encendido tono polémico que de por vida le caracterizó, que la invasión supuesta de las Galias por la caballería árabe islámica no fue la causa determinante que estimuló el surgimiento del feudalismo en Europa.

Sostiene que los árabes no fueron pueblo de a caballo. Y que incluso en el momento del advenimiento islámico en el año 622 de la era Cristiana, apenas si ese grupo humano había conocido al caballo, que por demás, tiene problemas para criar y desarrollarse en climas desérticos.

Era más que nada tenido por "bestia de lujo" como señala don Claudio. De lo que se desprende, que poco se le utilizaba en el combate. En cambio el camello resultó ser compañero inseparable del beduíno. Por otra parte cabe acotar que el rechazo verificable entre estas dos especies hubiese hecho improbable, por no decir imposible, la

coordinación de una "caballería" bien dispuesta y eficaz para la guerra. De manera que la teoría del venerable historiador alemán Brunner, que campeaba triunfal entre los estudiosos del pasado, queda hecha trizas por la alternativa que desarrolló el erudito español. Claro que este último se vio favorecido —al margen de sus propias investigaciones—, por el inmenso aporte efectuado al campo de la Historia del Medioevo por destacados especialistas en los últimos 50 años, tal cual lo sostiene el Dr. Jacques Heers al replantear su concepto histórico sobre el Occidente de los siglos XIV y XV.

Concluye Sánchez Albornoz señalando, que el feudalismo sobreviene como consecuencia directa de las cesiones de grandes extensiones territoriales por los monarcas, régimen éste sin duda conocido por muchos antes del advenimiento musulmán en Europa.

Esta es una obra que, por su contenido y tratamiento del tema, debe interesar al estudiante, ya que el aporte efectuado a propósito del régimen de la tierra y la organización militar en la España islamizada durante el siglo VIII es de significación.

A pesar de haber sido escrita hace ya unos 38 años largos, esta obra conserva la lozanía propia de lo sustancial; razón por la que resulta doblemente importante el esfuerzo de edición encarado por la Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Víctor Manelli

Jean Guitton, *Historia y Destino*, Ediciones Rialp, S. A., Madrid, 1977, 292 pp.

La obra es el fruto de una serie

de conferencias de un curso dado en La Sorbona en 1966.

El libro está estructurado del modo siguiente: un prólogo, siete capítulos y un apéndice. La presentación y las notas pertenecen a José L. Illanes. La versión castellana fue realizada por Javier de Fuentes Malvar.

En las primeras páginas el autor nos revela su propósito: una reflexión sobre el problema del destino. Seguidamente nos plantea la dificultad de captar el destino dado que la inteligencia no está adaptada para ello. Su consideración nos obliga a traspasar los mismos límites del tiempo. Además supone una relación entre lo que se desarrolla en la historia y lo que permanece. Este "misterio del destino" es también, dice Guitton, el de la historia entendida como la historia total de la humanidad.

A continuación, y tomando como punto de referencia el sentido más común de la palabra historia (aquella que por objeto virtual tiene *todo* el pasado y que, en este sentido, es un ideal incognoscible) llega a la afirmación de que la misma debe **ser entendida** como la relación entre lo íntimo y lo infinito. Aclaremos **esto**: el autor trata de destacar que, **en realidad**, la temporalidad no se **manifiesta** en tres dimensiones —**presente**, pasado, futuro— sino que **existe** una cuarta, interior y superior, que es la que nos permite acceder a la intemporalidad. Esta dimensión "intemporal" o simultánea (no sucesiva) es el soporte y razón de ser de la historia, sobre **ésta** la historia comienza y se ordena. El futuro (que es la eternidad) y el "intemporal" son las instancias **más importantes**. Al respecto Guitton cita a San Agustín quien veía

en el tiempo dos direcciones: en cada momento me *extiendo* hacia el futuro y me *intiendo* hacia la eternidad.

