

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Nishitani, Keiji. *Religion and nothingness*. Translated with an Introduction by Jan Van Bragt. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1982, USA, (362 pp.).

En Kyoto se formó, hace varios decenios, una escuela filosófica de inspiración budista. Ha realizado trabajos de profundidad metafísica y ha mantenido permanente diálogo con la filosofía occidental. Desde sus comienzos se ha notado una particular conexión con las corrientes de la filosofía alemana contemporánea y del existencialismo en particular.

El nombre más significativo, entre sus iniciadores, es Kitaro Nishida (1870-1945). Su obra, traducida al inglés en 1958 con el título *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, sorprendió por el dominio de la analítica existencial heideggeriana en el marco de una genuina intuición budista del tema de la nada, como último fundamento de la realidad.

Acaba de aparecer la traducción de otro estudio fundamental, realizado por Keiji Nishitani, *Religion and*

Nothingness. Nishida fue alumno de Heidegger y a su vez Nishitani lo fue de ambos. No es extraño que hallemos en este último ecos de sus dos maestros. Los dos filósofos japoneses han tenido en cuenta el pensamiento ontológico y la metodología analítica de Heidegger con parecido rigor, pero con un espíritu distinto, ya que han trabajado con inflexible mentalidad budista.

El título mismo nos indica los ejes de preocupación del autor, dentro de los cuales encuadra los diversos problemas que interesan a la filosofía contemporánea: la religión y la razón, la fe y la ciencia, la personalidad y la impersonalidad en el hombre y en Dios, el tiempo y la historia. Pero toda la obra es rica en sugerencias, y con permanente referencia a las doctrinas occidentales, que el autor tiene bien conocidas.

Su primera pregunta es sobre la religión. No se puede formular en sentido de utilidad: ¿para qué sirve la religión? Por cuanto, de suyo, no está dirigida a un determinado fin utilitario. Ni siquiera la necesitamos

para vivir *bien* (to live *well*), sino que la religión se refiere a la vida en sí misma y es indispensable para entender su sentido. Ello aparece cuando uno se pregunta cuál es la razón de ser, la base de mi vida, más allá de nuestras necesidades naturales y culturales. Es "asunto individual de cada individuo". La religión aparece cuando se hace la pregunta "¿Para qué existo yo mismo? ¿cuál es el sentido de mi vida?". Con esa pregunta uno se halla ante el problema de su propia vida y de su propia muerte y se le abre, por así decirlo, "un vacío que nada en el mundo puede llenar; un inmenso vacío se abre en el mismo suelo en que me apoyo. Frente a este vacío ninguna de las cosas que constituyen la trama de la vida tienen valor alguno" (p. 3).

Como se ve hay un punto de partida similar al de Kierkegaard, quien ante la falta de consistencia del yo individual siente la angustia de la nada de sí y un estado de pecado. "Solamente en la religión dice Nishitani, puede hacerse presente el mal y el pecado como tal, como realidades que de hecho son" (p. 24).

También de este encuentro con la religión y la ética aparece el encuentro con la persona: sólo en ética se abre ante cada sujeto individual el mundo de ser personal. Religión, ética, descubrimiento del sujeto individual, nada y pecado del yo individual los encuentra Nishitani existencialmente relacionados.

Como Kierkegaard al nihilizar el yo individual desespera del sí y solo se salva por la *fe* en Dios, así Nishitani ve en este descubrimiento de la nada de sí mismo una especie de pecado correlativo al del vaciamiento de

sí que se compensa sólo por la *fe*. Esta consiste en la aceptación del amor de Dios, en que se cumple la verdadera realización del sí-mismo. "In general then this class of faith indicates the point at which the self truly becomes the self itself" (p. 27). Las referencias a Kierkegaard son aquí manifiestas. Lo mismo se diga de ejemplo del "vaciamiento" que Cristo hizo de sí, según San Pablo (Gal. 2, 20), y del voto del Buda Amida por vaciarse de sí para salvar a todos los seres (*ibid.*).

Nishitani ve en esta "Gran Muerte" o vaciamiento o anonadamiento del individuo en la experiencia religiosa la realización de la "Nada Absoluta", el "Vacío Absoluto" (*śūnya*, *śūnyatā* - vacío, vaciedad) del Budismo Mahāyāna, tal como lo interpreta el Zen.

Esta primera exégesis de la religión, que se cumple en la nihilidad absoluta budista o *Śūnyatā*, la aplica Nishitani a todas las interpretaciones del hombre, de la naturaleza, de la ciencia, de la historia, siempre en diálogo con la ontología occidental.

Veamos como ejemplo, su análisis de la tensión entre ciencia y religión.

Tal vez haya parecido el pensamiento de Nishida un tanto abstruso, confuso en el análisis de una experiencia demasiado subjetiva para ser plenamente objetivable. Incluso puede a veces parecer un simple juego de palabras como cuando dice, al final del capítulo 2: "*Emptiness*" is the real form of reality. Real Form as such is a fact. This is what Vimalakirti has in mind when he says, "My illness has no form and is invisible".

