

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Francisco García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta, La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1982, XVII-284 pp.

La obra está dividida en tres partes. En la primera, el autor trata el concepto de materia según Plotino. Sabemos que para el filósofo neoplatónico existen tres instancias jerárquicas, que revelan distintos grados de realidad y a las que denomina lo Uno, el Espíritu y el Alma. Lo Uno es lo absoluto trascendente, el Espíritu y el Alma son los modos de su manifestación. Es necesario establecer la función que, dentro de este contexto doctrinario, cumple la materia. En primer lugar, Plotino afirma que la materia es "sustrato" y "receptáculo". En discrepancia con el concepto corporalista (estoicos) señala, por un lado, que es incorpórea

y, por el otro, que como sustrato está presente tanto en el mundo sensible como en el espiritual (Espíritu, Alma).

El autor analiza el concepto de materia sensible y materia espiritual en los tratados anteriores a la Enéada II, 4, en la Enéada II, 4 y en los escritos posteriores a ella. Luego de lo cual realiza una síntesis muy ilustrativa: 1. existen dos principios contrarios e irreductibles que dan cuenta de la pluralidad: el Bien y la materia; 2. la contrariedad entre éstos no implica contradicción. Se trata de una relación de subordinación. La materia deriva del Bien como su postrema imagen; la Unidad puede manifestarse sólo como pluralidad y ello se debe a la materia. Esta como base de la multiplicidad está presente como sustrato en el Espíritu y en el Alma; 3. en cualquier nivel de su aparición la materia es lo indefinido. Lo "otro" en sí que recibiendo lo

que lo informa da el compuesto; 4. la relación Bien-materia es la de modelo-imagen. La materia es la última de las imágenes de lo Uno; 5. la materia no es un principio que se oponga al Uno, sino que siempre ha existido con él como su manifestación última.

Para poner de relieve la concepción de los entes en Plotino, considerada análoga a los reflejos en un espejo, agua, etc., Bazán desarrolla el tema de la imagen ontológica y sus elementos constitutivos. En este sentido destaca que esta concepción de interpretar los grados inferiores de la realidad como reflejos de los superiores, estuvo siempre presente en Plotino. De este modo se puede explicar no sólo la naturaleza constitutiva de los seres compuestos sino también la relación de los seres producidos con sus productores, y esto desde una perspectiva inferior (participación ontológica) y superior (doctrina de la causalidad esencial o productora). Por todo ello, nos advierte el autor que "todo pensamiento que proyectara sobre la filosofía de Plotino imputaciones de un emanacionismo material, de determinismo físico o de panteísmo religioso, no haría más que señalar al filósofo griego como el sostenedor de ideas que no le pertenecen".

No se agota en el nivel sensible la presencia de la imagen ontológica. La materia surge desde lo Uno y es la base de la manifestación de lo Uno tanto en la esfera del ser espiritual como en la del devenir. El Alma es reflejo del Espíritu, el Espíritu es reflejo de lo Uno.

La emanación ontológica es un

proceso descendente por el que el Primero o Bien constituye como Causa en sí, eficiente, formal y material los seres diversos y múltiples de la escala ontológica; el ascenso de los seres está orientado al Bien, como causa final.

La característica fundamental del concepto plotiniano de materia es que deriva de lo Uno (lo cual no significa que se genere posterior a él en un sentido cronológico). A través de una serie de testimonios sacados de la tradición platónica y pitagorizante, García Bazán encuentra que esta característica ya estaba anticipada. Y, al respecto, parecía haber existido una diferencia de posiciones entre quienes concebían a la "díada indefinida" (el principio de "alteralidad" y "pluralidad" de los académicos antiguos, principio "material" según la terminología aristotélica) como un co-principio y elemento enfrentado a lo Uno y por ser contrario a éste en su mismo nivel, por un lado, y por otro, los que la concebían como derivada de la Uno, asegurando así la trascendencia y prioridad absoluta de este último. Esta última posición —que será la de Plotino— encuentra, según García Bazán, su más remoto antecedente en el sucesor de Platón en la Academia: Espeucipo. Jenócrates, en cambio, representaría la posición "dualista" en el seno de la Academia antigua (recordemos, por nuestra parte, que en un artículo reciente de la investigadora italiana Margarita Isnardi Parente, Jenócrates es visto, por el contrario, como el principal antecedente del neoplatonismo).

