

LA INTERPRETACION DEL BUDISMO
SEGUN ISMAEL QUILES S.J.

por *Liliana García Daris*

Creemos innecesario presentar al Prof. Ismael Quiles dada la vasta difusión del gran número de sus obras. Profundamente preocupado por el conocimiento y las posibilidades del hombre, ha buscado las distintas respuestas que se le ofrecen dentro del campo filosófico y teológico, y como buceador incansable no se contentó con sólo lo brindado por Occidente. Para él, Oriente encierra una riqueza propia que, aunque desde otro ángulo, puede ayudar a una mayor comprensión de los grandes problemas que han estado siempre fustigando a la humanidad. Por un lado la curiosidad inherente a todo investigador y por otro la comprensión de que la cultura no es solamente la Occidental hizo que acometiera la ímproba tarea de escribir sobre el budismo. Aunque la empresa es dificultosa de por sí, el gran conocimiento teológico y filosófico que posee el Dr. Quiles hace que su libro "Filosofía Budista"¹ sea uno de los más apreciados de la bibliografía budista de habla castellana.

Su trabajo comienza dando una idea del pensamiento y la cultura hindú en la época de Buda. Este marco histórico sirve para encuadrar la realidad que lo rodea, las bases de las cuales parte y las reacciones que surgen como un producto del cuestionamiento a las características tan-

¹ Op. Cit. Troquel, 2da. ed. 1973, Buenos Aires.

to sociales, culturales y religiosas de su tiempo. A medida que avancemos en el estudio de esta obra veremos que no fueron tantas las innovaciones, pero si muchos más los puntos de apoyo en que el Iluminado se basó, ya que era la cultura en que se había formado, para formular lo que en el futuro se conocería como budismo.

Una breve pero completa biografía ya nos enfrenta con Buda, luego el hecho de su iluminación o Nirvâna del cual proceden las enseñanzas fundamentales de su doctrina. El Iluminado proclama las cuatro nobles verdades y la Octuple Senda, o sea el camino del medio, que se aleja del salvaje ascetismo de su época, como también del placer o hedonismo. Declara que el hombre no consigue la paz interior ni con las sutiles especulaciones filosóficas, como es el caso de la búsqueda upanishádica, ni con un ritual brahmánico que saca el centro de la religión del interior del hombre para ubicarlo en un ritualismo exagerado. Encuentra la respuesta en que el sufrimiento se debe al deseo, la sed (trishna), por consiguiente debe ser eliminado. ¿Cuál será el camino a seguir? La Octuple Senda.

Explicita el autor "no se halla en él (Buda) ninguna referencia explícita a un Dios o a una Realidad trascendente, más aún, ni siquiera se halla en sus enseñanzas primitivas nada que se refiera a un culto propiamente religioso. Sus enseñanzas se mantienen en el orden puramente ascético y moral". p.27.

Hasta aquí sólo se nos presentará Buda como un reformador que tiene precisos objetivos en cuanto a una forma de vida, pero al correr del presente estudio veremos cómo sus ideas florecen en un ramillete de sectas y aunque todas proceden de un mismo tronco, múltiples son las variantes y los enfoques. A través del desarrollo histórico y la sucesión de los cuatro concilios se irán perfilando las dos grandes ramas en que se dividirá el budismo: Hinayâna y Mahâyâna. Si ya en vida de Buda hubo discrepancias en cuanto a la interpretación de sus palabras mucho más aún se agudizó esta tendencia después de su muerte. Al carecer el budismo de una autoridad dogmática vamos a encontrar teorías que se contraponen como también prácticas religiosas contrarias a dichas doctrinas.

A continuación analizaremos específicamente algunos puntos que han sido causa de discrepancias y con respecto a los cuales el Prof. Quiles expone sus propias conclusiones: 1. La teoría del Anâtman. 2. El Nirvâna como experiencia mística y experiencia metafísica. 3. Interpretación del vacío. 4. El Buda Amida.