Uno de los temas centrales del libro es la distinción entre *sino*, dependencia del hombre respecto de una fuerza que lo constriñe, y destino, relación de nuestra existencia respecto a un poder intemporal. En seguida, el autor aclara que no debemos entender el infinito como una finitud agrandada, sino como un supra-finito, trasfinito, es decir, lo infinito es un orden diverso de existencia y perfección.

¿Cuál es el acto que nos permite acceder a la eternidad permaneciendo aún en el tiempo?

La síntesis entre la eternidad y el tiempo, el "acto ontológico" que nos sitúa en el misterio de las cosas es la oración. Este acto de *oratio* completa a la *ratio*, ésta desemboca así en una región superior: la del acuerdo entre lo infinito y lo finito. Es, dice Guitton, el acto mismo que transforma el *sino* en *destino*. Es el verdadero *cogito*: credo, ergo sum.

Finalmente, en el apéndice, el autor nos señala la necesidad de reconocer la relación fundamental que existe entre la historia y la religión.

Concluye con cuatro definiciones de historia de las cuales rescatamos los conceptos más significativos. En primer lugar, toda historia debe captar la continuidad del movimiento por el cual la humanidad progresa en su dirección, tratando de rescatar las Esencias presentes en esa dirección y en qué medida se alteran o realizan. Al hacer referencia a la Filosofía de la Historia, insiste el autor en que ésta debe discernir entre los acontecimientos aquello que proviene de una causa general y

lo meramente accidental y, además, si el curso de la historia tiene un sentido o no.

A lo largo de toda la obra, el autor recurre una y otra vez a ejemplos históricos. El hecho histórico concreto no es el soporte que sirve de fundamento a la reflexión sobre el sentido de la historia. Este último es captado a través de una visión que asciende a lo trascendente: el ejemplo histórico es la manifestación de ese sentido trascendente. Porque, en definitiva, el planteo del autor está dirigido a la búsqueda del *ser* de la historia como el fundamento del devenir, la búsqueda de la esencia misma del hecho histórico, su misma inteligibilidad. Búsqueda que, en última instancia, trasciende a la historia misma.

Cristina M. Simeone

Luis Noussan-Letry, *Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica I*, Universidad de Cuyo, Fac. de Filosofía y Letras, Mendoza, 1978, 228 pp.

Es éste el primer tomo de una obra constituida por dos. Este primer tomo se halla, a su vez, dividido en dos partes. En la primera de ellas el autor nos aclara que el tema del cual se va a ocupar es la hermenéutica o método (no los distingue tajantemente) no en sí misma, sino el ejercicio de ella ante los textos. Refiriéndose a la *Apología* y al *Critón* lanza la pregunta que va a constituirse en el hilo conductor de todo su desarrollo: ¿Cuáles son las condiciones para que un escrito se muestre como filosófico? Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica consisten en una interpretación que el autor llama "temática": "pre-

guntar interpretante que supone y configura lo filosófico en los textos". Procura comprender *lo dicho* por el texto y, en este sentido, se distingue de todo otro tipo de investigaciones (histórica, histórico-cultural, histórico-filosófica, etc.).

Insiste especialmente el autor en la diferencia de este tipo de hermenéutica y la interpretación histórica, la cual supone el sentido del escrito y se configura a partir de ciertos hechos. Sólo existen hechos relacionados por su compatibilidad lógico-formal. Con referencia a la *Apología* este tipo de interpretación trata de reconstruir un Sócrates histórico para lo cual construye una serie de hipótesis parciales, como, por ejemplo, si Sócrates atribuyó importancia al oráculo, si pronunció un tercer discurso, etc. La interpretación temática, en cambio, apunta al hecho de que Sócrates aludió al oráculo en *ese texto*. En este sentido, el autor nos propone realizar un giro copernicano, es decir, en lugar de suponer que el sentido del escrito, visto como un hecho, pende de un conjunto de hechos, postula que el sentido del texto posibilita o configura hechos.

