

cada sección proporcionará a un lector ya avisado —o incluso a un estudiante avanzado— los recursos conceptuales y teóricos suficientes para reconstruir los problemas centrales y las distintas posiciones en liza. Esto no quiere decir que alguien, personalmente, no hubiera podido eliminar algunos de ellos para dar cabida a otros quizás más informativos o menos accesibles. Éste habría sido mi caso con “La ética de la creencia” de Clifford y “La voluntad de creer” de James. Sin duda, desentonan en la recopilación, en primer lugar, por ser obras escritas en el siglo XIX y, ante todo, porque ya se han publicado en castellano. En el primer caso, se reproduce la traducción de Lorena Villamil para la edición del debate entre estos dos filósofos en la editorial Tecnos; en el segundo, se trata de una nueva traducción, que se suma a las varias ya existentes (algunas de ellas recientes).

Una última cuestión. Quizá yo habría recomendado añadir una introducción general en la que se ofreciera una especie de guía de problemas o de mapa de posiciones sobre la epistemología y la normatividad. Ahí se podrían haber hecho visibles muchos hilos conductores que, en la presentación actual, se hacen más difíciles de seguir, sobre todo para el lector que no está familiarizado con la bibliografía sobre este tema. La decisión contraria, acumular las referencias en una bibliografía única, no me parece, sin embargo, el mejor modo de proceder, pues el lector pierde el marco en que se formularon las propuestas originales; además, tampoco puede decirse que esta bibliografía sea exhaustiva o recoja siquiera todas las contribuciones relevantes en las últimas décadas.

No obstante, éstas y otras observaciones que se podrían hacer no merman el valor de esta antología. Debemos felicitar la iniciativa, el buen criterio en la selección de artículos y la calidad de las traducciones que se ponen a disposición de aquellos interesados en los problemas más debatidos de la epistemología contemporánea. En pocas ocasiones tenemos la oportunidad de disponer de una obra en nuestro idioma que responda con tanto rigor y seriedad a la actualidad de la investigación como lo hace ésta.

JESÚS VEGA ENCABO
Universidad Autónoma de Madrid
jesus.vega@uam.es

Juan Arnau, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 172 pp.

Dada la aún precaria situación, eternamente en ciernes, de los estudios sobre filosofía india en el mundo de habla hispana, no podemos sino congratularnos de que, tras un *excursus* igualmente prolífico y luminoso por temas como la filosofía de la traducción (*Rendir el sentido*, Valencia, 2008) y el diálogo intercultural (*Elogio del asombro*, Valencia, 2010; *Vasubandhu/Berkeley*, Valencia, 2011), Juan Arnau haya vuelto a escribir un libro sobre temas puramente

Diánoia, volumen LVIII, número 70 (mayo 2013): pp. 219–223.

indios y que además lo haya hecho ampliando de manera significativa el horizonte intelectual al que se entregó con rigor y pasión en títulos anteriores, consagrados, por un lado, al pensamiento budista (*Antropología del budismo*, Barcelona, 2007; *Leyenda de Buda*, Madrid, 2011), en especial en su vertiente mahāyāna a través de la obra de Nāgārjuna (*Fundamentos de la vía media*, Madrid, 2004; *La palabra frente al vacío*, México, 2005; *Abandono de la discusión*, Madrid, 2006), y, por el otro, a la tradición lógica (*Arte de probar*, Madrid, 2008). *Cosmologías de India* expande en efecto ese horizonte e incursiona en el pensamiento védico y el de la escuela sāṃkhya, de modo que, bien vista, la contribución de Arnaud al estudio de la filosofía india —aunque, como veremos, con profundas implicaciones más allá del horizonte estrictamente indio— tiene de entrada la virtud de cubrir un terreno bastante amplio, lo que confirma una asombrosa erudición, así como esa rara mezcla de rigor académico y versatilidad ensayística.

