

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York, N.Y. Ramsey, N.J., 1978, pp. 104.

Cuando el lector religioso, aunque sea filósofo y teólogo, comienza a estudiar las primeras páginas de este sutil y a la vez vital trabajo de Panikkar, será lo más normal que se vea turbado en la seguridad de su fe, cualquiera sea ésta.

Para superar las paradojas —y, tratándose de los menos informados—, los peligros que su lectura pueda suscitar, será necesario seguir atentamente los prolijos análisis con el espíritu que el autor reclama: es decir, estar dispuesto a desnudarse de toda actitud que pueda disminuir o desfigurar la pureza de su fe en la verdad.

A pesar de que la problemática planteada es común a los fieles de todas las religiones, nos parece claro que es ante todo al cristianismo, al cristiano a quien más directamente afecta el estado de alerta para dialogar con el más puro espíritu de fe, ante las otras religiones.

Partiendo del hecho del “pluralismo” religioso en el mundo ac-

tual, es natural que se plantee cada uno la relación y consiguiente comparación de su religión con las otras. Diálogo consigo mismo, que Panikkar llamaría “intrareligious soliloquy” (pp. 10 y 14). Pero es inevitable en este mundo de comunicaciones cada vez más estrechas, el encuentro de mi fe con la de otros, que puede y debe ser verdadero diálogo. Panikkar lo llama “intra-religious dialogue” (p. 40) y subraya que el primer principio de este consiste en que sea verdaderamente religioso, *truly religious one* (p. 26).

La obra tiene una introducción y cinco partes cuyos títulos nos muestran la profundidad, el espíritu y el afán de sinceridad y precisión con que el autor plantea el problema y señala los caminos de comprensión del mismo, así como los métodos y actitudes para un “genuino encuentro religioso” (p. 50): *Introduction: The Rhetoric of the Dialogue*; I. *Faith and Belief, A Multireligious Experience*; II. *The Rules of the Game in the religious Encounter*; III. *Epoché in the Religious Encounter*; IV. *The Category of Growth in Comparative Religion, A Critical Self-Examination*; V. *Sûn-*

yatā and Plérōma, The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament.

Nos parece que en la primera parte el autor plantea a fondo la "aventura" del diálogo interreligioso y juega ya todas sus cartas con el riesgo correspondiente. Creemos que esta parte es una síntesis del ensayo, en la cual fija la posición central de que ha de partir todo el que entra en esa aventura. Verdaderamente tal porque no excluye el riesgo mismo de la propia fe. "Faith can only be lived, but living it may at times demand risking it in order to remain faithful"... "unquestionably the venture is perilous; you gamble your life" (p. 13).

Panikkar inicia con toda sinceridad su obra con este testimonio autobiográfico. Después de haberse educado, hasta los doctorados de filosofía y teología y haber escrito varias obras respetadas por el mundo sabio europeo, fue a la India como profesor y estudioso. Y en cuanto a su experiencia religiosa nos hace la siguiente confesión: "A decade ago after fifteen years' absence from the European literary scene, the plainest and yet the most searching question to ask me was: How have I fared? And although my human pilgrimage was not yet finished, I used to give a straightforward—obviously incomplete—answer: I 'left' as a Christian, I 'found' myself a Hindu and I 'return' a Buddhist, without having ceased to be a Christian. Some people nevertheless wonder whether such an attitude is objectively tenable or even intelligible" (p. 2).

Formulada en términos universales, la pregunta es: Un hombre verdaderamente devoto se preguntará "cómo puedo yo abrazar la fe de mi vecino sin desviarme de la mía. ¿Cómo puedo yo abrazarla de veras? Puede mi fe absorber la fe de otro?" (p. 12).

Naturalmente la respuesta de Panikkar es afirmativa consecuente con su propia experiencia. Porque uno de los hechos que él subraya es el de la "experiencia multireligiosa" (p. 12). Esta capacidad de absorber la experiencia de otras religiones sin perder la propia identidad de su religión, es uno de los hechos que más enfatiza Panikkar.

El señala las *condiciones* para que ese encuentro con otras religiones sea auténtico y no desnaturalice la propia.

Por de pronto distingue entre fe y creencias, *faith and belief* (p. 17). La primera es el acto fundamental propio de la esencia del hombre de reconocer un Absoluto, una Verdad, acto religioso común a otras religiones. Las creencias son el marco concreto en el que esa fe se expresa por sus doctrinas (dogmas) y su historia.

Esto le permite al autor señalar una primera gran esfera de coincidencia de las diversas religiones, que yo puedo abrazar sin comprometer la mía.