En la segunda parte, el autor se ocupa de la noción de *mâyâ* en Shán-

kara, filósofo indio del S. VIII. Para el maestro Vedantino en la cúspide de toda realidad se encuentra Brahman que está más allá de toda calificación y atributo. Causa de donde todas las cosas provienen y hacia la cual todas retornan. Brahman es el principio productor y el universo, el objeto producido. Brahman genera libre y espontáneamente, el objeto producido por él revela dos planos: el estado de no manifiesto y el manifiesto. El primero se considera como estado causal del segundo. Ishvara es el productor inmediato o lo no manifestado respecto del universo. Notemos que además de la subordinación al principio, se da también su ocultamiento. Luego el producto no es la realidad, sino ilusión. El elemento que posibilita el ocultamiento de Brahman son los *upâdhi* (limitaciones). Así, el Ishvara (causa próxima del universo) no es más que Brahman mismo bajo el *upâdhi* de la materia no manifestada.

Toda aparición limitada de Brahman es *mâyâ*, ilusión. Es debido a la *mâyâ* que Brahman aparece como disperso y múltiple y además que se muestre como demiurgo del universo. Es también la que permite la ilusión del cosmos y los seres individuales.

¿Cómo se explica la relación entre la Unidad y la multiplicidad?. El Brahman calificado (causa no manifiesta del cosmos o su Señor) no es más que un *pratibimba*, es decir, el reflejo del Brahman carente de causalidades. Es la *ajñâna mâyâ* o ignorancia (*prakriti* o materia) la que permite, como medio reflectante, las especificaciones de Brahman. Ella es la que colabora como subyacente

necesario para que sea posible la existencia de la imagen.

García Bazán, apoyándose en esta teoría shankariana de la imagen y la causalidad, señala cómo deforman la doctrina del maestro vedantino aquellos que lo encuadran en un emanacionismo material, monismo absoluto o panteísmo.

Finalmente, en la tercera parte, el autor expone las conclusiones comparativas. Luego de considerar las coincidencias entre los dos autores estudiados se destaca el profundo temperamento místico y metafísico de ambos pensadores, especialmente a través de dos exigencias en ellos presentes: la trascendencia de lo real, por un lado, y, por el otro, la consideración de la realidad espiritual y empírica como apariencia. Señala, además, el autor, que tanto Plotino como Shánkara son idealistas, en el sentido platónico del término; ubicándolos, más propiamente, dentro de un "realismo fenoménico".

Una vez más nuestro autor, F. García Bazán, da muestras de un hondo conocimiento y manejo de fuentes (recordemos que al final del libro se presenta un apéndice con textos de Plotino y Shánkara inteligentemente escogidos) y material bibliográfico. Creemos que esta obra, de excelente calidad, revela un profundo conocimiento tanto de la tradición griega como la hindú. Obras de esta naturaleza contribuyen sensiblemente al enriquecimiento de los estudios comparativos, no sólo en nuestro medio, donde este tipo de estudios

tiene un desarrollo muy limitado, sino también en el marco universal.

Cristina M. Simeone

Pérez-Remón, Joaquín. *Self and non-self in early buddhism*. Mouton Publishers — The Hague — The Netherlands, Printed in Great Britain. 1980. 412 páginas.

El autor escribió su tesis, presentada para el grado de Doctor en Filosofía sobre el tema *The Anattâvâda in the Suttapitaka*. El texto voluminoso de aquella tesis lo redujo a proporciones más adecuadas para formar la presente obra, que importa, además de la reducción, modificaciones y arreglos, para hacerla más precisa y manejable.

El nuevo título ha focalizado todavía más el tema de la investigación, centrándola sobre el punto doctrinal o dogmático considerado como el más esencial del Budismo: el "no-yo", *Anattâ* última realidad del hombre por contraposición al "yo" individual que experimentamos, *Attâ*.

Notemos con el autor que el término *attâ* no está bien traducido por alma, ego, "soul". Este sentido está "enfáticamente rechazado en muchos pasajes de los Nikayas" (p. 9).

Tampoco responde al término "espíritu". El más adecuado es el "sí" o "self" que connotan primariamente la "identidad" o ser que es el hombre (p. 10).

Sin duda que éste es el único sentido que puede admitir el término

"yo" en castellano cuando se quiere referir a la doctrina budista como "no-yo" o se contraponen el "yo real" y el "yo-ilusorio". En castellano parece más expresiva esta terminología que el "sí" y el "no-sí", al revés de lo que sucede en inglés.

En este tema, tan recurrente y debatido en todos los sutras y comentarios de budismo y en su escolástica, y sin duda central para el budismo, ha volcado el autor su preocupación.

En primer lugar, ha elegido, como base de su estudio, el período del budismo primitivo, el más cercano a las enseñanzas personales de Buda, prescindiendo de la forma en que cristalizó en las interpretaciones posteriores.

