

Los últimos artículos (reed. de varias ediciones extranjeras). Finaliza el libro con una serie de artículos escogidos y escritos por Rosanov en los dos últimos años de su vida (1917-1918), dedicados al soporte social de algunos personajes de la literatura clásica rusa (“Oblomovka revolucionaria”, “Los Chichikovs derramados”, etc.).

Sin duda, no todas las ideas de Rosanov son indiscutibles. Pero en sus antinomias se refleja una fuerte aspiración hacia la verdad y la búsqueda continua de la misma esencia de la vida y del espíritu humano. Además, el gran talento de escribir de Rosanov, sobre el cual otro filósofo ruso, N. Bierdiayev, dijo que es “una verdadera magia de la palabra”, hace disfrutar del libro como de cualquier otro ejemplo de una excelente prosa. Todo ello permite suponer que el libro merece ser leído por los lectores españoles, por lo cual su traducción podría resultar una aportación útil y provechosa para el mundo de la literatura teológica y filosófica.

Irina Usiatinskaya

TILAKARATNE, ASANGA, *Nirvana and Ineffability: A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*, Postgraduate Institute of Pāli and Buddhist Studies, University of Kelaniya, Sri Lanka, 1993.

Esta obra es una tesis doctoral realizada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Hawai, bajo la dirección del profesor D. Kalupahana, experto en filosofía budhista y uno de los intérpretes más relevantes de la literatura existente más antigua del buddhismo: el Sutta Pitaka del canon Pāli.

El objetivo del libro es demostrar a partir de la filosofía del buddhismo primigenio, representado por los cinco Nikāyas en Pāli y sus equivalentes en el canon chino (Agamas), que, a diferencia del teísmo tanto occidental como oriental, la teoría de la realidad del Buddha, y, en consonancia, su teoría del lenguaje no presuponen una realidad trascendente e inefable (p. 9).

La lectura que el autor hace del buddhismo, se enmarca en la tradición interpretativa iniciada por K. N. Jayatilleke (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londres 1963) y seguida por su discípulo D. Kalupahana (*Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975; *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu 1976; *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany 1987; *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1992; *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu 1995). Se trata de una interpretación de la filosofía budhista hecha a partir del empirismo inglés, el neopositivismo lógico y el pragmatismo americano. La imagen del buddhismo que se ofrece es la de un sistema racional y científico antifideísta y antimetafísico. En un contexto más amplio, esta interpretación corresponde al denominado buddhismo protestante, modernismo budhista, racionalismo budhista o buddhismo occidentalizado.

La obra está dividida en diez capítulos: el capítulo primero es una introducción que presenta la tesis, la metodología y las fuentes del libro.

El capítulo segundo explica lo que distintos autores de las tradiciones orientales y occidentales han entendido por la inefabilidad propia de la

Transcendencia. Desde el Pseudo Dionisio Areopagita, Santo Tomás de Aquino, la Kena Upanishad, Sankara, Râmânúja, Plotino pasando por Nicolás de Cusa, hasta llegar a Kant, el autor afirma que la «tesis de la inefabilidad», se caracteriza por adoptar tres supuestos (25-26): 1) una realidad última e inefable: Dios o el Brahman; 2) una experiencia de unidad indiferenciada entre el individuo y el alma universal; 3) un conocimiento no lingüístico (metafísico).

El buddhismo, por el contrario, no adoptaría ninguno de esos tres supuestos, lo que distinguiría a esta religión de todas las demás. La experiencia religiosa buddhista (racional y no-inefable) se distinguiría cualitativamente de otras experiencias religiosas (16).

El capítulo tercero, presenta la doctrina buddhista del surgir interdependiente como un camino medio entre el absolutismo eternalista del hinduismo y el materialismo nihilista de los Cârvakas (37).

El capítulo cuarto, sigue con el surgir interdependiente pero ahora en tanto que enseñanza central del buddhismo, ley a la que estaría sometido «todo» lo real. Todo estaría mutuamente condicionado y todo obedecería a la ley de la causalidad. Por ello (41), no puede haber nada incondicionado o fuera de la ley de la causalidad (ni tan siquiera el Nirvâna). De aquí se derivaría lo que el autor considera el ateísmo explícito del Buddha (41): si la realidad es condicionada e interdependiente, no hay nada que esté por encima de la realidad fenoménica, nada transcendente.