Pero aun en la parte de creencias, y aun en las manifestaciones históricas se dan con frecuencia entre religiones diferentes que parecen unidas en el fondo de su espíritu por sobre las expresiones y nombres especiales de Dios y aun

de Cristo. El tema de *Cristo y Krishna* es una especialidad de Panikkar. Su obra *The Unknown Christ of Hinduism* (London 1964), casi agota el tema, por así decirlo. Aquí vuelve brevemente, con una exposición comparativa, que ilumina la paradoja de una experiencia multirreligiosa (pp. 11-17). Panikkar muestra las grandes coincidencias con Cristo que el cristiano puede descubrir en Krishna. Es claro que para comprenderlas hay que mirar al Vainismo sin prevenciones, con afán de comprenderlo así como de comprender a los que lo practican, y sobre todo amarlos, según el mandato del mismo Cristo a sus fieles. Sin un generoso y desinteresado amor, no hay posibilidad de comprender y por tanto de convivir. La experiencia auténtica multirreligiosa sólo es posible de esta manera. Es la forma de vivir lo concreto propio, sin dejar de abrazar lo universal. Si a esto no se llega, mi fe queda encerrada en su estrechez "parroquial" sin posibilidad de progreso y enriquecimiento.

Es claro que no se dejan de señalar los límites que tiene toda experiencia interreligiosa. Así en la gran aproximación que hay debe reconocerse entre Krishna y Cristo, no se llega a la identidad total *lat identity* (p. 15) hay una comunión de fe no completa, *at least partially orthodox*, y la misma identidad no se da en lo personal sino en lo funcional: *a functional identity will do*, (Ibid).

Es también de particular fineza y originalidad la descripción de las bases de encuentro religioso entre Cristianismo y Budismo. No sólo

en cuanto ambas se centran en el humanismo y en la salvación del hombre, sino en otros más profundos vasos comunicantes que Panikkar señala con perfecto conocimiento del espíritu, a la letra de ambas religiones. Tal aparece en la comparación de las respuestas cristiana y budista apuntando a la misma realidad: Nirvâna y Sôtêria; Sûnyatâ y Plêrôma.

No podemos detenernos en las ricas comprobaciones de su espíritu coincidente, hechas por el autor. Todo este último capítulo abunda en reflexiones sobre el "humanismo" auténtico, que tanto el cristianismo como el budismo quieren profesar. Por supuesto con sus límites y diferencias. Pero siempre es la condición de "la vida, la fe y el amor", reflejo de la Trinidad, la que permite el abrazo interreligioso.

Terminemos señalando el carácter propio del diálogo interreligioso y el de la obra del autor. No se trata de un estudio, ni encuentro de filosofía, ni aún de teología, sino de un acto religioso. Teniendo siempre presente que "experience of faith is a primal anthropological act that every person performs in one way or another" (p. 21).

Ismael Quiles, S. J.

Winston L. King, *Therâvâda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*, The Pennsylvania State University Press, 1980. pp. 172.

Estamos acostumbrados en Occidente a las abundantes exposi-

ciones sobre las técnicas de meditación yoga y las del Budismo Mahâyana, en particular las del Zen. Son asimismo frecuentes los centros de meditación yoga y del budismo Zen. Ello puede producir la impresión de que el clásico Budismo Theravâda, no había dado a la meditación un relieve tan esencial y un método minucioso como camino de salvación.

El valor de esta obra y su interesante originalidad consiste, ante todo, en llamar la atención sobre la gran relevancia que el Budismo Theravâda dio desde un principio a la meditación. Para ello nos ofrece una síntesis del puesto de la meditación y de sus técnicas esenciales en la tradición Theravâda, tanto según las fuentes del canon Pali, cuanto a través de obras casi canónicas, como el *Camino de la Purificación* (Visudhimagga) de Buddhaghosa (s.V d.D.). Al final de la obra recoge las enseñanzas y las experiencias de los maestros modernos de la meditación Theravâda, que se conserva viva en los países budistas del sudeste asiático. El autor está particularmente capacitado para exponer los métodos y experiencias de la meditación budista en Birmania y por eso le dedica especial atención. Su testimonio nos muestra que la meditación es la esencia de la vida budista, y más de un lector, aun el versado en el Budismo, que tal vez se concentró en la meditación Mahâyana, descubrirá la vitalidad actual de la meditación budista en Birmania y de su eje de estudio y práctica, el *International Meditation Centre* de Rangûn.

La obra, con sus siete capítulos

y apéndices, tiene tres objetivos definidos.