El agradecimiento es, por supuesto, extensible al Fondo de Cultura Económica, la editorial detrás del libro, que con esta publicación confirma su compromiso con la divulgación de obras dedicadas al estudio del pensamiento filosófico y religioso de la India. Al respecto, además de los tres títulos que Arnaud ha publicado en la famosa editorial mexicana (*La palabra frente al vacío*, *Arte de probar* y *Cosmologías de India*), pueden citarse la doxografía de T.M.P. Mahadevan (*Invitación a la filosofía de la India*, 1998), uno de mi autoría (*Pensamiento y experiencia mística en la India*, 2007) y los clásicos de Edward Conze (*El budismo*, 1978), Mircea Eliade (*El yoga: inmortalidad y libertad*, 1991) y Wilhelm Halbfass (*India y Europa*, 2013).

En cuanto al propio contenido del libro, conviene señalar de entrada que el lector encontrará en sus páginas el mismo tipo de narrativa que Arnaud despliega en otros ensayos a fin de entrelazar dos líneas discursivas con ejemplar maestría. De una parte, me refiero a la descripción, sin grandes rodeos, de los aspectos elementales de las tradiciones bajo escrutinio —de modo que el libro puede dar la impresión de no ser más que una breve introducción al pensamiento cosmológico de la India antigua—, y, de la otra, una apropiación interpretativa de esos mismos materiales básicos, la cual pone en entredicho esa primera impresión y, antes bien, arriesga algunos paralelos más allá de los confines indios, acuña varias categorías definitorias y abraza ciertas tesis. Tal como sucede con otros libros suyos, lo que asombra es la capacidad para atender ambas tareas con similar esmero y luego discurrir con autoridad a través de los vasos comunicantes y áreas de mutua fertilización que provoca esta convergencia. Por consiguiente, ni el recuento de datos básicos se reduce a una exposición simplista o carente de espíritu crítico ni el análisis interpretativo avanza al margen de un sustento textual sólido. De nuevo, aquél es indisociable de éste y viceversa.

Así, en la introducción Arnaud resume las transformaciones que ha experimentado la cosmología desde sus orígenes entre las grandes culturas tradicionales hasta las vertientes puramente experimentales, centradas de manera casi exclusiva en los datos empíricos y alejadas de las preocupaciones de índole so-

teriológica y psicológica. Es en busca de una reivindicación de tales preocupaciones y su actualidad, por igual entre filósofos y científicos, donde un estudio de las cosmologías indias puede aportar muchos y ricos elementos. Más allá de los posibles paralelos con las antiguas tradiciones mediterráneas y semíticas, la pregunta sobre la naturaleza del cosmos se concebía en la India como una búsqueda de los fundamentos metaempíricos de un universo sometido a procesos cíclicos de creación y extinción. Para Arnau esto ha de entenderse como la precedencia de la idea de conciencia sobre la de materia, y tal precedencia es extensible, por lo tanto, a las nociones de espacio y tiempo, origen y destino del universo, etc. Esto supone una distancia radical respecto del pensamiento occidental, atraído más por el entorno físico y los objetos percibidos que por la propia actividad de la conciencia, que en la India se valora sobre todo en sus dimensiones moral y espiritual. En suma, la conciencia es un fenómeno cósmico, el universo un fenómeno mental, o bien, expresado negativamente, ni la conciencia se reduce a un fenómeno cerebral, ni el cosmos a uno físico. He aquí la implicación principal del libro, tan sugerente y provocadora para la filosofía como para las neurociencias. He aquí, por lo tanto, el hilo que conecta los tres capítulos que, como anuncia el subtítulo, lo componen, cada uno de similar extensión.