Consecuentemente, eligió los *suttas* más antiguos del Canon Pali, los *Nikâyas*, es decir, los *Suttapitaka* o *Cinco Nikâyas*, aunque también tiene en cuenta los *Vinaya*.

En cuanto a método, se ha dedicado a hacer un análisis completo del texto, "desde la primera hasta la última página" (Prefacio).

Por supuesto, ha constatado el hecho del conflicto real que presentan los *Nikâya* respecto del sentido de *attâ* y *anattâ*.

"Muchos textos, no precisamente unos pocos en las antiguas partes del Canon Pali, se expresan como si el *attâ* fuera una realidad, no discutida sino admitida en la forma más natural" (as if *attâ* were a reality, not discussed but taken for granted in the most natural way) (p. 2).

Por otra parte el *anattâ* se puede entender en dos sentidos: uno relativo, en cuanto niega que los componentes empíricos del hombre o "agregado" (*khandhas*) sean el *attâ*; y otro

absoluto en cuanto niega toda realidad del *attâ* mismo.

El aporte original del autor consiste en haber estudiado prolija y exhaustivamente los textos y haber comprobado que los sentidos en que *Nikâya* usa el término *anattâ* es sólo relativo en oposición al *attâ*, es decir, que excluye los *Khandhas*, *attâ* ilusorio, *anattâ*, pero no implica la exclusión de todo *attâ* real (p. 3).

En caso de que ello no fuera así habría "contradicciones permanentes" e inexplicables en los Tripitakas incluso en las palabras que desde la primera tradición se atribuyen a Buda, aunque no poseamos ninguna expresión cierta del Iluminado.

El problema es reconocido por autores como Vishvanath Prasad Varma, quien admite la hipótesis de que "habría que entender el término *attâ* sin excluir su referencia a una substancia metafísica": "to a metaphysical substance" (*Early Buddhism and its origins*, N. Delhi, 1973, p. 148, cita del autor, p. 4).

Pérez-Remón considera dos niveles del sentido de *attâ* en los *Nikâyas*: el Existencial y el Metafísico. En el primero estudia los textos en sus referencias al *attâ*, como valor supremo, bien moral, perfección (*nibbâna*) y su relación con el karma y la reencarnación.

En el nivel metafísico: la coexistencia de la doctrina del *anattâ* con la realidad del *attâ*, la expresión de la misma en fórmulas positivas y negativas; los errores o "herejías" (*ditthi*) de la ilusión del "yo-soy" (*asminâna*), de la confusión del *attâ* con el "agregado existencial" (*sakkaya ditthi*); del apego a la existencia (*sassata-vâ-*

da); del apego al cuerpo (*ucchedavâvâda*); finalmente dedica un excelente capítulo al yo y no-yo después de la liberación.

Como se ve estamos ante un estudio hecho en profundidad, que cubre el espectro de los muy diversos aspectos de la doctrina budista del no-yo. Reiteramos que su análisis de los textos se ciñe muy fielmente al sentido propio y a la significación que se le atribuye en el contexto. Todos los capítulos son de gran interés. Nos parecen particularmente logrados, casi diríamos fundamentales y definitivos los análisis del Cap. 2, *Attâ as Man's Highest Value*, a textos tan clásicos como el del *Dîgha nîkaya Mahâparinî bbanasutta*, 35, donde Buda recomienda estar en *el sí (attâ)* como en una "isla" y "refugio", y otros.

Asimismo el cap. 6 sobre la perfección del "sí" y el *nibbâna*. Los capítulos 9 sobre la coexistencia del *anattâ* con la dualidad del *attâ*, el 12 sobre las herejías (*ditthih*) y el 13 en que afirma la trascendencia moral y metafísica del *attâ* fundado en abundantes textos.

Sobre esta base el autor llega a cuatro conclusiones precisas acerca de las enseñanzas de los *Nikâyas* (p. 304) : 1). En ningún lugar se ha negado el "yo" (self) absoluta y explícitamente; 2) "La doctrina del *anattâ* enseñada en los *Nikâyas* tiene un valor relativo y no absoluto", es decir, no dice simplemente que el yo (self) no tiene ninguna realidad; 3) "Se ha creado una gran confusión por no distinguir entre el yo (self) moral y metafísico, por no caer en la cuenta de que lo que radicalmente han rechazado los *Nikâyas* es (. . .) el yo

(*self*) erróneamente identificado con los *khandhas*"; 4) "La naturaleza del verdadero "yo" (*self*) no se ha puesto nunca en discusión y sólo se nos ha dicho "que es trascendente e inefable, más allá de nuestros poderes de comprensión"(p. 305).