Existe una relación necesaria entre forma y contenido, lo cual supone considerar la totalidad orgánica del texto. ¿Cómo es posible que escritos referidos a hechos cumplidos en lugares y momentos únicos y precisos, con personajes singulares, sean filosóficos? (en este sentido, tanto la *Apología* como el *Critón* plantean cuestiones de interpretación comunes, a pesar de sus diferencias, dado que la primera es un discurso y el segundo un diálogo). Ante esta pregunta el autor responde que el sentido de los textos no depende de los hechos referidos o

de las circunstancias implícitas en ellos sino a la inversa. El contenido ideográfico y biográfico aparece en función de Sócrates y es por esto que algunos autores (como por ejemplo, Hackford y Schleimacher) le niegan carácter filosófico. Pero, insiste el autor en que los personajes hay que verlos en función del texto. Es preciso superar la oposición entre lo personal-empírico y lo filosófico y mostrar que su oposición no es disyuntiva sino que lo personal-empírico se supera hacia su sentido.

A propósito de lo cual el autor distingue entre la intención empírica y la intención textual, destacando que es infructuoso aplicarse únicamente a suponer las intenciones no declaradas del autor.

La interpretación temática tendrá que suspender toda relación fáctica, incluso las intenciones del autor al escribir el texto. Por otra parte, la intención textual no niega las intenciones empíricas. A medida que se va hilando la temática se va configurando también la estructura, hay una correspondencia necesaria entre ellas.

Finalmente, el autor señala que la interpretación temática se presenta como el preguntar hermenéutico adecuado en el cual puede acontecer historicidad.

En la segunda parte el autor se refiere a cuestiones de hermenéutica ante la *Apología*. Pasa a considerar, seguidamente, las opiniones de aquellos eruditos que se han ocupado del asunto. La mayoría de ellos ve en la *Apología* la reproducción de una defensa y consideran el relato del oráculo como un relato de hechos. Así, por ejemplo, Zeller opina que la *Apología* es una defensa y le

niega carácter filosófico. Burnet, por otra parte, sostiene que el relato es verídico y que en conexión con el *Fedón* el relato remite a la evolución intelectual de Sócrates. Todos reconocen la historicidad del escrito y del relato, a diferencia de Schanz y Wolff. Schanz, por ejemplo, opina que es una creación literaria de Platón para mostrar que la condena fue injusta. Es absurdo, dice, considerar el oráculo como relación histórica. Ante lo cual Noussan-Letry señala que el oráculo como sentido no se refiere al Sócrates empírico sino al sentido de su vida como trascender, como filosofía. En el ser empírico de Sócrates se patentiza algo ontológico. En este sentido, se aparta de la interpretación de Hackford quien afirma que la *Apología* "trata de presentar el retrato individual de un filósofo".

En fin, creemos que el libro es rico y valioso, dado que ofrece una interpretación que posibilita nuevos rumbos de investigación, permitiéndonos encontrar nuevos elementos en el texto y reconsiderar los ya vistos. Pero nos hubiera gustado ver una mayor independencia de parte del autor del apriori del cual, nos ha parecido, que ha partido, esto es, lo filosófico en el texto, apriori que, incluso, parece forzar los mismos hechos. De todas maneras, creemos que su propósito se ve cumplido mediante argumentos sólidos y consistentes.

Cristina M. Simeone de La Croce

INFORMACIONES

III CONFERENCIA DE LA ASOCIACION INTERNACIONAL SOBRE ESTUDIOS BUDISTAS (INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR BUDDHIST STUDIES).

Del 19 al 22 de agosto (1980) se celebraron en Winnipeg dos congresos internacionales simultáneos: uno de la International Association for the History of Religions (I.A.R.), y de la International Association for Buddhist Studies. Participamos de este último y vamos a ofrecer una breve crónica del mismo.