Ante todo, como el mismo subtítulo anuncia, realiza un estudio de los elementos yogas del Brahmanismo, heredados, asimilados y transformados por el Budismo. El mismo fundador Buda, aunque reaccionó contra algunos aspectos del Brahmanismo (el ritualismo y los dioses) se formó en su ambiente, y los mismos textos antiguos del Canon Pali, lo muestran dialogando con los Brahmanes, con algunas disidencias, pero sin enemistad (p. 1). Es evidente el resultado, tanto si se atiende a la persona del fundador como al desarrollo posterior del budismo, "Como quiera que éste, dice el autor ya en el prefacio, se derivó de la espiritualidad y métodos de meditación de la India (Brahmánica-Yoga), elementos ajenos o no-budistas pasaron a la estructura de la meditación del Theravâda ortodoxo". En particular señala el autor que las "técnicas brahmánicas-yogas de producir el estado de trance, en la forma de sus *jñanas* y de meditación que suprime toda forma, integraron la estructura integral de la meditación budista". En estas palabras del Prefacio, sintetiza el autor el hecho del cual parte su estudio. ¿Qué relación existió entre estos presupuestos brahmánicos, y la concepción de la vida reflejada en la meditación vipassanâ ("concentración") propia del Budismo Therevâda?

Las características asimiladas por el Budismo, y transformadas a su manera, las señala el autor en los tres primeros capítulos. El énfasis de la cosmovisión Brahmá-

nica Upanishádica estaba puesto en tres puntos: la relatividad y apariencia del mundo espacio temporal; el *Karma*; y la *moksa*, para escapar de la ilusión y reencarnación. El budismo por su parte: “acentuó” la relatividad del mundo cambiante y penoso del *samsára*; adoptó el karma y la reencarnación; no se preocupó de los dioses; pero recibió el *moksa*, que denominó *Nibbána* (p. 4). El autor estudia muy bien aspectos importantes, como la relación entre los *jñanas* y las meditaciones sin ninguna forma, la tensión entre los *jñanas* y la meditación *vipassaná*. Los *jñanas* (estados de meditación sin forma) fueron en principio rechazados por Buda y luego utilizados para la iluminación. La meditación *vipassaná* pasaba más lejos para enfatizar la necesidad de una crítica de todas las experiencias, es decir, “la visión (*insight*) de todo lo que pudiera alimentar su carácter *samsárico*” (pp. 14 y 15).

A partir del Capítulo 2 se comienzan a examinar las primeras condiciones y niveles de la meditación budista, según el Canon Páli y Buddhaghosa. Aparece clara la minuciosidad de los niveles y requerimientos hasta el supremo *Nibbána*. Deseamos notar una de las técnicas yogas que ha sido especialmente asimilada por la meditación budista: la respiración. En la pág. 72 y sigs. reúne el autor el C. VIII de Buddhaghosa donde señala técnicas minuciosas de respiración, teniendo a ésta como la más importante y rápida, y según King es el “método favorito de Buddhaghosa” (P. 72).

Pero lo que el autor claramente

concluye en toda su obra es que aunque el Budismo asimiló las “técnicas yogas de los cuatro *jñanas* y sus correspondientes “estados” en que toda forma desaparece de la conciencia, por la “purificación” total de la misma, el Budismo Theravâda da un paso más adelante. Esta forma de meditación *vipassaná* supera los elementos *jñánicos* (no budistas) “dominando la progresión *jhánica* y se independiza de él” (p. 82). No es extraño que se proponga la *vipassaná* como el corazón budista de la técnica de la meditación Theravâda: “*Vipassaná (insight) is the Buddhist heart of Theravâda meditational discipline*” (Ibid.).

De aquí surge una pregunta obvia. Si la intuición interior (*insight*) del *vipassaná*, da la visión y liberación final al mostrar que todo es impermanente (aun los *jhânas*), doloroso e impersonal ¿porque no dedicarse directamente a la práctica del *vipassaná*? La respuesta “lógica” es afirmativa y el autor la confirma con la autoridad de Buddhaghosa y la preferencia de los modernos maestros (p. 94). Porque, como él ha dicho, es lo más propio de la esencia del Buddhismo Theravâda (p. 82). y lo sintetiza en esta fórmula: “*Vipassana is the total, supersaturated, existentializing of the Theravâda world view that all existence in personal and individual modes of being, intrinsically and ineradicably embodies impermanence, pain, and impersonality*” (p. 94).

En el capítulo 6 señala King con más precisión la característica del *Nibbána*, al colocarla como “trascendiendo” la última etapa *jhánica*,

es decir, el estado de “ni-percepción-ni no-percepción”. Puede ser considerado el Nibbâna como el Último jhâna, la “cesación total”, *niroddha-samâpatti* (pág. 103, 104).