Las conclusiones no son lo original. Autores, como Poussin, Mrs. Rhys Davids y otros las habían señalado. Nos complace notar que en nuestra obra *Filosofía Budista*, llegamos a la misma conclusión después de los análisis de los sermones de Buda: "En síntesis, el texto —así como la mentalidad del ambiente en que se supone pronunciado— directamente sólo señala y excluye lo que no es el yo; indirectamente más bien parece suponer que negar la existencia de un "yo permanente", aunque trascendente, es decir, que está más allá de la experiencia individual de las realidades transitorias, ya que éstas no pueden ser el verdadero yo".

Quedaría sólo un aspecto por dilucidar que el autor no trata directamente. Es el problema histórico de la cronología de los textos. M.T. Murti en su obra *The Central Philosophy of Buddhism* (Allen and Unwin, London 1960) sostiene el Mādhyamika como "the real heart of Buddhism" (p. 44 y *passim*). Respondiendo a Mrs. Rhys Davids, quien en la exégesis de los Nikáyas llega a conclusiones parecidas a las de Pérez-Remón, señala el hecho conocido de que los antiguos suttas son el resultado de una mezcla de textos de diversas épocas, y por ello no hay que extrañar sus contradicciones, y reclama un triple estudio "exegético, histórico y filosófico" (p. 23). Pérez-Remón se hace

cargo de este problema en varios pasajes. Aun teniendo en cuenta esta realidad del aspecto "histórico" resulta que "the references to *attâ* in the five Nikâyas are as overwhelming, as regards their numbers, as the references to *anattâ* and plenty of those references are extremely significant" (p. 4). En el mismo sentido responde directamente a Murti, excluyendo en los Nikâyas, la interpretación de un Tathâgata vedántico parecido al de los Mādhyamikas (p. 305).

Lo más valioso y lo absolutamente original que aporta el autor es la comprobación de síntesis a base de los textos mismos, con la integridad y precisión que no había sido hecha hasta ahora. Habrá que tener en cuenta muy en serio esta obra para todo ulterior estudio del tema.

Ismael Quiles

De Nadal, Tarcisio, *A opcao religiosa de Gandhi. Político porque religioso*. Sao Paulo, Ed. Loyola, 1981, pp. 227.

A 35 años de su muerte la figura de Gandhi sigue siendo estudiada como la de ninguna otra personalidad político-religiosa de nuestro siglo.

En la India su recuerdo sigue vigente como lo testimonian las peregrinaciones de las multitudes a los lugares donde el Mahatma ha vivido y los centros de estudios que quieren profundizar su pensamien-

to como la *Gandhi Peace Foundation* y su revista *Gandhi Marg* (La vía de Gandhi), el *Journal of Gandhian Studies* de la Universidad de Allahabad y la *Gandhi Vygyan* de la Academia de estudios gandhianos.

La obra del investigador brasileño T. De Nadal, se sitúa en el centro de la vida de Gandhi: Y su opción religiosa. Sus últimas palabras: "He Rama" ("Oh! Dios") son la expresión de su deseo último: ver a Dios cara a cara.

El autor divide el itinerario espiritual de Gandhi en seis capítulos.

Como punto de partida pone la búsqueda apasionada de la verdad humana. De esa verdad relativa y parcial, Gandhi se eleva a la Verdad Absoluta que es Dios (Cap. I).

¿Cómo llegan a El? A través del camino de la religión tradicional recibida como herencia preciosa de la madre y practicada por la gran mayoría de los habitantes de la India (cap. II).

La esencia del hinduismo se encuentra en el amor a Dios presente en todos los seres animados e inanimados y en una actitud constante de servicio al prójimo hasta el punto de sacrificar la vida por él. Esto es lo que expresa la palabra *Ahimsa*, no violencia (Cap. III).

El sistema de castas parece estar en abierta contradicción con la ley del amor universal. Sin embargo, las castas deben ser consideradas como exigencia de la vida social, expresiones no tanto de una jerarquía de poderes cuanto de una división de funciones y de servicios. Representan la fidelidad a una misión específica.

El hinduismo no siempre las entendió así, como lo prueba el hecho de la existencia de los intocables, un "cancer" horrible que debe ser erradicado lo más pronto posible (Cap. IV).

Junto con el hinduismo, otras religiones llamaron la atención de Gandhi: el cristianismo y el islam. El vió en ellas aliadas preciosas en su lucha contra el mal y una confirmación de los principios esenciales hindúes (Cap. V).

Este respeto por todas las religiones se extendió también a los libros sagrados sobre los que ellas se fundamentan especialmente la *Gita*, el Evangelio y el Corán (Cap. VI).