La International Association for Buddhist Studies fue fundada en 1977 por un grupo de especialistas en budismo con la presidencia del Prof. S. M. Nagao y fue nombrado como Secretario General el Prof. A. K. Narain.

En septiembre de 1978 celebró la primera conferencia internacional de la Asociación del 15 al 17 de septiembre en Columbia University (New York). Del 17 al 20 de enero (1980) celebró la Asociación su 2a. Conferencia, esta vez en la India en el Centro budista de Nalanda (Bihar). IABS ha demostrado su impulso de juventud celebrando su 3a. Conferencia Internacional en este mismo año 1980 en forma conjunta con la Asociación Internacional de Historia de las Religiones. La celebración se realizó en la Universidad de Winnipeg, capital del estado de Manitoba (Canadá).

Bajo la presidencia del Prof. Ar-

thur L. Basham (Australia) se celebraron las sesiones generales y las de estudio en las que participaron alrededor de 120 profesores. Se presentaron 106 comunicaciones. Estas se reunieron en diversos paneles según la historia, la filosofía, la religión, la actualidad del budismo y el estudio comparado con otras filosofías y religiones, con varias referencias al cristianismo. Así junto a temas estrictamente metafísicos como el del Prof. Masao Abe "*Buddhism is not monistic but nondualistic*" se presentaron ponencias referidas al budismo en el mundo actual como las del Prof. Tapash S. Dutta "*Buddhism - Its basic principle and historical importance in the modern world*"; del Prof. David L. Gosling "*New Directions in Thai Buddhism*", del Prof. G. Hewage "*Impact of Religion (Buddhism) on Society - A Buddhist Historical perspective from Sri Lanka*", del Prof. Chatsumarn Kablisingh "*Modern Trends of Buddhism in Thailand*", del Prof. K. N. Kadam "*Buddhism for the modern man*", del Prof. S. H. I. Sungumasiri "*Buddhism for tradition, change, and modernity*", etc.

Es interesante notar que el tema sobre el cual se presentó mayor

número de trabajos fue la doctrina del vacío de Nâgârjuna. Se mostró claramente que este filósofo sigue siendo uno de los centros de mayor interés de los estudios del budismo: además del ya citado de Masao Abe, cuya respuesta al tema se basa en la realización del vacío (Suñyata), citemos los siguientes: del Prof. J. G. Arapura "*Nâgârjuna and Bhartrihari on the notion of time: A comparative study*"; del Prof. Fritz Buri "*Nothingness and the true self in the light of the Being-Meaning problem*"; del Prof. Ashok Gangadean "*Madhyamika dialectic and the transcategorical time*"; del Prof. Shohei Ichimura "*A study on the Madhyamika dialectic and its influence on buddhist logic*"; del Prof. Shotaro Lida "*Emptiness and action in the heart of the Madhyamika of Bhavaviveka*"; del Prof. Ramesh Chandra Sinha "*The concept of nothingness: Buddhism and Existentialism*"; etc. En otro orden de temas debemos citar el trabajo de la Prof. Carmen Dragonetti: *On the alleged contradiction between mairâtmya and samsâra*, donde trata de explicar la transmigración sin alma por la teoría de la serie.

Entre las muchas comunicaciones de interés vamos a dar algunas muestras, en relación con el tema de la "nada" o "vacío" (*śūnya*) y de la comparación Budismo-Cristianismo.

El problema de la nada, debido al influjo de Nâjârjuna, ha despertado en el Congreso la atención que hemos mencionado. Ha presentado un aspecto de interpretación moderna de la nada el Prof. Hokei Hashimoto de la ciudad de Kanasawa, Japón. Se trata de una precisión sobre la idea de la nada, expuesta por el filósofo japonés contemporáneo Kitarô Nishida. Generalmente,