El capítulo quinto, continúa describiendo (siguiendo el fenomenalismo de Kalupahana) la concepción buddhista del mundo, pero esta vez a partir de las doctrinas de los cinco agregados, las doce bases, el combinado mente-materia. Para el buddhismo, la realidad sería lo dado a los sentidos, lo percibido, lo experimentado sensorial y extrasensorialmente (50). Lo real no es *maya*, no es ni una creación de la mente ni una ilusión en último término irreal. La dualidad sujeto-objeto existe y el Nirvâna no es un estado transcendente que surge a partir de la negación de la existencia de la realidad percibida (51).

El capítulo sexto contrasta la experiencia religiosa del teísmo oriental y occidental (basada en lo transcendente y en lo inefable) con la naturaleza de la experiencia religiosa buddhista (que no se basaría ni en lo transcendente ni en lo inefable). Para justificar esto, el autor interpreta el Nirvâna como un nuevo conocimiento (64) y una transformación interior (69). No es que el iluminado vea algo distinto de lo que ve alguien no iluminado; ve lo mismo, pero de otra forma (nirvânicamente). No hay nada que se denomine Nirvâna, ni nadie que lo experimente porque el Nirvâna no es un objeto separado y distinto de otros que está esperando ahí fuera para ser experimentado (69). El iluminado es el que domina su mundo (lo que percibe), y ve las cosas de manera que ya no le causan sufrimiento (72-74). El Nirvâna no es transcendente y los textos que así parecen indicarlo (74-75) deben ser interpretados en su contexto, que, lejos de establecer la realidad del Nirvâna, se limitan a contrastar el Nirvâna con lo que no lo es (76). Otros textos citados para ilustrar la transcendencia del iluminado (77-78) son descartados por el autor como evidencias de la transcendencia en el buddhismo, porque, así entendidos, presupondrían la existencia o no existencia del iluminado (80), cosa que no podría decirse porque iría contra la doctrina del surgir interdependiente, interpretada

ontológicamente como el camino medio entre el eternalismo y el nihilismo, el ser y el no ser (79-81).

El capítulo séptimo explica la filosofía del lenguaje budhista como un camino medio entre el absolutismo esencialista y el nominalismo. Esta concepción del lenguaje sería consecuencia de la teoría de la realidad no-transcendente explicada anteriormente. El lenguaje del Buddha, no se refiere a ninguna entidad metafísica que esté por encima del entendimiento humano (91). En este sentido, el budhismo sería similar al positivismo por rechazar tanto la metafísica como la distinción entre apariencia y realidad, y por aceptar el empirismo como única fuente de conocimiento (91-92). El Buddha sería un agnóstico (92) que profesaría un escepticismo racional (94) ante toda cuestión metafísica, que trascendiera la percepción sensible (104).

El capítulo octavo rechaza las interpretaciones del silencio del Buddha (J. Hick; T.R.V. Murti; K.N. Jayatilleke, G.M. Nagao; R. Panikkar) como indicativas de la inadecuación del lenguaje para describir lo trascendente. Las preguntas sin determinar (*avyākṛta*), «sí» fueron respondidas indirectamente por el Buddha (117-121), y, cuando éste se niega a responder, lo hace no para salvaguardar lo trascendente, sino porque: a) responder supone adoptar una opinión especulativa (119); b) la pregunta no tiene sentido (120) por incurrir en un error categorial (123); c) la situación del que pregunta no es adecuada para recibir la respuesta (120).

El capítulo noveno rechaza que el tetralema (*catuskoti*), o responder a una pregunta con las cuatro posibilidades (sí; no; sí y no; ni sí ni no), sea, ni en Buddha ni en Nagarjuna, la vía negativa budhista para describir un absoluto que no puede ser expresado. Al contrario, el tetralema pretendería demostrar la imposibilidad de una realidad con existencia substancial o inherente (132).