Seis temas sintetizan la vida religiosa de Gandhi. De Nadal los profundiza haciendo largas referencias a las fuentes estudiadas en su orden cronológico: la *Autobiografía* y los tres volúmenes de escritos recopilados por V. B. Kher: *In Search of the Supreme* (Ahmedabad, 1961-1962). Es posible, de esta manera seguir la evolución del pensamiento gandhiano el cual, en realidad, ya estaba completamente maduro en 1920, año en que concluye la *Autobiografía*.

Entre las muchas sugerencias que este libro presenta queremos destacar dos. Primero: la particular postura de Gandhi frente a las Escrituras Sagradas y el hecho religioso en sí. Su criterio básico de interpretación, que recuerda constantemente, es el de la razón. No es posible una contradicción entre los principios de la razón y las prescripciones de una religión o las afirmaciones de una Escritura Sagrada. Cuando esto se

verifica hay que corregir la Escritura o la Religión, las cuales no pueden ser consideradas provenientes directamente de Dios. Influyeron en ella particulares circunstancias históricas del pasado, como también la idiosincracia de los diversos redactores de los textos sagrados. "Rechazaría toda autoridad de la Escritura si estuviera en conflicto con la razón" (p. 199).

Este principio podría abrir el camino a un individualismo arbitrario y peligroso. Sin embargo, Gandhi siempre pone la razón en directa relación con la pureza de corazón, el desapego, el servicio desinteresado, la "pequeña voz interior" que brota del fondo de un alma purificada. Quiere que el exégeta no se limite a la letra del texto sagrado, sino más bien se ponga en un contexto vivencial y espiritual.

Sobre la base de estos principios rechaza la intocabilidad, la interpretación puramente literal del *Gita*, el "*ipse dixit*" de los *pandits*. La afirmación de la supremacía de la razón en la interpretación de las formas históricas por las religiones no elimina el acto de fe. Gandhi proclama abiertamente su necesidad, "aunque la razón no llegue a probar las verdades de fe" como la existencia de Dios o su naturaleza.

Hay que reconocer elementos muy estimulantes en esta doctrina de Gandhi, sin esconder una cierta ambigüedad y la posibilidad de una utilización arbitraria.

El subtítulo de la obra de De Nadal sugiere una segunda reflexión. Gandhi exaltó la trascendencia de Dios, presentó la oración como la

fuerza mayor del mundo, predicó una áscesis rigurosa para sí y los otros, pero su fe jamás significó un aislamiento de las necesidades del pueblo.

Su religión lo empujó a volcarse a la política, a ser un contemplativo en la acción.

Su fe abarcaba todos los aspectos de la vida ya que todo estaba impregnado por la presencia de Dios. No podía desinteresarse de los que sufrían en la miseria o por falta de libertad. Se hizo político para defender a Dios presente en los pobres y los oprimidos.

Su fe lo animó en toda su larga lucha política. También su último ayuno tuvo una motivación política de la misma manera que su muerte.

En la militancia política, Gandhi supo reconocer sus límites y no quiso aceptar cargos específicos abdicando en favor de Nehru. Era suficiente para él recordar con su presencia a los políticos que un Estado necesita de la religión para no perder su alma.

No quiso imponer su religión y se opuso a que la nueva India se proclamase un Estado confesional sobre la base del hinduismo.

Estas sencillas acotaciones nos hacen vislumbrar la riqueza del pensamiento de Gandhi y su actualidad para el mundo de hoy. Abundan las antologías de textos gandhianos sobre distintos temas. La obra de De Nadal nos ayuda a situarlos en su contexto histórico y a entenderlos mejor.

Walter Gardini

Desideri Ippolito, *Il T'or - ran's. L'Aurora*. Introduziones, traduzione e note di Giuseppe Toscano, S. X., Roma, Is. M. E. O., 1981, pp. 335.

La actividad científica del padre G. Toscano, javeriano, ha abarcado muchos aspectos del saber: historia, arte, ascética, medicina. Sin embargo, su nombre quedará para siempre vinculado a sus trabajos sobre el Tíbet.

Discípulo de un gran maestro, G. Tucci, profundizó sus conocimientos en el idioma y la cultura del Tíbet en Pekín. El resultado de sus primeros estudios queda consignado en la *prima missione cattolica nel Tibet* (publicada en portugués y en italiano, Hong Kong, 1951, II, ed. Bologna, 1977) en que presentó por primera vez, la edición crítica y el comentario de la relación del jesuita De Andrade, descubridor del Tíbet (siglo XVII).

