

9 1117

M12 d

EL SILENCIO DEL DIOS

LA RESPUESTA DEL BUDDHA

3

Raimon Panikkar

¿Podemos liberarnos de la historia- y de su Dios?



### 3. El silencio del Buddha

#### a) *Aventurar el silencio*

Las estatuas del Buddha, que, como es sabido, solamente aparecieron cuando el espíritu helénico fecundó la mente de los pueblos indios (quién sabe si de lo contrario el buddhismo hubiera permanecido acaso en su mutismo iconográfico), son apacibles, sonrían, ven sin mirar, y le dejan a uno congelada la pregunta. Parece como si disolvieran en la nada la cuestión angustiada del hombre que les dirige la mirada. No le dan ninguna contestación, le ayudan solamente a entrever que la pregunta carece de sentido; no solamente que está mal planteada, sino que realmente no ha lugar. La iconografía buddhista parece como si todo lo envolviera en una atmósfera de intranscendencia que, simplemente, elimina la angustia de cualquier problemática.<sup>1</sup> No es solamente que el Buddha calle,

---

<sup>1</sup> Un ejemplo de lo que queremos decir, lo encontramos en las estatuas del Buddha de una de las cuevas de Ellora. Son unas veinte, todas aparentemente idénticas entre sí, que representan al Buddha en meditación. Pero cada una de ellas está un poco más alejada del mundo que la precedente, hasta que se alcanza un verdadero salto cualitativo entre la penúltima de la serie, que ya presenta el grado máximo de perfección pero que está aún "más



sino que acalla cualquier ansia y perplejidad, haciendo descubrir su nihilidad. Cuando uno se acerca con respeto a Gautama, el Buddha, parece como si ya no existiera la cuestión que nos había impelido a dirigirnos a él.

i) El acallamiento de la pregunta

Dijimos ya que, el Buddha no solamente se calla, sino que su respuesta era el silencio. Ahora debemos añadir algo más.

No es, en rigor, que la suya sea una respuesta silente, mientras que muchas otras son ruidosas y repletas de palabras; hay más todavía. El Buddha no da ninguna respuesta porque elimina la pregunta. No es que no responda, es que, en rigor, nos hace ver que no se le pregunta nada. Él acalla nuestras ansias irreales, aquella enfermiza sed humana de saber, de ir, de llegar, de poseer, de poder... de ser - para dominar la realidad. Nos quiere humildes.<sup>1</sup>

---

acá", y la última, que parece haber superado ya, en la paz y en la serenidad, todos los límites mortales. Cf. vgr. GUPTE 1972, láminas 2c-2d. Cf. también el artístico volumen AUBOYER 1983 y los no menos bellos de KURATA & TAMURA 1987.

<sup>1</sup> Cf. un testimonio de espiritualidad cristiana en el sentido budhista: "Est-ce que l'humilité, Seigneur, au lieu de consister à entretenir à mon sujet une opinion basse, haute ou moyenne, ne demanderait pas tout simplement de renoncer à toute



A más de un lector le habrá extrañado el relato de la dura actitud del Iluminado ante aquel discípulo que deseaba conocer el destino del hombre y descifrar el misterio de la vida. Tal actitud parece contradecir aquella otra que, a nivel antropológico, parece ser la norma y que, tanto en Europa como en la India pre- o extra-buddhista, se considera no sólo ineluctable, sino positiva y necesaria para una vida auténticamente humana.<sup>1</sup> Desde Platón hasta Kant - y aun antes y después<sup>2</sup> - el hombre occidental, de una manera especial, ha venido creyendo que los interrogantes últimos sobre el sentido de la existencia eran un signo del grado humano de civilización y que precisamente la religión era la que daba una contestación a estas cuestiones de las que depende una vida plenamente

---

opinion quelconque?... Ce que je vaux, au fond je n'en sais rien et je n'en saurai jamais rien ici-bas" ("¿No será tal vez que la humildad, Señor, en vez de consistir en tener de mí mismo una opinión alta, mediana o baja, me pida simplemente renunciar a cualquier opinión?... En el fondo, lo que yo valgo, no lo sé, ni lo podré saber jamás en esta vida"), CHARLES 1947, p. 149.

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1969/6; PIANTELLI 1974, para las condiciones que para un auténtico filosofar pone la tradición vedántica, por ejemplo Śaṅkara.

<sup>2</sup> "Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?" ("¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?"), son las primeras palabras del prólogo de BLOCH E. 1958, I, 1. Cf. también **Sb** II, 2 y lugares paralelos.



humana.<sup>1</sup> ¿Cómo se puede dar un sentido a las acciones de cada día si se desconoce el fin último de ellas? ¿Cómo puede el hombre embarcarse en ninguna empresa que verdaderamente lo trascienda si ni siquiera sabe de dónde viene, a dónde va y qué es lo que ha venido a hacer en la tierra? En el fondo, toda la discusión, no solamente sobre las pruebas de la existencia de Dios, sino sobre Dios mismo, descansa sobre este presupuesto <sup>la misteriosa clave</sup> que se considera inconcuso y fundamental: Dios es ~~el~~ que da sentido a la existencia tanto personal como histórica y cósmica del hombre, de la sociedad y del mundo. Sin Providencia, sin un Fin y sin Creación, el hombre no se sostiene, la sociedad se autodestruye y el cosmos se derrumba.

Los textos a los que hemos hecho alusión nos revelan, entre otros muchos, esta actitud de "santa indiferencia" del Buddha, no ya por cosas de poca monta, sino por aquello que los

---

<sup>1</sup> Cf., por ser menos conocido, el planteamiento típico del gnosticismo, y compárese la diferencia con el espíritu budhista. Según JONAS, **Gnosis** [2ª edición del original alemán] I, 2, 261, citado por CULLMANN 1956, pp. 8-9, el gnosticismo se podría caracterizar por la frase de CLEMENTE DE ALEJANDRIA, **Excerpta Theodoti** 78, 2: "¿Quiénes eramos, qué hemos venido a ser, dónde estábamos, dónde hemos venido a parar, hacia dónde nos precipitamos, de dónde hemos sido rescatados, qué nacimiento y qué renacimiento?". Muy significativamente la gnosis parece estar en auge en nuestros días, no sólo en sus aspectos exóticos, sino en su realidad histórica y su mensaje para nuestros días. Cf. además de JONAS 1967, MONTSERRAT 1983, SCHULTZ 1986, SLOTERDIJK & MACHO 1991, etc. Hay además una revista **Gnosis**.



hombres, tomándose lo acaso excesivamente en serio, han considerado como lo más importante y transcendental de su vida. La primera lección del Buddha a este respecto es una lección de sentido común: si Dios existe, o si hay una vida ultraterrena, y demás cuestiones semejantes, consideradas absolutamente vitales, si ciertamente lo fueran, no ofrecerían duda de ninguna clase y serían patentes a todos los hombres sin tantas complicaciones. De la misma manera que el aire es necesario para vivir y por esto mismo todo hombre tiene acceso al aire y respira (en caso contrario se muere de asfixia), así, análogamente, si aquellos interrogantes fuesen tan vitales como se dice, no se podría vivir sin darles una contestación. Ahora bien, tanto la historia como la experiencia personal de todos los días nos enseñan que muy pocos de entre los hombres poseen una respuesta más o menos precisa a tales problemas. No se diga que los demás mueren lentamente de asfixia porque, en primer lugar, también los otros hombres pagan su tributo a la muerte y, en segundo lugar, nos falta criterio ~~objetivo~~ para diagnosticar su muerte como una defunción por asfixia. No sólo la multiplicidad de opiniones sería un escándalo que por sí solo destruiría la misma base de lo que se quiere probar (¿cómo puede Dios permitir tamaño caos, en una cuestión que se supone tan vital?), sino que es un indicio de que, por lo menos, no es un problema tan vitalmente imprescindible, puesto que es susceptible de tantas y tan distintas respuestas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. la famosa pregunta del ángel a Manoah: "¿Por qué preguntas mi nombre?", **Jue XIII**, 18; cf. **Gn XXXII**, 30; **Ex III**, 13; **Sal LXVII**, 36 (Vulgata); **Is IX**, 6 (5), y la interpretación de



Así pues, el Buddha parece querer prescindir totalmente de estas cuestiones "fundamentales" y reacciona muy firmemente ante ellas.

Por su parte, el ateísmo moderno quiere demostrar que es teórica y prácticamente posible vivir una vida llena de sentido y aun moralmente positiva, sin tener que recurrir a la hipótesis de un "Dios" que dé apoyo último y definitivo a toda la construcción cósmica y humana. Pero si, por un lado, esta nueva idea del ateísmo contemporáneo resulta sin duda alguna fascinante, como demuestra la atracción que ejerce sobre gran parte de la humanidad, por otro lado, su aplicación en el campo filosófico o político ha producido a menudo unos efectos que bien parecen corroborar el pesimismo de los seguidores de la tradición "teísta": sin un apoyo externo "transcendente", el hombre no se sostiene, cae en el caos, en el envilecimiento, o en la exasperación de la vida y en la explotación totalitaria de sus semejantes. De hecho, la contingencia, aun vista en su aspecto positivo y en su radicalidad constitutiva, permanece siempre itinerante, sin fundamento, "contingente" precisamente. El querer construir sobre ella, o el intentar consolidarla, no puede provocar más que un derrumbamiento. La intención del Buddha, en la radicalidad de su descubrimiento, estriba en eliminar tal contingencia, sin "reabsorberla" en ningún Dios.

El Buddha disuelve la raíz misma del problema, no intentando negar directa y violentamente a Dios, ni tampoco

---

un Eckhart, por ejemplo. Cf. la magistral exposición de LOSSKY 1960 en su primer capítulo, "Nomen innominabile", y en el segundo, "Nomen omninominabile", pp. 13-96.



tratando de armonizar las distintas respuestas, sino haciéndonos ver la *superfluidad* de la pregunta acerca de Dios y del mundo ultraterreno, la *vacuidad* de cualquier posible respuesta, y la *nihilidad* de toda la cuestión, sin comprometer por ello la posibilidad de una posible salvación y liberación. Su argumento - si así lo podemos llamar - se desarrolla como sigue.

En cuanto a la *superfluidad* de la pregunta, el mensaje del Iluminado apela al hecho, de experiencia diaria, de que una preocupación por estos problemas no lleva tantas veces ni a solucionarlos, ni a una vida mejor; más aún, el ansia por tales cuestiones es una de las causas del mal que existe sobre la tierra. La insatisfacción del hombre le impele a no estar nunca contento, a buscar siempre más allá, a perpetuar su desasosiego, a andar siempre malparado, ajetreado y nervioso, buscando la "respuesta" que todavía no ha encontrado. Y si cree que la ha encontrado, su tranquilidad dura hasta que se tropieza con un semejante que cree haber encontrado él también otra respuesta, incompatible con su propia solución, con lo que se embarca de nuevo en la búsqueda y la duda, cuando no en lucha con el contrincante.

En cuanto a la *vacuidad* de la respuesta, el Buddha nos enseña que cualquier respuesta posible no puede ser más que vacía, no sólo porque hay tantas respuestas como hombres, sino porque el ámbito mismo de la respuesta viene condicionado por la pregunta y, dado que la pregunta surge necesariamente en el espacio contingente en el que se encuentra el hombre - incluido su intelecto -, la respuesta sólo puede ser contingente como la



misma pregunta. Esto, ciertamente, no es lo que se espera de una respuesta que pretende ser última. Ahora bien, lo que se está cabalmente buscando es una respuesta que nos saque de la contingencia.<sup>1</sup> Si, por imposible, la respuesta fuera de orden trascendente, no sería ya contestación a tal pregunta y, desde luego, no sería realmente inteligible.

Podrá decirse, evidentemente, que estas afirmaciones presuponen toda una metafísica que dista mucho de ser universalmente aceptada. Un buen budhista, sin embargo, no se turbaría ante tal objeción. Para él, toda metafísica alcanza, o puede alcanzar, estas conclusiones y, en último término, desde este punto de vista, todas las metafísicas se quedan cortas. No obstante, ésta no sería la auténtica respuesta del Buddha, sino solamente la aclaración que algún discípulo suyo pudiera dar. La respuesta del Buddha es el silencio, pero no como otro género de contestación, sino como la superación de cualquier respuesta, debido a su invitación discreta a eliminar la misma pregunta, esto es, a reconocer la inadecuación radical entre aquello que hace surgir nuestra pregunta, a saber, la insatisfacción, la contingencia, y la única respuesta adecuada que no podría ser contestación a lo que se pregunta, puesto que debería ser precisamente de aquel orden en el que la pregunta no puede ya producirse. El Buddha, como Jesús, no es

---

<sup>1</sup> Piénsese en el esfuerzo de la neoescolástica buscando una llegada a la transcendencia por un análisis de la inteligencia humana. Pensemos en hombres como el Cardenal Mercier, De la Taille, Maréchal, Rousselot, Garrigou Lagrange, Valensin, Maritain, Gilson, hasta Karl Rahner.







creaturabilidad.<sup>1</sup>

¿No será entonces que se trata de aceptar la completa transcendencia de Dios o de cualquier Absoluto, respecto a cualquier intelectualismo o voluntarismo? La idea de Dios no es Dios.<sup>2</sup> El deseo de Dios no tiene porque llevarnos a él.<sup>3</sup>

Preguntar por Dios, cuando - en caso que exista - Dios sería, por definición, aquél que hace posible la misma pregunta, significa caer en un círculo vicioso. Por otra parte, si del silencio de Dios se pretende deducir que Dios no existe, el hecho de que yo no obtenga ninguna respuesta a mi pregunta acerca de él, no probaría tampoco que Dios no existe. Afirmar o

---

<sup>1</sup> "Dado el salto, ¿cómo escucharemos el *estampido de la vacuidad?*" escribió en sus últimos días (1993) el escritor cubano en el exilio Severo SARDUY, torturado por la nada. Interesante notar que cita a **Bar III**, 23 y según la más rancia tradición escolástica saca el texto fuera de contexto ("*viam autem sapientiam nescierunt neque commemorati sunt semitas eius*" que rinde: "no hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas de ella") apud **El País** (14-VIII-1993; pp. 10-11).

<sup>2</sup> Cf. una problemática paralela en EBERT 1965, pp. 297-317. Cf. también la dificultad tomista de defender que es posible conocer la "existencia" de Dios y de afirmar luego que, en Dios, "esencia" y "existencia" se identifican. O bien, entonces, se conoce la esencia divina, o lo que se conoce de Dios no es su verdadera existencia.

<sup>3</sup> Cf. ALFARO 1952 y LUBAC 1965 para economizarnos citar las múltiples discusiones teológicas sobre la cuestión del "apetito natural de Dios".



negar a Dios carece de importancia: ambas "respuestas" serían igualmente inválidas.

Finalmente, lo que el Buddha quiere hacernos comprender, es que la llamada cuestión "última" es improcedente e impertinente. Quiere hacernos descubrir que nuestra propia interrogación procede de un presupuesto falso, ya que deriva de esa misma ilusión de la criatura que cree poder saltar por encima de su propia sombra. Esto es lo que el Buddha nos ha venido diciendo, negándose a contestar.

Según la tradición, y con sus propias palabras, a la pregunta de un monje sobre la finalidad del **nirvâna**, Gautama respondió:

"¡Oh Râdha!, esta cuestión no puede precisar su propio contorno",<sup>1</sup>

es decir, que la pregunta es en sí misma ininteligible, puesto que no se sabe lo que se pregunta. ¿Cómo va, pues, a poderse comprender la respuesta? El texto prosigue diciendo:

"La vida pura se vive arraigada en el **nibbâna**, Râdha. **Nibbâna** es su meta, **nibbâna** es su fin".<sup>2</sup>

## ii) La vía media

Y, no obstante, no se puede tachar al buddhismo de predicar un nihilismo metodológico. Pocas religiones hay en el

---

<sup>1</sup> Cf. **SN III**, 189.

<sup>2</sup> Cf. mi comentario en PANIKKAR 1983/XXVII, pp. 257-276.



mundo que hayan elaborado más concienzudamente los inacabables detalles antropológicos necesarios para que el hombre descubra el sentido de su vida. El Buddha fue, sin embargo, más sobrio que sus discípulos, aunque no menos claro. Su sendero del medio es verdaderamente un camino, y un camino real, precisamente porque es y quiere ser vía, que lleva a la realización, y no simple elucubración. No es solamente un medio entre dos extremos horizontales, no sólo se encuentra entre los polos opuestos de dos opiniones a ultranza, sino que es medio porque sobriamente se para "a mitad del camino" y no pretende llevarnos hasta una cumbre proyección de nuestra mente; es medio también verticalmente, puesto que se detiene allí donde el camino representaría una contradicción interna. Hay camino para ir a un lugar y mientras uno se dirige hacia una meta, pero una vez traspasados los umbrales de la "tierra pura", cualquier sendero significaría salirse automáticamente del paraíso.

"Existe, ¡oh brahmino Moggâllana!, un **nibbâna** y un camino que conduce al **nibbâna**, y yo estoy ahí como uno que lo señala. Entre los discípulos que yo exhorto y enseño, algunos alcanzan el fin supremo, el **nibbâna**; otros, en cambio, no lo consiguen. El Tathâgata, ¡oh brahmino Moggâllana!, se limita a mostrar el camino".<sup>1</sup>

La vía media budhista consiste, pues, en no llevar nada

---

<sup>1</sup> MN III, 6.



hasta el extremo, en no perseguir nada hasta un fin sólo pensado o deseado, porque cualquier idolatría, también la del pensamiento, es nefasta.<sup>1</sup> Agotar la verdad y sacar todas las consecuencias, además de pretensión soberbia, es impío racionalismo para Śâkyamuni; sería como volver la razón al revés, como se hace con un pulpo: pierde la vida que tenía.<sup>2</sup> Igualmente erróneo, empero, sería despremiar el pensamiento, abrazar la contradicción, despreocuparse de las exigencias de la razón. Repetidamente, el Buddha ha predicado:

"El mundo se apega sucesivamente a la existencia y a la no existencia: todo existe, he aquí un extremo; nada existe, he aquí el otro. Pero quien posee la recta visión de las cosas tal cuales son, no afirma que las cosas no existen, puesto que son producidas, ni que existen, puesto que perecen. Es de esta manera como el Tathâgata, evitando los dos extremos, enseña el camino del medio... Quien posee la recta visión no es prisionero de sus ideas, como los mundanos; quien no se apega a los sistemas ni busca simples especulaciones, quien no piensa: 'esto es mi attan',

---

<sup>1</sup> Cf. la actitud contraria de Zoroastro - más o menos contemporánea a la del Buddha - en la que el Absoluto aparece, al menos en nombre (Ahura Mazda significa Señor Pensante), como la sublimación del Pensamiento.

<sup>2</sup> Esto sería, precisamente, el *pratyavṛtti*, "reversal in the deepest seat of consciousness" ("inversión en la sede más profunda de la conciencia"), según la traducción de SUZUKI 1930.



sino que se dice a sí mismo: 'todo lo que aparece no es sino dolor', éste se ve libre de la duda y de la inquietud".<sup>1</sup>

Otra vez nos aparece la misma idea: querer ser consecuente (acaso Pascal dijera "querer hacer el hombre"),<sup>2</sup> querer absolutizar cualquier cosa en este mundo, es cometer el gran pecado religioso.<sup>3</sup>

La pedagogía del Buddha no consiste en enseñar soluciones, sino en invitar a disolver el mismo planteamiento, reconociendo su inadecuación, no ya porque no soy capaz de plantearlo debidamente, sino porque el mismo yo que se lo propone es la causa de que el planteamiento sea incorrecto.

X Siddhârtha Gautama es plenamente consciente de lo que predica, se da cuenta <sup>de</sup> que pone en movimiento la rueda de la Ley (dharmacakra) con su primer sermón de Sarnâth.

"Esta verdad que he descubierto es profunda, escondida, difícil de comprender, apacible, sutil, más allá del pensamiento (atakkâvacara), abstracta de tal manera que solamente los sabios la pueden captar.

---

<sup>1</sup> SN II, 17. Cf. también otros textos ya citados.

<sup>2</sup> "L'homme n'est ni ange ni bête et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête" ("El hombre no es ni ángel ni bestia y, desdichadamente, quien quiere hacer el ángel, hace la bestia"), PASCAL No. 329 [ed. BRUNSCHVICG, Nº 358].

<sup>3</sup> Cf. Coh VII, 16-19, en donde se apunta la misma idea de un "camino del medio" y de no llevar las cosas a un último extremo.



La mayoría de la gente, por el contrario, está apegada, se aficiona a su mismo apego y se regocija en ello (*âlaya*). Tales personas, difícilmente pueden aprehender la originación condicionada de todas las cosas (*paṭiccasamuppâda*), la ley de la correlación, así como el allanamiento de todas las energías causales, la renuncia a todo substrato (*upadhi*) de la existencia, la supresión de las pasiones (de cualquier excitación) (*virâga*), la calma (represión, destrucción) (*nirodha*), la liberación (*nibbâna*)".<sup>1</sup>

Independientemente de la creencia común en casi todas las religiones (sin excluir textos como la *Bhagavad Gîtâ*<sup>2</sup> y el *Evangelio*<sup>3</sup>), de que solamente unos pocos son capaces de comprender y, más aún, de seguir el camino de la salvación, la postura del Buddha es de una modernidad insospechable. No pretende que las religiones nos den soluciones, sino que aspira a que el hombre cese en su empeño de querer jugar al pequeño Dios y representar un papel que no le toca. El Buddha pide que el hombre comprenda simplemente la impermanencia de todo lo que existe, incluido él mismo, y que no se apoye en ninguna "respuesta"; exige el acto de fe perfecto, la entrega total e incondicionada que no se apoya ya más en el mismo sujeto que la

---

<sup>1</sup> DN II, 36; *MhvagVP* I, 5, 2. Cf. MN I, 167 y ss. ; SN I, 136.

<sup>2</sup> Cf, vgr. III, 32; IV, 40; VII, 3; VII, 19; IX, 3; XII, 5.