Sin embargo, el autor no duda en enfrenar el valor de la religión frente

a la ciencia y el de ésta frente a aquella. Con frecuencia, dice, se han distinguido la religión y la ciencia como dos campos separados por una valla impermeable (77): Los avances de la ciencia han dado a muchos científicos la convicción de que "el punto de vista de la ciencia es la verdad absoluta" y por ello, aun la filosofía y la religión, y el arte no pasan de ser "opiniones subjetivas".

Al parecer, prosigue Nishitani, no se puede aceptar la pluralidad de verdades absolutas exclusivas por ser *contradictio in terminis*. Sin embargo, precisa: "Might we not conceive of a way of looking at the absolute and the relative whereby two things, in spite of, or rather because of, their both being absolute, can turn out to be relative to one another - like a single sheet of paper seen at one moment from the front and at another from the reverse?"

Nishitani recuerda los cuatro órdenes de las "leyes naturales" cuya objetividad es aceptada por las ciencias, y que nos muestran la "forma" propia concreta de las cosas: físico-química, biológica, psicológica y espiritual o personal. Estos cuatro órdenes de leyes naturales están todos entrelazados, de manera que lo espiritual o personal es, no sólo lo que la ciencia de las leyes de la naturaleza sino lo que nos muestra la técnica utilizando dichas leyes, lo cual le permite conocerlas cada vez en más profundidad. A diferencia del instrumento, que en todo está sujeto a las leyes de la naturaleza, el espíritu tiene cierto dominio sobre éstas, mejorándolas por medio de los instrumentos o la técnica. Usa las mismas leyes para dirigirlas a efectos concretos y con la

técnica las va conociendo mejor. Aquí ve Nishitani la "perversión" del hombre en el uso de las leyes naturales, al revés de lo que sucede con el "instinto" que siempre actúa dentro de las leyes mismas. El mal uso de las leyes por el espíritu lleva a la destrucción, al nihilismo, a la pérdida de lo humano. He aquí la fuerte crítica que hace Nishitani al Occidente por su concepción de la ciencia y la técnica.

"As a result of the sovereignty of science, that relationship has become perverted and given impulse to the loss of the human? Is it not here that we find a standpoint properly able to conquer the nihilism generated by the perversion of that relationship?"

Para revertir este sentido negativo, Nishitani apela a un último y trascendente punto de vista, a una actitud que nos revela la realidad y esencia de las cosas: éste será no el nihilismo relativo de Occidente sino, paradójicamente un nihilismo absoluto. La nada absoluta. Tal sería, desde el punto de vista budista la *Sūnyatā*, la "vaciedad absoluta". Desde este enfoque el orden de la naturaleza lleva a un conocimiento científico y una aplicación técnica, más de acuerdo a la esencia o "Forma última" de la realidad (la más objetiva en su esencia, aunque sea no-objetiva para nuestra expresión, es decir objetivo-no objetiva, según fórmula budista) y la más adecuada a la "realización ascensional del hombre".

Como se ve Nishitani denuncia el desvío esencial originado por el racionalismo y por el cientificismo occidental, que crea al hombre cada vez más insolubles problemas para su autorrealización.

Por otra parte, con su crítica al racionalismo, se acerca a los autores vitalistas y existencialistas como Nietzsche, Heidegger y Sartre: pero los marca, a su vez, por el desvío de recaer en un "nihilismo relativo", por cuanto, en el fondo, hacen de la "nada" otra "cosa".

Por lo mismo no acepta el "ateísmo" de estos autores, por apoyarse en una solución carente de "fondo absoluto".

Pero, por otro lado, mantiene un elemento propio del teísmo al poner un énfasis realista en la Persona en el hombre y en Dios (p. 69).

Respecto del acentuado teísmo Judío-Cristiano, piensa que la creación origina una fractura en la "unidad" de todos los seres, tan exigida por el esquema ontológico-monista oriental.

Su base fundamental, que da unidad al Todo, y aun a los mismos "contrarios" es la "Nada Absoluta" budista, la *Sūnyatā*.

Pero, sin perder su punto de apoyo, Nishitani tiende un arco hacia el Occidente, asumiendo su horizonte en puntos relevantes:

- Su "nada absoluta" no es "negativa" sino radicalmente "positiva".
- Siente gran simpatía por las corrientes místicas del cristianismo, especialmente por San Francisco de Asís (p. 284) y sobre todo por el Meister Eckhart (p. 64).
- Se acerca al "realismo" de las "cosas" y de los "cambios", cuya "ilusoriedad" es tan radical en el budismo. Para Nishitani todo es „real" en cuanto se apoya en el fundamento de la *Sūnyatā*; de lo contrario es "ilusorio" (157).
- Insiste sobre el valor de las expresiones

"persona" y "personalidad", con gran acercamiento a Occidente (69, etc., 214, etc.), aunque hace un laudable esfuerzo por ver el reverso "impersonal" (*Sūnyatā*) de la "realidad" personal (90).