En el primero, Arnau pasa lista a los conceptos obligados de la cosmología védica, como *rta* y *dharma*. Al respecto, me parece muy atinado que haya puesto el énfasis en las dimensiones oral y litúrgica de la antigua cultura de la India, con lo que se aparta de la tendencia a mistificar el corpus védico a la luz de premisas que le son ajena. Si hay un aspecto de la visión védica que enmarca la manera como se vive y comprende el universo, ése es sin duda la primacía de la verdad revelada, revelación que se concibe como sonido primordial, como palabra sagrada (*vāc*), no sólo “un principio de inteligibilidad sino el proceso mediante el cual el mundo se hace inteligible” (p. 40). Ahora bien, para el hombre védico, *vāc* acontece e impone su designio no en abstracto sino en medio del fuego y las oblaciones con las que se honra a los distintos dioses, de tal suerte que el cosmos mismo depende de la recreación ritual de la palabra revelada. En última instancia, explica Arnau, para el hombre védico tiempo y espacio —y con estas determinaciones la realidad fenoménica en su conjunto, plural y compleja como es— representan una limitación al fundamento, e “implicita a esa limitación parece haber una exigencia de superación” (p. 50), lo que Arnau interpreta como esa nostalgia, tan arraigada en el brahmanismo, por el origen, la cual alcanzaría su versión más radical en el *sāṃkhya*.

Ahora bien, aunque el capítulo echa mano de una amplia selección de fuentes primarias, en particular y por razones obvias los himnos especulativos de los libros primero y décimo del *Rgveda*, así como diversos pasajes de las *Upaniṣads*, me parece que hubiera sido posible hallar importantes paralelos y una ruta evolutiva mejor definida en el otro gran corpus especulativo del periodo, los *Brāhmaṇas*, en especial en el *Sātapathabrahmāṇa*. Asimismo, con excepción de unas cuantas referencias a propósito de un pasaje de la *Muṇḍaka Upaniṣad*

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

(p. 49), se resiente un poco la ausencia de alusiones a fuentes secundarias a lo largo del capítulo.

Esta posible deficiencia desaparece en los capítulos subsecuentes, los cuales presuponen, tácita o abiertamente, un diálogo con diversas autoridades. En el caso de la antigua cosmología sāṃkhya, tema del segundo capítulo, la discusión recoge la opinión de especialistas como Garbe, Frauwallner y Larson, entre muchos otros, todo ello a la luz de lo proclamado por el texto fundacional, si bien tardío, de esta escuela, la *Sāṃkhyakārikā*, junto con algunas exégesis clásicas, notablemente la de Vācaspati Miśra (siglo x).

La elección del sāṃkhya no es caprichosa, antes bien refleja la solvencia con la que Arnau se mueve en los a veces escabrosos terrenos de la filosofía india. En efecto, un libro sobre cosmología india resultaría casi impensable sin detenerse en las doctrinas del sāṃkhya, tradición que ha padecido, me parece, un injustificado menosprecio y aun repudio no tanto por su supuesta defensa del dualismo como por la enorme atención que dentro y fuera de la India recibieron a lo largo del siglo pasado las tradiciones monistas (*advaita*). Casi siempre a partir de criterios ajenos a la propia cultura de la India antigua, estas últimas han sido apreciadas como la forma más elevada de la filosofía oriental y, por lo tanto, como la única y gran aportación de la India al pensamiento universal. El medio centenar de páginas que Arnau dedica al sāṃkhya, en especial el apartado final dedicado a la idea misma de dualismo (pp. 102–104), representa, entonces, un primer y muy necesario antídoto, y, más todavía, un ejemplo sobre cómo debe estudiarse la filosofía india. Así pues, el libro subraya la centralidad del sistema para el desarrollo de la filosofía india en general. No en vano especialistas como Madeleine Biardeau consideraron que esta escuela constituye la gran filosofía germinal de la India, de donde brotaría, a través de un sinfín de derivados y ramificaciones, todo lo demás, y en este sentido quizá sea cuestionable la tendencia de Arnau, hasta cierto punto comprensible por sus intereses previos, a “presentir” la influencia del budismo temprano sobre el sāṃkhya (pp. 56, 93 y 99), sin detenerse, dada la antigüedad de esta tradición, en la posibilidad contraria.