<sup>3</sup> Cf. vgr. Mt VII, 13-14; XXII, 14; Lc X, 24; XIII, 23-24.



realiza, sino que lo trasciende totalmente.<sup>1</sup>

Lo que el Buddha comunica sin decirlo, a quien le sepa escuchar, es que hay que aventurar el silencio, que hay que estar dispuesto a perder totalmente la vida, a prescindir de cualquier objeto y a dejar caer el sujeto. Lo que Siddhârta nos conmina es a no poner un objeto delante de nuestra fe, porque entonces la objetivamos, la cosificamos, y con ello la destruimos. La fe no es fundamentalmente un acto del intelecto - aunque posea una dimensión intelectual - sino de toda la

---

<sup>1</sup> Como un simple ejemplo de la mentalidad moderna, confróntese FONTINELL 1966, p. 39. El autor, coeditor de la revista, no menciona el buddhismo y no obstante escribe: "Faith is without God... The believer must be willing to work for values in the same way that he would just as if God did not exist... The believer, I suggest, must act without God. And so must the atheist. They share the same existential situation" ("La fe es sin Dios... El creyente debe querer realizar valores al igual que lo haría si Dios no existiese... El creyente, sugiero, debe actuar sin Dios. Y el ateo debe hacer lo mismo. Ambos comparten la misma situación existencial"). Nos inclinamos a pensar que su planteamiento tiene en cuenta a las demás religiones del mundo porque el famoso texto que cita en la p. 40 (sobre la antorcha para quemar el cielo y el agua para apagar el infierno), no es, que sepamos, de origen cristiano, sino sufí musulmán; nada menos que de la famosa Rabi'a. Cf. para las fuentes ANAWATI & GARDET 1960, p. 173. Cf. también FONTINELL 1986, especialmente p. 132 y ss.



persona humana.<sup>1</sup> No es "creo en Dios" la fórmula perfecta y universal de la fe, sino "¡creo!", con la que se expresa una total donación, el abandono de la respuesta del ciego de nacimiento del Evangelio: "¡Creo, Señor!".<sup>2</sup>

La fe es un mero acto de apertura; toda objetivación la altera y enajena. Incluso la presencia de Dios impide la apertura constitutiva de la fe. Ni Buddha, ni Cristo, ni el Profeta, pueden permanecer al lado de los creyentes sin que ello represente un serio obstáculo para la fe de los "fieles".

"Mata a aquel que encuentres en tu camino. Si encuentras al Buddha, mata al Buddha; si encuentras a los Patriarcas, mata a los Patriarcas; si encuentras a los Arhat, mátalos también".<sup>3</sup>

El mismo Buddha advierte que desaparecerá de la tierra y entrará irremediabilmente en el *nirvâṇa*, para que la gente venza su pereza y se esfuerce por buscar y seguir el camino por cuenta propia:

"Anunciando el Tathâgata su entrada en el *nirvâṇa*, la gente estará ansiosa por seguir el

---

X  
<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR<sup>19</sup> 83/XXVII, pp. 185-229.

<sup>2</sup> **Jn** IX, 38. Cf. también el "¡Credo! adiuva incredulitatem meam" ("¡Creo! Ayuda a mi incredulidad"), **Mc** IX, 24. Aunque en estos casos hay un interlocutor. Pero un tú no es un objeto.

<sup>3</sup> **Taishö** 45, 500 b, en CHIEN 1964, p. 358.



camino; si el Bienaventurado permaneciese, la gente se volvería perezosa".<sup>1</sup>

Como ayuda y guía, dejará el **dharma** y el **saṅgha**. Esta misma actitud se espera del cristiano: si encuentras a Cristo, ¡cómelo!<sup>2</sup> Y el Maestro de Nazaret apuntó inequívocamente que era necesario que él se ausentara, porque de no ser así, no podría venir el Consolador, el Espíritu que actúa interiormente,<sup>3</sup> y también Jesús dejará, junto a la Eucaristía, la Iglesia, la Comunidad depositaria de su mensaje.<sup>4</sup>

### iii) El silencio meditativo

Según la tradición budhista, a la que hacen eco otras tradiciones místicas, en el ámbito práctico hay tres clases de

---

<sup>1</sup> **SadDharmPundS** XV, 268-272.

<sup>2</sup> Cf. **Jn** VI, 51 y ss.

<sup>3</sup> Cf. **Ibid.** XVI, 7.

<sup>4</sup> Es un rasgo común a cualquier reforma religiosa (social, política, etc.): el rechazo de la religión tradicional a favor de una religión o espiritualidad de salvación interiorizada. La inmediata intervención de los 'ídolos' o de Dios viene substituída por la autoridad de la comunidad de los hombres: el **saṅgha** para los budhistas, el **saṃpradâya** para los hindúes, el ~~kahāl~~ <sup>ka hāl</sup> para los judíos, la **umma** para los musulmanes, la ~~iglesia~~ <sup>iglesia</sup> (para los cristianos, el estado para los marxistas, etc. ecclesia)



silencio: el silencio del cuerpo, el de la voz y el del pensamiento.<sup>1</sup> Los tres son importantes y necesarios para la ascesis pero, evidentemente, el que más cuenta y cuesta es el silencio de la mente, al que están supeditados los otros dos.<sup>2</sup> Para poder alcanzarlo, hay que aventurarse a entrar en el silencio profundo de nuestro ser y acallar todos los sonidos internos de nuestra facultad pensante.<sup>3</sup>

Para entender lo que venimos diciendo y lo que aún nos queda por aclarar, es imprescindible entrar en el silencio de la mente. Todo el esfuerzo del Buddha tiende a conseguir dicho

---

<sup>1</sup> El quinto sermón sobre la Ley, recomendado por Asoka para su lectura y meditación, es el **Moneya Sutta**, o discurso sobre el silencio, con la triple división indicada. Cf. DN III, 220; Iti 56.

<sup>2</sup> Sabido es que Pitágoras exigía de sus discípulos un noviciado de cinco años de silencio. Cf. "Hoc sibi vult etiam Pythagorae quinque annorum silentium, quod praecipuit discipulis, ut scilicet, aversi a rebus sensibilibus, nuda mente Deum contemplarentur" ("Esto quiso también Pitágoras para sus discípulos cuando les prescribió cinco años de silencio a fin de que dando la espalda a las cosas sensibles con mente desnuda [pura] contemplaran a Dios"). CLEMENTE DE ALEJANDRIA **Stromata**, V, 11, 67, 3.

<sup>3</sup> Tenemos la sospecha de que, con un lenguaje y una técnica diferentes, el "parar el mundo" ("stopping the World") de las enseñanzas de Don Juan hechas celebres por Castaneda, bien pudiera ser, precisamente, este mismo "silencio del pensamiento" al que nos referimos. Cf. CASTANEDA 1984.



silencio y, para ello, el Buddha y el buddhismo han puesto en primer lugar, no la especulación o una doctrina, sino la meditación, la contemplación, la quietud de la mente, el silencio interior.

"Cultivad la concentración, ¡oh bhikkhu!, porque el bhikkhu con una mente concentrada conoce las cosas como son en realidad".<sup>1</sup>

En cierta manera, podría decirse que todo el buddhismo no es sino una escuela de meditación, entendida no como meditación discursiva, sino como contemplación interior. Todo lo que el Buddha dice cobra sentido y belleza si se entiende desde la contemplación. Si se deja de lado o se prescinde de la vida de meditación, se recae en la pura dialéctica, en agudas elucubraciones, pero se pasa por alto el mensaje del Buddha y no se entiende lo que quiere comunicarnos.

"Por lo tanto, Ânanda, un hombre que intenta practicar **dhyâna** (meditación) sin alcanzar primero el control de su mente, es como quien intenta hacer pan con un amasijo de arena".<sup>2</sup>

En rigor, no se puede hablar del buddhismo, hay que

---

<sup>1</sup> SN III, 13.

<sup>2</sup> SuS, en GODDARD 1956, p. 263.



meditarlo.<sup>1</sup>

Esta alusión a la meditación puede servir para situar, desde el punto de vista fenomenológico, el papel del silencio budhista. Sabido es, en efecto, que el silencio ocupa un lugar importante en muchos ritos. Junto a la acción está la meditación y al lado de la palabra se encuentra también el silencio.<sup>2</sup> En pocas religiones la elaboración reflexiva ha sido más minuciosamente cuidada que en el culto védico y, puesto que éste forma el horizonte del que parte el buddhismo, no será sin interés que le dediquemos un breve *excursus*.<sup>3</sup>

En el culto védico, se distinguen fórmulas que han de ser recitadas o cantadas de forma clara por los sacerdotes y el oficiante, murmullos inaudibles que debe proferir el celebrante y, finalmente, fórmulas que el oficiante debe simplemente "pensar" (*manas*).<sup>4</sup> A esto se añaden los tiempos de silencio externo, cuando ciertas acciones han de ser realizadas "en silencio" (*tûṣṇîm*). Es significativo notar que "en muchos

---

<sup>1</sup> La bibliografía sobre la meditación en el buddhismo es inmensa. Nos remitimos a las obras generales indicadas.

<sup>2</sup> Es interesante notar que, como consecuencia de la revalorización sacramental del Concilio Vaticano II, se dispuso (junio de 1968) en la Iglesia Católica, que el sacramento de la ordenación sacerdotal se confiriese en silencio, con la simple imposición de manos.

<sup>3</sup> Para los dos párrafos siguientes, seguimos el documentado estudio de RENOUD 1949, así como LÉVI 1966, en particular cap. I.

<sup>4</sup> Cf. MALMOUD 1975, en donde el autor estudia algunos ritos brahmánicos. Todo el número de la revista es interesante.



x  
casos, el acto silencioso es aquél que se dirige a Prajâpati",  
puesto que el silencio pertenece a Prajâpati<sup>1</sup> y, callándose,  
se le vuelve favorable.<sup>2</sup> Prajâpati es el sacrificio por  
excelencia,<sup>3</sup> la personificación del acto cultual.<sup>4</sup> En un  
momento dado, el silencio y Prajâpati están tan identificados,  
que el acto silencioso del oficiante, tal como extender la piel  
de antílope (otra típica acción ritual) equivale al sacrificio  
en cuanto tal,

"puesto que (...) el Sacrificio es Prajâpati y  
Prajâpati es lo inefable".<sup>5</sup>

Por otra parte, la literatura védica siente la necesidad  
de justificar con un mito el hecho de que el silencio haya  
venido a formar parte del rito. La ausencia de la Palabra en  
uno de los actos culminantes del rito de ofrenda a aquél que

---

<sup>1</sup> Śabarāsvāmin, II, 2, 10 en RENOUE 1949, p. 13.

<sup>2</sup> Cf. Ibid.

<sup>3</sup> Cf. vgr. AB VII, 7, 2 (XXXII/1); GopB II, 18; SB I, 7, 4,  
4; etc.

<sup>4</sup> Para una exposición de este proceso de identificación, cf.  
VESCI 1985.

<sup>5</sup> Cf. SB VI, 4, 1, 6: "Entonces, [el sacerdote] habiendo  
depositado [un trozo de barro que representa a Agni] sobre la  
piel de un antílope negro, ya que el antílope negro es el  
sacrificio... [el sacerdote] la extiende [la piel] en silencio,  
ya que la piel de antílope negro es el sacrificio, el sacrificio  
es Prajâpati y Prajâpati es inefable".



personifica el sacrificio en su totalidad se explica como la "retirada" de la Palabra (*vâc*) ante la preeminencia del Espíritu (*manas*), establecida por el propio Prajâpati al cabo de la disputa surgida entre ambos.<sup>1</sup> Así pues, es probable que la introducción del silencio en el sacrificio se deba a la aceptación más o menos oficial de la mística en el centro del culto brahmánico.<sup>2</sup> De hecho, la retención de la palabra como acto cultural es la clave que permite el paso del rito, en cuanto acto efectivamente cumplido, a su transposición y sublimación en la ascesis interior. Con la retención de la palabra, el sacrificio y todo su poder se transfiere a la interioridad del individuo. Es el individuo quien se purifica

---

<sup>1</sup> Cf. SB I, 4, 5, 8-12, donde se narra como la Palabra (*vâc*) y el Espíritu (*manas*) disputaron sobre quién de los dos tenía la preeminencia. La decisión fué confiada a Prajâpati, que se pronunció a favor del Espíritu. "Entonces la Palabra - prosigue el texto - de tal modo humillada, se sintió consternada y turbada. Entonces la Palabra se dirigió a Prajâpati y le dijo: 'Nunca más seré el vehículo de tu oblación, ya que me has ultrajado de este modo'. Desde entonces, todo sacrificio ofrecido a Prajâpati ha de ser cumplido en voz baja, puesto que la Palabra ya no se presta a ser el vehículo de la oblación".

<sup>2</sup> Cf. vgr. PVB VII, 6, 1: "Prajâpati deseó: 'que yo pueda ser más de uno; que yo pueda reproducirme'; él meditó en silencio (*tûṣṇîm*) en su propia mente (*manas*); lo que había en su mente se volvió la fórmula sagrada (*bṛhat*)".



en el silencio.<sup>1</sup>

"Cuando uno calla, la respiración devora la palabra".<sup>2</sup>

El valor del silencio ritual es enorme, puesto que, en definitiva, nos conecta directamente con la Divinidad; posee una fuerza peculiar: es el ojo y la raíz del sacrificio;<sup>3</sup> hace el sacrificio visible.<sup>4</sup> Hacer una oblación muda representa ir más allá de lo discriminado, significa conquistar la gloria divina (incluso para conferirla a la propia Divinidad),<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. **SB** III, 2, 1, 38: "Y cuando él [el celebrante] retiene la palabra, la palabra es el sacrificio: con esto lleva el sacrificio en sí mismo..."

<sup>2</sup> Cf. **AA** III, 1, 6.

<sup>3</sup> Cf. **AB** II, 32, 4 (IX/8): "La alabanza silenciosa es el ojo del sacrificio"; **SB** I, 4, 4, 10: "En silencio, haz esta ofrenda que es la raíz del sacrificio; la raíz es también silenciosa, puesto que en ella no resuena la voz".

<sup>4</sup> Cf. **TS** II, 5, 11, 3: "Habiendo repetido la fórmula **sâmidhenîs**, los Dioses no pudieron ver el sacrificio. Prajâpati virtió la oleína en silencio. Entonces los Dioses pudieron ver el sacrificio. El haber cumplido la aspersion en silencio [sirvió] para iluminar el sacrificio". Cf. también **TS** VI, 3, 7, 1-2; "como si la palabra cubriese, ocultase el sacrificio - comenta **RENOU** 1949, p. 14 - o como si lo oscureciese".

<sup>5</sup> Cf. **TS** III, 1, 9, 1: "Él ofrece en silencio... así, él da gloria divina a los Dioses".



conquistar la totalidad,<sup>1</sup> lo ilimitado,<sup>2</sup> alcanzar lo inexpresable,<sup>3</sup> "puesto que lo que no se alcanza con la palabra, se obtiene por el silencio"<sup>4</sup> (y ya hemos visto que el pensamiento está íntimamente relacionado con el silencio). Significa, en definitiva, llevar el sacrificio a su término<sup>5</sup> y es especialmente oportuno en los ritos fúnebres<sup>6</sup> y en las expiaciones,<sup>7</sup> esto es, allí donde entran en juego fuerzas no definidas.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. **SB VII, 2, 2, 14**: "[...] y lo hace en silencio, porque lo silencioso es indeterminado, y lo indeterminado es totalidad".

<sup>2</sup> Cf. **TB III, 2, 7, 3**.

<sup>3</sup> Cf. **TS VI, 2, 7, 3**.

<sup>4</sup> **PVB IV, 9, 10**.

<sup>5</sup> Cf. **SB I, 9, 3, 22**: "En silencio... asciende [a uno de los tres fuegos, al *âhavanîya*] pensando: 'El sacrificio se cumplirá hacia el Este'".

<sup>6</sup> Cf. **SB XII, 5, 1, 9**: "En silencio... sólo una vez lo vierte [en la cuchara], volviéndolo así sagrado para los antepasados".

<sup>7</sup> Cf. vgr. **SB XII, 4, 2, 1**: "Y habiendo cocido [la sangre que ha contaminado la leche de la ofrenda], la ofrece en silencio en modo indefinido, puesto que Prajâpati es indefinido y que el **agnihotra** es sagrado para Prajâpati; y lo indefinido significa también totalidad y, así, él hace expiación con la totalidad".

<sup>8</sup> Cf. **RENOU 1949, p. 14**: "... selon les Brâhmana, à côté du domaine des choses "exprimées" (**nirukta**), qui est celui de la parole, il y a un domaine des choses "inexprimées" (**anirukta**), non définies, non limitées, incertaines (**anaddhâ**)... L'**anirukta**



En última instancia, el silencio cúllico es más que un rito, es más que un medio: es también el mismo fin al que se nos conduce con el mismo silencio.<sup>1</sup> Por eso ninguna religión puede prescindir del silencio.<sup>2</sup> Incluso en una tradición como la judeocristiana, en la que la alabanza suele ser la parte preponderante del rito, no se puede dejar de observar el silencio cuando se entra en contacto inmediato con Dios.<sup>3</sup>

---

caractérise entre autres choses la durée de la vie, l'avenir, le souffle et surtout la pensée (*manas*) ou son 'expression', le silence" ("... según los Brâhmana, junto al ámbito de las cosas 'expresadas' (...), que es el de la palabra, existe un ámbito de las cosas 'inexpresadas' (...), no definidas, no limitadas, inciertas (...)... El *anirukta* caracteriza, entre otras cosas, la duración de la vida, el futuro, la respiración y, sobre todo, el pensamiento (...) o su 'expresión', el silencio").

<sup>1</sup> "Das kultische Schweigen überhaupt kann dreifacher Art sein: das wartende Schweigen, das sakramentale Schweigen und das einende Schweigen" ("El silencio ritual puede ser de tres clases: el silencio de espera, el silencio sacramental y el silencio de unión"), OTTO R. 1920, p. 185.

<sup>2</sup> "Apud te estos meum sine voce, et silentium meum loquitur tibi" ("junto a ti mi boca no tiene voz y mi silencio te habla") dice bellamente KEMPIS, *Imitatio Christi*, III, 21, 18.

<sup>3</sup> Cf. vgr. "Silete a facie Domine Dei" ("¡Callad en la presencia del Señor!, Yahvéh"), *So* I, 7; "Dominus autem in templo sancto suo; / sileat a face eius terra" ("El Señor reside en su santo templo; / Calle ante El, la tierra toda"), *Ha* II, 20; "Sileat omnis caro a facie Domini, / qui consurrexit de



Además, el silencio es el órgano de la vida contemplativa: el silencio que, no sólo acalla la palabra, sino que, sobre todo, supera el pensamiento.<sup>1</sup> El silencio pertenece al misterio.<sup>2</sup>

b) *Las cuatro nobles verdades*

---

habitaculo sancto suo" ("¡Calle toda carne ante Yahvéh, / que se ha alzado de su santa morada!"), **Za** II, 17. Cf. **Is** LI, 1; **Sal** LXXV, 9; **Ap** VIII, 1.

<sup>1</sup> Cf., en el cristianismo, la frase ascética, repetida luego tantas veces, de San Antonio, el primer ermitaño: "La oración en la cual el monje se comprende a sí mismo o comprende lo que ora [medita, contempla], no es perfecta", CASIANO, **Collationes Patrum** IX, 31 (PL 49, 808).

<sup>2</sup> "Stille gehört zum Mysterium. Das deutet Gregor von Nazianz an, wenn er bei der Schilderung des Todes seiner Schwester Gorgonia in **Oratio**, 8, 22 (PG 35, 813), sagt: ἤσυχον δὲ βαθείᾳ, καὶ τελευτῆς ὁ θάνατος" ("El silencio pertenece al misterio. Esto lo sugiere Gregorio Nacianceno cuando, junto al lecho de muerte de su hermana Gorgonia, dice ...: 'Silencio profundo y, también, al final, la muerte'"), DÖLGER 1936, p. 49. Cf. también CASEL 1919, el promotor de la Mysterien Theologie.



~~No es a título meramente individual que~~ Me permito el texto que sigue junto a sus comentarios, ~~sino~~ como exponente del espíritu religioso de nuestro tiempo. La mayoría de las tradiciones religiosas de la humanidad pretenden "liberar" al mundo y al hombre, aunque desde horizontes muy variados. El buddhismo se concentra en la eliminación del dolor, pero esta perspectiva negativa oculta una positividad, que es la que quiséramos expresar con esta nueva formulación del mensaje del Iluminado. Si, como vimos, la palabra clave del sermón de Sarnâth es **dukkha**, el vocablo central de nuestro texto es **sukha** al que también hicimos referencia.<sup>1</sup>

"No hay felicidad en lo limitado. Sólo lo infinito es felicidad" dice una antigua Upaniṣad.<sup>2</sup>

Añadiendo luego que lo finito es lo mortal.<sup>3</sup>

¿Puede un autor contemporáneo atribuirse esta autoridad?

Sería una desacralización de origen moderno si ~~yo~~ no respetáramos <sup>por lo menos una de</sup> las ~~cuatro~~ condiciones que <sup>la traducción buddhista</sup> ~~Buddha mismo~~ estableció para la <sup>reconocía</sup> autenticidad de su doctrina. Aunque el texto al que me refiero

<sup>1</sup> Añadamos que **sukha**, bien proveniente de **su** y **kham** (corriendo bien, ligeramente - como mencionamos), bien tenga otra etimología, contiene el prefijo **su** (correspondiente al griego  $\epsilon\upsilon$ ) con el sentido de bien, agradable, bienestar, positivo. **Sukha** es la palabra que traducimos por *felicidad*. Cf. evangelio ( $\epsilon\upsilon$ -αγγελιον) buena nueva, noticia feliz, anuncio gozoso, mensaje alegre. Cf. también euforia, etc.

<sup>2</sup> Na alpe sukham asti, bhûmâ-eva sukham. CU VII, 23.

<sup>3</sup> CU VII, 24, 1. Alpa significa pequeño, poco, limitado. Cf.  $\kappa\lambda\alpha\pi\alpha\delta\nu\acute{o}\varsigma$  = débil (fácil de destruir).



no contenga con toda seguridad sus **ipsissima verba**, estas llamadas cuatro autoridades vienen de una antigua tradición aún viva.

Si alguien dice: 1) esto lo he oído de un maestro; 2) de una comunidad; 3) de hombres sabios; 4) de un solo monje venerable, entonces tendríamos que verificar las palabras transmitidas, y si concuerdan con el Sutta Pitaka y con el Vinaya Pitaka, estaremos autorizados a decir que dichas palabras provienen del Iluminado.<sup>1</sup> Por eso me atrevo a reformular las cuatro nobles verdades sin salirme del espíritu budhista - ni aun cristiano.<sup>2</sup>

Pero incluso desde el punto de vista de coherencia filosófica parece evidente que Buddha no podría hablar de la cesación del dolor si absolutamente todo fuera dolor - ~~caída~~ <sup>a no ser</sup> ~~caída~~ <sup>cajera</sup> en un nihilismo del que el Buddha se defiende. Y aun en este caso no se podría hablar del origen del dolor.<sup>3</sup> El dolor sería entonces inoriginado. El origen de **dukha** implica que hay, por lo menos un **adukha** que me he permitido interpretar como

---

<sup>1</sup> AN II, 167. Cf. además DN I, 123-124, para un texto semejante.