- Hasta expresiones occidentales como el *topos* de Platón, o el *hypokeimenon* o *sustancia* (280) de Aristóteles no dejan de tener una aproximación a la Realidad Absoluta. Todo en sí es "ilusorio", pero es "real" visto desde el *Sūnyatā*: "on the field of sunyata. . . these phenomena, at one with emptiness, are nothing less than actual reality at an assential level" (157).

Para nosotros uno de los aportes más sugestivos en sí mismo y como base para el diálogo Oriente-Occidente es el prolijo análisis que realiza Nishitani sobre "personality-impersonality" en el Cap. 2. "The Personal and the impersonal in Religion". Esperamos poder realizar pronto un análisis detenido.

Naturalmente, en lo relativo al valor en sí de la interpretación de la *Sūnyatā* según Nishitani, hay que precisar todavía cuál es su sentido último, incluso dentro de las mismas escuelas del Zen.

Pero no cabe duda que se trata de una de las obras más profundas, con excelente información y sutilidad de la interpretación, que puede contribuir a la síntesis de las diversas corrientes de pensamiento.

Ismael Quiles, S.J.

Walter Gardini, *El Cristianismo llega a China*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1983, pp. 217.

Se cumplieron en 1983 400 años de la llegada a China del sacerdote italiano Mateo Ricci (S.J.), que representa el tercer momento en la tentativa de difundir el cristianismo en el antiguo "Reino del Centro", denominado por los tártaros como *Kitai*. En efecto, durante la dinastía de los *Tang* en el siglo séptimo se produce la primera introducción del cristianismo al lejano país asiático por obra de los monjes nestorianos, procedentes del Cercano Oriente, y cuya influencia se mantuvo a lo largo de tres siglos. En el siglo XIII, luego de la muerte de Gengis Kan, el imperio mongol se extendía en un área de enorme amplitud, incluyendo una porción de China. Es entonces que se produce el primer contacto del catolicismo a cargo de los frailes franciscanos, quienes emprenden el "camino de la seda" con el propósito de establecer una alianza con los mongoles. En esta segunda tentativa se destacan Juan de Pián del Carpine, Benedicto de Polonia —enviados por el Papa Inocencio IV— Andrés de Longjumeau, un año más tarde con una misión de Luis IX, rey de Francia, que logra entrevistarse con la viuda de Guyuk, el Gran Kan, a cuya entronización habían asistido los dos primeros franciscanos en las proximidades del Karakorum. Es todavía la época de las "embajadas a los tártaros", y ninguna de ellas logró alcanzar China siendo Juan de Montecorvino el que concretara ese propósito en 1294, cuando llega a *Kambalil* —Pequín— y se presentara ante *Ti-*

mur, el sucesor de *Kublay*, por quien fue bien recibido. Más tarde lo siguieron Odorico de Pordenone, Juan de Marignolli y otros franciscanos, algunos de los cuales fueron muertos en la India. En 1307 el Papa Nicolás IV nombra a fray Juan arzobispo de *Kambaliq*, y la acción de la orden concluye con la expulsión de los mongoles en 1368, llamados *Yuan* por los chinos. La nueva dinastía de los *Ming*, cuya duración se prolonga hasta 1644, se caracterizó por una acentuada xenofobia que contempló, en su exaltación de los valores tradicionales, la expulsión de los cristianos. Luego de un lapso de más de dos siglos el superior y visitador de la Compañía de Jesús, Alejandro Valignano, arriba en 1578 a Macao y comprueba las dificultades para poder penetrar en China, la que se encontraba amurallada en un despreciativo etnocentrismo. El padre Valignano antecede a la tercera etapa catequística, pero establece una preceptiva para abrir el camino hacia el "Reino del Centro", que más tarde sería ampliamente aprovechada por Mateo E. Ricci, ésta señalaba: "Aprender a leer, escribir y hablar la lengua mandarina y adecuarse a las costumbres de los chinos". La figura de Ricci domina la historia china, como misionero más relevante y que representa el cristianismo del tercer periodo, cuya evangelización de China se detiene a fines del siglo XVIII. La última y cuarta época, entre 1850 y 1950, finaliza cuando Mao Tse-Tung, luego de su triunfo, expulsa a los misioneros.