De todos modos hay que reconocer una interacción mutua entre el *jhâna* y el *vipassanâ*. En cierta manera éste surge de aquél, pero, a su vez, da a los cuatro jhânas clásicos un nuevo ambiente. Nada mejor para expresar la relación de continuidad y diferencia que estas palabras del autor: “The Buddhist jhâna, though derived from that yogin tradition common to Brâhmanism and early Buddhism, and reinforced as yogic in the taking over of the formless meditations, has been “deyoginized” and thoroughly ‘Buddhacized’. What makes the Buddhist jhâna different from the Brahmanical-Hindu yoga is the interfusion of the transcendent, wholly other Nibbânic element into the discipline and techniques of meditation itself”. (p. 113).

En lo que se refiere a la meditación que se practica actualmente, observa King que, por lo común, se centra en el *vipassanâ*. Aunque en el Canon Pâli se observa la gradación meditacional de los cuatro jhânas y el *vipassanâ* (que puede ser considerado un quinto jhâna), sin embargo, los cuatro clásicos jhânas (brahmánico-yogas) son ahora dejados de lado. “Están muertos o necesariamente morirán” (p. 116).

Se supone a través de toda la obra que precisamente la meditación Theravâda, sería la más propia, entre las del budismo, para el hombre contemporáneo.

Permitásenos concluir con algunas reflexiones.

1. Sin duda que el autor ha logrado el objetivo de su obra. Ha mostrado que la tradición Theravâdâ ha mantenido fielmente la práctica de la meditación, en la forma de *vipassanâ*.

2. Asimismo ha precisado la dependencia que ésta ha tenido de las prácticas Brahmanicas-yogas especialmente asumiendo los estados de trance de los cuatro jhânas. Estos habrían sido superados por el estadio último la total cesación budista (*niroddha-samâpatti*).

3. Nosotros hemos podido comprobar en nuestra visita a los centros de meditación Theravâda de Tailandia, que siguen usando técnicas yogas (concentración en el caminar y la posición padmasana común al yoga).

4. Nos informaron que había un resurgimiento de la meditación en el budismo de Tailandia. En realidad lo encontré menos intenso que en el actual budismo japonés.

5. Tuvimos la impresión de que había un renacimiento del interés por la meditación en relación con los últimos siglos. No conocemos estudios sobre el tema.

6. Implícitamente parece afirmar la superioridad de la meditación Theravâda, sobre otras formas de meditación budista, incluso el Zen, que solo cita de paso cuatro veces.

7. Reiteramos que el libro de King es una contribución original y de alto valor científico por su rica información de las fuentes y sus análisis doctrinales e históricos.

Ismael Quiles

Olivier Lacombe, *Indianité, Études historiques et comparative sur la pensée indienne*, Les Belles Letres, Paris, 1979.

Este autor, clásico entre los estudiosos europeos de la India, nos sugiere en esta edición la relectura de 12 artículos suyos que comprenden aproximadamente 30 años de su labor investigadora.

Reunidos en un orden sistemático, no cronológico, el asunto que se percibe entre líneas como hilo conductor a lo largo de estas exposiciones es el gran tema de las reflexiones indias: realidad última, conocimiento, liberación, ilusión. Estos subtemas son analizados en una doble dimensión: antigua y moderna por una parte (p.e., el Vedanta en las Upanisads, el Vedanta en Ramana Maharsi), y externa e interna por la otra (el Islam y la India, el tema del absoluto en la India desde el Vedanta, el Budismo y la Bhakti). Esta forma de estudio nos conduce al método comparativo utilizado por Lacombe, y que constituye uno de los rasgos sobresalientes de la obra porque permite afianzar con mayor precisión, el sentido que deberán tomar las investigaciones comparadas. El explica: "Método histórico y método comparativo no son en efecto, de ninguna manera, incompatibles. Debe incluso afirmarse, pensamos, que la comparación metódica tendrá su sentido pleno y sus mejores condiciones de ejercitación si la historia integral de los hechos filosóficos o religiosos pudiera ser instituida, abarcando el inventario diacrónico exhaustivo de estos he-

chos, con el establecimiento de todas las series genéticas y las redes completas de influencias.

Pero las carencias, provisorias o irremediables, de la memoria histórica no deben reducir a la parálisis el desarrollo comparativo, cuando éste prueba su capacidad de interpretar las manifestaciones y condicionamientos diversos de nuestra vida espiritual, religiosa e intelectual.

La comparación, en realidad, es la marcha espontánea de la inteligencia que puede comprender lo propio y lo ajeno en sus mutuas relaciones. Pero debe aprenderse a realizarlo metódicamente: quien compara tiene como primer deber determinar con precisión qué es aquello que es verdadera y significativamente comparable y percibiendo con la misma agudeza similitudes y diferencias abrazarlos con una mirada conjuntamente crítica y sinóptica.