dice Hashimoto, se ha considerado a Nishida como influenciado por el Zen-Budismo en sus especulaciones filosóficas. Sin embargo, la influencia del Budismo en Nishida está más en la línea de otra secta muy importante en Japón, el Shin-Budismo ("verdadero" Budismo). Aun cuando hay que reconocer la influencia que el Rinzi Zen tuvo durante toda su vida en el filósofo japonés, éste no abandonó la herencia religiosa familiar, antes bien, admiró a su madre como una creyente devota del Shin-Budismo y, al mismo tiempo, confesó que la influencia de una frase del fundador, Shinrau afectó profundamente su personalidad. En su primer trabajo (1911) Nishida trató de hacer una síntesis de las religiones de Oriente y Occidente. Aquella se basó en la comparación del Shin-Budismo y del Cristianismo, señal de su relación con la mencionada escuela budista. Posteriormente fue más influido por el Mâhâyana y desarrolló su filosofía de la "nada" como "experiencia pura", en la cual quería unir la inteligibilidad y la nada.

En su última obra, saca de otra doctrina afín al Shin-Budismo, la Escuela de "la tierra pura", el principio de interpretación de la realidad mundana, con un sentido más religioso.

Sin duda alguna que las observaciones de Kashimoto contribuyen a matizar y a disminuir la gran influencia del Zen Budismo en la obra metafísica fundamental de Nishida, "*Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*" (Tokyo 1958).

Ello es una contribución original de la ponencia, pero no se puede negar que precisamente esta obra es la culminante de Nishida, y que en ella la interpretación de la "nada"

ha recibido una influencia definitiva del Zen.

La relación entre Budismo y Cristianismo ha merecido varios trabajos. Así por ejemplo Shanta Ratnayaka ha presentado un trabajo sobre *Buddhist Christian Monastic dialogue*. Nota que este diálogo comenzó con el primitivo monasticismo cristiano. Se refiere a los contactos previos del Budismo con Grecia, recordando que tanto Alejandro Magno como Menandro tuvieron gran respeto por los ascetas de la India. El fundador del monasticismo cristiano, San Antonio, habría recibido las enseñanzas de los ascetas que vivían en Egipto. Hace hincapié en una narración que fue escrita en Etiopía pero originada en la India. En ella Buda aparece en forma de un santo asceta cristiano. Representaría un lazo de unión entre la vida monástica cristiana y budista.

Naturalmente es innegable que hubo contactos entre el Budismo y el Cristianismo. Pero es difícil de probar que haya existido una efectiva influencia histórica, tanto en el aspecto doctrinal como el ascético.

Otro trabajo se ocupa también de la comparación del Budismo y Cristianismo en la ética; (Frank Reynolds) *Contrasting Modes of Action: A Comparative Study of Buddhist and Christian Ethics*. Lo hace especialmente con la ética tradicional Theravada, mostrando sus coincidencias y contrastes, pero confiesa que no puede llegar a ninguna conclusión.

Finalmente Roy Amore de la Universidad de Windsor (Canadá), se refirió a la influencia del Budismo en el Nuevo Testamento. Compara varios pasajes, pero la conclusión es que, aunque la semejanza puede indicar una probable influencia, no se

llega de hecho a la certeza de que ello haya sido real.

Es curioso que se repite con frecuencia el intento de comparación entre el Budismo y el Cristianismo en busca de una influencia real de aquél en éste. Pero el resultado es siempre el mismo, hay algunos puntos de semejanza pero no hay ninguna base histórica ni aun comparativa de los textos que puedan mostrar el hecho de una influencia real. Hasta ahora los textos en que hay alguna coincidencia parecen más bien el fruto de elaboraciones espontáneas, debidas a la coincidencia de la experiencia espiritual y religiosa del hombre que se muestra siempre con ciertos rasgos parecidos por cuanto proceden de la misma naturaleza humana. Esto lo confirma la gran diferencia del ambiente espiritual y de la mentalidad religiosa con que están escritos los Libros Sagrados del Budismo y del Nuevo Testamento.

La Tercera Conferencia de la Asociación Internacional sobre Estudios Budistas ha representado un nuevo aporte de gran nivel, y ha confirmado la vitalidad académica por las doctrinas y la historia del Budismo.