<sup>2</sup> De modo semejante dice Tomás de Aquino que toda interpretación de las Sagradas Escrituras que permanezca fiel al sentido literal es una interpretación legítima.

<sup>3</sup> Con razón argumenta FALK 1986, p. 383: " laddove non vi è altro che **duḥkha** suscettibile di cessazione - il quesito della sua origine è manifestamente assurdo".



sukha. Sarvam idam duḥkham. Si "todo esto es dolor" debe haber "algo" que no lo sea.<sup>1</sup>

i) Texto

Estos dos extremos tienen que evitar los hombres de hoy para conseguir una vida plenamente humana, la paz y la felicidad a la que aspiran. ¿Cuáles son? El uno es la búsqueda de sí mismos, el egoísmo, la carrera por el placer, la comodidad, la autosatisfacción y el desprecio de los demás; el otro es la ~~salida de sí mismos~~ <sup>enajenación personal</sup> y la conquista del mundo, ~~de Dios, de los otros, de la exterioridad, de la eficacia, de la competitividad o del poder, del prestigio o de la fama,~~ <sup>es la vida</sup> ~~tanto~~ <sup>sea</sup> en este mundo ~~como~~ <sup>sea</sup> en el más allá. Tanto un extremo como el otro conducen al fracaso, a la decepción, a la guerra, al dolor, a la desesperación y a la destrucción del hombre.

---

<sup>1</sup> Como hace también notar KALUPAHANA 1986. P. 326 Sarvam<sup>d</sup> duḥkham que "todo es dolor" se encuentra ya en YS II, 15. Cf. los pertinentes comentarios de HAUER 1958, pp. 301-308 y su incisiva traducción: "... ist für den, der die Unterscheidungsschau besitzt, Alles leidvolle Hemmung" ("para quien posee la visión discriminatoria todo es obstáculo doloroso"), p. 245. Esta Hemmung (detención, impedimento, paralización, entorpecimiento, obstáculo), nos dirá es la "Grundbefindlichkeit des Menschen und der Welt" ("la situación original del hombre y del mundo").



El camino ~~en~~ medio del Bienaventurado, en cambio, evita estos dos extremos, y es un camino luminoso, sereno, personal y concreto, puede ser recorrido por cualquier caminante y conduce a la paz, a la alegría, a la realización y a la plenitud.

¿Y cuál es, ¡oh hombres!, el camino que conduce a la paz, a la alegría, a la realización y a la plenitud?

Este es, ¡oh hombres!, el camino que en sí mismo contiene la paz y la plenitud que predica: ————— X

Esta es la noble verdad de la felicidad: todo hombre ~~desea~~ <sup>aspira a</sup> ser feliz, felicidad es lo que busca, ~~a~~ <sup>y</sup> lo que ~~aspira~~ <sup>→ su motor.</sup>. Sabemos y vemos que todo cuanto nos rodea está condicionado por la <sup>aspiración a</sup> ~~búsqueda~~ de la felicidad.<sup>1</sup> X

---

<sup>1</sup> Aunque el castellano posea la palabra gozo (de *gaudium* [joia, joie, joy]) y beatitud (de *beatitudo* [beato, posiblemente relacionado con *bonus*], bienestar) y también los sinónimos de placer, dicha, alegría, etc., todos tienen distintas connotaciones. Felicidad del latín *felix*, significa que produce fruto: fecundo, fértil. Cf. *fetus* (feto), *fela* (seno) [de donde mamar, nutrir]. El griego *θῆλυ* significaría el que da leche. La posible raíz indoeuropea *dhê(i)-* o *dhu-* significaría mamar, succionar. La felicidad sería aquel estado de bienestar que habiéndonos nutrido con verdadera vida nos hace fecundos en nuestra existencia, que así alcanza su plenitud o realización. Aunque hayamos preferido la palabra felicidad, utilizaremos también ocasionalmente los vocablos de alegría, gozo u otros



Cuando el hombre emprende un negocio, realiza una acción o ~~desea~~ <sup>aspira a</sup> lo que fuere, ~~se~~ está queriendo ~~dirigir hacia~~ <sup>alcanzar</sup> la felicidad. ~~Todos los motivos~~ <sup>el camino de la felicidad</sup> ~~(de~~ <sup>guía</sup> ~~)~~ acción esta ~~dirigida~~ por la estrella de la felicidad. <sup>Por esto los seres vivos.</sup> ~~da~~ Vida en su experiencia más profunda ~~→~~ felicidad.

Esta es, ¡oh hombres!, la noble verdad del origen de la felicidad: la fe en que el gozo existe y es posible; el hombre proviene de la felicidad, es sensible sólo a la felicidad, se mueve sólo <sup>para</sup> ~~por~~ ser feliz y, en cuanto consigue realmente vivir, es feliz. La aspiración profunda del hombre, su peso existencial, su centro de gravedad, provienen de un centro que es puro gozo, felicidad sin mancha, gloria perfecta. Los hombres no se moverían por y para la felicidad, si ésta no fuese el centro mismo de sus propias vidas.

Esta es, ¡oh hombres!, la noble verdad de la cesación de la felicidad: la pérdida de la esperanza de alcanzarla, la renuncia a la aspiración a la felicidad que hace que uno se entretenga en el camino y se olvide <sup>de</sup> que el camino ~~es~~ <sup>es</sup> ~~solamente camino~~ <sup>es</sup> y en cuanto tal pasajero. La esperanza cesa cuando uno se para en el camino y sólo sueña en el futuro. Sin realizar el Bien, la Verdad y la Belleza, el hombre no bebe de la fuente de agua viva que apaga su sed en cada instante ~~de la vida~~. La esperanza es de lo invisible <sup>en el presente, y de lo invisible, no de futuro.</sup>

similares, para subrayar la polisemia del símbolo.



Este es, ¡oh hombres!, el camino que conduce a la felicidad: el simple y noble camino del amor, del auténtico y verdadero amor a todos los seres, sin quedarse prendido en ninguno de ellos. El noble camino del amor, a saber: la donación total de sí mismo, que no puede tener término, porque es inagotable. → 511,1

511,1 → Hasta que la triple <sup>experiencia</sup> intuición de la fe, la esperanza y el amor, no sea purificada en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, los hombres en este mundo, con sus pasiones, rencillas, construcciones, máquinas, sociedades, conocimientos y realizaciones, no alcanzarán la iluminación que aporta la paz, la alegría y la verdadera libertad.

## ii) Corolarios

### α) La pregunta por la felicidad

La primera diferencia entre ambos textos consiste en que el tradicional toma por centro de su consideración el dolor, en cuanto característica de la contingencia que se pretende eliminar, mientras que nuestro texto acentúa la felicidad que se aspira conseguir. El uno habla de **dukkha** y el otro de **sukha**.<sup>1</sup> Pero ambos son correlativos complementarios como

<sup>1</sup> Hay un adjetivo pāli **sukkha** (védico **suska**) que significa seco. Existe también el adjetivo **sukka** (en védico **sukla**) con significado de blanco, brillante, y por tanto puro, bueno. A



<sup>igua</sup>  
atesta la literatura sánscrita y pāli.<sup>1</sup>

Comunes a ambos son, sin embargo, la realidad concreta sobre la que nos interrogamos y la confianza en dar con una respuesta adecuada: en sentido negativo la una (eliminar el dolor inherente a la contingencia), y positivo la otra (conseguir la realidad gozosa, después de haber purificado las imperfecciones de la contingencia). La diferencia se refleja en el modo mismo de plantear la cuestión, lo que nos lleva a considerar la importancia capital de la misma pregunta, ya que de ella depende el tipo de respuesta. De hecho, es la pregunta la que ofrece el marco donde las respuestas tienen que inscribirse. Toda pregunta contiene ónticamente la respuesta y la condiciona de tal manera, que toda respuesta no es más que la manifestación ontológica de la pregunta.

Ahora bien, la pregunta acerca de Dios o de su Ser es, según la perspectiva budhista, poco menos que fútil, ya que sólo admite tres tipos de respuesta: afirmativa, negativa o agnóstica. Pero el Buddha nos advierte que con estas tres respuestas sólo podemos agotar tal tipo de pregunta, pero no podemos, ciertamente, agotar "aquello" que "transciende"

512 → nuestro reconocimiento o nuestra ignorancia (de ello), así como el ser y el no-ser, puesto que se trata de un "algo" que no se deja inscribir en el marco de ésta o de cualquier otra pregunta.

De ahí que el Buddha quiera "distraernos" de la cuestión acerca de Dios para concentrarnos sobre el problema inmediato

~~veces nuestro sukha se escribe también sukka.~~

<sup>1</sup> Cf. para esta última AN III, 354; IV, 414.



del dolor y de su eliminación. Ello no significa ni teísmo ni ateísmo por su parte, ni tampoco agnosticismo; la pregunta no era ésta y Gautama se niega repetidamente a dejarse enredar en el juego. Su problemática no proviene de una elucubración racional, sino de una intuición de la existencia humana. En ella, Dios no es objeto ni de pensamiento ni de voluntad y, mucho menos, por tanto, de predicación o de anuncio.

Siddhârtha rechazó de plano dejarse "embaucar" en la dialéctica de su tiempo acerca de Dios, para concentrarse directamente en el ámbito práctico de la existencia. Para ello, prefiere apoyarse en la *toma de conciencia* del dolor y su necesaria destrucción, antes que subrayar la búsqueda humana e inmediata de la felicidad. Dice Mâra (el Tentador):

"La alegría del padre está en sus hijos, así como los rebaños son la alegría de su dueño; puesto que el hombre descansa en la alegría y no puede tener ninguna alegría ~~X~~ aquél cuya vida no depende de nada". v  
x

A lo que el Iluminado contesta:

"La pena del padre está en sus hijos, así como los rebaños son la pena de su propietario; pero la pena no penetra en aquel cuya vida no depende de nada".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> SNi I, 2 (33 y 34). Cf. Udvag XXI, 1: "Todas las experiencias (*dhammâ*) no me afectan ya más. He renunciado a todo;



Sin embargo, si se tiene presente que la verdadera alegría no consiste en el logro de placeres temporales pasajeros, la ~~búsqueda de~~ <sup>aspiración a</sup> la felicidad es una característica tan budhista como pueda serlo la eliminación del sufrimiento y pocas religiones se presentan tan sonrientes, tan optimistas y serenas como el buddhismo, por lo menos en la mayor parte de sus formas.<sup>1</sup>

En efecto, el sexto discurso de Buddha al monje Saccaka, hijo de jainas, o como se dice en otro lugar, hijo de una mujer jaina, parece poco menos que apuntar a nuestra interpretación. Se trata del llamado gran discurso a Saccaka.<sup>2</sup> Lo resumimos:

"Saccaka es pendenciero, merodea por Vesâlî y busca confundir a Gautama. Ânanda le ve venir y lo anuncia al

---

estoy libre de toda angustia (**bhaya**)", en SILBURN 1955, p. 225. Cf. un ejemplo moderno en el pequeño poema del filósofo japonés NISHIDA 1945, del frontispicio de uno de sus libros traducidos al inglés (1958): "The bottom of my soul has such depth; Neither joy nor the waves of sorrow can reach it" ("El fondo de mi alma es tan profundo, que ni la alegría ni las olas del dolor pueden alcanzarlo").

<sup>1</sup> Cf. las muchas referencias al **paramam sukham** (felicidad suprema) que se encuentran en numerosos textos budhistas (cf. vgr. MN I, 94; AN I, 136; I, 294; Dh XV, 7-8 [203 y ss.]), que indican claramente que la eliminación del dolor se considera como la puerta que abre automáticamente a la felicidad. Cf. AN III, 354 y 430. Cf. PANDE 1957, p. 480, como otros textos que hemos citado.

<sup>2</sup> Mahâsaccaka Sutta. MN I, 236-251.



Tathâgata. Algunos, empieza Saccaka, cultivando hasta el extremo el cuerpo se han perdido; otros cultivando al extremo el alma igualmente sufren y se vuelven locos. Tampoco el cultivo del cuerpo y del espíritu conjuntamente llevan a la paz y a la felicidad. Así van discurrendo. Buddha le cuenta sus experiencias y prácticas ascéticas. Pero todo es dolor.

'¿No podría haber otro camino para la Iluminación?' - se pregunta Gautama. Y entonces le hace la confesión siguiente:

'Esto se me ocurrió, Aggivessana. Recuerdo que cuando mi padre cultivaba la tierra yo permanecía sentado a la sombra de un manzano florido, fuera de los placeres sensuales y lejos también de los estados de conciencia groseros, estaba en el primer grado de meditación que aun cuando <sup>vaya</sup> acompañado de pensamiento y discursividad [dhyâna junto a reflexión y análisis], nace de la soledad y es un estado alegre y feliz. Estando en él pensé si no podría ser acaso éste el camino hacia la iluminación. Siguiendo entonces mi práctica meditativa vi claramente que éste era en efecto el camino hacia la iluminación'.

'Entonces, esto se me ocurrió, Aggivessana: ¿Tendré miedo de aquella felicidad que es distinta del placer sensual y de los estados groseros de la mente? Esto se me ocurrió,

Aggivessana [el énfasis es significativo]: No temo aquella felicidad que es ajena al placer sensual y a la conciencia **b**asta'.



'Esto se me ocurrió, Aggivessana [insiste el texto]: No es fácil adquirir aquella felicidad dejando el cuerpo exhausto'. Y entonces cuenta cómo empezó a tomar alimento y cómo sus cinco primeros seguidores le abandonaron. Entró luego en la primera meditación y la descubrió alegre y feliz. Luego en la segunda, la tercera y la cuarta. En los tres casos la felicidad perduraba sin apegarse a su mente. Adquirió luego los tres conocimientos, en las tres tradicionales vigilias de la noche de su iluminación y la alegría destacada y serena persistía.

Cuando el Buddha enseña el **dhamma** tiene esto muy presente, hasta el punto que a la pregunta si Gautama consiente en dormir durante el día Gautama le responde que durante el último mes del calor, regresando de mendigar y después de haber comido, pliega con cuidado su hábito [externo] en cuatro pliegos, con atención, plenamente consciente y se queda dormido en su costado derecho.

Saccaka queda edificado, le pide perdón de haberle querido insultar o hacerle quedar mal y se despide diciéndole que debe irse. 'Haz lo que piensas que debes hacer ahora', le responde Buddha. Y entonces Saccaka, el hijo de los jainas, habiéndose alegrado en lo que el Señor le había dicho, le dio las gracias y levantándose de su asiento se marchó".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Es interesante observar que como dice el clásico comentario al MN II, 293 (reportado por HORNER 1954, p. 305) Saccaka no entendió demasiado ni se convirtió [tomó refugio];







pureza original en la que, no el dolor, sino la alegría es la característica primordial.<sup>1</sup> El dolor es una especie de superestructura que se ha apegado al ser humano y de la cual tiene que librarse, pero el fondo último del hombre es la alegría.<sup>2</sup> Así pues, cuando el Buddha dice que la liberación del hombre se puede obtener eliminando la superestructura del dolor que impregna la contingencia, aunque ~~se llama~~ <sup>no la</sup> llama "alegría", esta misma liberación tiende, finalmente, a este resultado; tanto es así, que la tradición posterior no ha

---

<sup>1</sup> Cf. un interesante testimonio en las numerosas contribuciones ~~presentadas~~ al XI Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones (I. A. H. R.), celebrado en Claremont (California), del 6 al 11 de septiembre de 1965. En rigor, el tema del Congreso era su contrario (culpa y ritos de purificación). Pero si necesitamos perdón es porque hay una pureza original previa. Cf. **Proceedings I. A. H. R. 1968** vol. II. Cf. también el mito antediluviano (Gn. II, 8 ss.), mito compartido, en una forma u otra, por la mayor parte de las religiones en sus diversas formas. Cf. CAMPBELL 1949, y FOX M. 1983 y 1992. Conocida es la lucha teológica de este autor por superar la doctrina del pecado original cuya interpretación exagerada sería la responsable, según Fox, de la actitud maniquea del cristianismo corriente.

<sup>2</sup> El latín **alacer** (cf. **alacritas**) sugiere ardor, vivacidad, entusiasmo, celo, crecimiento e incluso fortaleza (**impetu alacri**,  $\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{\upsilon}$  = fuerza), y lo tomamos aquí como traduciendo también **sukha**.



dudado en hablar de ella.<sup>1</sup> De hecho, el **nirvâṇa** mismo es llamado "felicidad suprema" (**nibbânaṃ paramaṃ sukham**):

"La salud es el mayor tesoro, el tener lo suficiente es la mayor riqueza; aquellos de quienes nos podemos fiar son los mejores parientes; el **nibbâna** es la felicidad suprema".<sup>2</sup>

Cuando la alegría se ve como un estado inicial - y no final, no como una meta por alcanzar - el método para obtenerla sólo puede ser la vía negativa de la expoliación. Cuando la alegría se considera como el estado primordial y natural del hombre, no se necesita saber lo que ésta sea, ni tiene uno por qué dirigirse hacia ella, ni es preciso añadir nada a nuestra condición. Todo cuanto tenemos que "hacer" es despojarnos de la superestructura del dolor, eliminar todo aquello que la vida ha ido acumulando a lo largo de la existencia, en una palabra, destruir la contingencia para que la alegría y la gloria iniciales puedan resplandecer de nuevo sin ningún impedimento. Para ello, no se necesita ningún saber previo que nos permita emprender el buen camino, o que nos indique la dirección que tenemos que tomar o la meta hacia la que tenemos que

---

<sup>1</sup> Cf. el texto ya citado sobre las palabras de Indra que considera la pacificación del dolor como felicidad. Cf. también SÂNTIDEVA, **Bod VIII**, 88: "Moviéndose libremente, sin ningún apego, sin estar atado a nadie, realiza una alegría tal, que Indra mismo no sabe cómo alcanzarla".

<sup>2</sup> **Dh XV**, 8 (204).



dirigirnos. La vía práctica propuesta por el Buddha es aquella que está al alcance de todas las experiencias, porque cae dentro de nuestros límites: eliminar el dolor y destruir la contingencia que nosotros "somos", dejando así que reluzca la gloria inicial en toda su pureza.<sup>1</sup>

El Iluminado así lo afirma:

"La mitad de la vida santa, Señor, - dijo Ânanda, el discípulo preferido, al Maestro - consiste en la amistad con lo hermoso, en la comunión con lo hermoso. ¡No es así, no es así, Ânanda!, - dijo el Maestro: no es la mitad de la vida santa, es la totalidad de ella".<sup>2</sup>

#### γ) La aspiración a la felicidad

Pocas ideas han contribuido más a malentender el buddhismo en Occidente como la creencia que Buddha, condenando todo deseo, reduce el hombre a la resignación fatalista con la que tan a menudo se ha caricaturizado a todo el Oriente. Ya dijimos que la palabra que suele traducirse por deseo significa propiamente sed.

Una distinción terminológica podría ayudarnos a deshacer

---

<sup>1</sup> Cf. la monumental obra de BALTHASAR 1961, en la que el autor resalta la importancia de este tema en los grandes pensadores occidentales y, al mismo tiempo, su olvido en las sistematizaciones escolásticas y manualísticas aunque la perspectiva sea diferente.

<sup>2</sup> SN V, 2.



este malentendido. Podríamos, en efecto, distinguir entre aspiración y deseo.

Por *deseo* entiendo aquella sed del ser humano que quiere un algo objetivado, aunque sea vagamente, un objeto, que es el objeto del deseo, que mueve nuestro apetito y dirige nuestra acción - precisamente a conseguirlo. El deseo se mueve por un **telos** de la voluntad, surge de la proyección hacia el futuro de lo que en el presente queremos.

Por *aspiración*, por el contrario, entiendo algo más parecido a la *epéxtasis* descrita anteriormente. La aspiración no es el movimiento hacia adelante movido por la atracción de un fin, por la apetibilidad de un objeto, sino el dinamismo empujado por la aspiración interior, por la fuerza misma de nuestro ser. De ahí la capital importancia de un corazón puro, puesto que de lo contrario confundiremos el amor con la concupiscencia - para usar un lenguaje tradicional cristiano.

La biblia hebrea tiene una cantidad de palabras para expresar deseo<sup>1</sup> y lo mismo la escritura cristiana.<sup>2</sup> Hay en ellos la misma ambivalencia indicada, desde buenos hasta a malos deseos, y las palabras empleadas connotan también preguntar, inquirir, apasionarse, querer, apegarse, buscar, encontrar placer, etc. Pero ciñéndonos a nuestro tema podríamos decir lo siguiente.

Nuestra existencia está impregnada de "sed": sed, en

---

<sup>1</sup> *chemed* (*chamad, chemdah*), *avah* (*taavah, tav*), *chephets* (*chaphets*), *shaal* (*mishalah*), etc.

<sup>2</sup> αἰτέω (ἐξαίτεω), αἰτιόω, ἐπιποθέει, ἐρωτάω, φέλω, ἐπιθυμέω, etc.



cuanto deseo concreto, objetivado, siempre insaciado, por un bien cualquiera pero limitado (1) :

"Venid a mi los que deseáis,  
y hartaos de mis productos....

~~Que mi recuerdo es más dulce que la miel,  
mi heredad más dulce que panal de miel.~~

Los que me comen quedan aún con hambre de mí,  
los que me beben sienten todavía sed".<sup>2</sup>

Esta sed permanece siempre insatisfecha porque, en definitiva, nada consigue apagarla, lo que hace que ella sea la causa del hastío y frustración que tan a menudo siente nuestra época.

X <sup>además</sup> Hay una segunda sed que hemos llamado aspiración, cuyo estímulo nos mantiene vivos.<sup>3</sup> Pero también esta aspiración permanece insatisfecha mientras estamos en esta vida, puesto que este deseo es infinito y nosotros somos finitos. Esta aspiración es parte del camino de salvación, hasta tal punto que, si viniera a debilitarse en la espera, no se la tendría por auténtica.<sup>4</sup> Esta aspiración es la condición primera para

<sup>2</sup> Si XXIV, 19-21.

<sup>3</sup> Cf. el texto de AGUSTIN, *Tractatus in Epistulam Ioannis*, tract. 4 (PL 35, 2008): "Tota vita christiani boni sanctum desiderium est" ("Toda la vida del cristiano no es otra cosa que un deseo santo"). Cf. también Dn IX, 23, según la Vulgata.