En la teoría del no-yo se desmenuza un tema de gran compleji-

dad. Los constitutivos últimos del hombre (Rûpa-Vedantâ, Sañña, Samskâra, Vijñâna) serán analizados, estos skhandhas en general serán reales para las escuelas Hinayânas pero no para las Mahâyânas aunque ambas enarbolarán la teoría del no-yo. Con respecto a esta problemática manifiesta: “he aquí uno de los puntos que habría sido enseñado por Buda y aceptado, por casi todas las escuelas budistas. El hombre no tiene un alma que sea como el espíritu o centro permanente de su personalidad. No hay en el hombre un sujeto individual, verdaderamente real. Todo lo que experimentamos como tal es ‘ilusión’. La negación del yo no sólo se viene afirmando con énfasis en sí misma, sino que se la ha considerado como la doctrina central del budismo”. p. 80.

Pero la investigación no queda allí, a pesar de que a sus palabras anteriores las avala con importantes citas de estudiosos de la talla de Rhys Davids y referencias a fuentes. Profundizando su estudio analiza que en el Dhamma-cakka-ppavattâna Sutta, el Mahâbagga y el Damma-pada, Buda hace referencias al alma; aunque algunos autores afirman que es sólo una forma de expresión. En su interpretación del “Sutra del no-yo” expresa: “En primer lugar parece suponer un ‘sí real’ al que contrapone un sí ilusorio. En consecuencia parece basarse implícitamente en la existencia de dos ‘sí’ diversos, de ahí la necesidad de que se afirme el sí auténtico, y que no nos dejemos llevar por el ilusorio. Por lo tanto, lejos de implicar la negación del ‘sí’, del yo o del alma, parece suponerla y reafirmarla”. p. 87.

La teoría del no-yo está fuertemente imbrincada con el principio de impermanencia. Dos párrafos nos aclaran este concepto: “Todo lo que está sujeto a la condición de origen está sujeto a la condición de cesación”, dice el Majjhimâ-Nikâya 1, 6, 29. Por su parte el Dhamma-cakka-ppavattana, n. 24 expresa: “Todo lo que tiene un origen, en esto tiene ya la necesidad inherente de llegar también a un fin”. Continuamos con palabras del autor: “El criterio para saber lo que es el sí real es ‘la no permanencia’, la transitoriedad, de la cual se origina el dolor; lo que es transitorio no puede ser el ‘sí’, no vale la pena, es pura vanidad, no tiene importancia, ni ello, ni sus cualidades, (‘Fuerte o débil, bajo o alto, lejano o próximo’). Así se establece el principio: lo transitorio es dolor, el dolor no es real, luego no es el sí”.

“Por lo tanto parece deducirse que el criterio para discernir el verdadero ‘sí’ será la permanencia, la inmutabilidad, el no devenir, de donde se sigue la felicidad”. p. 87. Como se podrá observar, con gran claridad el Prof. Quiles enfoca desde su óptica personal, muy bien fundamentada el problema del no-yo, realizando por contraposición la exis-

tencia de un yo real. A lo largo de todo este sermón se va realizando lo que no es el yo y el autor asevera que a este sermón en vez de llamarlo "el sermón del no-yo", sería más correcto definirlo como el "sermón de lo que no es el yo". El mismo texto al narrar la historia de treinta jóvenes que buscan a una mujer que les había robado, pone en boca de Buda "qué es más ventajoso para vosotros, dedicaros a buscar la mujer o a buscar vuestro yo?" Mahâvagga 1, 6. Se afirma que lo más acertado sería admitir que Buda y sus seguidores dieron "por supuesta la doctrina hindú del alma, el karma y la transmigración". Por consiguiente sostiene que la teoría de la personalidad como un simple devenir, pareciese ser una sutil elucubración posterior al tiempo de Buda y al primitivo budismo. Buda se refiere en muchas ocasiones al alma y brega por la salvación de ella, ya en el Primer Sermón de Benares afirma que "su alma" se ha liberado, que la presente es su última reencarnación.