Ismael Quiles

Durante los días 17 al 22 de agosto de 1980 se celebró en la Universidad de Manitoba (Canadá), el XIV° Congreso Internacional de la International Association for the History of Religions. El Congreso se organizó en doce secciones generales y tres especiales. El Dr. José Pablo Martín participó en la sesión segunda dedicada al "Próximo Oriente" y "Antigüedad del Mediterráneo" con la exposición del trabajo: "La liturgia cósmica en Filón de Alejandría y en la tradición judía y cristiana".

En el mes de agosto de 1979 fue fundada en la ciudad de Buenos Aires, la Sociedad Argentina de Orientalistas (SADO). Según expresa el artículo 4° de su Reglamento, "estará integrada por docentes e investigadores de Asia y Africa del Norte".

El acto académico inaugural de la Asociación contó con la presencia de autoridades nacionales del ramo de la cultura y con profesores e investigadores de distintas universidades del país.

La institución tiene como objetivos básicos promover e intensificar los estudios orientales en todas sus disciplinas y épocas históricas, colaborar con los centros de estudios superiores afines nacionales y extranjeros, editar revistas y boletines, difundir las investigaciones de Asia y Africa del Norte, antiguas y modernas, en sus diversas especializaciones y, en general, fomentar todas aquellas iniciativas que contribuyan al conocimiento del Oriente.

La Comisión Directiva de SADO está integrada por el P. Ismael Quiles S. J. como Presidente. El cargo de Vicepresidente lo ocupa el Dr. Fernando Tola y su Secretaría General está a cargo de la licenciada Liliana García Daris. La sede de la institución se encuentra provisoriamente instalada en Callao 542, Capital Federal.

Durante el segundo semestre académico de 1980 la Sociedad Argentina de Orientalistas organizó un ciclo de conferencias sobre "Religiones no cristianas y movimientos de renovación". El programa desarrollado fue el siguiente: Ismael Quiles, "El budismo contemporáneo"; Walter Gardini, "Características y sentido de las 'Nuevas Religiones' en el Japón de hoy"; Franciso García Bazán, "El movimiento Vedanta en la actualidad"; Ricardo Mosquera Eastman, "Algunos movimientos modernos en el Islam".

Entre los días 13 y 18 de octubre de este año se ha celebrado en Buenos Aires, en las instalaciones municipales del Centro Cultural San Martín, el III Congreso Nacional de Filosofía. El evento fue patrocinado por la Universidad de Buenos Aires y su Comité Organizador fue presidido por el Dr. Eugenio Pucciarelli. De sus sesiones generales y especiales han tomado parte los siguientes miembros del ILICOO, P. Ismael Quiles, profesoras María Delia Terrén de Ferro y Cristina Marta Simeone de Lacroce, doctores Francisco García Bazán y José Pablo Martín y licenciado Guillermo Hahn.

La Universidad Nacional de Córdoba organizó a fines del mes de noviembre las IV Jornadas Nacionales de Filosofía, sobre los temas: "El ser y la esencia" y "El hombre". El Dr. García Bazán formó parte de la mesa redonda que discutió el problema antropológico y expuso un trabajo bajo el título de "Sobre lo Absoluto y los trascendentales".

INDICE GENERAL VOLUMEN I

Artículos

GARCIA BAZAN, FRANCISCO: <i>Isidoro el Gnóstico y Ferécides de Sira. Sobre el origen de la filosofía griega y el Oriente</i>	21-39
GARCIA BAZAN, FRANCISCO: <i>El movimiento Vedánta en la actualidad</i>	189-204
GARCIA DARIS, LILIANA: <i>El universalismo en Ashoka</i>	87-96
GARDINI, WALTER: <i>Aporte de Daisetz T. Suzuki al diálogo entre cristianismo y budismo</i>	205-219
LACROCE, CRISTINA MARTA SIMEONE DE: <i>Ética y praxis ritual en el pensamiento hindú</i>	63-86
MARTIN, JOSE PABLO: <i>Alejandro de Egipto, encrucijada de culturas</i>	41-62
MARTIN, JOSE PABLO: <i>Alejandro de Egipto, encrucijada de culturas (II)</i>	221-232
QUILES, ISMAEL S.J.: <i>La esencia del hombre según el Ísa</i>	1-19
QUILES, ISMAEL S.J.: <i>Síntesis comparativa de la metafísica oriental y occidental</i>	169-188