X <sup>4</sup> Cf. el criterio tradicional de <sup>discernimiento</sup> ~~discernimiento~~ entre los deseos: "Sancta enim desideria..., dilatione crescunt. Si autem dilatione deficiunt, desideria non fuerunt" ("Los santos deseos,... maduran con la espera. Si vienen a menos por la



el despliegue de la esperanza. Podríamos definirla como la aspiración de infinito.<sup>1</sup>

En rigor, este "deseo" ha de ser considerado positivamente. Es la aspiración que forma parte de la liberación, de la plenitud. Es un empuje hacia una perfección que no tiene a ningún otro objeto como punto de referencia.<sup>2</sup> Es la aspiración de la finitud humana a lo infinito.<sup>3</sup> Es una

~~espera, es que no eran deseos"), GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia* II, 25 (PL 76, 1190). Cf. también el deseo de liberación (*mumukṣutva*) en el Vedānta, vgr. SĀNKARA, *Viveka*, *passim*.~~

<sup>1</sup> ~~Cf. el pasaje plenamente cristiano y puramente helenico de GREGORIO DE NISA, *In canticum canticorum homiliae* 11 (PG 44, 1000a), donde habla del insaciable deseo de ver, porque lo que se ve es cada vez más divino, *θειότερον*, y mayor que lo que se espera.~~

<sup>2</sup> ~~Cf. el *Brahma-jijñāsā*, o deseo de conocer a *brahman*, en la tradición hindú. Cf. BS I, 1, 1, y los comentarios de las diversas escuelas.~~

<sup>3</sup> Cf. la intuición de Meister ECKHART, que considera la criatura como efecto pasivo de la causalidad divina y, por tanto, constitutivamente sedienta: "passivum semper sitit et bibendo sitit activum suum" ("lo pasivo siempre está sediento, y aún bebiéndolo sigue siempre sediento de lo activo"). ECKHART comenta al pasaje famoso del *Si* XXIV, 21): "los que me beben aún tendrán más sed" - teniendo en su memoria naturalmente *Jn* IV, 14; VI, 35; etc., que dice lo contrario. *Liber Paraboliarum Genesis* I, 1 (LW IV, 492, # 25). Los seres están sedientos porque son criaturas y



aspiración que formando parte de nuestra contingencia nos hace tocar aquel punto tangente que también "somos" nosotros y nos impele a una constante superación de nosotros mismos, empujándonos hacia nuestra plenitud. Por eso la sed de justicia nos hace bienaventurados, porque tal justicia es inalcanzable en este mundo.<sup>1</sup>

¿Es esto lo que el Buddha presupone cuando afirma reiteradamente que tenemos que buscar nuestra salvación con diligencia? ¿O no será, más bien, que cualquier sed, incluso la más perfecta, como pueda ser el deseo de salvación, ha de ser rechazada como impura e incapaz de conducir a la liberación?<sup>2</sup>

---

~~la creación no es un acto del pasado, sino que es la actual conservación en la existencia. Comentando sobre el texto del Si, ECKHART dice en otro lugar: "Dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime 'qui edunt me, adhuc esuriunt': 'edunt', quia sunt; 'esuriunt', quia ab alio sunt" ("Subrayamos que para significar esta verdad de la analogía de todas las cosas con el mismo Dios, se ha dicho justamente, 'los que me comen quedan aún con hambre de mí': 'comen', porque son; 'quedan con hambre', porque son de otro"), en LOSSKY 1960, p. 293. El ser es "comer", "participar", "ser creado", "no ser aún"; es simple sed de la Fuente del Ser.~~

<sup>1</sup> Cf. Mt V, 6; etc.

<sup>2</sup> "Buddhahood is the state in which all our clinging to things is overcome, and there must be indifference to, or detachment from, even the ideal goal of becoming Buddha" ("El estado de Buddha es un estado en el cual todos nuestros apegos por las cosas han sido superados y en el que ha de haber



X El Buddha trata de apagar el deseo mismo, ya sea deseo de alcanzar el manantial, o deseo de cualquier agua viva. El Buddha nos enseña que toda sed produce inquietud, que nos engaña continuamente a través del objeto del que se reviste y que, incluso la sed de agua viva, no hace más que prolongar la inquietud, aunque interiorizándola, y no es más que un obstáculo a la satisfacción incondicionada de cualquier sed.<sup>1</sup> El mismo Maestro de Nazaret se percató de la incongruencia de una sed inextinguible y habló de su extinción.<sup>2</sup> La tradición quiere que el hombre mismo se convierta en manantial.<sup>3</sup>

#### δ) La pérdida de la contingencia

La aventura de la felicidad es una aventura mortal. Toda nuestra vida está en juego. El Buddha es perfectamente explícito y habla de la eliminación del dolor como la eliminación de todo aquello que más íntimamente unido está a la indiferencia y desapego, incluso respecto al ideal concreto de llegar a ser un Buddha"), TANABE, en TAKEUCHI 1966, p. 961.

<sup>1</sup> Para evitar confusiones, podríamos distinguir entre la aspiración primordial del hombre por la salvación (el *mumukṣutva* hindú) y los deseos, que son siempre un obstáculo.

<sup>2</sup> Cf. **Jn** VI, 35; VII, 37; **Ap** VII, 16; XXI, 6; XXII, 17; **Mt** V, 6; **Sal** LXI, 3; LXII, 2; etc.

<sup>3</sup> Cf. los documentos y los comentarios demasiado olvidados descritos en RAHNER H. 1964, pp. 175-235.



creaturabilidad humana. Para el Buddha, la salvación se alcanza - empleando aquí una palabra impropia, ya que no se trata de alcanzar, sino de despojarse - perdiendo totalmente la vida, saltando más allá del tiempo y del espacio, rompiendo los lazos cosmológicos, superando el **saṃsāra**, trascendiendo la creaturabilidad y la contingencia. Nada, absolutamente nada de lo que pertenece a este mundo, puede pretender, por definición, estar en la otra ribera, en la orilla del Absoluto, de lo intemporal, del **nirvāṇa**. No hay nadie de quien se pueda realmente decir que ha alcanzado el **nirvāṇa**, ya que "quien" ha llegado finalmente más allá de la existencia, ha dejado de ser.<sup>1</sup> No se puede conservar la contingencia - ¿quién la conserva? - y afirmar que el Absoluto es el término de la criatura. Así como, según la escolástica medieval la creación no es ni cambio ni movimiento, puesto que de la nada al ser no hay ningún tránsito, la "decreación" del **nirvāṇa** tampoco representa ningún tránsito ni pasaje, pues falta el primer término de comparación en el primer caso y el segundo término en el segundo caso. No hay **a quo** para la creación, ni **ad quem** para el **nirvāṇa**.

Tan explícito como el Buddha fue el Cristo al recomendar reiteradamente la pérdida de nuestra propia vida.<sup>2</sup> La aventura de la felicidad es una aventura mortal y, si bien es cierto que

---

<sup>1</sup> "Le Nirvāṇa est, mais le sujet nirvāṇé n'est point" ("El Nirvāṇa es, pero el sujeto *nirvanado* no existe"), traduce LAMOTTE 1958, p. 45, el primer texto que hemos citado en el apartado sobre el **nirvāṇa** [II, 2, a].

<sup>2</sup> Cf. Mt XVI, 24; Mc VIII, 34; Lc IX, 23.



los pasajes evangélicos acerca de la muerte apuntan también a la resurrección, ello no quita que, en la práctica, la resurrección no es asunto nuestro y que no podemos saber cómo ni de qué manera nos será otorgada. Si uno muere, muere, y ya no puede "gestionar" su propia resurrección. Y si uno no muere no hay resurrección posible. Estos son los tibios condenados por el Evangelista.<sup>1</sup> El mensaje del Buddha nos recuerda que las recomendaciones evangélicas subrayan la primera parte del mensaje y no la segunda (la recompensa o la resurrección), que no depende de nuestra voluntad.

Hay que atreverse, pues, a renunciar a la contingencia, es decir, en último análisis, al ser, en todas sus acepciones. En Dios no hay lugar para un no-Dios.<sup>2</sup> Por otra parte, incluso en la espiritualidad bháktica, a pesar de algunas voces discrepantes, no hay separación posible, no hay lugar para dos en el abrazo final. No hay lugar para dos en el amor, en el gozo, en el abrazo, en la unión, en la consumación. *Eran* dos para *llegar a ser* uno, o, mejor dicho, no-dos. Una vez acabado el reino de la disimilitud, <sup>r</sup>*Regio dissimilitudinis* (para emplear la hermosa expresión medieval occidental), toda idea de diferenciación tiene también que desaparecer.<sup>3</sup> Ahora bien, sin disimilitud, ya no hay, evidentemente, ni contingencia ni creación. La creación "ha sido", "fue", pero una vez alcanzada

---

<sup>1</sup> Ap III, 15-16.

<sup>2</sup> Cf. TOMAS DE AQUINO: "et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina" ("Y así, la criatura en Dios es la misma esencia divina"), *De Potentia* q. 3, a. 16, ad 24.

<sup>3</sup> Cf. I Co XV, 28.



la meta, la llaga de la temporalidad queda completamente curada.<sup>1</sup>

El mundo contemporáneo, sigue reconociendo también la felicidad como el término último de la aventura humana, se da cuenta que no puede haber una felicidad perfecta mientras queden aún restos contingentes por quemar, residuos creaturales por consumir. El individuo humano puede ser comparado con una gota de agua junto a muchas otras gotas<sup>2</sup> que al final de la existencia temporal se une al Mar de la Divinidad.<sup>3</sup> Pero el temor a perder la "propia" individualidad ha llevado la filosofía y la teología cristianas a defender la permanencia individual. Todo depende, sin embargo, de donde pongamos el valor, si en lo finito o en lo infinito.<sup>4</sup> Si estamos en el

---

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1961/6, donde se trata este mismo tema desde una perspectiva cristiana.

<sup>2</sup> Para la gota de agua, cf. los pasajes tradicionales en *MundU* III, 2, 8; *BS* I, 4, 21. Cf. también *KathU* IV, 14-15 y sus rasgos budhistas estudiados por GLASENAPP 1962/2, pp. 81-85.

<sup>3</sup> Cf. PANIKKAR 1981/4.

<sup>4</sup> En otros lugares (cf. PANIKKAR 1978/XXVI, p. V), he intentado mostrar como el paradigma de la perfección, para Occidente, después de Parménides, viene simbolizado en la esfera, redonda, sin huecos, perfecta y, en el fondo, limitada; mientras que la idea de la perfección, en la India, vendría representada por el punto, sin dimensiones, ni cualidades, ni determinaciones: infinito. Cf. a este respecto las proposiciones II y XVII del ya citado *Liber XXIV Philosophorum* p. 31: "Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam" y



primer caso, esto es, si para nosotros lo que constituye el valor de la "personalidad" humana es la tensión superficial, a saber, lo limitado, el límite del agua, que es la "gota", resulta evidente que ésta se pierde una vez inmersa en el Mar de la Divinidad, como quiera que se entienda este apelativo. Si, por el contrario, el valor está en lo que constituye la esencia misma de la personalidad, a saber, en ser una imagen, un destello, una participación del Todo (divino, dirán algunos; humano y social, dirán otros; Inconsciente colectivo, dirán otros; Nada, dice el Buddha); si, en una palabra, su esencia es el "agua" y no su limitación en la gota, entonces, cuando la gota vuelve al mar, no se puede decir de ella que haya dejado de ser agua ni que se haya, por lo tanto, perdido. ¿Qué somos, pues: la gota de agua o el agua de la gota? La mística habla del vaciamiento de sí mismo, de la desaparición del propio ego, como condición esencial para alcanzar el Absoluto, Dios, la otra orilla, el nirvâna.<sup>1</sup>

ε) El aspecto comunitario

---

"Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta" ("Dios es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna") y ("Dios es una esfera que tiene tantas circunferencias como puntos").

<sup>1</sup> En el buddhismo, el ideal de la ~~comunidad~~<sup>perfección</sup> está representado por el arhat y por el bodhisattva; en el hinduismo, por el jîvanmukta, y en el cristianismo, por el santo.



Ahora bien, estas nobles verdades degenerarían en innobles mentiras si las interpretásemos en un sentido meramente individualista. El egoísmo espiritual es el peligro de la mística cuando ésta se encierra en un ensimismamiento narcisista que es la negación misma de lo que ella pretende. Dicho más llanamente, si el fin del hombre espiritual es la pérdida de sí mismo, ¿no se debería entonces desear que todos los demás hombres se volvieran "nadas"? Si el hombre y el mundo en general son una nadería, ¿por qué ocuparse de ellos? Si el ideal del hombre es el ser santo (en el sentido etimológico de la palabra: "separado"), **arhat** (el que se retira de la lucha del mundo), **samnyâsin** (renunciante),... ¿no estarán en lo cierto los apóstoles de la humanidad sufriente al considerar "egoísta" esta actitud, e inhumana la filosofía que la sostiene?

Por otra parte, ¿podemos verdaderamente acusar de egoísmo a los auténticos representantes de tantas tradiciones? La negativa es evidente ~~en el cristianismo~~. El Evangelio del Maestro de Nazaret es un mensaje de servicio y amor al prójimo.<sup>1</sup> La parábola del buen Samaritano<sup>2</sup> sigue representando el espíritu más genuinamente cristiano. En ésta, el Maestro no especula filosóficamente acerca del carácter de Dios o del hombre, sino que con espíritu budhista propone un ejemplo concreto de comportamiento a favor de una humanidad

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. Mt X, 40 y ss; XXV, 31 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Lc X, 25-37.



necesitada.<sup>1</sup> Además, toda la tradición cristiana, desde sus orígenes, no ha hecho más que subrayar las recomendaciones a favor del prójimo tantas veces reiteradas por los Apóstoles y en las Escrituras,<sup>2</sup> y nunca ha dejado de repetir que ambos amores (el amor a Dios y el amor al prójimo) son un solo amor.<sup>3</sup>

X La teoría es clara, pero a este respecto, el hinduismo<sup>X</sup> no se queda atrás.<sup>4</sup> Tampoco el buddhismo. No sólo mahâkaruṇâ (gran compasión) es una de las primeras cualidades del Iluminado y, sobre todo, de los bodhisattva - hasta tal punto que el buddhismo mahâyâna la prefiere incluso al nirvâṇa<sup>5</sup> -

---

<sup>1</sup> "Tal pregunta, a la que luego responde el 'vete y haz tú lo mismo', no responde directamente a la cuestión arriba propuesta por el escriba, 'quién es mi prójimo'", NACAR & COLUNGA, comentando dicha parábola; o bien: "Alla domanda fatagli, invece di dar una risposta teorica, Gesù viene al concreto, sul terreno dei fatti..." ("En vez de dar una respuesta teórica a la pregunta, Jesús se atiene a lo concreto, al ámbito de los hechos..."), según el comentario del Istituto Biblico di Roma, *in hoc loco*.

<sup>2</sup> Cf. vgr. **St** II, 15 y ss. ; I **Jn** II, 10-14; etc.

<sup>3</sup> Cf. **Mt** X, 40 y ss., y también I **Jn** III, 16; IV, 12 y ss. (sobre todo el 20).

<sup>4</sup> Cf. **Manu** II, 161; VI, 47-48; **MhB** XII, 3880 y 5528; XIII, 5571; etc.

<sup>5</sup> Cf. la bella parábola usada por TANABE, el filósofo japonés contemporáneo (muerto en 1962) y repetida por TAKEUCHI 1966. Un bodhisattva, después de una larga vida, se prepara para



sino que la misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad budhista, como se ve en la práctica de los cuatro ejercicios espirituales recomendados por la tradición (**brahmavihâra**), que se componen de benevolencia (**mettâ**), compasión (**karuṇâ**), alegría (**muditâ**) e indiferencia (**upekkhâ**).<sup>1</sup>

El mismo Tathâgata no dudó en ofrecer sus servicios a un necesitado. De hecho, cuenta la tradición que, pasando una vez el Iluminado por uno de los monasterios en los que habitaban los monjes, se encontró con un monje que yacía en sus propios excrementos, víctima de una infección intestinal mortal y contagiosa. Śâkyamuni lo lavó con sus propias manos y lo llevó a su propia cama. Luego, dirigiéndose a los monjes, les dijo:

"¡Oh bhikkhu!, vosotros no tenéis ya ni padre ni madre que puedan cuidaros; si vosotros no os cuidáis los unos <sup>a</sup> los otros, ¿quién lo hará?

---

ir a reunirse y encontrarse con el Buddha y, cuando finalmente se encamina hacia la mansión del Buddha, la encuentra desierta: el Buddha ha abandonado su morada para regresar al mundo y redimirlo. El bodhisattva ha comprendido y regresa él también al mundo, para cooperar con el Buddha en la salvación del cosmos.

<sup>1</sup> Cf. DN II, 196; III, 220. Estas cuatro actitudes recomendadas por el Buddha suelen llamarse **apramâṇacitta**, sentimientos infinitos, porque tienen un objeto completamente universal, sin excepciones ni discriminaciones. Cf. los comentarios pertinentes de TAKEUCHI 1983, sobre todo el cap. II, pp. 13-47.



Quienquiera que desee preocuparse de mí, que se preocupe de los enfermos".<sup>1</sup>

La acción del Buddha es totalmente desinteresada, no sólo respecto a sí mismo, sino respecto al monje enfermo, al que curó, no para que sanase (ya había sido desahuciado), sino para que muriese decentemente. El sentido de su **karuṇā** estriba en la sobreabundancia de su estado de "gracia". Cuando uno ha alcanzado el estado de "buddhidad", cuando uno está en la paz perfecta, libre de todo deseo (incluso del deseo de la salvación) y de cualquier tipo de emoción, la **karuṇā**, el amor al prójimo, es un corolario de la naturaleza misma del "realizado". Desde este punto de vista la **karuṇā** del Buddha se puede comparar con el motivo divino de la creación: la "exteriorización" concreta de la sobreabundancia del amor interior. Lo mismo se puede decir de la actitud del hombre espiritual hacia su prójimo: es un amor sobreabundante que se vuelca sobre sus semejantes sin ningún otro fin que el de querer su bien y aliviar su peregrinación por este mundo. Y, en este amor, no hay ni la más mínima sombra de egoísmo o de "paternalismo", defectos inevitables de toda "buena acción" consciente de sí misma.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> **Mahāvagga** en VP I, 301-302. Texto famoso que se encuentra repetidamente citado. Cf. GISPERT-SAUCH 1969, pp. 626-627 y las referencias en LAMOTTE 1958, p. 67, ~~y en el primer tomo de ante budhista, como el título de~~ GUPTÉ 1972, etc.

<sup>2</sup> Cf. vgr. **Mt** VI, 3: "Cuando des limosna, que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha".



Aduzcamos algunos párrafos del conocido **Mettâ Sutta** del canon pâli. Ya hemos indicado que **mettâ** (sânscrito **mitra**, védico **maitan**) significa bondad, benevolencia, amor, simpatía, amistad.<sup>1</sup>

"¡Sean felices todos los seres! Que vivan en tranquilidad. Que puedan estar bien y ser felices todos los seres sin excepción, sean débiles o fuertes, tanto si habitan en las altas esferas de la existencia como en las medianas o las bajas, ya sean grandes o pequeños, visibles o escondidos, cercanos o lejanos, nacidos o todavía no natos!".

*la cosmovisión*

Después de esta referencia a ~~la cosmovisión~~ tradicional el texto se concentra en el hombre:

"Nadie debe engañar o despreciar a nadie, bajo ningún pretexto. Nadie debe desear mal a nadie movido por la ira o la mala voluntad".

El texto luego desciende a una de las experiencias más universales de la humanidad:

"Así como una madre defiende su criatura con su propia vida, así deben todos mostrar un corazón grande y abierto a todos los seres".<sup>2</sup>

Toda la espiritualidad del bodhisattva, y de ahí su famoso voto, consiste en renunciar a la liberación individual para

---

<sup>1</sup> Hay una raíz **mid-** que además de significar amar, denota el hecho de engordar, como significando contento y contentamiento.

<sup>2</sup> **SNi I**, 8 (145-150). He seguido a DUMOULIN 1983, p. 266 en la traducción de este texto, pero también lo cita GISPERT-SAUCH 1969, p. 626.



colaborar a la salvación de todos los vivientes: "Yo acepto por madre, padre, hermanos, hijos, parientes a todas las criaturas", reza una parte de su voto.<sup>1</sup>

En una palabra, no se puede ser feliz aisladamente. La felicidad es comunitaria.

c) *El silencio del Dios*

i) Prolegomena

Como ya hemos visto, tres son los interrogantes que apremian al hombre desde que accedió a la conciencia: las cuestiones <sup>acerca</sup> de Dios, del Mundo y del Hombre. El hombre ha tratado de encontrar una respuesta a estos tres interrogantes, según el contexto cultural en el que se encontraba. Podríamos resumir las diversas respuestas agrupándolas en tres grandes categorías:

- 1) la postura de la fe cósmica, típica más bien de Oriente,
- 2) la actitud crítica, típica sobre todo de Occidente, y,
- 3) la postura antropocéntrica, que es la que prevalece hoy en día.

En el *primer* caso, la actitud más difundida vendría a ser ésta: Si Dios y el Mundo tienen un sentido, lo tienen independientemente de que yo lo sepa o no. Esta postura no

---

<sup>1</sup> Cf. el artículo *bodhisattva* en MALALASEKERA 1961, vol. III, pp. 224-233.



implica el rechazo del intelecto o la renuncia a filosofar, pero sí que da lugar a una actitud espiritual que tiende a situar el conocimiento de la realidad última fuera del alcance del conocimiento consciente. Esta postura podría expresarse en la clásica afirmación de que "quien habla no sabe, y quien sabe no habla".<sup>1</sup> Es una postura de confianza en la realidad - que *tampoco* ~~está~~ está ausente en Occidente.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. **Tao-Te-Ching** LV y LXXXI, repetido por CHUANG-TZU, XXII, 1. Cf. algunos textos característicos: "El tao que puede ser expresado no es el tao eterno", **Tao-Te-Ching** I; "El tao es siempre sin nombre. Cuando por primera vez se le aplicaron atributos por motivos funcionales, entonces se le nombró", *ibid.* XXXII; cf. también *ibid.* LVI.

"Yo no pienso que lo conozco bien, pero tampoco pienso que no lo conozco. Quien entre nosotros sabe algo (de **brahman**), sabe algo; lo que no sabe es que no sabe. Sólo quien no lo conoce es quien lo conoce. Quien lo conoce, no lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden; es comprendido por aquellos que no lo comprenden", **KenU** II, 2-3. Cf. también: "¿Cuándo, Señor, te vimos hambriento y te dimos de comer...?", **Mt** XXV, 37-39.