El camino de la negación, típico del pensamiento budista, con el ya consabido "neti, neti" son sólo vías para ir despojando al yo de lo que no es, o sea se deja de lado el no-yo para ir al encuentro del verdadero yo. Se contraponen al yo ilusorio el yo real. Esta es la propuesta del Prof. Quiles.

Ahora pasamos a estudiar según la óptica del autor la problemática del Nirvâna y merece toda nuestra atención por la profundidad en que está encarada. Ninguna palabra ha estado más relacionada al budismo que Nirvâna, declara el autor. Es la meta a que desea llegar todo budista. "Estudiar el Nirvâna es encontrarse frente a toda la problemática budista". "Nos hace llegar hasta los fundamentos mismos de las doctrinas budistas, para revelarnos a la vez, la última esencia del hombre y la última esencia de la vida y del ser". El Nirvâna no es una creación budista sino que está enraizado en el hinduismo, más aun es una "aspiración humana esencial e inevitable, que tiende a la vez, a compensar las angustias de la vida presente y aclarar el destino del hombre" p. 233.

En cuanto a la mística budista dice: "tal vez la diferencia más específica de la mística budista respecto de las otras místicas (Hindú, Mahometana, Cristiana, etc.), consiste en que éstas tienen una dirección explícita religiosa: el sentido de unidad con todos los seres se experimenta en un Dios personal o en un Dios panteísta, pero siempre en un principio determinado que es el fondo de la unidad universal. Lo característico de la mística budista es que la unión, la experiencia de la unidad, se realiza directamente con la realidad Universal, de la cual se descubre el elemento de unidad esencial de todos los seres, sin "personificar" o "divinizar" directamente este elemento". p. 290. Por otro lado

si partimos de la base que un filósofo occidental denominaría "ser en cuanto ser"² al fundamento último y a la última realidad de las cosas, se estaría refiriendo al "elemento de unidad esencial de todos los seres" a que hacía mención el Prof. Quiles. Por consiguiente se puede caracterizar "la metafísica budista respecto de las otras metafísicas, diciendo que al paso que éstas tienen una dirección teológica, la budista tiene una dirección óptica" p. 290. Estas apreciaciones nos hacen inferir la aproximación que va a demostrar el autor en base a estas dos experiencias: la metafísica y la mística. Pero volvamos al conocimiento especulativo, teórico, que analiza los objetos y trata de encontrar sus relaciones para por fin arribar a la última causa. Hasta aquí tenemos un conocimiento filosófico objetivo, pero este conocimiento se puede ahondar aún más y el filósofo deja de contemplar fríamente la realidad para ingresar al campo de la experiencia vivida; a este nivel la experiencia afecta la esencia misma del hombre. Ya es una intuición vivida de la realidad de sí mismo a la vez que unida a la realidad de todos los seres. Pero hasta aquí, afirma el autor, no deja de ser una experiencia normal que sigue afirmándose en el plano del conocimiento. Si queremos llegar a la experiencia mística podríamos decir siguiendo el razonamiento propuesto, que es aun más profunda, o mejor, para utilizar su terminología, agregaría un nuevo elemento a los ya conocidos de la experiencia anterior, un "modo supranormal" de realización. Esto significa que ya pasa a ser "una sensación especial" y un "conocimiento especial" de apreciar la unión del alma con el principio último³.

Manifiesta el autor "el paso o el salto de la simple experiencia metafísica propiamente tal lo imaginamos nosotros como un "salto de tensión". p.293. O sea que la experiencia mística potencia y eleva la experiencia metafísica a un "grado superlativo". La realización del Nirvâna budista consistiría en la realización del no-yo. Sin embargo, el autor luego de afirmar que fórmulas coincidentes se nos dan en casi todas las escuelas místicas, se remite a las palabras de Leisegang en que éste describe el fenómeno místico como una ruptura de la dualidad entre el yo

² Véase del autor "Ser en cuanto ser" en 'Tres lecciones de metafísica insistencial' Cap. 3. pp. 293-312, en el volumen de "Antropología Filosófica Insistencial". Buenos Aires, 1978.