"... Creemos por nuestra parte, que el terreno de las doctrinas filosóficas o religiosas, la comparación de los temas (por ejemplo, el tema de la imaginación trascendental según el kantismo y según el idealismo budista) es más fecunda que la comparación de las estructuras sistemáticas (por ejemplo, el sistema plotiniano de las tres hipóstasis y de los tres cuerpos de Buda). Pero este segundo tipo de comparación no es indiferente y la primera carecerá de sentido si el estudio en paralelo de los temas no tuviera en cuenta sus relaciones respectivas con las estructuras totales diversas".

Si bien todos los artículos son ilustrativos, llaman la atención por su

minuciosidad y sus implicaciones, aquellos trabajos en los cuales se hace referencia directa o indirecta al tema del lenguaje.

Por ejemplo, en el caso de la interpretación del concepto de devoción a partir del estudio de la raíz lingüística BHAJ que sintetiza la idea de "don" desprendiéndose de ella los vocablos *Bhagavant* (el dios), *bhakti* (la devoción) y el verbo *bhajati* (dar, distribuir).

Aún más instructivas resultan las acotaciones que realiza Lacombe sobre las maneras en las que en el sánscrito se alude al Ser, por medio de las raíces verbales AS y BHU. En este último caso, aludiéndose al ser que entraría en manifestación, nuestro autor lo traduce con ciertas reservas como "devenir"; en el caso de AS, que significa con fuerza el Ser que Es y de donde se deriva el verbo *asti*, con su peculiar conjugación; nuestro autor lo asemeja a los vocablos correspondientes del griego.

Desde ya, en algunos casos particulares la actualidad de las investigaciones expuestas es deficiente como sucede con el artículo sobre Plotino y la India, en el que, basado en las referencias del *Elenchos* de Hipólito de Roma y en la similitud de los temas axiales, el autor apunta no sólo la posibilidad sino hasta la probabilidad de una influencia de la India sobre el Neoplatonismo. Este mismo tema ha sido reconsiderado recientemente y también haciendo hincapié sobre el texto de Hipólito, que en esta oportunidad ha sido examinado con mayor rigor, llegándose a conclusiones que refutan la tesis del autor francés o similares

(Cf. F. García Bazán, *Plotinus and India again*, en Fifth World Sanskrit Conference, Varanasi, India 21-26 Oct. 1981). Hay también artículos que sin caer en una gran densidad erudita iluminan algunos puntos no suficientemente claros (tales como la caracterización de *mâyâ* o las interpretaciones de *vijñâna* según el contexto) en la literatura informativa general.

Con lo transcripto consideramos que esta obra de amena lectura, ejemplificaría también la responsabilidad científica con la que la escuela francesa se dedica a los temas índicos.

Olivia Cattedra

Consciousness in Advaita Vedânta,
por William M. Indich, Delhi 1980.

La exposición del Dr. Indich acerca de los niveles de la conciencia en el advaita Vedânta, resulta un nuevo aporte sobre uno de los temas más incisivos de este sistema y a la vez uno de los más enriquecedores, aunque abstruso, para la mentalidad occidental.

Encontramos una introducción general al pensamiento advaitano que fundamenta el análisis del tema de conciencia; luego el estudio específico de ésta. Se la caracteriza en dos niveles: absoluta y modificada y relacionadas ambas con lo que nuestro autor considera como una perspectiva jerarquizada y discontinua de la realidad.

La esquematización de la obra ha determinado que el núcleo de

este estudio recaiga sobre el cuarto capítulo, en el que siguiendo, por una parte, los testimonios escriturales y las distintas gamas de interpretación que ha ido dando el advaita pre y post shankariano y, por otra parte, insistiendo en un enfoque comparativo, se analizan los cuatro estados de conciencia. El autor sostiene que: "... una forma de ilustrar el amplio y único alcance de la teoría advaita de la conciencia, es demostrar cómo el análisis advaitano de cada uno de los niveles jerárquicos de experiencia se relacionan con desarrollos seleccionados del pensamiento filosófico occidental..." (p. 67).

De acuerdo con ello, el estado de vigilia se ve confrontado con el análisis husserliano de la conciencia perceptiva intencional; el estado de sueño con las teorías correspondientes de Freud y Jung; el estado de sueño profundo (y acá observamos con bastante detalle ciertas implicaciones y discusiones suscitadas en este nivel en relación con otros estados de pérdida de conciencia como el desmayo y su situación fenoménica o trascendente por la relación con Ishvara, etc.) comparado finalmente con la mística cristiana medieval por sus rasgos de beatitud y devoción. En último lugar se examina el cuarto estado y la doctrina de liberación que éste supone, ello equiparado en forma mediata con la concepción de la libertad en el neoplatonismo, según la expone el prof. Staal en su ya clásico libro de filosofía comparada.