Walter Gardini define a su obra como "un ensayo. . . una síntesis, muy apretada e incompleta, con una finalidad esencial: dejar entrever lo

complejo e interesante del tema y alentar ulteriores lecturas e investigaciones". Si el propósito de Gardini es el que acabamos de citar, consideramos que se ha excedido notablemente, dado que no sólo logra capturar al lector con su estilo claro, ordenado y fascinante. El conocimiento minucioso de las fuentes se complementa con el planteo del problema esencial de la "inculturación", sobre lo cual dice: "siguiendo el método que habían usado los primeros apologistas cristianos con relación a la filosofía griega, Ricci asumió algunos términos y algunas categorías del pensamiento chino para expresar las verdades cristianas. Utilizó las palabras "Tien" (Cielo) y "Shang-Ti" (Supremo dominador), empleadas en los libros clásicos para significar a Dios. La Virgen María se convirtió en la "flor de los santos", el paraíso en la "sala celeste", el evangelio en el "inmortal clásico", la cruz en el "signo del diez". Con el mismo criterio intentó expresar en términos chinos conceptos más complejos como los de sustancia, accidente, espíritu puro. Prefería el uso de símbolos chinos más comprensibles, aunque menos exactos, al original europeo". Este párrafo nos remite al tema hermenéutico. En efecto, Mateo Ricci convivió con los chinos de su tiempo con la paciente humildad del etnógrafo, incorporándose a su estilo de vida hasta el punto de adoptar el nombre de *Li Ma-tu*. El estudio del idioma fue la base para conocer las tres principales corrientes religiosas, el budismo, el taoísmo y el confucionismo. En su deseo de aprehender el pensamiento filosófico-religioso chino, el padre Ricci busca las analogías con

el cristianismo y en este operar intencional se desliza hacia el problema hermenéutico como un "hacer interpretar" el horizonte de la "religión de la luz" con las categorías chinas que más armoniaban. No nos detendremos en la atractiva personalidad de Mateo Ricci, cuyos escritos fueron conocidos en Europa por primera vez gracias al jesuita belga N. Trigault entre 1615 y 1625, pudiéndose así disponer de mayor información sobre el *Catai* de Marco Polo.

Walter Gardini prosigue pausadamente a lo largo de la convulsionada historia china hasta los días del régimen de Mao Tse-Tung y de la revolución cultural, con abundancia de citas y con reflexiones como la siguiente: "la revolución de los "Taping", de inspiración cristiana, abortó con la complaciente colaboración de las fuerzas militares de Occidente. La revolución marxista tuvo éxito. También el marxismo provenía de afuera, como el budismo y el cristianismo"... La doctrina marxista, resalta Gardini, "es contraria en su esencia al principio de la armonía que inspiró toda la cultura china", señalando así uno de los supuesto éticos y religiosos más importantes de este pueblo milenario.

El libro de Walter Gardini, compuesto por algo más de doscientas páginas, significa un útil aporte tanto para el conocimiento del devenir histórico del cristianismo en China como una obra de consulta para la profundización del problema del contacto cultural.

Mario Califano

Gardini, Walter, *Yoga clásico. Aforismos sobre el Yoga de Patāñjali*. Ed. Hastinapura, Bs. As., 1984, pp. 302.

El Prof. Gardini nos presenta su libro "Yoga clásico" traduciendo y desentrañando un tratado que, como dice en el prólogo el Prof. Ismael Quiles, S.J. "es un texto muy ambiguo y críptico". Así es, los *Aforismos* de Patāñjali son sumamente oscuros y presentan grandes dificultades no sólo en su traducción sino en la comprensión de los mismos.

Los *Aforismos* son la guía básica para cualquiera que desee adentrarse en el Yoga. Paso a paso van a ir guiando todos los procesos mentales hasta llegar a la iluminación.

El Yoga se pierde en el oscuro pasado de la India. En Mohenjo-Daro (3.000 a.C.) ya había una figura en posición meditativa que nos sugerirá a un conocimiento de las *asanas*.

En el libro X, himno 136 del *Rig Veda* se habla del Kesarín, hombre de grandes poderes, que "sigue el camino del viento" y en general los estudiosos coinciden en este punto.

Afirma el autor que "los *Yogasūtras* son reconocidos por todos como la primera y mas completa exposición del Yoga", pero añade que no se lo considera a Patāñjali el fundador del sistema sino quien tal vez compiló y expuso en forma sistemática todos esos conocimientos.

Aquí se plantea otro interrogante con respecto a la persona de Patāñjali, si fue o no, el que realizó un comentario al tratado gramatical de Pāñini. El problema se profundiza al hacer una investigación más exhaustiva de los *Yogasūtras*, ya que "no da la impresión de ser un texto unitario".

No siempre "las mismas palabras corresponden al mismo sentido, se encuentran repeticiones, algunas contradicciones y falta, a veces, una unión lógica entre ciertas secciones" (p. 16). Esta es una situación normal dentro del contexto cultural de la India ya que se realizaba la importancia del texto, no del autor.

Uno de los seis *darshanas* es el Yoga, pero generalmente se lo unifica al Sāṃkhya, esto se debe a que la base filosófica la sustenta este último por el cual parece influenciado Patāñjali.