³ El tema del Nirvâna como experiencia mística y como experiencia filosófica también ha sido expuesto por el autor en: "The Journal of the International Association of Buddhist Studies". Vol. II, Nro. 1, 1979. págs. 91-98.

y la cosas del mundo. También los místicos cristianos han hablado de la unión con Dios, como un perderse a sí mismo marcando el olvido del yo. A pesar de las narraciones de los estados místicos de maestros budistas en que prima facie se podría pensar que hubo una experiencia del no-yo, el Dr. Quiles expresa que en sus diálogos con maestros Zen acerca del Satori, siempre le han afirmado mantener el recuerdo de esa experiencia, lo cual demuestra que no ha habido anulación del yo, de lo contrario no habría habido conciencia y por consiguiente no podría recordarse dicho momento. Lo que sí se puede indicar es que se afirma el yo verdadero borrándose el yo ilusorio, que sin perder la individualidad se halla en comunión con el universo. Esto también coincidiría con su teoría del verdadero yo. Pensamos que estas palabras son lo suficiente claras y concisas para resumir el tema: "lo que vagamente se percibe en la vida ordinaria; lo que reflejamente se vive en la experiencia metafísica; eso mismo con plena profundidad y luminosidad, es experimentado en la mística" p. 294.

Otro tema que merece nuestra atención es la interpretación que el Dr. Quiles hace del vacío. Dentro de la doctrina Mahâyâna encontramos en los Prajñâpâramitâs la doctrina sobre la última realidad. Como paradoja se nos enseña que la última realidad de las cosas es vacío (Sûnya), o sea no tener realidad alguna. Todo es vacío: vacío de la doctrina budista y del conocimiento, vacío de las propiedades y del mundo fenoménico.

En el Vajracchedikâ es donde está la doctrina del vacío llevada a su máxima exaltación. "La ley no es ley, la persona no es persona, Buda no es Buda, el Nirvâna no es Nirvâna" p. 408.

Como bien lo expresa el Dr. Quiles son textos que desafían nuestra lógica y entendimiento. Parecen absurdos y especialmente se expresan en formas negativas, tradición que proviene del pensamiento upanishádico. Nâgârjuna representante máximo de la escuela Mâdhyamaka afirma: "la última realidad no puede ser llamada vacío, ni no vacío, ambos a la vez, ni ninguno, pero en orden a indicarla puede ser llamada el vacío". Mâdhyamaka Shâstra, XV, 3. A pesar de estas reflexiones el Dr. Quiles no considera a Nâgârjuna como nihilista, ya que no ve en su teoría sólo o simplemente un sentido negativo "El vacío no es pura nada, sino un principio último, positivo del cual surgen todas las cosas, y que sigue considerándose la realidad íntima de todas ellas". "Lo que se subraya con este conjunto de afirmaciones paradójicas es que ese principio es inefable e inexpresable, y por ello toda afirmación o negación acerca de él desborda la realidad misma" p. 408. El autor al analizar la

captación o aprehensión del término vacío vuelve a utilizar el razonamiento llevado a cabo en la experiencia metafísica y mística. Nos habla de tres niveles de conocimiento: el *conocimiento empírico*, que se obtiene a través de los sentidos, el *trascendental* o *metafísico*, que se adquiere por el entendimiento y que “no puede superar las aporías de las cuatro categorías del pensar conceptual, ser, no ser, ambos, ninguno”. Por último llegamos al *conocimiento absoluto*, que está más allá de los conceptos, y de las discriminaciones, ya se encuentra en el campo de prajñâ. Es así como el Prof. Quiles propone interpretar el vacío con esta triple escala. Por eso en el nivel superior (prajñâ) nada se puede decir del vacío, pues está más allá de los conceptos pero no por eso se lo puede tachar de nihilismo. Ya el mismo Nâgârjuna refutó ese calificativo, como así también los seguidores de la escuela Mâdhyamaka.