El capítulo décimo, afirma que la distinción entre lenguaje directo (*nītattha desanā*) y lenguaje indirecto (*neyattha desanā*) es sólo una exigencia pedagógica destinada a enseñar la doctrina de la insubstancialidad (139), no las formas de lenguaje que corresponden a la diferencia (no budhista) entre apariencia y realidad (139-140). Sólo hay una realidad donde no hay substancias ni esencias trascendentes. El lenguaje se refiere a esa realidad y el Nirvâna, al ser fenoménico, es describable lingüísticamente (140).

El capítulo undécimo, a modo de conclusión, recapitula la tesis del libro: la teoría de la realidad y del lenguaje del budhismo primigenio, demuestran que el nirvâna no es ni trascendente ni inefable por lo que la experiencia religiosa budhista es «racional», no inefable y por ello distinta a las experiencias religiosas del teísmo y el monismo. La transcendencia que corresponde al Nirvâna, no es transcendencia del mundo ni de la experiencia humana en sentido físico, sino que es una transcendencia de orden moral, se ha acabado con el sufrimiento y al hacerlo se ha transcendido el mundo «del sufrimiento» (149-150).

Para terminar, el autor insinúa que su interpretación coincide con la de la tradición Theravâda (150) y afirma que su estudio muestra dos cosas: 1) que no hay un punto de encuentro transcendental común a todas las religiones (150-151); 2) que es posible la religión (el budhismo primigenio) sin lo Transcendental (151).

Observaciones críticas: el libro de A. Tilakaratne se limita a repetir la interpretación que hace D. Kalupahana del budhismo primigenio. El tratamiento que se hace de las religiones no budhistas y en concreto de sus experiencias religiosas es

muy pobre y superficial. En ocasiones, el lector puede tener la sensación de estar ante una obra de apologética del buddhismo en lugar de un estudio académico del mismo. Las concepciones de «experiencia» y «racionalidad» que el autor maneja son muy dependientes de filosofías empiristas y neopositivistas de corte anglosajón.

Si esta obra pretende representar la filosofía del Buddha histórico, a mi entender hay tres errores que deslegitiman dicha pretensión.

1) La ley del surgir interdependiente dice que todo lo que surge, lo hace en dependencia de condiciones y cesa con el cesar de esas condiciones (*asmin asati idam hoti; imass'uppâdâ idam uppajjati; asmin asati idam na hoti; imassa nirodhâ idam nirujhati*). Como del Nirvâna se dice que es «no nacido», «no devenido», «no hecho», «no condicionado» (*ajâtam, abhûtam, akatam, asamkhatam*), está fuera de lugar afirmar que está sujeto a la ley del surgir interdependiente. Se podrá decir que el «logro» del Nirvana surge condicionadamente, pero esto debe distinguirse del Nirvâna (exento de esa ley). La ley del surgir interdependiente en el buddhismo primigenio (representado por los Nikâyas en Pali y los Agamas en chino), no se refiere en ningún caso al Nirvâna. Es sólo después de la época de los Abhidharmas (y por razones que aquí no podemos considerar), cuando el surgir interdependiente se refiere también al Nirvâna. Por tanto, el fundamento filosófico de la tesis del libro podrá ser legítimo, pero en ningún caso atribuible al buddhismo primigenio. Es decir, la interpretación del autor y, por ende, la de D. Kalupahana no corresponden a la filosofía del buddhismo primigenio.