La dualidad sāṃkhyana ha hecho que muchos no hayan considerado a este sistema como incluido en la ortodoxia hindú. También se enumera todo un proceso evolutivo comenzando de un solo principio, Brahman, tal es el caso de la *Mundaka* (I, i, 8). La cuestión reside en que si se acepta el dualismo Sāṃkhya tal vez no se insertaría en el encuadre monista del cuerpo upanishádico. Pero en el Sāṃkhya clásico el dualismo de las dos realidades *purusha* y *prakriti* ya es claramente demostrado.

El *purusha* "es eterno, inmóvil, es perfecto y autónomo. Es pura conciencia, pura autotransparencia del Ser, sin cualidades, ni deseos, ni sentimientos de felicidad o de amor que implicarían imperfección" (p. 18). Así nos describe en pocas pero precisas palabras el Prof. Gardini al *Purusha*. El número de *purushas* es infinito, mientras que la *prakriti*, materia primordial es una. Es la causa natural de todo. Sus elementos son las *gunas* (*tattva*, *rajas* y *tamas*) que originalmente se encuentran en estado de equilibrio.

El desequilibrio de las *gunas* en

prakriti da comienzo al proceso evolutivo, los depósitos kármicos acumulados en la naturaleza desde toda la eternidad son los motores internos de este nuevo proceso. La materia primordial es inconsciente pero siempre dinámica. Es la causa de todo y la única. Al perder su armonía interna aparecen los principios de "la inteligencia, la individualidad, la mente, los sentidos, los elementos sutiles y groseros de la realidad subjetiva y objetiva, consecuencia tangible en el hombre. Este no se reconoce, se identifica con la materia en sus distintos aspectos, sin saber que su verdadero ser, es el *purusha*."

Es significativa y elocuente por sí misma la metáfora que utiliza el autor: "Es como un espectador que cautivado por la aventura que se está desarrollando en el escenario, se olvida de sí mismo y se transforma en actor".

También en estos sistemas se subraya que la causa primordial del no reconocimiento del verdadero yo es la *avidya*, punto en común de toda la cultura hindú, aceptado tanto por las escuelas ortodoxas como heterodoxas, siguiendo en la línea de coincidencias se reafirma la ley del *karma* y *samsara*.

El Yoga nos brinda un método teórico práctico para llegar al reconocimiento del *purusha* y su separación de *prakriti*, pero su fundamentación filosófica se la debe al *Sámkhya*.

Sin duda en los *Yogasútras* "el verdadero lugar privilegiado pertenece a las técnicas psicofísicas" (p. 21). Coincidimos totalmente con el Prof. Gardini que Patãñjali "se manifiesta como un agudo investigador en los niveles más profundos de la conciencia"

El libro está dividido en cuatro capítulos. La primera parte, la concentración de la mente, consta de 51 aforismos. La segunda se denomina "La práctica" con 55 aforismos, "Los Poderes" es la tercera que incluyen 56. Siendo la última "La Independencia" con 34.

El método es eminentemente didáctico; en primera instancia se persigue el aquietamiento de los pensamientos, la concentración; luego la descripción minuciosa de los medios adecuados para la prosecución de lo que sintetiza el objetivo *Yoga chitta vrittinirodah* expuesto en el segundo aforismo de la primera parte. En la tercera se habla de los poderes que se adquieren por la práctica metódica de los ejercicios mentales, pero que en última instancia deben ser desechados, ya que sólo son obstáculos que desvían al hombre del verdadero fin, la liberación. Estos poderes son de características paránormales. Por último, la parte final se focaliza en la liberación.

Este libro es el fruto de 10 años de estudios para su cátedra "Los Aforismos de Patãñjali" en la Universidad del Salvador y el constante aguijonear de los alumnos ha hecho que el análisis de los aforismos sea claramente comprensivos.

También plantea una comparación con el punto de vista cristiano. En muchos aspectos lejos de ser excluyentes, yoga y cristianismo bien pueden complementarse, más aún, en el camino del autoconocimiento este método es útil a todo hombre.

La principal diferencia, como bien lo puntualiza Gardini, estriba en que el *Sámkhya* es ateo.

Al mismo tiempo se ponen de relieve claramente presupuestos filosóficos-religiosos muy distintos.

“El Cristianismo no acepta la reencarnación, el dualismo entre espíritu y materia, ni una evolución que se desarrolla eternamente en etapas sucesivas. Afirma el comienzo del mundo por un acto creativo de Dios, aunque dentro de esa perspectiva, sea posible una progresiva evolución de lo simple hasta llegar a formas siempre más complejas” (p. 27).