Otro de los temas que nos han interesado por el modo como el autor encara su estudio es el problema de la personalidad del Absoluto, más específicamente el Buda Amida, que también está fuertemente enlazado al de la autosalvación y heterosalvación. Si partimos del principio budista que cada uno debe procurar su propia salvación, tendremos como exponente al santo Hînayâna, el arhat, mientras que dentro del Mahâyâna, la figura del Bodhisattva, que traspasa sus méritos para que todos los hombres puedan llegar a la liberación. Los Bodhisattvas, dentro de esta escuela se fueron multiplicando y también han sido objeto de culto. Pero el Buda Amida está por encima de ellos y es eterno y salvador.

O sea que de una idea primigenia de autosalvación, nos encontramos con la figura de un salvador de compasión (Karuna) infinita, que pospone su propio Nirvâna hasta que todos los seres sean salvos. Conjuntamente con la idea anterior conjugamos la teoría del Trikâya de Ashvaghosha en que encontramos el Sambhogakâya que es “un cuerpo espiritual y glorioso, sutil, una especie de ser o persona interior celestial, que no era afectada por las miserias de la vida corporal y que era en sí misma toda refulgente y gloriosa” p. 418. Acá ya encontramos un acento sobre la faz personal del Absoluto, que no se debe tomar como definitoria ya que por otro lado va a contrapesar el concepto de Dharma-kâya que es “la misma realidad de la Talidad y la Matriz de todos los seres”, aspecto impersonal del Absoluto. El Prof. Quiles hace un análisis de la ambivalencia con que se nos muestra la personalidad e impersonalidad de Amida, pero a pesar de los elementos que se pueden jugar en contra (Amida como una de las manifestaciones del Absoluto, la Tierra Pura como un estadio anterior al destino definitivo, la devoción como

un camino para los que no llegan a descubrir la naturaleza última de la realidad) encuentra que los argumentos a favor son de más peso, pudiendo configurarse seguramente las características de un Dios personal. Características que pasa a enumerar: 1) Amida, tiene atributos como la compasión y sabiduría infinita, puede salvar a los hombres. Es objeto de adoración y plegaria, actos que sólo se dirigen a un ser personal. 2) Todos los demás dioses y budas “glorifican el nombre del Señor Amitâbha” o sea que está por encima de ellos. No se debe dejar de tener en cuenta la concepción de Tierra Pura o Feliz como un paraíso definitivo después de la muerte. El Prof. Quiles tiene presente en su estudio las opiniones de distintos maestros budistas en “que puede apreciarse claramente el fuerte vaivén inmanente al budismo entre el Absoluto estrictamente impersonal y el Absoluto personal” p. 469. Pero hasta llegar a su concepción personal continúa rastreando en las fuentes más antiguas sobre todo en aquéllas posteriores 200 o 300 años de la muerte de Buda en que lo muestran como salvador. “Oh Monjes, todo el que tiene en mi simple fe y simple afecto irá al paraíso” *Majjhimâ Nikâya*, 1, 42. También en el *Dîgha Nikâya* II, 140; en el *Sûtralankâra*, IX, 57; y en otros textos como el *Divyavadana* y el *Milinda* confirman la idea de la salvación por “otro poder” de esencia infinita y carácter personal, el Buda Amida.

La devoción sólo puede efectivizarse hacia una persona y esto lo muestra claramente la práctica religiosa, que no sólo se mantiene en el nivel devocional, sino que es un acto de adoración.

El autor expone su interpretación en base al siguiente análisis apoyándose en tres hipótesis: A. Contradicción en la doble serie de fórmulas. Esto está referido a la personalidad e impersonalidad del absoluto. Dentro del budismo al no encontrarse una autoridad dogmática se han agudizado doctrinas contradictorias y superpuestas. Pero “siempre resulta violento para la inteligencia humana moverse dentro de creencias contradictorias y busca instintivamente una coherencia fundamental” p. 481.