<sup>2</sup> Cf. el "altiora te ne quaesieris" de la Biblia (**Si** III, 22) ("Lo que está sobre ti no lo busques, / y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures. Atente a lo que está a tus alcances / y no te inquietes por lo que no puedes conocer". **NACAR-COLUNGA**), y el dicho de **GOETHE**: "Wie? Wann? und Wo? - Die Götter bleiben stumm! / Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?" ("¿Cómo? ¿Cuándo? y ¿Dónde? - ¡Los Dioses callan! Agárrate al qué y no preguntes ¿Por qué?"), **Spruchsammlung** de 1815 citado y



En el *segundo* caso, se trata de la actitud opuesta: si Dios y el Mundo tienen un sentido, yo tengo forzosamente que conocerlo y, si no lo conozco, o bien soy inexcusable,<sup>1</sup> o bien quiere decir que lo que no puedo conocer no existe. O sea que Dios o el Mundo (según la prioridad del uno o del otro), no son reales o no tienen sentido. La correlación entre el pensar y el ser es, tanto en un caso como en el otro, poco menos que perfecta. Si con el pensar no llego al Ser, o bien mi pensar está culpablemente enfermo, o bien tal Ser no existe. Luego en la *gnôsis* está la salvación.

En el *tercer* caso, si el Mundo y Dios tienen un sentido, éste es el que el Hombre les confiere. No hay nada independientemente del Hombre y, de hecho, Dios sólo es eficaz y eficiente para los que creen en él y está completamente muerto para aquellos que no lo reconocen.<sup>2</sup> Esto, que no equivale forzosamente al subjetivismo, es como un intento de

---

comentado por HEIDEGGER 1971, p. 206 y ss. en su conferencia de 1956.

<sup>1</sup> cf. el típico pasaje en Rm I, 20, y sus múltiples comentarios.

<sup>2</sup> cf. un solo ejemplo: "If he faces the truth without panic he will recognize that there is no meaning to life except the meaning man gives his life by the unfolding of his powers, by living productively" ("Si él [el hombre] se enfrenta a la verdad sin temor, reconocerá que la vida no tiene más sentido que el que el hombre da a su propia vida al ~~desarrollar~~ <sup>desarrollar</sup> sus propios ~~poteres~~ <sup>a</sup> ~~capacidades~~ <sup>capacidades</sup> Y al vivir productivamente"), FROMM 1947, p. 45 - aunque el contexto ~~querido~~ <sup>en el que se mueve</sup> por el autor sea diferente.



resituarse el propio centro de gravedad y es una postura típicamente moderna: el Hombre centro del universo.

Son tres posturas eminentemente humanas que reaccionarán muy diversamente delante del silencio evidente de Dios. Quisiéramos sólo dar la respuesta del Buddha para nuestra época.

#### α) El silencio originario

Hoy día, está casi de moda el afirmar que "Dios es silencioso", pero esta afirmación connota un sentido distinto del que implicaban tradicionalmente las religiones, cuando hablaban del silencio de Dios. Tradicionalmente, Dios es silencioso, porque es un Dios abscondito,<sup>1</sup> que gusta rodearse de tinieblas.<sup>2</sup> Así entendido, el silencio no hace más que subrayar la principal característica de Dios: su misterio. Un Dios que no fuera "misterioso", dejaría *ipso facto* de ser Dios; sería una afirmación filosófica, una meta para el pensamiento, a lo sumo una Causa Primera, pero no un Dios en el sentido tradicional de la palabra. Aquellos que lo han "comprendido",

---

<sup>1</sup> Is XLV, 15.

<sup>2</sup> Cf. I R VIII, 12, en donde se afirma que Dios mora en las tinieblas. Cf. también Sal XVIII, 12; XCVII, 2; etc. Cf. además, JaimB III, 20, 1, en donde se habla del escondrijo en el que está oculta la Divinidad, y también, SU I, 1, 3, en la que se dice que el poder de la Divinidad está oculto en sus cualidades (guṇa); etc.



han reconocido que sólo el silencio puede describirlo.<sup>1</sup> Dios no se deja expresar.<sup>2</sup> Solamente el silencio es la alabanza que le conviene.<sup>3</sup> En todo caso, el intelecto tiene que callar frente al "Misterio" divino y honrarlo con el silencio, ya que cualquier expresión que la mente humana pueda excogitar es

---

<sup>1</sup> Cf. el testimonio impresionante de aquella Upaniṣad, que no podía menos que perderse y de la que nos refiere Śaṅkarācārya, diciendo que Bāṣkali, interrogado por Bādhva acerca de la naturaleza del **brahman**, permaneció callado. Cuando, después de haber sido interrogado por tercera vez, se decidió a contestar para no turbar más al discípulo, le dijo que ya le había contestado, pero que él no le había entendido: **upaśānto'yam ātmā** ("el **ātman** es silencio"). Cf. **BSBh** III, 2, 17.

<sup>2</sup> Cf. PANDE 1957, p. 294, que, sobre el silencio como la expresión más elocuente de la última realidad, da las siguientes citas de la edición **Acyutagrānṭhamālā** del **SB**: I, 162-163; I, 3; I, 28; I, 53; I, 624.

<sup>3</sup> **Tibi silet laus** ("Para ti calla la alabanza"), traduce San JERONIMO el **Sal** LXI, 2 (**PL** 28, 1174). Cf. AGUSTIN **Confessiones** IX, 25: "Sileant... et ipse sibi anima sileat" ("Se callan... y el alma misma calla"). "Et silui a bonis" ("Callé aun en el bien"), dice la Vulgata en el **Sal** XXXVIII, 3; ("bono carens" ["carente de bien"]), dice la Nova Versio. Sobre el silencio en la mayoría de las espiritualidades del mundo, podrían citarse volúmenes enteros. El "callar" es una categoría ascética y mística fundamental. Cf. vgr. BRUNEAU 1973, BALDINI 1986, de SMEDT 1986; etc.



inadecuado para expresarlo.<sup>1</sup>

Uno de los más importantes himnos del RV, el **Nâsadiya sūkta**, empieza diciendo que

"En el principio no había Ser ni No-ser"<sup>2</sup> frase que dejó un eco profundo en la tradición posterior.<sup>3</sup> El silencio ni tiene ser ni no-ser.<sup>4</sup> Fue este silencio el que prorrumpió en Palabra:

"En el principio (**agre**), era solamente Prajâpati; su Palabra (**vâc**) era con él; la Palabra era su segundo. Prajâpati se puso a contemplar: quiero proferir esta Palabra y producirá todo esto (el mundo). Entonces profirió la Palabra y ésta produjo todo esto (el

---

<sup>1</sup> "Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus, sed quia intelligimus nos ab eius cognitione fecisse" ("A Dios se le honra con el silencio, no porque no podamos decir o saber nada de él, sino porque entendemos que Dios nos ha hecho con su conocimiento"), TOMAS DE AQUINO, **In Boethium De Trinitate, Proemium q. 2, a. 1.**

<sup>2</sup> RV X, 129, 1 a.

<sup>3</sup> Cf. el igualmente famoso verso de la Gîtâ XIII, 12:

**anâdimat param brahma,  
na sat tan nâsat ucyate.**

("Sin principio, el **brahman** primordial;  
ni ser, ni no ser es llamado") Cf. XI, 37; etc.

<sup>4</sup> Cf. **KenU** I, 3; **SU** IV, 18; VI, 19; etc.



mundo)".<sup>1</sup>

Más adelante, la filosofía upanishádica llegará a distinguir un **brahman** que es sonido, palabra (**śabda brahman**), y otro que es el **brahman** supremo (**param brahman**), absoluto, no manifestado, "silencioso", sin ruido ni sonido alguno.<sup>2</sup> Es, al mismo tiempo, "vacío de ser".<sup>3</sup>

Por su parte, la teología cristiana, aunque con otros términos, llega a conclusiones análogas. El concepto mismo de Trinidad es, en cierto modo, un intento de expresar esta misma intuición, a saber, que lo que es, aquello con lo que se puede tomar contacto y que se puede, por así decir, proferir, es el Logos y no el Padre. Cristo es el Logos surgido del Silencio.<sup>4</sup> Y su nacimiento, definido tradicionalmente **ex Maria Virgine**, también ha sido interpretado como naciendo del seno del Silencio.<sup>5</sup> El Padre es Silencio por excelencia. Nadie lo ha

---

<sup>1</sup> PVB XX, 14, 2.

<sup>2</sup> Cf. MaitU VI, 22.

<sup>3</sup> Cf. Ibid: **niḥśabdaḥ śūnya bhūtaḥ**.

<sup>4</sup> Cristo, "qui est Verbum eius e silentio progressum" ("que es su Verbo que procede del silencio"), dice IGNACIO DE ANTIOQUIA, I **Epistula ad Magnesios VIII**, 2 (PG 5, 669).

<sup>5</sup> "... religiosum silentium virginis... circa secretum Dei" ("... el religioso silencio de la vírgen [María]... sobre el secreto de Dios"), dice RUPERTO, **In Canticum I** (PL 168, 844). Ella es "Verbi silentis muta mater" ("la madre muda del Verbo silente"), según el Himno a la Purificación de SANTEUIL, citado por LUBAC 1953, p. 298.



visto jamás.<sup>1</sup> Y Su Palabra ya no es el Padre, sino el logos, el Verbo, la Segunda Persona, su Hijo,<sup>2</sup> que vino a dar voz y forma visible al "Misterio silente de la eternidad".<sup>3</sup>

Es evidente que el buddhismo no tiene la necesidad de explicar por qué Dios no responde. Nos dirá simplemente que la

---

<sup>1</sup> Cf. Jn VI, 46; XIV, 8 y ss. Pero ha sido "oído" y la *śruti* da testimonio de ello.

<sup>2</sup> El mismo Logos en el seno de la Divinidad es silente: "Et nota quod aquae illae perfectissime et propriissime benedicunt verbum dei, in quo in silentio sine verbo exteriori et super tempus laudant et benedicunt semper verbum, quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo aut potius super omne verbum" ("Y advierte que aquellas aguas bendicen en el modo más perfecto y adecuado, al Verbo de Dios, en el cual, en silencio sin palabra exterior y por encima del tiempo, alaba y bendice siempre al Verbo que está en el silencio del intelecto paterno, que es Verbo sin palabra, o, mejor dicho, más allá de toda palabra"), ECKHART, *Expositio Libri Genesis I*, 6 (LW I, 239, # 77).

<sup>3</sup> Rm XVI, 25: κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου  
χρόνοις αἰωνίοις σσιγημένου

Las seis palabras del texto original resultan casi intraducibles: "secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti" ("según la revelación del misterio que ha permanecido callado por la eternidad"), idea que constituye el hilo conductor de toda la teología paulina sobre el misterio oculto desde el principio de los tiempos. Cf. también BU VI, 3, 12; MundU VI, 29; BG IV, 3; XVIII, 67; etc.



realidad es silente. La Palabra surge del Principio, pero no "es" el Principio.

β) El ruido del mundo

Muy otro es el sentimiento del hombre moderno ante el silencio. Un Dios que es silencioso por ser misterioso ya no le "habla". Desde que el hombre moderno, a consecuencia de la actitud científica predominante, ya sólo acepta como verdadero lo que pueda verificar racionalmente, la palabra "misterio" ha sido virtualmente desterrada de su mundo. Pero, en realidad, sigue sintiéndose aterrado por el Misterio y trata de controlarlo, explicándolo como mejor puede. El hombre moderno quisiera convertirlo todo en palabra audible y comunicable y, el hecho de que Dios ya no esté en sintonía con él, le causa perplejidad, escepticismo y angustia.<sup>1</sup> Luego, se empeña en explicar racionalmente el silencio de Dios, reduciéndolo a la constatación tranquilizadora de que ya no hay nada que pueda sorprenderle con una palabra inaudita y desconocida.<sup>2</sup> La

---

<sup>1</sup> Cf. el famoso drama de BECKETT ~~1954~~ Waiting for Godot (1952)

<sup>2</sup> Cf. la imagen upanishádica del miedo humano y divino a la soledad, en BU I, 4, 1-2: "Al principio, sólo este Yo existía en forma de persona. Reflexionó y vió que no había más que su Yo... Tuvo miedo. Por esto la gente tiene miedo cuando está sola. Luego pensó: 'Nada existe fuera de Mí. ¿De qué habría de tener



religión viene a ser entonces un simple medio de mantener a la gente simple en la ilusión y de tenerla alejada de la única cosa importante para su bienestar, a saber, la propia toma de conciencia, entendida como toma de conciencia política. Es significativo que esta concepción va cambiando paulatinamente, no tanto por el pensar de los filósofos cuanto por los cálculos de los científicos y los esfuerzos de aquellos que no separan justicia de justificación, **samsâra** de **nirvâna**. La ciencia contemporánea se enfrenta ahora con sus propios límites y se encuentra de nuevo <sup>con</sup> el misterio.

Es significativo observar la cantidad de opúsculos de espiritualidad cristiana que intentan explicar racionalmente por qué, a pesar de la promesa evangélica, Dios no parece responder las plegarias de sus fieles ni ya hablar a los hombres como en tiempos añejos.

Y, sin embargo, a pesar de todas las explicaciones y justificaciones destinadas a eliminar el temor que el silencio del Dios abscondito le infunde, el hombre moderno no ha logrado alejar el efecto psicológico negativo del silencio.<sup>1</sup> El silencio le envuelve y aterroriza más que nunca. Ahora que ya

---

miedo?'... De hecho, sólo se puede tener miedo de otra cosa". Cf. PANIKKAR 1993/XXXII el capítulo sobre "El hombre y su miedo" pp. 145-158.

<sup>1</sup> Cf. la insistencia, de la Escritura hebrea y cristiana, en la expresión **timor Dei**, inseparable del Dios considerado como tenebroso. Cf. **Sal** XVIII, 10; CX, 10; **Pr** I, 7; IX, 10; XIV, 26-27; **Si** I, 11; I, 22; I, 27; XIX, 18; XXV, 8; etc. Cf. DELUMEAU 1978, para la interpretación de estos y otros textos.



ha expulsado de sí mismo la figura del Dios misterioso que le atemorizaba con su silencio insondable, el hombre moderno se ve rodeado de un silencio absoluto que está más allá de toda posibilidad de rescate, ~~de un silencio absoluto que está más allá de toda~~ Es el silencio mucho más temible de la ausencia.<sup>1</sup> Al no estar en sintonía con el Silente, el hombre moderno se siente oprimido por el silencio del mundo, torturado por su propio silencio que ya no es capaz de soportar, y desorientado por el silencio de la sociedad.<sup>2</sup> El silencio de los espacios infinitos le aterrera.<sup>3</sup>

La *sigefobia*, el miedo al silencio, es una de las enfermedades del hombre moderno. El silencio le aterrera, no ya por temor a un Dios silente que pueda castigarlo, sino porque este silencio le revela la ausencia de Dios; y creyéndose

---

<sup>1</sup> Cf. "El absurdo nace de la confrontación entre la necesidad humana y el silencio irracional del mundo", CAMUS *El mito de Sísifo*, ~~cuyo original fue FRIEDMAN N. 1963, p. 479.~~

<sup>2</sup> La literatura de Kafka sería un ejemplo.

<sup>3</sup> Cf. PASCAL *Pensées* (ed. Brunschvicg nº 206) [*Oeuvres complètes*, p. 1113, nº 91]: "Le silence de ces espaces infinis m'effraye" ("El silencio de estos espacios infinitos me aterrera"), aunque fue él también quien escribió: "En amour un silence vaut mieux qu'un langage" ("En amor, un silencio vale más que un discurso") *Oeuvres complètes*, <sup>P.</sup> 544. El silencio sin amor espanta. ¡Se hace difícil amar los espacios de Newton (aunque Pascal fuese 19 años anterior y había ya muerto cuando Newton publicó los Principios en 1687) y de Einstein! El horror al panteísmo ha desencadenado el efecto opuesto. Un extremo no justifica otro.



entonces sin Dios - un Dios temido, pero al que podía consultar y confiar su propio destino (y que daba sentido a este destino) - si le viene a faltar este apoyo acaso incómodo pero seguro, el hombre se siente impotente, solo, y descubre el terrible peso de una libertad sin responsabilidad. De ahí, la angustia y el tedio del hombre moderno.<sup>1</sup> Una soledad que, como alternativa al temor que le causa el vértigo de la Nada, no nos ofrece más que el tedio de la imposibilidad de tener compañía.<sup>2</sup> Tal vez por eso el hombre moderno ya no sabe estar solo ni soportar el silencio. Es esta inmensa soledad en la que le mantienen la vida frenética, el progreso y hasta la

---

<sup>1</sup> Jean Paul Sartre sería un ejemplo típico de esta mentalidad: El hombre "se encuentra solo, rodeado por este silencio monstruoso, libre y solo, sin asistencia y sin excusa, condenado a decidir sin apoyo de ninguna clase, condenado para siempre a ser libre", vendría a ser su mensaje. Citado por FRIEDMAN N. 1963, p. 479). Un Dios que quitara la libertad al hombre ciertamente no sería divino.

<sup>2</sup> Cf. el texto de la BU I, 4, 1-2 citado más arriba, que prosigue: "[...Pero] Él no era feliz [o bien: se aburría] y es por esto por lo que una persona no es feliz cuando está sola...", (I, 4, 3). Cf. también PANIKKAR 1983/XXVII, pp. 65-95. Cf. también la angustia de los largos silencios y la inutilidad de las palabras, ambos recursos empleados en el drama contemporáneo para expresar la falta de comunicación, vgr. en las obras de Ionesco y Campanile.



arquitectura contemporánea.<sup>1</sup> El hombre moderno trata compulsivamente de acercarse a la muchedumbre y pretende ahogar su propia angustia en todo tipo de rumores y de ruidos.<sup>2</sup> El espacio ha dejado de ser sagrado y con ello el habitat humano.<sup>3</sup>

Silencio y soledad van juntos; pero máquinas y aislamiento también. Cada cual tiene su coche, su lavadora, su radio y televisión. El ruido de una discoteca permite al menos la comunicación sin palabras. Pero no es nuestra intención hacer una crítica a la modernidad, ni menos aun un encomio de tiempos pasados.<sup>4</sup> Tratamos de entender el presente echando mano de una sabiduría antigua.

El Buddha recomienda el silencio. Cuenta la tradición que, pasando el Bienaventurado junto a un grupo de monjes enfrascados en simples habladurías, se detuvo y les dijo:

"Cuando los monjes mendicantes (bhikkhu) se reúnen, tienen que hacer una de dos: o hablar

---

<sup>1</sup> A pesar de estar contruídos los unos encima de los otros, los hogares contemporáneos no favorecen la buena vecindad.

<sup>2</sup> Cf. el uso desenfrenado de la radio y el éxito hiperbólico de la televisión.

<sup>3</sup> Cf. el voluminoso e iluminador estudio de SNODGRASS 1990 cuyo subtítulo es "Studies in the Stellar and Temporal Symbolism of Traditional Buildings".

<sup>4</sup> Cf. el bello estudio de ZUCAL 1989 y en general los dos volúmenes de BALDINI-ZUCAL 1989.



del *dhamma*, o guardar el noble silencio".<sup>1</sup>

El silencio físico es el primer paso hacia la comprensión del silencio cósmico. "La más noble verdad es el silencio", pudo decir Candrakīrti, como buen discípulo del Iluminado.<sup>2</sup> El silencio es la base del mensaje del Buddha, desde el silencio de la meditación hasta el silencio del *nirvâṇa*. Ello no quita que el silencio sea difícil de soportar y que la naturaleza humana trate siempre de llenar con palabras el temible vacío creado por el Silencio. El mismo Candrakīrti nos refiere un pasaje del *Āryatathâgataguhyâ* a este respecto:

"La noche en la cual, ¡oh Sântamati!, el Buddha alcanzó la iluminación suprema, la noche en la cual iba a pasar al *nirvâṇa* final, en aquella ocasión, el Buddha no pronunció ni siquiera una sílaba; no habló, ni habla, ni hablará. Pero como los seres vivos, según la intensidad de su fervor [*yathâdhimuktâḥ*] , aparecen con diversos caracteres, y con distintos fines, ellos se imaginan al Buddha profiriendo variedad de discursos en diferentes ocasiones. En diversos momentos se les ocurre decir que el Buddha nos enseña sobre tal y cual cosa, o que le escuchemos enseñándonos alguna doctrina. Pero, en verdad, el Buddha no se ocupa <sup>de</sup> ninguna

---

<sup>1</sup> MN I, 161. Cf. más arriba.

<sup>2</sup> *Paramârtho hy âryâṇam tuṣṇim bhâvaḥ*. MKV LVII,8.



construcción mental ni ~~de~~ <sup>de</sup> distinciones  
conceptuales. ¡Oh Sântamati! el Buddha es  
contrario a toda complejidad (pluralidad)  
originada por nuestros hábitos mentales...".<sup>1</sup>

γ) El silencio humano

Otro tipo de silencio es el que ha inspirado este estudio: el silencio filosófico sobre los grandes interrogantes que acucian al hombre y, en especial, el silencio sobre Dios. Ya hemos dicho que el Buddha guarda silencio acerca de Dios y, que con su silencio, nos muestra que, en definitiva, no hay nada que decir acerca de Dios, porque Dios "es" precisamente esta "nada". Dicho de otro modo: el silencio de Dios corresponde a su falta de ser. Tal vez sea esta "nada" la que se presenta a la mente aterrada de los modernos que, al haber querido librarse del paternalismo de Dios, le han negado toda realidad y se han precipitado al vacío.<sup>2</sup> El Buddha, sin embargo, nos asegura que no hay <sup>2</sup> nada que temer y que el vértigo del salto al

---

<sup>1</sup> Comentario de CANDRAKÎRTI al cap. XXV del **Tratado de la Relatividad** XI, 539, 3 y ss. , citado por STCHERBATSKY (ed.) 1978, p. 220.

<sup>2</sup> Cf. acerca de esta misma experiencia, VESCI 1978/1; NISHITANI 1986.



Vacío metafísico, a pesar de todo el temor que nos infunde, puede ser excelso. Sólo se requiere acercarse a él lentamente, prepararse al salto en la oscuridad y alcanzar el silencio simplemente callando.<sup>1</sup>

De hecho, como nos enseña el Buddha, no se puede hablar del silencio y, si aquí lo hacemos, en un intento de comunicarlo de alguna manera, somos conscientes de que todo cuanto intentamos transmitir sólo puede ser materia de experiencia interior, a través de una meditación capaz de acallar el tumulto de nuestros pensamientos.<sup>2</sup> Por otra parte, el mismo Gautama Siddhârtha renunció al **mahâparinirvâna**, al silencio mismo, para poder salvar a los hombres, y puso en movimiento la rueda de la sabiduría, sirviéndose de palabras.

---

<sup>1</sup> Cf. vgr.: "Cuando ya no puedas decir nada más de él, sólo entonces lo verás, porque el conocimiento de Dios es silencio divino y sosiego de todas nuestras sensaciones", **Hermes Trismegisto**, X, 5; cf. también: "Tú eres inexpresable, inefable, y sólo con el silencio se te puede abrazar [comprender]; recibe los sacrificios puros que te son dedicados, ofrecidos con palabras...", *ibid.* I, 31.