Continuando en el análisis de las mayores divergencias entre el yoga y el cristianismo nos dice: “La diferencia más importante entre Pātāñjāli y el Cristianismo está en la afirmación cristiana de la existencia de un Dios en tres personas: Ser, Pensamiento y Amor. Su esencia es la Caridad, por eso crea y actúa en el mundo con su gracia, la cual no suprime la acción humana sino que la fortalece hasta el logro del fin último”. “Estamos muy lejos del ateísmo del Sāñkhya, del monismo del Vedanta y del Espíritu independiente y aislado de Patāñjāli” (p. 28).

Se incluye una bibliografía como así también un pequeño glosario sánscrito.

El Prof. Gardini a través de un minucioso análisis de los aforismos, pero sin perder una visión global del texto dentro del pensamiento de la India, ha contribuido a la difusión de un libro del que muchas veces sólo se focaliza su parte de poderes o efectos paranormales que creemos no es la más importante, pero que sí deslumbra a los que están en búsqueda de lo esotérico sin saber que el verdadero objetivo es la liberación, clave

de toda la cultura que nos ha legado la India.

Liliana García Daris

Ippolito Desideri, *Opere Tibetane*, Vol. II: *Lo Snin-Po* (Essenza della religione cristiana). Vol. III: *Il Byun K'uns* (L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose). Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Toscano S.X., Is. M.E.O., Roma 1982, pp. 293; 1984, pp. 344.

En el número segundo de *Oriente-Occidente* (1982, pp. 297-299), hemos presentado el primer volumen de las obras tibetanas del jesuita Ippólito Desideri (1684-1733), traducidas al italiano por el misionero javeriano Giuseppe Toscano.

Se añaden ahora dos piezas preciosas, prueba de la buena voluntad del Instituto Italiano por el Medio y Extremo Oriente de llevar a cumplimiento uno de los deseos más acariciados de su fundador, el Prof. G. Tucci.

La primera pertenece a las obras descubiertas en 1978 por el mismo p. Toscano en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús. Como dice el título, se trata de una exposición esencial de la doctrina cristiana a los tibetanos: la Trinidad, el Credo, los mandamientos, las virtudes, los sacramentos, las oraciones principales. Según el espíritu del tiempo y por amor de claridad, el autor adopta la forma del diálogo entre un maestro (el misionero) y un discípulo.

El argumento no presenta en sí novedades particulares y refleja esquemas comunes en los tratados del

tiempo. El interés principal estriba en el método con que el p. Desideri adapta la presentación del mensaje cristiano a oyentes budistas. Como ya en su primera obra tibetana él inserta la presentación del mensaje cristiano en el contexto del pensamiento budista.

Su punto de partida es la tesis central de sus interlocutores: el fenómeno universal y la negación de cualquier sustancia creada o increada. Por eso todo el primer capítulo está dedicado a demostrar la necesidad de un Absoluto Independiente, incausado, origen de todas las cosas.

Sobre este tema el p. Desideri vuelve en el *Byun K'uns* con mayores datos y más amplias referencias a las teorías budistas. En una primera parte presenta las características de la Causa Primera (eternidad e independencia); en la segunda (más de 100 páginas), profundiza el tema del Vacío (*sunyata*). Es, ésta, la parte más interesante. El jesuita parte de la definición de *sunyata*, expone detenidamente la doctrina budista sobre la inexistencia de una sustancia sea absoluta que individual y termina ofreciendo su punto de vista contrario.

La enorme importancia de estas dos obras, escritas en los años 1717-1718, estriba en el hecho de que son los primeros ensayos de un europeo sobre el budismo mahayana. En el *To-rans* anterior, Desideri tuvo presente el lamaísmo de cuño tántrico, el primero conocido por él, más popular y caracterizado por un fuerte matiz mágico y supersticioso. Después de aquella primera obra, siguiendo el consejo del rey del Tibet que lo apreciaba mucho, tomó contacto con los principales centros de los lama,

estudió detenidamente los textos que allí se exponían, se entrevistó con los mejores maestros del tiempo logrando apoderarse perfectamente de su doctrina.

Descubrió así a Nagarjuna y su discípulo Argadeva, a Asanga, Candravirti y sobre todo a Tson Kapa, el filósofo y místico del siglo XV y gran reformador del lamaísmo, que purificó con una doctrina y una práctica más conforme al budismo primitivo. Las obras de estos autores son constantemente citadas por el misionero jesuita y sobre ellas se basa a lo largo de toda su exposición para establecer los dos puntos fundamentales de convergencia entre cristianismo y budismo: la contingencia del mundo y la salvación de la humanidad. De ellos también se sirve para demostrar la necesidad de un Absoluto Incausado y sus principales características.

El desarrollo de la argumentación se ajusta al método que caracterizó toda la actividad del jesuita italiano: valoración de los elementos positivos, sobre todo éticos y ascéticos, del budismo; búsqueda de una terminología adaptada a las exigencias de sus interlocutores, crítica de los principios metafísicos.