B. Contradicción entre las fórmulas teóricas y la vida práctica. Las fórmulas teóricas responden a la concepción de un Absoluto Impersonal como la “Última Realidad”. Pero “la actitud no sólo de las masas sino también de espíritus reflexivos y que en la práctica parece percibirse en todos los templos budistas, es una tendencia incluíble a representar ese Absoluto impersonal en un Ser dotado de personalidad, con el cual se dialoga y al cual se venera. De la idea de “naturaleza de Buda” como Última Realidad, se pasa fácilmente a la idea del Buda personal, cósmico,

eterno, que tiene todos los caracteres de un Dios". p. 482. Acota el autor que es más comprensible esta contradicción, que la de una contradicción interna en la doctrina.

C. Coherencia entre las fórmulas y la vida. El Dr. Quiles halla que en realidad no existe contradicción, ni entre las doctrinas entre sí, ni tampoco entre la teoría y la práctica religiosa. "En realidad se trata de fórmulas, las cuales tales como están expresadas no son contradictorias, sino que responden a diversos niveles de la experiencia o de la vida humana. Su carácter ambiguo y oscilatorio nos debe tener sobre aviso para no acusarlas precipitadamente de contradictorias" p. 483.

Si tenemos en cuenta que el Dr. Quiles al referirse al Nirvâna como experiencia filosófica y como experiencia mística también nos habló de niveles, si esa fórmula la aplicamos a la problemática de la Última Realidad de los seres, veremos que en el estadio de experiencia filosófica podemos colocar el concepto de Absoluto Impersonal como realidad común a todos los seres. Pero ni la especulación ni la vivencia se agotan ahí, sino que profundizando se llega a experimentar una relación con el principio activo del ser. "Surge entonces la adoración, la plegaria, el diálogo". Y el diálogo sólo se entabla con las personas" p. 485. Esta experiencia se traduce en fórmulas que nos hablan de un Absoluto Personal. Como vemos acá no se ha ido excluyendo ninguna doctrina sino por el contrario se las ha ensamblado. Es significativo que también se ha llevado a cabo el proceso inverso al habitualmente seguido por los maestros budistas. Estos hablan de niveles pero afirmando que en el primero se encontraría la experiencia de aquellos que por no poder comprender la no conceptualización de la Budeidad como Absoluto Impersonal necesitan a Buda como Dios Personal, y en el superior los que sí pueden captar la realidad última no personalizada.

Es importante hacer notar que el Profesor Quiles aclara uno de los temas centrales de la metafísica, a propósito del problema de la personalidad o impersonalidad del Absoluto. Ni la experiencia ni la especulación se agotan al hallar "Un principio impersonal constitutivo e íntimo de nuestro ser", (p. 485) como expresa el budismo, con excepción de la escuela Amidista. Si la experiencia metafísica la ahondamos hasta el fondo, será necesario encontrar "el principio activo de la realidad misma". Es ahí cuando se llega al centro del ser y el "sentimiento de relación" hace que el hombre vaya hacia él. "En este Absoluto personal encontramos la fuente activa de los seres, como diría Platón 'Lo más brillante del ser' y en él descansa la razón encontrando su último funda-

mento” p. 485. Ahí está el fundamento primero de nuestro encuentro con el Absoluto personal.

Es casi obvio hacer notar que todas las especulaciones respecto de la impersonalidad del Absoluto provienen de la teoría budista del anâtman, que va a transferirse del plano humano al divino. Según esta, tampoco lo divino tendría un yo, ni sería sujeto permanente.

Para el budismo el concepto de “persona” es una imperfección, constriñe y limita la idea de Absoluto. La personalidad es diferenciación y la esencia del Absoluto se halla específicamente en la no discriminación.