<sup>2</sup> Cf. el triple estado de la realidad de Dios descubierta por el hombre, en un texto que merecería ser citado por entero: "Al gran Moisés, la divina epifanía le ocurrió en un primer momento a través de la luz; luego [Dios] le hablo (δικ λέγεται ) en la tiniebla y, finalmente, cuando ya era más sublime y perfecto, Moisés vió ( βλέπει ) a Dios en la tiniebla", GREGORIO DE NISA, **In canticum canticorum homiliae**,<sup>11</sup> (PG 44, 1000/c).



La mejor actitud tal vez consista, entonces, en utilizar la palabra, sabiendo que ésta procede del silencio y que de él toma su significado e inteligibilidad.<sup>1</sup> Es la palabra grávida de silencio.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> "Quasi enim quoddam nutrimentum verbi est censura silencii" ("La disciplina del silencio es como el alimento de la palabra"), dice GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem* I, 11, 16 (PL 76, 907). Este texto (reputado como <sup>n</sup> *cesura silencii nutritura est verbi*) viene citado por la clásica Guía de los ancoretas (Ancrene Wisse) del siglo XIII conocida también como Ancrene Riwe junto con otros muchos textos escriturísticos, patristicos y antiguos (Séneca por ejemplo) sobre la guarda de los sentidos y de la lengua en particular. Cf. SALU 1955 p. 32 y más modernamente SAVAGE & WATSON 1991, p. 75. Para la fundamentación budhista de la guarda de los sentidos (*indriyesu guttadvâra*) cf. la convincente argumentación de TAKEUCHI 1983, p. 27 y ss. "To withdraw from the senses does not therefore mean that one shuts out objects, ... It is a question of rising above the dichotomy between subject and object..." p. 33 ("Recoger los sentidos no significa, por tanto, cerrarse a los objetos, ... Es más bien cuestión de superar la dicotomía entre sujeto y objeto..."). Cf. Dh III (33-43).

<sup>2</sup> "Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentliche zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat". HEIDEGGER 1961 I, p. 471 ("El máximo decir pensante no consiste



\*

\*

\*

Tratemos ahora de explicitar nuestra meditación sobre el silencio del Dios en tres direcciones que apuntan respectivamente:

- al hombre,
- a Dios,
- a ambos.

ii) El silencio divino en el hombre

X  
Suele decirse hoy día que Dios ya no se deja oír, que Dios ya no habla al hombre, que se ha eclipsado.<sup>1</sup> Pero, ¿por qué tantos desengaños?<sup>2</sup> ¿Qué esperamos de Dios: que remedie los

---

en simplemente callar lo que hay que decir propiamente, sino decirlo de tal manera que venga dicho en el no decirlo. El decir del pensar es un silenciar. A este decir le corresponde la esencia más profunda del lenguaje el cual tiene su origen en el silencio").

<sup>1</sup> Cf. José Ortega y Gasset, Martín Buber, Jean Leclercq, y otros.

<sup>2</sup> Nótese, sin embargo, que mientras que la filosofía y la teología oficiales siguen hablando del eclipse de Dios y el mundo secular se queja de que "Dios no habla", el mundo popular religioso cuenta con tantos, si no con más "videntes" que nunca, que han "visto" a Dios o a la Virgen, que han "oído" sus palabras



males sociales, las injusticias patentes, o acaso que nos venga de las ofensas recibidas? ¿Qué tipo de Dios sería éste? Una vez más, sería un Dios cautivo de los caprichos humanos, responsable de las malas acciones de los hombres. Recordemos las palabras que, según la tradición, se le escaparon a Buddha:

"Entonces, [en caso de introducir a Dios en los asuntos humanos], los hombres serían criminales, ladrones, libertinos, mentirosos, estarían poseídos por la concupiscencia, la envidia y el error, y todo ello lo atribuían a la 'voluntad creadora de Dios'".<sup>1</sup>

Dios como defensor de los egoísmos individuales y colectivos de los hombres.<sup>2</sup> Es el Dios de los ejércitos - de

---

o sus mensajes. Cf. FERRAROTTI 1978<sup>y</sup> el inverosímil PASCUAL 1976. Para un estudio del panorama contemporáneo, cf. CASTELLI 1974. Cf. también los estudios sobre las "apariciones" de Garabandal (España), Medjuorje (ex-Yugoslavia) y demás. Los ejemplos serían aún mucho más fáciles de aducir refiriéndonos al mundo religioso popular de la India actual por ejemplo. Las hierofanías y teofanías están a la orden del día.

<sup>1</sup> AN I, 174. Cf. la misma preocupación en PLUTARCO, De **Superstitione** 10: "¿No es acaso más religioso quien cree que los Dioses no existen que quien les atribuye acciones reprobables?", citado por KRISTENSEN 1960, p. 250.

<sup>2</sup> Cf. Lc XII, 14, donde se relata el rechazo de Cristo a dejarse arrastrar en este juego: "¿Quién me ha constituido juez...?".



los vencedores generalmente.<sup>1</sup> En realidad, el hombre moderno se niega a escuchar y, para justificarse, trata de convencerse de que Dios ya no le habla o, simplemente, de que no hay Dios. En realidad, cuando el hombre moderno afirma el eclipse de Dios, no hace más que revelar una concepción antropocéntrica del problema de Dios. El hombre habla del eclipse de Dios cuando se vuelve opaco a sí mismo.

En rigor, el silencio de Dios indica, ante todo, que hay que abandonar la pretensión de inteligibilidad total. También se puede decir que lo único que Dios profirió plenamente desde que rompió su silencio al principio de los tiempos, fue su Logos.<sup>2</sup> Pero nosotros no podemos comprenderlo mientras no nos volvamos totalmente Logos. En realidad, nosotros no somos a

---

<sup>1</sup> Recordemos que Hitler se sentía investido de una misión divina para proteger los derechos de una raza elegida. Aunque sin esa hybris personal y sin ese odio fanático, suenan de modo semejante muchos discursos nacionalistas modernos, desde reyes por la gracia de Dios, naciones con destino histórico y presidentes invocando la Biblia. Cf. GALTUNG 1987.

<sup>2</sup> Cf. un mito africano en el que la "ruptura" se produce en sentido contrario: es el silencio el que se entromete en el sonido primordial. Al principio no había más que el Sonido, un sonido continuo y, por tanto, inaprehensible e incomprensible. Luego el Sonido se rompió (también ésta es una forma del mito de la "caída" primordial) y de esta ruptura nació el lenguaje, y, con él, la civilización. De hecho, la articulación de la frase y su inteligibilidad dentro de la división de las palabras depende del silencio que se interpone a la continuidad del sonido.



menudo más que un eclipse de Dios en acto.

La tradición mística cristiana afirma que Dios pronunció una sola Palabra, pero las exigencias sociológicas del cristianismo han convertido la "revelación" cristiana en un torrente de palabras. Cuando estas palabras han sufrido la erosión del tiempo, muchos cristianos ya no avezados al silencio o piden nuevas palabras divinas o se dan de baja. Hasta algunos lamentan que no hubiera "video-cassettes" en tiempos de Cristo ni aparatos fotográficos al inicio de la creación,...

Hay que replantear el problema, abandonar el antropocentrismo y efectuar una conversión tan necesaria como vital. Hay que reconocer que Dios y el Hombre no pueden ser separados tan drásticamente. Mientras haya separación, tarde o temprano, una de las dos partes tratará de subsanarla, y la experiencia histórica nos enseña que todo termina con la desaparición de uno de los dos elementos de la dicotomía. Para una cierta mística, es el Hombre quien desaparece, pero puesto que el Hombre es la realidad más inmediata para el hombre, a largo plazo, es Dios quien está destinado a desaparecer. Pero la desaparición de Dios trae con ella, como automáticamente, la desaparición del Hombre.

Desde siempre, las "religiones" (se acepte o no la etimología de **religare**) se han esforzado por superar la división existente entre Dios y el Mundo - y, en particular, entre Dios y el Hombre - salvaguardando la religación de ambos. En el cristianismo, la presencia del Logos en la Trinidad y su divinización constituyen un intento de resolver el dilema,



manteniendo en el seno mismo de Dios la identidad y la distinción entre el Padre y el Hijo, que es, al mismo tiempo, la cabeza del Cuerpo Místico, del Cristo cósmico.<sup>1</sup>

El Hijo, en cuanto Logos, es la ruptura del silencio del Padre, su expresión, idéntico a él y, a la vez, infinitamente distante, como puede serlo el originado del originante. En esta perspectiva, el individuo humano no es más que un tono de esta Palabra total, un sonido particular, un destello de Dios en el tiempo y en el espacio, un aprendiz de Dios. El hombre no es más que una caída divina y una contradicción interna cuando pretende ignorar su carácter itinerante hacia la plenitud de la Palabra en la reconstrucción del Sonido completo. El individuo participa de Dios por su participación en el Logos; el individuo, invirtiendo el modo usual de dirigirse a Dios - como a un Tú - se convierte él mismo en el tú de Dios. En esta descripción teológica, Dios es el único yo posible y la criatura no es más que un tú; por eso mismo, el que ora dice: "Yo soy tuyo, o tu yo",<sup>2</sup> y el filósofo que piensa afirma: "Yo soy suyo, o su yo". El hombre es el tú de Dios - como

---

<sup>1</sup> El problema de la analogía, tal como lo vió la escolástica cristiana de la mejor época (y no como críticos modernos la han querido entender y criticar), representa uno de los mayores esfuerzos de la mente humana para acercarse al problema que estamos tratando, al intentar mantener la debida distancia y separación entre Creador y criatura.

<sup>2</sup> Cf. más arriba la cita de AGUSTIN.



mencionamos antes.<sup>1</sup>

No es tanto que Dios se nos manifieste en la contradicción, cuanto que nosotros mismos somos esta contradicción de Dios. Pero el ser humano se rebela contra esta conclusión. El hombre no puede ni quiere aceptar su propio aniquilamiento a favor del yo de Dios. Por eso el ateísmo no acepta compromisos. En el enfrentamiento entre un Dios trascendente y una Humanidad inmanente, el ateo ve el peligro de su propio aniquilamiento y niega a Dios antes de que la religión en nombre de Dios le niegue a él. De hecho, cuando la religión llega a la conclusión de que el hombre es "la contradicción de Dios", "un no-Dios en camino de ser Dios", su aniquilación en cuanto hombre es casi un hecho cumplido.

Sin embargo, la escapatoria es difícil. Anular a Dios es anular automáticamente al hombre. El silencio de la ausencia de Dios conlleva el silencio de la ausencia del hombre. El mensaje del Buddha coincide en esto con el de las filosofías modernas. Una vez emprendido el camino de la negación de Dios, tarde o temprano, se ha de llegar a la negación del hombre. Dicho de otro modo, la eliminación de Dios en cuanto apoyo, corresponde a la eliminación del hombre que sobre él se apoyaba. El precio que el budhista paga por su serenidad ante la Nada es el de su propia vida. Sin Dios no existe tampoco el hombre y, como ya hemos visto en las páginas que preceden, el mensaje del Buddha

---

<sup>1</sup> Lo que aquí someramente apuntamos ampliaría y, en parte, ~~corregiría~~ <sup>inventaría</sup> la tesis que después de BUBER se ha hecho poco menos que popular <sup>sobre</sup> la relación yo-tú. Cf. BUBER 1962 y también EBNER 1963.



consiste, precisamente, en convencer al hombre que también él forma parte de una realidad en continuo devenir, de una realidad que carece de base, de cualquier tipo de apoyo, de sujeto (**sub-jectum**) último que pueda dar valor al todo.<sup>1</sup> El único apoyo provisorio es el de las tres joyas: el **Buddha**, el **dharma** y el **saṅgha**, es decir, un Símbolo, una Conducta y una Comunidad. Todo es "penúltimo" en este mundo y nada se puede decir acerca de lo último sin que se vuelva **ipso facto** "penúltimo". En realidad, el concepto mismo de "ultimidad", sea cual sea el objeto al que se le aplica, es contradictorio. Alguien preguntó al maestro Wen Yi "¿Cuál es el primer principio?" A lo cual el maestro respondió: "Si te lo dijera se convertiría ya en el segundo principio". Esta "ultimidad" es más que un concepto límite en sí mismo: es el límite del concepto en cuanto tal.<sup>2</sup> Pero también la afirmación "todo es

---

<sup>1</sup> Es significativo que muchos de los que quieren que Occidente acepte el buddhismo, entre los cuales está Coomaraswamy, tratan de presentarlo en clave positiva y âtmica. Cf. la actitud de muchos que rechazan el **anâtma-vâda** como inauténtico, porque de lo contrario, como sujetos, no podrían creer".

<sup>2</sup> "Verbal expression, so long as it is only a means of communication, serves only to alienate man from the Truth. Not to reveal is nearer to the Truth and more loyal to the **dharma**" ("La expresión verbal, mientras sólo sea un medio de comunicación, sólo sirve para enajenar al hombre de la Verdad. No revelar es una actitud más próxima a la Verdad y más fiel al **dharma**"), NAGAO 1955, p. 142.



penúltimo" implica contradicción. De ahí el silencio: el silencio mismo de Dios.

iii) El silencio divino en Dios

Conviene recordar que todo lo que hemos dicho pertenece al esfuerzo intelectual humano por descifrar el Misterio (del cual Dios es un símbolo). ¿No habremos, pues, traicionado el mensaje del Buddha al tratar de hacerlo inteligible con palabras y conceptos? ¿No deberíamos respetar su silencio y no tratar de interpretar racionalmente el sentido de su mensaje? Pero el desprecio del intelecto lleva consigo el peligro de caer en el exceso opuesto, en el pietismo irracional. Repetimos, una vez más, que el Buddha se declara tan alejado de un extremo como del otro. La renuncia a la filosofía, en cuanto vehículo incapaz de llevarnos a la meta, es un extremo tan pernicioso como la pretensión de querer comprenderlo todo. **Credo quia absurdum** es la escapatoria bastante frecuente en creyentes que no encuentran otro camino para aceptar la realidad de Dios.

La vía media del Tathâgata está tan alejada de la pretensión de un intelecto que se cree capaz de comprenderlo todo (Dios, el Hombre, el Mundo y sus recíprocas relaciones) cuanto del envilecimiento de un intelecto que se cree incapaz de comprender nada. Esta vía media no es una abdicación de la razón, puesto que es la misma razón la que comprende que no puede encontrar respuestas adecuadas a las preguntas más urgentes de la vida y, sobre todo, a las preguntas acerca de "Dios"; es más bien un adentrarse en el seno mismo de lo que se



quiere investigar, callando y acallando la pregunta desde su raíz.<sup>1</sup> El silencio que Buddha desea para sus discípulos no es el silencio filosófico, sino un silencio místico, una experiencia silente. El silencio del Buddha no es una derrota o una renuncia, es una conquista, una intuición. El Buddha se niega a reconocer el *âtman* como substancia y a definir el *nirvâna*; no responde a las catorce preguntas que parecen vitales para la satisfacción del intelecto, y el único argumento filosófico al que se deja llevar es el que defiende la impermanencia de todo cuanto existe, incluyendo al Hombre.

Pero también Dios es silencio, y nos parece que esto es precisamente lo que el Buddha quiso "decir". Lo que cae dentro de nuestra forma de pensar es el Ser, y ya hemos visto las dificultades inherentes a la identificación de Dios con el Ser. Dios es la ausencia misma del Ser. El, sólo es Dios para las criaturas; en sí no es nada y, ciertamente, no es Dios. Como diría la teología cristiana, el nombre de Dios indica un poder, no una propiedad.<sup>2</sup> El Padre (que es su nombre propio),

---

<sup>1</sup> El problema que, desde PLATON (cf. *Timeo* 28c) y la Patrística (cf. GREGORIO NACIANCENO, *Orationes Theologicae* 27, 4 [PG 36, 32]), en Occidente, y, desde las Upaniṣad (cf. BU II, 4, 13-14; III, 4, 12), en Oriente, viene planteándose sobre la inaccesibilidad de Dios, nos parece que encuentra aquí una explicación más profunda que la habitual.

<sup>2</sup> "Ideoque in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti unum confitemur Deum, quia [Deus] nomen est potestatis [...], non proprietatis" ("Y por eso, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, confesamos un único Dios, porque [Dios] indica un



siguiendo con el lenguaje cristiano, no es, porque lo que es, es el Hijo, y lo que en rigor "es" en el mundo, son las cosas. Si Dios es causa y ser a la vez, ¿cómo puede ser *causa sui*? Sería una contradicción.<sup>1</sup> Tal vez Dios pueda ser descrito como aquello que da el ser, en cuanto que "para Dios, su "ser" consiste en dar el ser".<sup>2</sup> En cualquier caso, el concepto clásico y tradicional de "acto" se acerca mucho más a la intuición última de la realidad divina que la de ser ~~de~~ en cuanto substancia o de existencia.

Lo que queremos expresar ahora, y que el buddhismo expresó con otro lenguaje, no es que Dios sea silencio, ni que su ser sea el silencio, sino que el silencio es un silencio de ser o,

---

poder, no una propiedad"), *Fides Damasi*, DENZINGER 1967, 71. <sup>§</sup>

<sup>#</sup>  
<sup>1</sup> Que la causa suprema no pueda ser causa de sí misma es obvio, porque entonces se procedería *ad infinitum*. Precisamente, ésta es una objeción buddhista clásica en contra de la existencia de Dios. Cf. un típico ejemplo: "If asked 'How did Life begin?', he [the buddhist] would ask in return: 'How did God begin?' ("Si se le pregunta: '¿Cómo empezó la vida?', él [el buddhista] preguntaría a su vez: '¿Cómo empezó Dios?')", MALALASEKERA, citado por GLASENAPP 1954, p. 33.

<sup>2</sup> "Sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse" ("Como la criatura tiene su ser, y su ser, o para ella ser, es recibir el ser, así mismo, para Dios, el ser es dar el ser, porque, para Dios, actuar y operar es siempre y sólo ser"), ECKHART *Expositio Libri Genesis* II, 2 (LW I, 299, # 146).



más simplemente, que el silencio es el "lugar" de Dios. Este "lugar" - vacío, naturalmente - es, si se quiere, el abismo del que habla el salmo,<sup>1</sup> el silencio de la noche anterior a la creación,<sup>2</sup> más allá del ser,<sup>3</sup> en el vacío que ni es ni no es,<sup>4</sup> y del cual, por la fuerza de su espíritu y de su calor creativo interno,<sup>5</sup> se origina la realidad, según más de una tradición.<sup>6</sup> Con esto no se niega la distinción entre **Dios**

---

<sup>1</sup> Cf. **Sal XLII**, (XLII) 8.

<sup>2</sup> Cf. **Sb XVIII**, 14, y su utilización en la liturgia católica de rito latino.

<sup>3</sup> Cf. DIONISIO AREOPAGITA: "Dios trasciende todo ser y todo conocimiento" (**De divinis nominibus I**, PG 3, 588) "puesto que está por encima de cualquier afirmación y negación [de ser]" (**De mystica theologia I**, PG 3, 997 y passim). La traducción de MARTIN 1990 tiende a evitar las excesivas paradojas y debería cotejarse con otras como por ejemplo LUIBHEID 1987, aunque también aquí debería consultarse el original. Cf. ROQUES 1954 para una introducción general: "Dios 'no es' (**De divinis nominibus I**, PG 3, 688), porque está más allá de toda afirmación o negación (**De mystica theologia I**, 5, PG 3, 1048) y trasciende cualquier oposición entre ser y no ser (**Epistulae I y II**, PG 3, 1065; 3, 1068-1069)".

<sup>4</sup> Cf. **RV X**, 129, 1; etc. , como testimonio védico.

<sup>5</sup> Cf. **RV X**, 129, 3.

<sup>6</sup> El himno védico que acabamos de citar es una de las expresiones más completas de lo que el vedismo, el hinduismo y el cristianismo, así como otras religiones, han tratado de comunicar con sus respectivos mitos del "nacimiento del Creador".



~~creado~~ y lo que la teología cristiana llama "el orden creado".<sup>1</sup> La criatura inicia un proceso temporal, pero el tiempo no agota la realidad.<sup>2</sup> La relación entre lo temporal y lo intemporal permanece, No obstante, siempre la misma: todas las cosas son equidistantes de la eternidad.

Por otra parte, como ya hemos señalado, el silencio del Buddha no es sólo un silencio litúrgico, ni tampoco el mero cumplimiento de una vía mística, aunque tampoco se puede

---

<sup>1</sup> Cf. la síntesis de la postura de un GREGORIO DE NISA en DANIÉLOU 1954, p. 317: "Dieu et l'homme font également partie du monde intelligible. Or, l'esprit est de soi illimité. En ceci, Dieu et l'âme sont du même ordre. Mais la différence essentielle est que Dieu est infini en acte, tandis que l'âme est infinie en devenir. Sa divinité, c'est de se transformer en Dieu" ("Dios y el hombre forman parte del mundo inteligible. Ahora bien, el espíritu es ilimitado de por sí. En esto, Dios y el alma pertenecen al mismo orden. Pero la diferencia esencial es que Dios es infinito en acto, mientras que el alma es infinita en devenir. Su divinidad consiste en transformarse en Dios").

<sup>2</sup> Cf. "Prima productio sive emanatio Filii et Spiritus Sancti a Patre aeternaliter; item, productio sive creatio generalis totius universi ab uno Deo temporaliter" ("La primera producción, o sea, la emanación del Hijo y del Espíritu Santo del Padre, es eterna; igualmente, la producción o creación general de todo el universo por un solo Dios, es temporal") ECKHART, *Liber Paraboliarum Genesis* en LOSSKY 1960, p. 52 (la cursiva es nuestra). Cf. también *Tabula Auctoritatum Libri Paraboliarum Genesis I, 1* (LW I, 457 y ss.).



descartar este aspecto; el Buddha concuerda con otras religiones y escuelas de espiritualidad.<sup>1</sup> En realidad, el hombre puede adoptar varias formas de silencio ante lo Numinoso,<sup>2</sup> pero no nos parece ser éste el punto clave de la intuición del Iluminado.<sup>2</sup> Resulta evidente, de hecho, que si la ausencia de pensamiento y el silencio de la mente son los requisitos necesarios para llegar a "Dios", es porque no hay nada en él que pueda ser pensado.<sup>3</sup> El Buddha no teoriza sobre el silencio; no dice, como Proclo, que el Logos necesita de un silencio que lo fundamente y que sea "anterior" a él.<sup>4</sup> El

---

<sup>1</sup> Cf. la posición de un Padre de la Iglesia como San GREGORIO DE NISA: "la découverte de Dieu se fait bien moins dans aucune expérience définissable que dans la nécessité, de mieux en mieux perçue, de dépasser toute expérience" ("El descubrimiento de Dios no se ~~cumple~~ <sup>llena a cabo</sup> tanto en una experiencia definida cuanto en la necesidad, cada vez mejor percibida, de superar toda experiencia"), BOUYER 1960, p. 437. Cf. también CASEL 1919; MENSCHING 1926.