Poco hay que añadir al respecto después de la ponencia dedicada a Desideri y publicada en este mismo número. Sólo queda señalar al volumen tercero, el *Byun K'uns*, como el mejor de las obras tibetanas publicadas hasta el presente, por el perfecto dominio de la materia, la claridad de la exposición, la abundancia de textos budistas citados, el fervor religioso y poético de algunas páginas (173-174; 217-218; 302-303; 320-321).

El estilo de los textos originales en tibetano es redundante y sobrecargado a causa de muchas repeticiones a imitación de las obras budistas. El p. Toscano supo dar a la traducción inmediatez y agilidad, en plena fidelidad al pensamiento del autor. Algunas notas aclaran los pasajes más difíciles. Las amplias introducciones no sólo presentan críticamente las obras traducidas, sino las enmarcan en el contexto del fenomenismo y del "ateísmo" budista.

El volumen segundo está enriquecido por una presentación de G. Gnoli, sucesor de Tucci en la presidencia del Instituto para el Medio y Extremo Oriente, por un prefacio del p. Pedro Arrupe, ex-superior general de los jesuitas, y por un apéndice en que se publican dos cartas inéditas, una de Desideri y la otra de fray Doménico da Fano muy importante para entender la polémica entre jesuitas y capuchinos sobre la misión en el Tibet.

En el prefacio al tercer volumen, G.B. Mondin, de la Universidad Urbaniense, estudia las relaciones entre evangelización e inculturación en términos generales y específicas con referencia a las obras de Desideri. En el apéndice el traductor presenta un texto tibetano del siglo XVIII en el cual se incluye a un cierto Ye-su entre los fundadores de varias religiones en China con un resumen de su doctrina que hace pensar en el cristianismo.

Estamos en espera de los otros volúmenes que deben completar esta colección indispensable para los que están interesados en el diálogo entre budismo y cristianismo.

W.G.

Mateo Ricci S.J., *Costumbres y Religiones de China*, tr. de Nerina D'Alfonso, prólogo de I. Quiles, introducción y notas de Walter Gardini, Buenos Aires: Universidad del Salvador de Torres, 1985, pp. 149.

Entre las muchas obras del p. Ricci la que se titula "Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella China" es una de las más importantes. Publicada en 1615 en latín por el p. Nicolás Trigault con algunas adiciones tuvo una gran repercusión en Europa hasta nuestros días como lo prueban las nuevas ediciones recientes en inglés (New York 1953), en francés (París 1978), en italiano (Turín 1981) y en chino (Shanghai 1982).

El manuscrito italiano de Ricci fue descubierto en 1909 y fue editado por el p. Tacchi-Venturi en 1911 y por el p. D'Elia en 1942-1949 en tres lujosos volúmenes.

La obra del p. Ricci se divide en cinco libros: cuatro relatan las etapas de la actividad de los jesuitas en China desde 1582 hasta 1609; el primero, de carácter introductorio, presenta un cuadro general de China: geografía, agricultura, ciencia, administración, costumbres, supersticiones, y religiones. Es este primer libro el que se ofrece ahora en traducción castellana. Se trata de un pequeño tratado fruto de largos contactos directos y escrito con rigor científico.

El cuadro que nos presenta es completo y abarca aspectos de la sociedad china del siglo XVII que permanecieron hasta la instauración de la República (1911). De interés especial la actitud de Ricci frente a las corrientes filosófico-religiosas chinas.

En la introducción W. Gardini ilustra la figura de Ricci como pionero de mediación cultural y padre de la sinología. En el prólogo el p. Ismael Quiles desarrolla el tema *Aporte de los misioneros jesuitas a la historia de las culturas de Asia* y destaca la importancia de estudiar las "ricas fuentes de información" que ellos dejaron.

Odorico da Pordenone, *Relación de viaje*, traducción, introducción y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, Biblos 1987, pp. 156.

Este clásico de la literatura misionera escrito en 1330 y traducido en breve tiempo del latín al italiano, francés, alemán y al inglés fue una de las relaciones de viajes más leídas en los siglos XIV-XV como lo testimonia el gran número de manuscritos existentes.

En estos últimos seis años fue un auténtico best-seller con una traducción al chino (Pekín 1981), al francés (París 1982), una edición crítica de las versiones italianas (Pordenone 1982) y otra del texto latino (Pordenone 1986). Esta, al castellano, última en orden de tiempo, es una de las más completas por la amplia introducción histórica, la atención a las variantes de los códices principales y las numerosas notas que enmarcan exhaustivamente el relato de los acontecimientos del Trecentos.

Nilda Guglielmi, titular de la cátedra de Estudios Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador, ha volcado en este trabajo, con un estilo inmediato y vivaz, las conclusiones de sus investigaciones sobre los aspectos margi-

nales del Medioevo. *Oriente-Occidente* había ya anticipado algunos trozos de esta traducción con un ensayo crítico (II, 1981, Nro. 1, 105-123).

W.G.