Siguiendo, con admirable dedicación, sus investigaciones, el P. Toscano tuvo la suerte de hallar en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús distintos documentos escritos en tibetano y en italiano, totalmente desconocidos, debido a otro gran misionero en el Tíbet, el P. Ippólito Desideri. Este vivió en el "Techo del mundo" sólo seis años, de 1715 a 1721, pero es increíble como en tan poco tiempo, pudo escribir y hacer tanto. Sus obras en italiano, conocidas anteriormente, han sido publicadas en 1954 en tres volúmenes por el Instituto Italiano para el Medio y el Extremo Oriente, a cargo del Prof. Luciano Petech. Después de los descubrimientos úl-

timos, el Is. M. E. O. confió al P. Toscano la tarea de preparar una edición completa de las obras tibetanas del P. Desideri con reproducción del texto original, introducción, traducción italiana y notas.

Presentamos ahora el primer volumen que corresponde al primer trabajo tibetano escrito por Desideri. De él se conocía, hasta hace poco, sólo el argumento. El título completo del libro es: "El amanecer es la señal que está por salir el sol que dispersa las tinieblas". Se trata de un manual de precatequesis en el que el misionero quiere demostrar que sólo el cristianismo es la verdadera religión (el sol que elimina la oscuridad del paganismo). Está escrito en poesía y en forma de diálogo entre "un hombre docto que busca la pura verdad" y "el padre cristiano que explica la religión pura y verdadera".

El manuscrito estaba dedicado al rey del Tíbet, Lha bzan Khan, que apreciaba mucho al misionero, y a él fue solamente presentado en 1716.

La obra se divide en tres partes. En la primera, el P. Desideri demuestra que "la ley que lleva al cielo y a la salvación eterna es una sola". En la segunda aclara las notas que se deben encontrar en esa ley de salvación y como cada hombre que desea la felicidad eterna debe hacer esfuerzos para buscarla. En la última propone las señales que permiten distinguir la verdadera religión de las falsas. El argumento no presenta en sí novedades y refleja el esquema de los manuales apologéticos del tiempo, pero sí original es la manera con que lo desarrolla el P. Desideri.

Toda la obra está impregnada de una atmósfera poética. El autor diluye las pruebas filosóficas y teológicas en el verso, las imágenes y las metáforas. Véase, por ejemplo, el poema sobre la caducidad de la felicidad humana (p. 214).

Intenta, de esa manera, acercarse lo más posible, a la mentalidad de sus interlocutores. Ellos eran budistas, pero con las características especiales que el budismo recibió entrando en el Tibet. Del encuentro entre el budismo y la religión tibetana primitiva había nacido el lamaísmo que hacía hincapié sobre los ritos mágicos, la adivinación, las fórmulas para llegar a la identificación con el Absoluto.

Los dos máximos representantes del lamaísmo fueron Padmasambava (siglo VIII) y Tson Kapa (siglo XV): el primero era taumaturgo y dio un gran desarrollo a la magia popular; el segundo, filósofo y místico, intentó purificar el lamaísmo con una doctrina y una práctica más conforme al budismo primitivo.

El P. Desideri tiene presente sobre todo la primera secta, la más difundida entre el pueblo, la que más conoció en sus primeros contactos. Con ella se muestra muy polémico denunciando los excesos de carácter supersticioso que tenía. Declara abiertamente que es "falsa y que lleva al infierno".

El mismo juicio el P. Desideri lo repite con referencia a las otras religiones no cristianas, el judaísmo, el islam y el hinduismo, que analiza en el capítulo XIII y establece la tesis central del libro: "entre todas las religiones sólo el cristianismo es emanación de luz y de pura verdad, las otras dicen falsedades y guían a la perdición" (p. 238).

Sin embargo, el misionero honestamente reconoce que en el lamaísmo existe "algo positivo y eficaz" (p. 266) se hallan "palabras buenas y amistosas" (p. 262), la exaltación de la caridad y la misericordia, las penitencias, la organización monástica, la meditación ... ¿Cómo explicar todo esto? Por medio de una acción del demonio quien quiere vengarse de haber sido expulsado del cielo y se disfraza de ángel de luz engañando a los hombres con algunos elementos de bondad esparcidos en las religiones no cristianas.

El P. Desideri hace suya la doctrina dominante entre los teólogos del siglo XVIII. No era la de los primitivos escritores cristianos de la escuela de Alejandría, o de algunos misioneros jesuitas en China del mismo siglo XVIII y no es la de hoy. Desde este punto de vista estamos frente a una posición superada.