<sup>2</sup> HEILER 1961, p. 334 y ss., distingue un silencio mágico-cultural de otro religioso-cultural, un silencio ascético de otro contemplativo, un silencio teológico de otro metafísico.

<sup>3</sup> "Un ser que se piensa no es un ser simple", viene a decir PLOTINO *Enneadae* VI, 7, 38.

<sup>4</sup> Δεῖ πρὸ τοῦ λόγου τῆν τὸν λόγον ὑποστήσασκεν εἶλασι σιγῆν ("Es necesario para el Logos que el fundamento del Logos sea el silencio"). Apud HEILER 1961, p. 339.



silencio no puede ser una nueva hipóstasis.<sup>1</sup> El Buddha, simplemente, "distrae" al hombre de su actividad pensante para encaminarlo exclusivamente hacia su única y principal tarea, librarse del dolor, sin ~~permitirle~~ <sup>animarle a</sup> especular sobre lo inefable. Para el Buddha, lo único que cuenta es que alcancemos nuestro silencio, el silencio de la criatura, la aniquilación de la creaturabilidad.<sup>2</sup> Lo demás no corre de nuestra cuenta.

La "revelación" del Buddha le dice al hombre que renuncie, no sólo a buscar a Dios para saber "cómo es", sino que renuncie a Dios mismo como apoyo en el camino. Si se busca a Dios, ya sea intelectualmente o místicamente, todas las fuerzas del

---

<sup>1</sup> Los términos se invierten: para Filón, Plotino, Proclo y otros, Dios es la última hipóstasis, por encima del silencio. Para el Buddha, Dios está de este lado del silencio. Cf. HEILER 1961, p. 338, para los textos clásicos.

<sup>2</sup> Cf., entre mil, una de las parábolas de CHUANG-TZU: "El Emperador ha perdido su perla preciosa y envía para buscarla la acción, la palabra y el pensamiento, sin obtener resultado alguno. Entonces, [no] envió nada a buscarla y se maravilló que [la] nada hubiese podido encontrarla". Cf. ALLERS 1956, p. 144. Cf. MERTON 1965, p. 74. Sólo el apaciguamiento de toda actividad nos puede hacer redescubrir la verdad. Cf. Mt XIII, 45-46, en donde no se habla de la pérdida, sino de la búsqueda de buenas perlas [en plural], y del encuentro de una [en singular] perla preciosa, cuyo valor es... todo. Cf. también Pr VIII, 11; Sb VII, 9.



hombre están dirigidas hacia fuera de sí mismo, hacia una meta que lo aleja de su verdadera tarea que es la destrucción de su propia contingencia. No hay Dios en nuestro camino y, cuando la tradición mahâyânica (así como muchas tradiciones místicas del mundo,<sup>1</sup> sin excluir la tradición judáica<sup>2</sup> y cristiana<sup>3</sup>) le hace decir al Buddha que renuncia al *nirvâna* para salvar a sus

---

<sup>1</sup> Cf, vgr. la bella leyenda del rey Vipascit, que relata el MP XIII y ss., en especial XV, 59 y ss., según la cual, el rey prefirió permanecer en el infierno por causa de unos amigos suyos pecadores, que entrar en el cielo, su lugar merecido. Cf. WINTERNITZ 1908, I, p. 469 y ss. Según otras versiones, posiblemente posteriores, los Dioses, edificadas por el amor del rey y no queriendo ni pudiendo dejarle en el infierno, tuvieron que vaciarlo y llevarse a todos sus ocupantes al cielo. Cf. también Yudhiṣṭhira, el héroe del MbBh, que desea ir al infierno para estar allí con sus hermanos. Cf. el libro de PAPINI 1967, que en su tiempo dió tanto que hablar y que recoge algunos de los más salientes testimonios dentro de la tradición occidental.

<sup>2</sup> Cf. el tono conminatorio y el dilema tajante del profeta de Israel después que su pueblo ha cometido el mayor de los pecados según su propio código: "Volvióse Moisés a Yahvéh y le dijo: '¡Oh, este pueblo ha cometido un gran pecado! Se han hecho un dios de oro. Pero perdónales su pecado, o bórrame de tu libro, del que tú tienes escrito'", Ex XXXII, 31-32.

<sup>3</sup> Cf. "Porque yo mismo desearía ser anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, por los de mi linaje según la carne", Rm IX, 3.



hermanos, lo hace con espíritu místico.<sup>1</sup> De hecho, cuando se dice que hay que renunciar a Dios por causa de Dios, no es más que una manera de acallar los escrúpulos de los que no quieren renunciar a Dios y siguen apoyándose en Él para alcanzar la salvación sin demasiado esfuerzo. Dios no puede ser una especie de catalizador que permanece incólume una vez se ha verificado la reacción. La renuncia a Dios no es una operación metodológica, un ejercicio intelectual. Renunciar a Dios significa renunciar a todo tipo de apoyo (también social, humano, científico o ideológico). En una palabra, se trata de dar el salto al vacío, un salto mortal en el que todo se tergiversa y en el que se pierde la vida individual.

Y no se diga que resulta demasiado excesivo. Muchos ateos contemporáneos han llegado a la misma conclusión. Para muchos de ellos, la nada y la pérdida de una vida "eterna", o de un alma inmortal, es la conclusión que se impone después de haber eliminado conscientemente a Dios. Para el budhista, la eliminación de la propia existencia humana, del dolor, de la

---

<sup>1</sup> "Das Höchste und das Äusserste, was der Mensch lassen kann, das ist, dass er Gott um Gottes willen lasse. Nun liess Sankt Paulus Gott um Gottes willen [...]; er liess alles, was er von Gott nehmen konnte, und liess alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte" ("Lo más <sup>máximo</sup> ~~alto~~ y ~~audaz~~ que un hombre puede hacer es dejar a Dios por Dios. San Pablo dejó a Dios por causa de Dios [anteriormente, se ha referido explícitamente a Rm IX, 3]; dejó todo cuanto podía tomar de Dios, dejó todo cuanto Dios podía darle y dejó todo lo que de Dios podía recibir"), ECKHART (QUINT 1955, 214-215).



contingencia, es lo que da sentido a toda su conducta religiosa.

Y con esto, llegamos a la tercera y última parte de nuestra meditación, que introduciremos con un ejemplo típico:

"Si la **prajñâpâramitâ** [esto es, la máxima sabiduría liberadora] no puede ser adquirida ni practicada, ¿por qué la busca el asceta?".

Es la última cuestión de la voluminosa obra atribuída a Nâgârjuna, perdida en su original sânscrito y recuperada en su traducción china.<sup>1</sup>

"Respuesta: las cosas que no pueden ser adquiridas son de dos clases. Primero, los placeres del mundo, que se pueden buscar, pero que no responden a la expectación, no pueden ser adquiridos. Segundo, el verdadero carácter de los **dharma**, cuyas notas definidas escapan a la percepción, no puede ser adquirido. No siendo inexistente, comporta mérito, sabiduría y aumenta las raíces del bien. Los profanos, que especulan sobre los asuntos humanos, tienen ganancias, etc. , y lo mismo ocurre con todas

---

<sup>1</sup> Cf. la traducción de LAMOTTE 1966-1969. Poco nos importa para el caso si esta obra no salió directamente del punzón de Nâgârjuna, como parece inclinarse a pensar la crítica más reciente.



las buenas cualidades. Pero es según el espíritu del mundo que se habla de adquisición. Según el espíritu de Buddha, no se adquiere nada".<sup>1</sup>

iv) La liberación

La lección que el hombre contemporáneo podría sacar del mensaje del Buddha pueda acaso resumirse en tres puntos:

No hay un Ente Supremo, un monarca sobrenatural, una proyección en lo absoluto de la ideología imperial que ha dominado toda la historia. Buddha no es *monoteísta*. Si Dios no es el Ser Supremo, tampoco es el Ser aquella "realidad" que simplemente lo es todo. Buddha no es *panteísta*.

La realidad tiene una dimensión de misterio, de silencio, de pura trascendencia - que sólo se descubre en la inmanencia del dolor, al que hay que eliminar. Buddha no es *ateo*.

Dicho de otra manera: No podemos pensar a Dios, no podemos pesarle, sospesarle, ponerle en ningún platillo que nos permita de alguna manera referirlo a algo más inmediatamente conocido. No podemos en manera alguna "encajar" a Dios en ninguna categoría ni clasificación. Dios se escapa al pensar. No puede ser pensado. Está más allá, dirán algunos. O más acá, preferirán decir otros. Es la trascendencia o la inmanencia.

Pero sí, al parecer, podemos creer en él. Sí podemos dirigirle o incluso darle el corazón como la palabra sugiere. Y podemos ser conscientes de este movimiento de corazón, sin

---

<sup>1</sup> Cf. LAMOTTE 1966-1969, II, pp. 1112-1113.



convertirlo en objeto de nuestra mente o de nuestra voluntad. La fe no tiene objeto. Sería idolatría. Ya lo reconocieron los antiguos:

"Sin verdadera virtud, cualquier discurso sobre Dios es un (simple) nombre".<sup>1</sup>

Esta ha sido nuestra hermenéutica. Pero Śākyamuni es más discreto, más consecuente y más prudente. No se expresa con nuestros términos y no habla de Dios, ni siquiera para decir que Dios corresponde al Silencio, o que es el abismo insondable de la Nada, pero sí habla del hombre. Hablar de Dios, tanto sea para afirmar o negar su existencia, es "convertirlo" en criatura y, por tanto, destruirlo. Todo lo que el Buddha dice, todo su esfuerzo, atañe al hombre. Y si nosotros hemos tratado de interpretar su silencio transfiriéndolo a Dios, interesándonos, pues, directamente, por el problema de Dios, ha sido porque en nuestra situación, después de milenios de historia, ya no podemos preservar la inocencia que el genial Siddhārtha deseaba para nosotros. De hecho, durante siglos, el problema de Dios ha ocupado un lugar central, no sólo en la vida, sino también en el pensamiento de los pueblos, y resultaría por lo menos sospechoso que nos negáramos a nombrarlo ahora. Por eso hemos hablado del silencio y hemos querido especificarlo como silencio de Dios, silencio en Dios,

---

<sup>1</sup> PLOTINO, *Enneadae* II, 9, 15, 39: ἄνευ δὲ ἀρετῆς  
ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομα ἔστιν

MACKENNA traduce: "'God' on the lips without a good conduct of life, is a word".



mientras que el Tathâgata hablaría del silencio del hombre, del silencio en el hombre.

El Iluminado se negó a dejarse enfrascar en disputas filosóficas y teológicas. Prefirió silenciar al hombre, acallararlo, reducirlo al conocimiento de su propia condición humana. De ahí la referencia constante al dolor como la experiencia más profunda y esencial del hombre. El Buddha quiere llevar al hombre poco a poco a la eliminación del dolor en el que se ve inmerso y con el que se encuentra a cada paso de su vida. La compasión por el hombre, rodeado, impregnado, podríamos decir, de dolor, es la que conduce al Iluminado a buscar únicamente el modo de sacarlo de ese dolor, para que el hombre, ocupado así en la tarea práctica e inmediata de liberarse de lo que le hace sufrir, se olvide de sí mismo, de su propio *âtman*, y hasta del problema de Dios. Luego, si en este proceso de eliminación del dolor (que a veces toma la forma concreta de una concentración destinada a curar ciertas enfermedades del cuerpo)<sup>1</sup> el hombre descubre que tiene que eliminar su propia contingencia, el Buddha no puede menos que alegrarse, ya que es precisamente la idea de creerse sujeto, *âtman*, individuo concreto destinado a la inmortalidad, la que hace que exista el dolor y que se perpetúe.

Lo que cuenta, entonces, no es Dios en el sentido clásico, sino el camino, la vía que conduce a la liberación. En última

---

<sup>1</sup> Muchos de los ejercicios prácticos de meditación tienen por finalidad inmediata la curación del cuerpo, cosa que, a primera vista, puede parecer una búsqueda utilitaria y una afirmación de la materia, más que una negación. *Meditación y medicina (como moderación y 571 modesta) proceden de una misma raíz med-.*



instancia, el destino del hombre está en sus propias manos - cuando sus manos ya no son propias, sino simplemente manos. Sólo el hombre puede librarse del dolor que le rodea. Su única ayuda es el apoyo que le ofrece la propia experiencia, estimulada por la del Buddha, la de la comunidad y la recta conducta. Es lo que tradicionalmente se conoce como el buscar refugio en las tres joyas: **Buddha, dharma, saṅgha**. Ninguna otra cosa ha de preocuparle. Ni siquiera el **nirvâna** puede ser objeto de sus cuidados o investigaciones.

Pero entonces, ¿no hay **nirvâna**, ni hay nada? - le preguntarán más de una vez al Iluminado. No es así, no es así, - responderá el Buddha. ¿Cómo es eso? Porque la práctica del **dharma** no es estéril,<sup>1</sup> contesta Gautama. En definitiva, ni la *ortodoxia*, ni la *ortopoiesis* cuentan; el tener una ideología o una filosofía más o menos centradas en Dios no es lo que salva; lo que verdaderamente importa, lo que nos lleva más allá de la aquendidad, es la *ortopraxis*, que nos hace "llegar", pero sin lanzarnos en los brazos de una transcendencia que pueda ser manipulada o ser el resultado de nuestros deseos insatisfechos. El **dharma**, de por sí, no es infecundo. Basta seguirlo, sin tener que preocuparse reflexiva o voluntariamente, basta escuchar al Buddha, que ha indicado el camino, y vivir en la comunidad (monástica), es decir, en la solidaridad recíproca.

---

<sup>1</sup> Cf. *VisMag* XVI, 507-509, según la traducción de HORNER, en CONZE 1964, p. 100, aunque, como lo señala SMITH W. C. 1966, p. 30, la palabra **dhamma** no aparece en el original que ora: **paṭipattiya vañjhabhâvâpajjanato**.



El Buddha no ha afirmado a Dios, pero tampoco lo ha negado. Al contrario, siempre se defendió más contra esta segunda acusación que contra la primera. Pero el Buddha tampoco pretende satisfacer nuestra búsqueda especulativa; su intención es la de prevenir nuestro deseo de preguntar por Dios, no porque estemos embriagados por las cosas perecederas y ya no tengamos necesidad de volver a Él, sino porque, al final del proceso de eliminación del dolor, habremos reducido a silencio nuestro propio ser y descubierto su nihilidad.

Ahora bien, para el Buddha, silenciar al hombre no es destruirlo; todo lo contrario: significa "liberarlo". Al hacer que el hombre reconozca su nulidad, no por medio de una disertación filosófica, sino por una experiencia concreta, el Buddha lo libera de todo yugo y de toda influencia exterior. Silenciar al hombre significa, no sólo liberarlo de los ruidos internos y externos, sino apaciguarlo y reconciliarlo con todos aquellos factores que desplazan su centro de gravedad.

El Buddha calla acerca de Dios y acalla nuestra impaciencia y nuestra curiosidad respecto a lo que intrínsecamente nos aterroriza. Dios no puede representar ninguna amenaza, ni puede aparecer como un enemigo del hombre, pero en el fondo, Dios <sup>acucia</sup> ~~acucia~~ porque, a pesar de todos los esfuerzos por ~~llegar hasta Él y por~~ comprenderlo racionalmente, permanece oscuro, ignoto, incomprensible y misterioso. Al prescindir de Dios en su camino de salvación, Śâkyamuni abre la puerta a la libertad, a una libertad que es antes que nada liberación de todo temor y liberación de todo límite - y, por tanto, de nosotros mismos.



Tantas veces la reacción humanista en contra de una cierta *heteronomía* divina, que le oprimía con un falso temor de Dios, ha hecho caer al hombre - en su intento de liberación - en el extremo opuesto de una pretendida *autonomía* del ser humano, que le convierte en esclavo de sí mismo y le hace víctima del alto concepto que de sí mismo se ha formado. El Buddha propone la *vía media*, que llamaríamos *ontonómica*, para liberar al hombre, tanto de la apoteosis de un Dios exterior como de la absolutización de lo humano. La *vía media* no admite ni la relativización de lo absoluto, ni la absolutización de lo relativo; de ahí el sentido de libertad de su mensaje. Citemos un texto exquisito, aunque sea parcialmente:<sup>1</sup>

"¿Y cuál es, ¡oh señora!, la contrapartida de la ignorancia?

- Conocimiento, ¡oh amigo Visakha!, es la contrapartida de la ignorancia.

- ¿Y cuál es, ¡oh señora!, la contrapartida del conocimiento?

- Libertad, ¡oh amigo Visakha!, es la contrapartida del conocimiento.

- ¿Y cuál es, ¡oh señora!, la contrapartida de

---

<sup>1</sup> Se trata del *Cūlavēdalla Sutta* o diálogo entre la monja Dhammadinnā y un discípulo seglar, Visākha, quien había sido antes su marido. No sólo pues la monja enseña aquí al seglar, sino la esposa al marido. El mismo Buddha al final del discurso confirma las enseñanzas de Dhammadinnā diciendo que él hubiera dicho lo mismo.



la libertad?

- **Nibbâna**, ¡oh amigo Visakha!, es la contrapartida de la libertad".<sup>1</sup>

No obstante, el Iluminado no nos dice que el hombre es "libre para", instrumentalizando así su libertad y poniéndola al servicio de un ideal superior que suprimiría inmediatamente la libertad humana. Su predicación quiere hacer al hombre libre de todo..., de un Dios objetivado, de una Humanidad idealizada, de una Sociedad programada, de una Ciencia soñada, y apunta a una libertad profunda que no significa, en manera alguna, capricho o libertinaje. Es una liberación total del hombre, tanto de una compulsión exterior como de una voluntariedad interior.

Las consecuencias religiosa, místicas, y también sociológicas, así como las demás conclusiones de orden práctico, nos parecen ser obvias; las dejamos todas ellas abiertas para no traicionar el profundo y sabio silencio del Iluminado, en el que ahora queremos internarnos de nuevo.

---

<sup>1</sup> MN I, 304. La palabra clave aquí es **paṭibhâga**, compuesta de **paṭi** y **bhâga**. El prefijo indeclinable **paṭi** (de la raíz **preti-**, cf. latín **pretium**, precio, precioso, y griego **πρός** ) tiene una significación de dirección, tendencia, oposición, correspondencia, hacia, cerca, etc. Hay centenares de compuestos. **Bhâga** significa porción, parte, fracción. **Paṭibhâga** tiene una traducción casi literal en contrapartida, en cuanto significa la parte complementaria, opuesta. También puede significar correspondencia, analogía (complementaria).



"Entonces, el Bienaventurado se dirigió a los hermanos y les dijo:

- Quizá, hermanos, pueda haber duda o desconfianza en la mente de algún hermano con respecto al Buddha, a la verdad, a la senda o a los medios. Preguntad, hermanos, <sup>sin contapisas</sup> ~~con libertad~~. No sea que tengáis luego que reprocharos con el pensamiento:

- Nuestro Maestro estuvo con nosotros y no nos atrevimos a informarnos con el Bienaventurado cuando estuvimos delante de él.

Y cuando hubo hablado así, los hermanos permanecieron en silencio.

Y de nuevo, por segunda y tercera vez, el Bienaventurado se dirigió a los hermanos y les dijo:

- Quizá, hermanos, haya duda o desconfianza en la mente de algún hermano sobre el Buddha, la verdad, ~~la senda o los medios~~. Preguntad, hermanos, <sup>sin contapisas</sup> ~~con libertad~~, no sea que tengáis luego que reprocharos con el pensamiento:

- Nuestro Maestro estuvo con nosotros y no nos atrevimos a informarnos con el Bienaventurado cuando estuvimos delante de él.

Y cuando hubo hablado así, los hermanos permanecieron en silencio.

~~Entonces, el Bienaventurado se dirigió a los~~



hermanos y les dijo:

- Quizá, hermanos, vosotros no hacéis ninguna pregunta por reverencia al Maestro. Dejad que un amigo se comunique con el otro.

Y cuando dijo esto, los hermanos permanecieron en silencio...".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> **MhparnibS** VI, 5-7. Como me hace notar Masson, los monjes, luego, se arrepintieron de no haberle preguntado nada al Buddha. Y, como cuenta la tradición, surgió la discusión sobre la posible abrogación de las reglas menores. La casuística y las habladurías son también humanas.



## BIBLIOGRAFIA

X Se han eliminado las referencias a diccionarios y obras de consulta, así como obras completas de autores clásicos, aunque hayan sido citadas en el texto.

AA. VV. (AUTORES VARIOS)

1961

**Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique.** Paris (Aubier).

1968

**Proceedings of the Xith International Congress of the International Association for the History of Religions.** BRILL E. J.(ed), II. Leiden.

1981

**Zen-Christian Pilgrimage.** The Fruits of Ten Annual Colloquia in Japan:1967-1976. Hong-Kong (The Zen-Christian Colloquium).

1986

**L'Être et Dieu.** Travaux du P.E.R.I.T. Paris (Cerf).

1991

**Monothéisme et Trinité.** Bruxelles (Publications des facultés universitaires Saint-Louis).

ABBAGNANO N.

1958

"Quattro concetti di dialettica" en **Rivista di Filosofia**, 49, pp. 123-133.

ABE M.

1963

"Buddhism and Christianity as a Problem of Today" en **Japanese Religions**, III, 2, pp. 10-22.

1985

**Zen and Western Thought.** Hong Kong (McMillan).

1991

"God and Absolute Nothingness" en **Studies in Interreligious Dialogue**, I, 1, pp. 58-69.

**Abhidhammattha Saṅgaha**

AUNG S. Z. & RHYS DAVIDS C. A. F. (eds.) 1956. Trad. ingl. London (PTST); 1ª ed. 1910.