Para nuestro criterio, el interés de este asunto radica en que permite captar la capacidad integradora del

advaita, abriendo (a través de la dilucidación de cada estado y su correspondiente nivel de manifestación) nuevos horizontes para la aprehensión de la realidad como un todo interrelacionado aunque no discontinuo como sostiene nuestro autor.

El encuadre comparativo, que si bien es un notable esfuerzo del prof. Indich (doctorado en la Universidad de Hawaii en Filosofía Comparada), pareciera en algunos casos quedarse atrapado en las categorías de la filosofía occidental que no siempre llegan a la médula espiritual y lógica de las enseñanzas orientales.

Olivia Cattedra

El siglo XI en primera persona, Las "Memorias" de 'Abd Allâh, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090), traducidas por E. Lévy-Provençal (Ob. 1956) y Emilio García Gómez, Editorial Alianza Tres, Madrid, 1981, 344 páginas.

Diríase que casi de una manera espectacular, fue hallado entre 1930 y 1931, según acota Emilio García Gómez, el manuscrito de esta obra, amurado en la ciudad de Fez, cuando se estaban realizando ciertas refacciones en la mezquita principal. Parece que aquel verdadero amasijo inicial de escritos, ciertamente indecifrables para los legos arquitectos que trabajaban en el lugar, resultaron de enorme interés para el crudito francés Lévi-Provençal, desaparecido hace 26 años.

Lo cierto es que pasó muchísimo tiempo, hasta que las *Memorias* salieron a la luz en idioma español y por primera vez en Occidente. Pues aconteció que muerto aquél y el casi centenario Ramón Menéndez Pidal, debió haber tenido a su cargo el prólogo, y la designación de García Gómez como embajador español en Oriente a partir de 1958, demoraron su exhumación.

Pero en 1980 aparecieron dos ediciones. Una en julio y la segunda en diciembre. Para posteriormente conocerse la tercera, a raíz del interesante interés demostrado por el público lector, en marzo de 1981.

Antes que nada, conviene advertir, que no fue 'Abd Allâh un *cronista profesional*. Sino un soberano que escribió sus memorias en el destierro, sin interesarse demasiado por la precisa datación histórica. Este último miembro de la dinastía granadina zirí, era príncipe incapaz, criado —según mentas— a la sombra del serrallo, y al que un despiadado destino llevó, siendo aun muchacho, a encaramarse en el trono de una monarquía bamboleante.

Y para colmo de males, le tocó en suerte gobernar la población de un estado que no podía ser más abigarrada, formando interesante mosaico étnico y religioso andaluces, árabes, muladíes, berberiscos, judíos y también mozárabes. Le tocó casi siempre dormir con un ojo abierto, luchando sin tregua contra sus múltiples enemigos, que inclusive tejían mil intrigas en la corte. Tiranuelo impopular, detestado por sus propios vasallos, sin saber por añadidura hacer frente a sus pasiones.

Las *Memorias*, tal cual surgieron de su legendario escondite, constituyen un texto compacto, sin la menor división intrínseca, siendo un verdadero suplicio para cualquier lector no entrenado en tales menesteres. A García Gómez le cupo la tarea de dividirlo en doce capítulos, con lo que contribuyó a darle claridad al texto. El primer capítulo y el último respectivamente, forman la introducción y la conclusión de la obra. Y así, mientras aquel cuenta con una larga serie de consideraciones preliminares en que 'Abd Allâh intenta con pluma bastante segura definir la misión del historiador, y subrayar la dificultad de mostrarse imparcial, éste queda integrado por la acumulación heterogénea de reflexiones sobre su propio horóscopo y cuestiones médicas. El autor dio a estas páginas un cierto sabor intimista y un peculiar poder evocador que las toman atractivas. Y esto de por sí es un logro.

¿Obviamente, cabía imaginar en este siglo XI —el de los califas Taifas, Alfonso VI, el de la toma de Toledo, el del Cid y la invasión africana—, y en todo caso, una de las grandes *líneas divisorias* de la historia española, la existencia de un rey zirí, capaz de escribir su autobiografía? Sin embargo, como queriendo redondear la magnificencia de esa centuria se dio con 'Abd Allâh.

Es importante señalar que en las *Memorias*, Emilio García Gómez se unió a su gran amigo Lévi-Provençal desentrañando el texto completo, y ha querido firmarlo con él, a pesar de la prematura desaparición del especialista galo, aportando

un póstumo testimonio —luego de un cuarto de siglo—, del afecto que les vinculaba a ambos.