Existe, sin embargo, en este libro, un punto sumamente actual y es el esfuerzo hecho por el P. Desideri de traducir la teología de su tiempo en términos accesibles a la mentalidad tibetana. Busca palabras que puedan ser entendidas y las saca en la mayoría de los casos, del contexto lamaísta. El cristianismo es "un camino" hacia una "tierra pura" ¡Dios es el "señor de la compasión y de la sabiduría"; la salvación es una "iluminación"; el mal es "lo que es negro" y el bien "lo que es blanco", etc. Después de un exámen del glosario "desideriano" el P. Toscano concluye que "el esfuerzo de adaptación realizado por el P. Desideri a un idioma y a un estilo totalmente distinto representa un ejemplo de encarnación del pensamiento cristiano en otra cultura" (p. 83).

Así la publicación de este inédito no tiene sólo un gran interés histórico de hacernos conocer el lamaísmo popular del siglo XVIII, sino también es un modelo de inculturación.

Es lo que subraya G. Tucci en el prefacio: "a través del P. Desideri, en el Techo del mundo, se ha realizado un hecho único: el encuentro entre Santo Tomás y Tson Kapa" (p.7).

El Amanecer fue sólo una preparación a este encuentro. Hay que esperar la edición de las otras obras tibetanas, actualmente en preparación, para valorar exactamente la audacia y los méritos de la mediación cultural realizada por el P. Desideri.

El P. Toscano ha enriquecido el texto tibetano descubierto por él, con una amplia introducción de 78 páginas, numerosas notas y un apéndice en el que se reproduce una carta del papa Clemente XI al rey del Tibet, dos "excursus" sobre el estilo y el glosario "desideriano" y una traducción parcial al italiano del *Tor - avis* hecha por el mismo P. Desideri.

Con este nuevo esfuerzo, el doctor misionero javeriano ha ofrecido una obra preciosa a todos los interesados en los problemas religioso-culturales del Tibet y el diálogo interreligioso.

Walter Gardini

Concept of Cow in the Rigveda, por Doris Srinivasan, 1-a ed., Motilal Banarsidass, Delhi, 1979; 161 pp.

Doris Srinivasan, profesora asistente de "Indian Studies" en la George Mason University, presenta en esta obra un estudio sobre los concep-

tos asociados con la vaca en el pensamiento del Rig veda. Realiza el análisis a través del exámen filológico de los variados términos que se usan en los Himnos, como: *agnnyâ, usra, usriya, gó, dhenu, vâsrâ, sudúghâ, stari*, ocupándose especialmente de las palabras para vaca, *gó* y *dhenu*.

La autora selecciona y aísla estos términos junto a su contexto, para hacer luego una exégesis documentada por las opiniones de otros estudiosos y la propia.

La obra se divide en cinco partes. En la primera, la Introducción, la autora justifica los objetivos de su trabajo y el método de investigación que usa. Los siguientes tres capítulos están consagrados 'a las 3 funciones y usos que se hacían de la vaca en la sociedad india' védica. A saber: en la vida económica, en el ritual védico y en el pensamiento mítico. A cada una de estas funciones correspondían tipos de vaca determinados. Por ejemplo, en los textos referentes a lo económico se usa mucho en los Himnos, según la autora, el término *gó* y con frecuencia en sentido general o como un símil, que incluye también al buey, a la vaca lechera y a los productos suministrados por ella (leche, cuero, etc). En cambio, *gó* en su contexto ritual significaría a la vaca llamada 'estéril' (tal vez virgen o con algún defecto) usada como *daksinâ* para los sacerdotes, ofreciendo la *vasâ* (la vaca estéril también) a los dioses. Sin embargo se usaban los productos tales como la leche de la vaca *gó* en el sacrificio del Soma, lo que indicaría que se solía emplear este término también en el medio ritual en sentido general.

Un estudio muy exhaustivo presen-

ta el cap. IV dedicado a los conceptos relacionados con la vaca en el ámbito mitológico. Se analizan con atención especial dos mitos principales en los que figura el tema de la vaca: el mito de Indra-Vṛtra y el mito de los Paṇis. En el primero, que es un mito de creación, las vacas simbolizan a las aguas cósmicas retenidas por el demonio Vṛtra; en el segundo que es, según la autora, un mito de re-creación, las vacas simbolizarían los elementos necesarios para la correcta celebración del sacrificio tales como *dakṣiṇâ*, los productos suministrados por la vaca para la oblación (leche, etc.) y los rayos de usas, retenidos por los Paṇis. Este capítulo se completa por otros temas mitológicos más breves en los que también figura el concepto investigado. El estudio, en cuanto al uso de determinadas clases de la idea de vaca en situaciones específicas no parece definitivamente concluido.