Notas

AZIKRI, MARIA LIDIA QUINTANA DE: Herbert Guenther, "The Tantric View of Life"	99-116
GARCIA BAZAN, FRANCISCO: <i>Publicaciones recientes sobre Sañkara</i>	267-273
GARDINI, WALTER: <i>Una experiencia de meditación zen en Kyoto</i>	117-135

TEXTOS

CATTEDRA, OLIVIA: <i>La Mândúkyakârikâ de Gaudapâda. Introducción, transliteración, traducción y notas</i>	233-266
--	---------

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

AZIKRI, MARIA LIDIA QUINTANA DE: <i>Gerald James Larson, Classical Sâmkhya, An Interpretation of its History and Meaning</i> ..	279-282
CATTEDRA, OLIVIA: <i>Atma y Brabma. Upanishad del Gran Aranyaka y Bhagavad-gîtâ</i>	141-142
CATTEDRA, OLIVIA: <i>R.C. Zaehner, The Bhagavad Gîtâ with a commentary based on original sources</i>	277-278
CATTEDRA, OLIVIA: <i>Chandrdhar Sharma, A critical survey of Indian Philosophy</i>	278-279
GARCIA BAZAN, FRANCISCO: <i>Sankara, Mundakipanisadbhasya. Commentaire sur la Mundaka Upanisad. Introduction, traduction et notes par Paul Martin-Dubost</i>	149-150
GARCIA BAZAN, FRANCISCO: <i>Brandon S. G. F. (ed.), Diccionario de religiones comparadas</i>	151-152
F. G. B.: <i>Yusuf Ibisb - Ileaņa Marculescu (edd.), Contemplation and Action in World Religions</i>	152-153
F. G. B.: <i>Conoscenza Religiosa 1/2</i>	153
GARCIA DARIS, LILIANA: <i>Jorge Luis Borges, Qué es el Budismo</i>	142-145
GARCIA DARIS, LILIANA: <i>Sarasvati Chennakesavan, A critical survey of Hinduism</i>	282-285
GARDINI, WALTER: <i>Joseph J. Spae, C. J. C. M., Buddhist-Christian Empathy</i>	275-277
MANELLI, VICTOR: <i>Emilio García Gómez, El libro de las Banderas de los Campeones</i>	138-139
MANELLI, VICTOR: <i>Ibn Jaldún, Introducción a la Historia Universal</i>	139-141
MANELLI, VICTOR: <i>Titus Burckhardt, La civilización hispano-árabe</i>	285-286
MANELLI, VICTOR: <i>Claudio Sánchez Albornoz, En torno a los orígenes del feudalismo</i>	287

OTERO MONSEGUR, MA. TERESA F. DE B. DE: A. M. Esnoul y D. Lacombe, <i>La Bhagavad Gítá</i>	277
SIMEONE, CRISTINA M.: Jean Guilton, <i>Historia y destino</i>	287-289
SIMEONE, CRISTINA M.: Luis Noussan-Letry, <i>Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica</i>	289-290
VELLOSO, CARLOS A.: René Guenón, <i>Formes traditionnelles et cycles cosmiques</i>	145-149
VICTORIANO, SARA: Félix M. Pareja, <i>La religiosidad musulmana</i>	137-138

Informaciones

QUILES, ISMAEL S.J.: <i>III Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas</i>	291-293
OTRAS INFORMACIONES	294