INFORMACIONES

Beca de estudios otorgada por The Academy of Korean Studies a la Lic. Liliana García Daris.

La Lic. Liliana García Daris becaada por la Academia de Estudios Coreanos, durante los meses de Abril a Julio de 1986 en Corea, investigó sobre el fenómeno de las Nuevas Religiones que surgen a partir a mediados del siglo XIX. En una dinámica propia toman las antiguas enseñanzas de sus religiones (Budismo, Taoísmo y Confucianismo) con un espíritu sincretista y de actualización a las necesidades de la sociedad contemporánea.

Sin duda este espectro es muy amplio, existen en la actualidad alrededor de 300 nuevas religiones. Sin embargo hay características similares en los planteos, desarrollos y objetivos religioso-filosóficos que se presentan y que son comunes a todas ellas.

El Budismo Won fue elegido especialmente para su trabajo de investigación por la Lic. García Daris, ya que coincide con lo expuesto en el párrafo anterior. Sus enseñanzas principales se fundamentan en el Budismo, con énfasis en la escuela Suñayada del Mahayana, aunque se amalgaman también elementos taoístas, confucianos y cristianos.

Su fundador, Pak Chung Bin (So-taesan) fue conciente del sincretismo

y afirmó que sólo aunando elementos de distintos credos se puede remozar la religiosidad en función de las necesidades del hombre actual.

El Budismo Won dentro del contexto de las nuevas religiones presenta una teología y filosofía más elaborada en comparación con las otras.

El resultado de la investigación fue publicado en un artículo titulado "El Budismo Won en Corea" en la revista *Corea e Iberoamérica*, vol. 2, Setiembre 1986, editada por la Comisión Nacional Coreana para la UNESCO, y el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Hankuk de Estudios Extranjeros.

Entre otras actividades que se llevaron a cabo se visitó la Universidad Won Kwang, especialmente invitada por la Vicerrectora de dicha institución, la Dra. Pal Khn Chon. En dicha institución que pertenece al Budismo Won, se llevaron a cabo varias reuniones con profesores para intercambiar ideas sobre dicha religión.

El Dr. Yee Heum Yoon, Director del Departamento de Religiones de la Universidad de Seul invitó a la Lic. García Daris a exponer sobre el tema: "Las nuevas Religiones y el Budismo Won" en un curso de post-grado.

En el Departamento de Español de la misma Universidad a cargo del Dr. Hyan Chang Kim, dictó una conferencia titulada "Los estudios budistas en la Argentina".

La Universidad de Hankuk de Estudios Extranjeros posee un Instituto dedicado a los Estudios Latinoamericanos que dirige el Dr. Man Shik Min. En dicho Instituto se expuso sobre "El Budismo Won, sus fundamentos budistas, taoístas y confucianis-

tas". En dicha Universidad se entrevistó la Lic. García Daris con el Dr. I Bae Kim, Decano de la Escuela de Post-grado de Español.

En la Universidad Budista de Dongguk, mantuvo una reunión con el Prof. Rhi Ki Yong, Director del Instituto Coreano de Estudios Budistas.

Sus actividades no sólo se circunscribieron al área universitaria sino que también fueron visitados distintos templos budistas, donde se conversó con los monjes. En estas ocasiones fue acompañada por el Prof. Jae Ryong Shin, del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Seul.

Sin duda el budismo coreano tiene una impronta propia que le da un carácter más integral y unificador en comparación con el de otros países del Extremo Oriente. Existen distintas Escuelas, sin embargo no presentan las divisiones tajantes que se manifiestan en otras culturas.

La Lic. García Daris fue recibida en la Comisión Nacional Coreana para la Unesco por el Secretario General de dicha entidad, Dr. Sung Ok Cho, y los profesores Sang Kyun, Director de la sección de Ciencias Sociales y por Syeung Gil Paik, Director del Departamento de Cultura y Comunicación. La Comisión Coreana para la Unesco edita importantes y numerosas publicaciones sobre diversas especialidades, filosofía, antropología, religión, arte, folklore, etc.. También la Revista *Korea Journal*, además de colaborar con otras, como en el caso de Corea e Iberoamérica en que lo hace conjuntamente con el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Hankuk.

En la Korea Research Foundation fue recibida por su Presidente el Dr. Il Jae Park y el Director de la división de intercambio internacional.

También visitó el Ministerio de Cultura e Información donde mantuvo conversaciones con el Sr. Jung Hong Kang, Director del área de cultura exterior y con el Lic. Jang Yul Lee del mismo Ministerio.

En las tres últimas instituciones nombradas (Comisión Nacional Coreana para la Unesco, Korea Research

Foundation y el Ministerio de Cultura e Información) sus más altas autoridades vieron con beneplácito la posibilidad de establecer en nuestro país un Instituto Argentino de Estudios Coreanos, de nivel académico y dedicado entre otras actividades a la investigación y publicación de sus trabajos.

L.G.D.