En el último capítulo se presenta una lista de términos vinculados al de vaca, usados como epítetos en sentido de homenaje y en conexión con los nombres de diversos dioses, como *godotra* (dador del ganado, -referido a Indra), *pāti gāvâm* (señor de las vacas, relacionando a Soma), *usrâ... devi* (la diosa vaca, para Uṣas) etc...

La investigación se evidencia como objetiva y llevada adelante con buen método científico. La bibliografía en que se apoya el trabajo es amplia, lo que revela la erudición de la autora.

Cierra el libro un Índice de los pasajes rígvédicos citados y anali-

zados y otro Índice con las palabras y nombres sánscritos que figuran en la obra.

Hanna I. Chodowiec de Chelmicki

El más antiguo poema épico de la humanidad "Cantar de Gilgamesh". Coedición Arca - Galerna - Montevideo - Buenos Aires. Traducción, prólogo y notas de Gastón Blanco.

Hace 27 siglos, en Asiria, durante el reinado de Asurbanipal, los escribas de la ciudad de Nínive, por mandato de este rey, que tenía un especial interés por conocer las fuentes de las tradiciones de su pueblo, recompusieron la versión más completa posible en ese entonces, de la ya célebre y arcaica epopeya de Gilgamesh.

Para lograrla, necesitaron traducir los fragmentos del poema, encontrados en los archivos ó en los restos de las más antiguas ciudades mesopotámicas, que estaban contenidos en tabletas de arcilla con escritura cuneiforme.

Durante las excavaciones arqueológicas realizadas en estos últimos siglos, se encontraron nuevos fragmentos que aportaron datos no conocidos por la colección asiria, de modo que se ha podido ahora descubrir muchas de las grandes lagunas que ella presentaba.

Tanto del viejo como del nuevo material, se hicieron traducciones a casi todos los idiomas modernos,

los que se publicaron en libros y revistas especializados.

El autor de la obra que comentamos, eligió las traducciones que mejor conservan las características del estilo poético de los pueblos que contribuyeron a la milenaria evolución de la epopeya, cuyo fondo histórico transcurre en la ciudad súmerica de Uruk, aproximadamente 3000 años antes de nuestra era.

Gastón Blanco utilizó como base las traducciones al inglés y al francés de las 12 tablillas que forman el texto asirio, realizadas por R. Campbell y G. Conteneau respectivamente, completándolas con una multitud de otras fuentes, dando así la versión en español más íntegra que por ahora se puede conseguir.

Probablemente los arqueólogos continúen encontrando más fragmentos que permitirán algún día conocer no sólo la totalidad del poema, sino también las variantes que experimentó a través de los siglos, entre distintos pueblos y en diferentes idiomas, ya que su principal protagonista llegó a constituir el arquetipo del héroe, cuya fama se había extendido por todo el antiguo cercano Oriente.

Si bien Gilgamesh podría haber sido nada más que una creación mítico-poética, también puede ser que se trate de un personaje verídico, pues con este nombre figura en las listas reales, el 5º rey de la primera dinastía del Uruk, después del diluvio.

Es posible que las hazañas de este rey sufrieran un proceso de mitificación, tal como ocurrió con otras grandes personalidades históricas,

que con el correr del tiempo aparecen agigantadas o divinizadas.

La trama del poema contiene lo que J. G. Von Hahn llama un "complejo de motivos" y que corresponde a los planteos básicos de la humanidad respecto a su condición en esta vida y a la negativa de Gilgamesh a aceptar la muerte como su último destino.

El traductor comenta que, después de numerosos episodios en el que el elemento común es el dolor, el héroe aprende que "nada permanece", que el "sentimiento de la vida es morir" y que es necesario admitir la existencia tal como es para los efímeros mortales, pues en ello radica la suprema sabiduría.

A las 12 tablillas del texto asirio se agregan en esta obra, otras dos, que provienen de la ciudad súmerica de Nippur y que constituyen el material más antiguo, por lo que tiene gran valor arqueológico. En ellas se narra la "Muerte de Gilgamesh" y "El descenso al infierno".

Estos dos fragmentos dan apoyo a la teoría sobre el origen litúrgico del poema, porque contienen principalmente fórmulas rituales para las ceremonias fúnebres.

G. Blanco señala la influencia que esta obra ha ejercido sobre la creación de algunos personajes de los mitos griegos, como por ejemplo Hércules y también sobre la Biblia, destacando que en la tablilla asiria Ni XI, hay una narración sobre el Diluvio, cuyo paralelismo con el relato bíblico no puede ser meramente casual, sobre todo teniendo en cuenta que, durante muchos siglos, los pueblos de

la costa oriental del Mediterráneo formaban parte de los dominios de los imperios mesopotámicos y por

lo tanto, recibieron una herencia cultural común.

Elvira S. de Ezcurra