El Prof. Quiles señala que justamente es lo contrario lo que corresponde a la esencia de “persona”. Afirma que la personalidad del Absoluto lejos de ser una limitación es la culminación de la perfección. O sea que en el Absoluto lo supremo y más perfecto es lo personal, lo cual no es una limitación sino todo lo contrario, la culminación del ser.

Volviendo al tema del no-yo queremos puntualizar que en el presente trabajo han sido expuestas las teorías Hînayana y Mahâyâna. Dentro de la primera está incluida la escuela Pudgalavada que afirma la existencia de la persona, y que se la conoce por la exposición que de ella han hecho sus detractores, ya que no se han conservado sus escritos originales. El autor hace notar los graves problemas que se plantean con la temática del karma y de la reencarnación, si se acepta el dogma budista de la negación del yo. Incluso en la hipótesis de la teoría de la “serie” que utilizan algunas escuelas budistas para explicar la posibilidad de la reencarnación se encuentran incompatibilidades metafísicas: por una parte se intenta en alguna forma recurrir a una individualidad que daría unidad a la “serie”, lo que es contradictorio dentro del budismo. Por otra parte la teoría de la serie sola no puede explicar metafísicamente el hecho de la transmisión del karma o de cualquier acto humano al siguiente, y por lo tanto no salvaría la unidad de la conciencia. Este tema ya lo había declarado el autor en su obra “La persona humana”, (ver los capítulos dedicados a la personalidad ontológica en dicha obra).

Aún en el recurso de algunas escuelas a la teoría de la “serie” de actos de conciencia, la reencarnación resulta filosóficamente inexplicable, a pesar de que en el fondo vuelven a aceptar un cierto sujeto permanente para explicar la continuidad de la “serie” al hablar de “la corriente de la conciencia”, “la sutil transformación” que permanece en la “serie”, el âlaya vijñâna o “conciencia receptáculo”, etc.

No pasa inadvertido un análisis de la respuesta de Nâgasena al rey Milinda, cuando éste le pregunta, si existe el alma. Dijo así: “En el alto

sentido, rey, no existe tal cosa” Milindapañha, II, II, 1. El Prof. Quiles, en una benigna interpretación del término “alto sentido” hace las siguientes reflexiones: “puede significar el sentido de alma estática como un espíritu que sería un simple soporte pasivo de los actos, y entonces dejaría lugar a pensar en algún aspecto permanente, pero dinámico, dentro de la realidad de la “serie”, lo que equivale a un tipo de alma dinámica, cuya identidad básica se conserva a través de las transformaciones” p. 216. Esto es mucho más comprensible y aliviaría la contradicción existente, cuando se expone el principio de momentaneidad y se entiende la conciencia como una concatenación de actos sin sujeto, lo cual además de hacer ilógica la teoría del karma como reconocen muchos críticos (p. 216) es contraria a la experiencia inmediata con los principios budistas del karma y la reencarnación. Por lo tanto el Prof. Quiles no vería una incongruencia en la teoría de la “serie”, sino que en el transfondo encontraríamos el alma o yo. Así esta conclusión tendrá su correlato con la interpretación referente al yo real.

No podemos dejar de subrayar la conclusión a que llega en su análisis del Nirvâna como experiencia metafísica y como experiencia mística, ya que es totalmente original, como así también la aplicación de la experiencia mística a la esencia de hombre. Creemos que esta es una de sus contribuciones más importantes.

Sólo queremos agregar que en toda su obra se puede apreciar la objetividad con que son expuestos los temas, tanto de las escuelas como de los distintos autores, clásicos y modernos, para luego en una segunda instancia dar su análisis y conclusiones personales. Se trata de un trabajo científico, pues señala los aspectos positivos por un lado, también hace una crítica objetiva de sus aspectos negativos y contradicciones internas, por otro. Ha sido nuestra intención transcribir diversos párrafos del libro *Filosofía budista* dado que la claridad de expresión del Prof. Quiles, no usual entre los filósofos, deja apreciar de manera directa, aunque muy brevemente algunos de sus pensamientos.