Entonces, tras reparar en algunos principios básicos, en especial en su ímpetu taxonómico, plasmado en tecnicismos como *tattva* y *guna*, Arnau se adentra en los problemas de orden cosmológico que supone la enigmática coexistencia de los dos grandes principios postulados por este sistema: materia y espíritu (*prakṛti* y *puruṣa*), aquella activa y multiforme pero inconsciente, éste eterno y puro pero inactivo. La conclusión vuelve con renovados bríos a lo anunciado en la introducción: el universo es indisociable de la vida consciente, de la que depende su emergencia, evolución y posible superación, en este caso a través de un acto de complacencia y seducción al que se entregan ambos, materia y espíritu.

Para ahondar todavía más en todo ello, Arnau dedica un tercer capítulo al budismo, con lo que vuelve a los textos, autores y problemas que ha investigado desde hace ya casi una década. Al igual que en el capítulo anterior, aquí también es rico el intercambio de ideas con insignes budólogos. En cuanto a

las fuentes primarias, cabe resaltar que el capítulo se centra en el llamado budismo temprano, en particular en una selección de pasajes extraídos de la literatura de los "discursos" (*nikāya*), así como en la apropiación escolástica que la escuela *sarvāstivāda* emprendió del canon del *Abhidharma* (por ejemplo, el *Abhidharmakoṣa* del filósofo Vasubandhu). Esta selección de fuentes pone en claro el alcance del libro, centrado en el periodo antiguo del pensamiento indio con algunos asomos, aquí y allá, al periodo clásico.

Como es de esperar, el recorrido por la cosmología budista hace escalas necesarias en nociones clave como el *karma* y el *samsāra*, el surgimiento condicionado (*pratītyasamutpāda*) y la ley de la causalidad, los estados meditativos y la vacuidad de determinaciones como espacio y tiempo, para confirmar de nueva cuenta el hilo conductor del libro: más allá de cualquier diferencia doctrinal respecto de las tradiciones védica y *sāṃkhya*, algunas de ellas de hecho insalvables, también para el budismo el universo es un "mapa de la mente" (p. 154).

En cuanto al estilo y otros aspectos formales del libro es poco lo que esta reseña tiene que decir. La prolífica obra de Arnau nos tiene ya acostumbrados a una prosa versátil y al mismo tiempo elegante, casi siempre fluida y amena, pero también rigurosa y académica cuando la situación lo amerita. Este libro no es la excepción y las faltas de esta índole brillan por su ausencia. Casi todas las erratas que noté tienen que ver con el uso de los diacríticos para transliterar los vocablos sánscritos, por ejemplo *r̥si* en vez de *r̥ṣi* (p. 23), *rupa* en vez de *rūpa* (p. 56) o *prana* en vez de *prāṇa* (p. 80), por citar algunos casos obvios. Asimismo, el libro mantiene una impecable uniformidad en su aparato crítico, y remite al lector a las fuentes primarias citadas o aludidas sin verter los pasajes en el original sánscrito, lo que confirma su intención de llegar a un público amplio y no sólo a especialistas. La única excepción a esta norma editorial está en la página 94, donde se cita completa la *Sāṃkhyakārikā* 17.

La bibliografía, sin ser exhaustiva, cumple a la perfección el propósito de iluminar el camino de quienes deseen profundizar en el tema. Al respecto, quizás no habría caído mal un poco de academicismo e incluir, idealmente en una sección por separado, la información que corresponde a las fuentes primarias consultadas (sea en el original sánscrito o en traducción).

Desde luego, ninguno de estos señalamientos le resta mérito a este extraordinario libro, el cual considero, como todo lo que ha escrito Juan Arnau, una gran aportación capaz de despertar el interés del público en general y servir como obra de referencia entre los especialistas.

ÓSCAR FIGUEROA CASTRO

Universidad Nacional Autónoma de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

figueroa@correo.crim.unam.mx

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).