Sin duda el tratadista español, que trajo a su lengua *Todo ben Quzmán*, supo deleitar con su versión de *El Collar de la Paloma* o con aquellos magníficos Poemas arábigo-andaluces, retorna esta vez a la palestra, reflatando una indudable joya literaria de un pasado difícil de columbrar en la mayoría de los casos.

Víctor Manelli

Rubén Nuñez, *Arte y cultura de China*, Buenos Aires, Filmediciones Valero, 1981, 79 p.

El “continente” China se ha puesto de actualidad. La política occidental lo corteja para tenerlo como aliado; la economía de todos los países lo codicia para intercambiar bienes; las agencias de viajes a Oriente lo incluyen en sus itinerarios como el país que tiene más poder de atracción.

Es un gigante que no deja de asombrar por su historia y culturas milenarias, por la extensión de su territorio, por sus millones de habitantes.

Desafortunadamente faltan en el mundo de habla hispana buenos libros informativos de carácter general. Este, de Rubén Nuñez, es una excepción.

Se trata de una rápida introducción al arte y cultura de China en

sus aspectos más característicos: jade, lacas y sedas, arquitectura y escultura, poesía y teatro. El autor refleja en su texto no sólo el resultado de lecturas y estudios sino también de repetidas visitas a la República Popular China, aunque, como bien observa Ricardo Mosquera —Eastman en la introducción “ha tenido el buen gusto de presentar la obra sin introducirse a sí mismo como protagonista”.

Treinta láminas que reproducen las obras de arte más significativas y 18 diapositivas sacadas de fotos del autor enriquecen el libro y le dan un carácter de mayor concreción y practicidad. Sin embargo no hay que buscar en él más de lo que quiso ser: un simple atisbo, una escueta toma de contacto que prepara a lecturas más amplias y especializadas que la bibliografía presenta. En esta habría podido ser incluido el libro de Raúl A. Ruy, *Poetas chinos y dinastía Táng* (Hachette, 1977).

Desde 1979 el gobierno, para uniformar la grafía de los nombres chinos, impuso como obligatorio en todos los documentos oficiales el sistema *pinyin* adoptado ya por distintas publicaciones occidentales. Pekín es Beijing, Cantón se transforma en Kwanchou, Mao Tsetung en Mao Tsedong. Rubén Nuñez sigue la transcripción fonética tradicional, y añade la actual sólo para muy pocos nombres más importantes. Conforme al carácter introductorio y casi de guía del libro habría sido útil una más amplia información al respecto.

Walter Gardini

Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, ed. Alianza Editorial, 2a. edición, Madrid, 1981.

Como nos anticipa el prólogo el tema del libro es "un estudio de las interpretaciones sucesivas que dieron las mentes griegas a un tipo particular de experiencia humana, una clase de experiencia por la que se interesó poco el racionalismo del siglo XIX pero cuya importancia cultural se reconoce ahora ampliamente".

La obra abarca el período comprendido entre el inicio de la cultura griega —propiamente dicha—, cuyos rastros podemos encontrar a través de los poemas homéricos, y llega hasta los últimos neoplatónicos; en este gran paréntesis, analiza lo que se ha dado por llamar el "conglomerado heredado, o sea, el conjunto de creencias religiosas, incardinadas en conductas sociales, y que configuran el núcleo por el cual se rige el grupo social determinando a su vez al individuo. Tal estructura se presenta a la vez, como reflejo de las cambiantes necesidades humanas a través de generaciones sucesivas, en la cual se hallan contenidos tanto lo racional como lo irracional. Pero, en el presente trabajo, se trata no sólo de comprender los elementos que componen dicho conglomerado, sino también advertir como se va consolidando, hasta generar modelos, algunos de ellos estereotipados, que a su vez se enfrentarán con formas emergentes del puritanismo (presente en los marcos órficos y pitagóricos), para declinar con la ilustración griega y eclipsarse en el enfrentamiento con

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

la reacción y resurgimiento de las creencias mágicas. Pero, pese a todos los cambios, grandes porciones de ese todo quedaron en pie a través de los siglos, hasta que los cristianos lo derribaron y encontraron que detrás de él no había nada.

La evolución de tal conglomerado no se presenta con una línea pareja, sino que la multiplicidad de sus componentes aparecen en una trama de elementos a veces combinados y otras yuxtapuestos.

El punto de partida es la experiencia religiosa considerada psicológicamente y desde un punto de vista social, y mostrar cómo ingresa lentamente en el ámbito de la individualidad y las importantes consecuencias que de tal hecho se derivan. Paralelamente a esta experiencia, el autor desarrolla el concepto del "yo" en sus múltiples facetas, hecho que se analiza según los elementos privativos de cada período, por ejemplo, a través del estudio de los sueños, las formas de locura, con las distintas interpretaciones que se le han dado en el mundo griego, los elementos impersonales —como *ate*, *moira*—, que paulatinamente se van personalizando, etc.