2) La inefabilidad en los textos del buddhismo primigenio existe y se refiere al Transcendente (*Tathâgata*, el que ha trascendido el proceso del *samsara*) del que se dice que es inescrutable (*ananuvejjo*, M.I. 140), insondable (*duppariyogaho*, M.II. 487), inefable (*yena nam vajju tam tassa natthi*, Sn. 1076). También la Enseñanza (*Dhamma*) es en cierta manera inefable, cuando se dice de ella que está allende la lógica y las palabras (*atakkâvacaro*, M.II. 487)) o cuando se afirma que es para ser experimentada por los que saben (*panditavedaniyo*, M.II. 487)). El Nirvâna en tanto que objeto de la mente del Transcendente (M.I. 436; A.X. 6) está por encima del alcance del hombre sin desarrollar y, en la medida en que una descripción lingüística no puede suplir una experiencia, es en cierta manera inefable, para ser experimentado dentro de uno mismo (*paccattam veditabbo*). Por esto, afirmar que el silencio del Buddha referido al Transcendente es indicativo de su inefabilidad o de su inaccesibilidad a los no iluminados, es perfectamente lícito, como así lo demuestran la tradición de comentarios Theravada y la mayoría de las tradiciones budhistas. Ese silencio no permite presuponer algo o alguien transcendente, precisamente porque la inefabilidad es aquí radical y pragmáticamente orientada. Negar toda inefabilidad con respecto al Transcendente o al Nirvana porque eso supondría aceptar algo transcendente y por tanto una contradicción del empirismo radical de Buddha, es una proyección de la filosofía occidental dentro del buddhismo primigenio. El autor, al convertir al Buddha en un empirista radical y agnóstico que profesa un escepticismo racional, desvirtúa el espíritu del buddhismo y el sentido soteriológico de su inefabilidad radical.

3) La transcendencia que corresponde al Nirvana no es únicamente de orden moral. El autor no trae a colación todos los textos relevantes para esta cuestión, especialmente aquéllos que podrían demostrar que el Nirvâna tiene «peso» ontológico

o, si se prefiere, objetivo, lo que por otra parte no demostraría la realidad del Nirvâna, sino sólo la imposibilidad de reducirlo a mera subjetividad, a una mera perspectiva psicológica que no produce sufrimiento, a mera psicoterapia.

El proceso del *samsara* (rueda de existencias) tiene, además de una dimensión moral, un claro componente físico y real, por lo que no parece ser muy consistente con el buddhismo afirmar que la transcendencia con respecto a ese proceso (Nirvâna) es únicamente de orden moral. Si la transcendencia del Nirvâna fuera sólo moral, ¿cómo habría que interpretar la doctrina de la reencarnación? Para la tradición Theravâda, el Nirvâna no es sólo trascendente en sentido moral, por lo que la insinuación que hace el autor según la cual su interpretación coincide con esta escuela de buddhismo, es sorprendente y bastante cuestionable, aunque comprensible ya que el autor es el director de un departamento de filosofía budhista en un país perteneciente a esa tradición.

En conclusión, el autor presenta una interpretación contemporánea del buddhismo que, si bien es profunda y consistente desde una perspectiva filosófica, no corresponde a la filosofía del buddhismo primigenio. Muy al contrario, se desvirtúa el espíritu del buddhismo primigenio y se convierte en el Dharma en una psicoterapia sin apenas relevancia soteriológica. Como me decía un famoso monje de la tradición budhista Theravâda, tras leer este tipo de interpretaciones, uno se pregunta como puede ser el Buddha ese gran maestro espiritual que es y no un mero precursor indio (con la cabeza afeitada y hábito color azafrán) de Hume o William James. «¿Dónde está el Maestro en el que he tomado refugio, el Maestro de Dioses y hombres?».

Abraham Vélez

MITOLÓGICAS DE LLUÍS DUCH

*There are more things in heaven and earth
Than are dreamt of in your philosophy*

DUCH, LLUÍS, *Mite i Cultura*. Aproximació a la Logomítica I, y *Mite i Interpretació*. Aproximació a la Logomítica II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995 y 1996, 250 y 345 pp., respectivamente.

En el momento de ponerme a reseñar estos dos importantes volúmenes, me resulta difícil abstraerme a una especie de tentación: empezar por el segundo, que se estructura como una revisión utilísima de muchas de las grandes escuelas de interpretación de los mitos (con un énfasis muy especial en el mundo germánico, algo bastante infrecuente en nuestros lares) y obviar de momento el primero y sus tomas de posición más personales y comprometidas. Pero ello constituiría una traición a las intenciones del autor, quien (aunque sea, en parte, atendiendo a criterios editoriales, contingentes) ha querido publicarlos separadamente y en el presente orden. En todo caso, ambos volúmenes están regidos por la conciencia de la importancia que debe atribuirse al mito en la explicación y comprensión del