Aparte de la idea del yo, centro vital del conglomerado y de sus modificaciones, Dodds, va a buscar las razones últimas de los cambios que aquél sufre, dando origen tanto a los rituales orgiásticos, como a las concepciones puritanas, alcanzando el mayor grado de elaboración, cuando el autor afirma su tesis de las influencias chamánicas en las concepciones órficas y pitagóricas, gravitaciones que traen aparejadas el surgi-

miento de un yo oculto, y que van a culminar, al introducirse en el mundo griego, en la posterior identificación de ese yo con la psique racional.

A lo largo de todo este camino, vemos emerger, aunque lentamente, al individuo de la solidaridad de la familia, piedra angular de la sociedad arcaica, ámbito de la ley, y que trae como consecuencia una mayor importancia de la actividad catártica, presente en los misterios de Dionisos.

En este lento proceso aparece la interpretación platónica como el último gran exponente que logra captar la importancia del conglomerado, en su función social, y los peligros de su destrucción, encontrando algunos elementos de la religión el medio social de conservación.

Culmina el trabajo con la exposición de lo que para el autor es la razón última del retorno a lo irracional: el individuo al llegar por medio del racionalismo a estar cara a cara con su libertad, siente temor de la responsabilidad que tal hecho implica, y se refugia inconscientemente en el hado, que siempre ha sido un contenido latente en determinados elementos sociales.

Es este un estudio al que Dodds se aboca con gran seriedad, aunque él mismo reconoce que la extensión provoca un poco de superficialidad en el tratamiento de algunos temas que por sí mismos se postulan para trabajos independientes.

La base de la obra es una serie de conferencias dadas en Berkeley en 1949, lo que nos habla de un tra-

bajo que ya cuenta con cierto tiempo y que da posibilidades para una superación.

Por otra parte, es importante señalar y elogiar el constante remitirse a las fuentes originales, y la transcripción de citas, aunque en muchos casos el hecho de no ser acompañadas por una traducción de las mismas dificulta al lector no conocedor de la lengua griega una profunda comprensión del texto.

El tratamiento del tema, aunque muy interesante —puesto que brinda la posibilidad de una elaboración profunda y erudita—, no presenta en todos los casos un mismo nivel, decreciendo en algunos capítulos en los cuales el autor no logra gran penetración y dominio, puesto que sólo señala algunas hipótesis no demasiado fundadas como es el caso del capítulo V en el cual postula la naturaleza chamánica de Pitágoras y otros, sin llegar a establecer una clara separación entre lo propiamente pitagórico y lo órfico; el tema que se encadena con el capítulo VII, casi su continuación directa, deja por lo tanto invalidadas algunas hipótesis que postula sobre Platón.

Sin embargo, es muy nítida y detallada la explicación que da sobre el período homérico y su eficiente defensa de la religiosidad implícita en la épica. Merece destacarse su análisis de la Ate, Thymós, Moira, etc., sobre todo por la visión que da de su origen y aparición histórica.

Al no acotar fechas, al menos aproximadas, o series cronológicas, que permitan ubicarse a aquellos lectores que no tienen un conocimiento muy firme sobre la evolución

del pensamiento griego, la lectura se complica, y se pierde el hilo de la exposición.

Pero, lo que da lugar a una crítica más rígida, es la elección de "irracional" para el título del libro, pues si bien dicho término corresponde en su totalidad a la mentalidad griega clásica —por lo que para ella representa—, con el correr del tiempo se transformó en una expresión desgastada, que da lugar a equívocos y que actualmente se usa con mucha asiduidad para referirse a conductas y comportamientos que lindan con lo animal, según los prejuicios iluministas. Si bien, el autor quiere señalar con su concepto aquella parte del pensamiento que no puede reducirse al mero ejercicio de las estructuras lógicas, no quiere con ello significar

que se aparte de lo propiamente humano. Por esa razón creo que sería más adecuado referirse a ellas con otros términos más significativos y que impliquen una mayor riqueza conceptual, como Suprarracional, No-racional o Extra-racional.

Sin embargo, a pesar de los inconvenientes que pueda presentar la lectura de esta obra, es un libro que en sí mismo merece ser leído como un aporte a un tema que muchos eruditos han dejado de considerar en vista a exponer aspectos del pensamiento y vida griegos más conocidos y hasta algunas veces trillados, y que a su vez sirve de plataforma a futuras investigaciones.

Amalia Teresa Volpe