ABHINAVAGUPTA

**Parâ-trîsikâ-vivarana.** BÄUMER B.(ed.) 1988. Trad.ingl. SINGH J. Delhi (Motilal Banarsidass).



- AGUSTIN San  
**Obras Completas.** Madrid (BAC), 1979, 7 ss.
- AIKEN C. F.  
 1900  
**The Dharma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus Christ. A Critical Inquiry into the Alleged Relation of Buddhism with Primitive Christianity.** Boston (Marlier).
- 1903  
**Bouddhisme et Christianisme.** Paris (P. Lethielleux).
- ALFARIC P.  
 1917  
 "La vie chrétienne du Bouddha" en **Journal Asiatique**, pp. 269-288.
- ALFARO J.  
 1952  
**Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534).** Madrid (CSIC).
- ALLEN G. F.  
 1943  
**The Meaning of Mission.** London (SCM).
- ALLERS R.  
 1956  
 "Les ténèbres, le silence, et le néant" en **Revue de métaphysique et de morale**, 2, pp. 131-154
- ALLMEN J. J. von  
 1964  
**Vocabulary of the Bible.** London (Lutterworth).
- ALTIZER Th. J. J. & HAMILTON W. O.  
 1960  
**Radical Theology and the Death of God.** Indianapolis (Bobbs-Merrill).
- ALTIZER Th. J. J.  
 1961  
**Oriental Mysticism and Biblical Eschatology.** Philadelphia (Westminster Press).
- 1963/1  
 "A Theonomy in our Time" en **The Christian Scholar**, 46.
- 1963/2  
**Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado.** Madrid (Marova) 1972. Trad. cast.
- 1964



**Nirvâṇa and the Kingdom of God.** New York (New  
Theology).

1965

(ed.) "Creative Negation in Theology" en **Christian  
Century.**

1966

**The Gospel of Christian Atheism.** Philadelphia  
(Westminster Press).

1967

(ed.) "Toward a New Christianity" en **Readings in the  
Death of God Theology.** New York (Harcourt, Brace &  
World).

ÂNANDAVARDHANA

**Dhvanyâloka.** KRISHNAMOORTHY K. (ed.) 1974. Trad. ingl.,  
intr. & notas. **Dhvanyâloka of Ânandavardhana.** Dharwar  
(Karnatak University).

ANAWATI G. C. & GARDET L. (eds.)

1960

**Mistica islamica.** Torino (SEI).

**Ancrene Riwe (o Ancrene Wisse)**

SALU M. B. (ed. & traduccion al ingles moderno) 1955.  
London (Burns & Oates).

**Anchoritic Spirituality.** SAVAGE A. & WATSON N. (eds.) 1991.  
Trad. ingl. moderno. New York (Paulist).

ANDERSON G. A. (ed.)

1958

**Bibliography of the Theology of Missions in the  
Twentieth Century.** New York (Missionary Research  
Library).

ANGELUS SILESIVS

→ *Sivuela ed. at S*

**Der cherubinische Wandersmann.** WALDEMAR (ed.) 1960. München  
(Wilhelm Goldmann ~~Verlag~~).

**The Book of Angelus Silesius.** FRANCK (ed.) 1976. New York  
(Vintage Books).

**Ânguttara Nikâya**

WOODWARD F. L. & HARE E. M. (eds.) 1960-1965. Trad. ingl.  
**The Book of Gradual Sayings,** 5 vols. London (PTST); 1ª ed.  
1932-1936.

APPLETON G.

1961

**On the Eightfold Path.** New York (OUP).

ARVON H.

1967



L'Athéisme. Paris (PUF).

ĀRYADEVA

**Catuṣṣataka.** VAIDYA P. (ed.) 1913. Trad. franc. **Études sur Āryadeva et son Catuṣṣataka**, caps. 8-16. Paris (Geuthner).

ASAṄGA

**Bodhisattvabhūmi.** WOGIHARA U. (ed.) 1930, 2 vols. Tokyo.  
BENDALL C. & LA VALLÉE POUSSIN L. de (eds.), resumen inglés de los bhūmi I-VI. **Muséon**, N. S., VI (1905), pp. 38-52; VII (1906), pp. 213 y ss; XII (1911), pp. 155 y ss.

**Mahâyânasamgraha.** LAMOTTE E. (ed.) 1973. Trad. franc. **La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga**, 2 vols. Louvain (Institut Orientaliste); 1ª ed. 1938-1939.

**Mahâyânasûtrâlamkāra.** LÉVI S. (ed.). Trad. franc. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études) CLXI, CXC. Paris.

ĀSOKA

**Les inscriptions d'Āsoka.** BLOCH, J. (ed.) 1950. Trad. franc. Paris (~~Les~~ Belles Lettres).

**Gli Editti di Āsoka.** CARRATELLI PUGLIESE G. (ed.) 1960. Trad. ital. Firenze (~~La~~ Nuova Italia)

AUBOYER J.  
1983

**Buddha. A Pictorial History of his Life and Legacy.** New York (Crossroad).

AUBREY E. E.  
1954

**Secularism. A Myth.** New York (Harper).

BAEUMKER C. (ed.)  
1913

"Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister" en **Festgabe zum 70 Geburtstag von Georg Freiherrn von Hertling.** Freiburg (Herder).

BAHM A.  
1966

"Soul or no Soul? Why Buddha Refused to Answer" en **International Philosophical Quarterly.** Cf. CLARKE.

BALDINI M.  
1986

**Il linguaggio dei mistici.** Brescia (Queriniiana).

BALDINI M. & ZUCAL S. (eds.)  
1989/1

**Le forme del silenzio e della parola.** Brescia (Morcelliana).

1989/2



**Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès.** Brescia (Morcelliana).

BALTHASAR H. U. von  
1939

"Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus" en **Zeitschrift für Aszese und Mystik**, 14, pp. 31-47.

1942

**Présence et pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.** Paris (Beauchesne). Trad. franc.

1961 y ss.

**Herrlichkeit.** Einsiedeln (Johannes) [varios volúmenes].

1977

"Meditation als Verrat" en **Geist und Leben**, pp. 260-268.

BÂNA

**Harṣacarita.** COWELL E. B. & THOMAS F. W. (eds.) 1897. **The Harṣacarita of Bâna.** London (Cambridge University Press).

BANDO S. et al.  
1961

**Bibliography on Japanese Buddhism.** Tokyo (Hokuseido Press).

BAPAT P. V.  
1956

"Buddhist Studies in Recent Times" en **2500 Years of Buddhism**, pp. 380-442.

BAREAU A.  
1951

**L'Absolu en Philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'Asaṃskṛta.** Paris (Université de Paris).

1953

"La date du Nirvâṇa" en **Journal Asiatique**, 141.

1962

**Bouddha.** Paris (Seghers).

1964

**Die Religionen Indiens, III.** Stuttgart (Kohlhammer), pp. 3-215.

BARR J.  
1962

**The Semantics of Biblical Language.** London (OUP).

BARSOZZI D.  
1957



**La fuga immobile.** Milano (Ed. di Comunità).

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE J. de  
1875

**Le nirvâna bouddhique.** Paris (Durand).

BARUA M.  
1946

"Pratîtyasamutpâda as Basic Concept of Buddhist Thought". Cf. LAW, B. C., pp. 574-589.

BARY W. T. de (ed.)  
1958

**Sources of Indian Tradition.** New York (Columbia University Press).

BAUMGARTNER H. M.  
1963

"Tranzendentales Denken und Atheismus" en **Hochland**, 56.

BEAURECUEIL S. de  
1965

**Le pain et le sel.** Paris (Cerf).

BECKH H.  
1958

**Buddhismus, Buddha und seine Lehre.** Stuttgart (Gösschen).

BEIERWILATES W.  
1991

**Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit.** Frankfurt am Main (Klostermann).

BENOÎT P.  
1960

"La plénitude de sens des Livres Saints" en **Revue Biblique**, 67, pp. 161-196.

BENZ E.  
1960

**Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte.** Mainz (Akademie der Wissenschaften).

1961/1

**Das Bild des Übermenschen in der christlichen Religions-philosophie der Gegenwart.** Zürich (Rhein).

1961/2

**Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte.** Stuttgart (Rhein).

1961/3

**Der Übermensch, eine Diskussion.** Zürich (Rhein).



- 1963  
**Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens.** München  
(Nymphenburger Verlagshandlung).
- BERGMANN G.  
1966  
**Jesus Christus oder Buddha, Mohammed, Hinduismus.**  
Gladbeck, Westf. (Schriften Mission).
- BERNHART J.  
1967  
**Die philosophische Mystik des Mittelalters.** Darmstadt  
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- BERTOLA E.  
1972  
**Il pensiero ebraico. Studi e ricerche.** Padova (CEDAM).
- BERVAL R. de (ed.)  
1959  
**Présence du Bouddhisme, número especial de  
France-Asie.**
- BETH K.  
1916  
"Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen  
Evangelien?" en **Theologische Studien und Kritiken**, pp.  
169-227.
- Bhagavad Gîtâ**  
TOLA F. (ed.) 1977. Trad. cast. **El Canto del Señor.** Caracas  
(Monte Avila).  
RIVIÈRE J. (ed.) 1980. Trad. cast. Buenos Aires (Kier), ed.  
bilingüe.
- BHARTṚHARI  
**Vâkyapadîya.** ABHYANKAR K. V. & LIMAYE V. P.(eds) 1965.  
University of Poona Sanskrit and Prakrit Series.  
**The Vâkyapadîya of Bhartṛhari.** IYER SUBRAMANIA K.A. (ed.)  
1974 y ss. Delhi (Motilal Banarsidass-Deccan College of  
Poona) [varios volúmenes].
- BHATTACHARJI Sukumari  
1992  
**Buddhist Hybrid Sanskrit Literature.** Calcutta (The  
Asiatic Society).
- BHATTACHARYYA Benoytosh  
1958  
"Mahâyânic Pantheon" en **Cultural Heritage of India, I,**  
pp. 518-536.
- BHATTACHARYYA Haridas  
1938



The Foundations of Living Faiths. Calcutta (University of Calcutta).

BHĀVAVIVEKA (BHAVYA)

**Karatalaratna.** LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.) 1923-1933.

Trad. franc. de la versión china de HSUAN TSANG (TT 1578);

**Le Joyau dans la Main.** (MCB 2), pp. 68-138.

THOMAS W.F. (ed.). 1918. Trad. ingl. del chino y del tibet.

**Hand Treatise.** Journal of the Royal Asiatic Society, pp. 264-231.

**Madhyamakaratpradīpa.** SCHAYER S. (ed.) 1935. Trad. tibet. analizada. Notes and Queries on Buddhism, RO XI, pp. 206-213.

BIARDEAU M.

1959

"Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śāṅkara" en Indo-Iranian Journal, 3.

BISER E.

1963

Gott ist tot. München (Kösel).

BLOCH E.

1958

Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt (Suhrkamp).

1967

Ateísmo en el cristianismo. Madrid (Taurus) 1983. Trad. cast.

BLOFELD J.

1982

La Rueda de la Vida. Madrid (Eyras). Trad. cast.

BLYTH R. H.

1952

Buddhist Sermon on Christian Texts. Tokyo (Kokudoska).

BOCHINGER C.

1992

Ein Phänomen religiöser Zeitgeschichte Zugänge, Analysen, Interpretationen. Dissertation L. M. Universität München.

BOMAN T.

1959

Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

BORGES J. L. & JURADO A.

1976

¿Qué es el budismo?. Buenos Aires (~~Editorial~~ Columbra).



- BOTTO O.  
1984  
**Buddha e il Buddhismo.** Milano (Mondadori).
- BOUQUET A. C.  
1958  
**The Christian Faith and Non-Christian Religions.**  
London (Nirbet).
- BOUYER L.  
1950  
**Le sens de la vie monastique.** Paris (Brepols).
- 1960  
**La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères.**  
Paris (Aubier).
- 1977  
**La Biblia y el Evangelio.** Madrid (Rialp). Trad. cast.
- Brahma Sûtra**  
RADHAKRISHNAN S. (ed.) 1960. Trad. ingl. London (Allen & Unwin).
- BRELICH A.  
1966  
**Introduzione alla Storia delle Religioni.** Roma (B. ~~editore~~ Ateneo).
- BRETON S.  
1981  
**Unicité et Monothéisme.** Paris (Cerf).
- BRITO E.  
**Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel.** Paris (PUF).
- BROWN N. O.  
1957  
**Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History.** New York (Vintage).
- BRUNEAU T. J.  
1973  
"Communicative Silences. Forms and Functions" en **The Journal of Communication**, 23, pp. 17-46.
- BRUNNER A.  
1956  
**Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage.** Freiburg (Herder)
- BUBER M.  
1947  
**Dialogisches Leben.** Zürich (Müller).



- 1962  
**Das dialogische Prinzip.** Heidelberg (Schneider).
- 1993  
**Mystische Zeugnisse.** SLOTERDIJK P. (ed.). München (Diederichs), 2<sup>a</sup> ed. de **Ekstatische Konfessionen**, BUBER M.(ed.) 1909. Jena (Diederichs).
- BUDDHADASA  
 1987  
**Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes.** Paris (Desclée).
- BUDDHAGHOSA  
*970612*  
*ed. Siruela p. 373 Nyanamoli*  
**Visuddhi Magga.** WARREN H. C. (ed.) 1950. Trad. ingl. **The Visuddhi Magga of Buddhaghosa.** Cambridge, Mass. (Harvard University Press) (HOS) XLI.  
 RHYS DAVIDS C. A. F. (ed.) 1920-1925. Trad. ingl., 2 vols. London (PTST).  
 NĀNAMOLI (ed.) 1975. Trad. ingl. **The Path of Purification.** Kandi.
- BUHR M. (ed.)  
 1962  
**Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200 Geburtstag Johannes Gottlieb Fichtes (1762-1814).** Berlin
- BUREN P. van  
 1963  
**The Secular Meaning of the Gospel.** New York (McMillan).
- BURNOUF E.  
 1874  
**Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien.** Paris (Imprimerie Royale); reimpr. 1876.
- BURROW T.  
 1973  
**"The Proto-Indoaryans"** en **Journal of the Royal Asiatic Society**, pp. 123-140.
- BURTT E. A.  
 1955  
**The Teachings of the Compassionate Buddha.** New York (Mentor).
- BU-STON  
**History of Buddhism.** OBERMILLER (ed.) 1931-1932. Trad. ingl. del tibet., 2 vols. Heidelberg (Harrassowitz).
- BUU-DUONG T.  
 1943  
**"La béatitude d'après S. Thomas et d'après Śākyamuni".** Tesis (Faculté de Théologie de l'Université Catholique d'Angers).



- CAIRD E.  
1958  
**The Evolution of Theology in the Greek Philosophers.** Glasgow (McLehose).
- CAMPBELL J.  
1949  
**The Hero with a Thousand Faces.** Princeton (Princeton University Press).
- CANDRAKÎRTI  
**Madhyamakâvatâra.** LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.) 1907-1911. Trad. franc. **Muséon** VII (1907) pp. 249-307; X (1910) pp. 271-358; XI (1911) pp. 236-328.  
**Prasannapadâ (Mûlamadhyamaka Kârikâ Vṛtti).** LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.) 1970. **Mûlamadhyamakakârikâs de NÂGÂRJUNA y Prasannapadâ.** (Biblioteca Buddhica) IV. Petrograd; 1<sup>a</sup> ed. 1903-1913.  
JONG J. de (ed.) 1949. Trad. franc. **Cinq Chapitres de la Prasannapadâ.** Leiden (Brill).  
Cf. STCHERBATSKY.
- CANTOR G.  
1962  
**Gesammelte Abhandlungen.** Hildesheim (G. Olms).
- CARPENTER J. E.  
1880  
"The Obligations of the New Testament to Buddhism" en **Nineteenth Century**, 8, pp. 971-994.  
1912  
"Buddhist and Christian Parallels: The Mythological Background" en **Study in the History of Religions**, pp. 67-94.  
1923  
**Buddhism and Christianity: A Contrast and Parallel.** London (Hodder & Stoughton).
- CARUS P.  
1897  
**Buddhism and its Christian Critics.** Chicago (Open Court).
- CASEL O.  
1919  
**De Philosophorum graecorum silentio mistico.** Giessen (Topelman); nueva ed., Berlin 1967.  
1986  
**Mysterientheologie.** Regensburg (F. Pustet).
- CASEY D.F.



- 1960 "Aspects of the Sūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A.D." Tesis doctoral. Harvard University [pro manuscripto].
- CASPER B. (ed.)  
1981  
**Phänomenologie des Idols.** München (Alber).
- CASTANEDA C.  
1984  
**Viaje a Ixtlan.** México (FCE).
- CASTELLI E. (ed.)  
1956  
"Metafisica ed esperienza religiosa" en **Archivio di Filosofia.** Roma (Bocca).
- 1961  
"Il problema della demitizzazione" en **Archivio di Filosofia.** Padova (CEDAM).
- 1963  
"Ermeneutica e tradizione" en **Archivio di Filosofia.** Roma (CEDAM).
- 1969  
**L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu.** Roma (Aubier).
- 1974  
**Le sacré.** Paris (Aubier).
- CHARI C. T. K.  
1953  
"On the Dialectical Affinities between East and West" en **Philosophy East and West**, 3, pp. 199-222.
- CHAKKARAI V.  
1932  
**The Cross and Indian Thought.** Madras (CLS).
- CHARLES P.  
1947  
**La prière de toutes les heures.** Bruxelles (Ed. Universelle).
- CHIEN K.  
1964  
**Buddhism in China: A Historical Survey.** Princeton (Princeton University Press).
- CHINCHORE M. R.  
1993  
"Duḥkha: An Analysis of Buddhist Clue to Understand Human Nature" en **Indian Philosophical Quartely**, XX, 1, pp. 37-83.



- CHUANG TZU  
**Dschuang Dsi. Südliches Blütenland.** WILHELM R. (ed.) 1976.  
 Düsseldorf/Köln (Diederichs).
- CHWEN JIUAN LEE A. & THOMAS HAND G.  
 1990  
**A Taste of Water: Christianity Through Taoist-Buddhist Eyes.** Mahwak, N. J. (Paulist Press).
- CLARKE W. N. & BURKEL B.  
 1966  
 "The Self in Eastern and Western Thought" en **International Philosophical Quarterly** (March).  
 Wooster, Ohio (College of Wooster), pp. 101-109. (Todo el número está dedicado a esta problemática).
- CLEMAN C.  
 1916  
 "Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament" en **Zeitschrift für Urchristentum**, pp. 128-138. Trad. ingl. en **American Journal of Theology** 1916.
- COBB J. B.  
 1975  
**Christ in a Pluralistic Age.** Philadelphia (Westminster).
- 1977  
 "Buddhist Emptiness and the Christian God", **Journal American Academy of Religion**, 45, 11-25.
- COMSTOCK W. R.  
 1966  
 "Theology after the 'Death of God'. A survey of Recent Trends in Religious Thought" en **Cross Currents**, 16.
- CONDON K.  
 1966  
 "Word and Logos" en **Irish Theological Quarterly**, 32.
- CONZE E.  
 1951  
**Buddhism. Its Essence and Development.** New York (Philosophical Library).
- 1953  
 "The Ontology of the Prajñâpâramitâ" en **Philosophy East and West**, 3, pp. 117-130.
- 1962  
**Buddhist Thought in India.** London (Allen & Unwin).
- 1964  
 (ed.) **Buddhist Texts through the Ages.** New York (Harper & Row).



- 1975  
(ed.) **Buddhist Wisdom Books. The Diamond Sûtra and The Heart Sûtra.** London (Allen & Unwin).
- COOMARASWAMY A. K.  
1935  
**Elements of Buddhist Iconography.** Cambridge, Mass. (Harvard University Press).
- 1943  
**Hinduism and Buddhism.** New York (Philosophical Library).
- 1944  
**Recollection Indian and Platonic. On the One and Only Transmigrant.** Baltimore (American Oriental Society).
- 1962  
**The Essentials of Zen Buddhism.** New York (Dutton).
- 1989  
**Buddha y el evangelio del buddhismo.** Barcelona (Paidós Ibérica/Orientalia). Trad. cast.
- COOMARASWAMY A.K. & HORNER I.B.  
1948  
**Gotama the Buddha.** London (Cassell).
- CORLESS R. & KNITTER P. F. (eds.)  
1990  
**Buddhist Emptiness and Christian Trinity.** New York (Paulist).
- COROMINAS J. & PASCUAL J.A. (eds.)  
1985  
**Diccionario <sup>c</sup>crítico <sup>e</sup>etimológico <sup>c</sup>castellano e <sup>h</sup>hispanico.** Madrid (Gredos).
- COUSINS E. H. (ed.)  
1971  
**Process Theology -Basics Writings-.** New York (Newman Press).
- COUTURIER C.  
1963  
**"Les religions, pierres d'attente ou d'achoppement" en Bulletin du Cercle Saint Jean Baptiste, 3.**
- COX H.  
1965  
**La religión en la ciudad secular.** Santander (Sal Terrae). Trad. cast. (fecha del original).
- CRESPI F.  
1965



"Crisi del sacro, irreligione, ateismo" en *Rivista di Sociologia*, 3.

CROSS F. M. Jr.

1961

"Yahweh and the God of the Patriarchs" en *Harvard Theological Review*, 55, pp. 225-259.

CULLMANN O.

1965

*Heil als Geschichte*. Tübingen (Mohr).

**Cultural Heritage of India**

1958

Vol. I. Calcutta (Ramakrishna Mission Institute of Culture).

CUTTAT J. A.

1957

*La rencontre des Religions*. Paris (Aubier).

1964

"Fait bouddhique et fait chrétien selon l'oeuvre du Père de Lubac" en LUBAC (de).

1965

"Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Gardinis Schau". Cf. GUARDINI 1965.

DAHLMAN J.

1896

*Nirvâna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*. Berlin (F.L. Dames).

DALMAU J.

1977

*Condemnats a creure*. Barcelona (Edicions 62).

DANESE A.

1984

*Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*. Roma (Città Nuova)

1986

(ed.) *La questione personalista*. Roma (Città Nuova).

DANIÉLOU J.

1944

*Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris (Aubier).

1948

*Le mystère du salut des nations*. Paris (Seuil).



- 1967  
**El cristianismo y el mundo moderno.** Barcelona  
 (Herder). Trad. cast.
- DASGUPTA Shashibhushan  
 1957  
**An Introduction to Tantric Buddhism.** Calcutta (Calcutta  
 University Press).
- DASGUPTA Surama  
 1961  
**Development of Moral Philosophy in India.** Bombay  
 (Orient Longmans).
- DASGUPTA Surendranath  
 1931  
 "The Philosophy of Lañkāvatāra" en LAW B.C. 1931, pp.  
 859-876.
- 1952-1955  
**A History of Indian Philosophy,** 5 vols. Cambridge  
 (Cambridge University Press).
- DATTA D. M.  
 1958-1959  
 "Identity, Contradiction and Excluded Middle" en  
**Philosophical Quarterly,** 31, pp. 231-241.
- DELUMEAU J.  
 1978  
**La peur en Occident.** Paris (Fayard).
- DENZINGER H. & SCHÖNMETZER A.  
 1967  
**Enchiridion symbolorum.** Roma (Herder).
- DESHPANDE P. Y.  
 1984  
**Tathāgata Buddha. The Untold Story of the Enlightened  
 One.** New Delhi (Panchsheel Publishers).
- DE SILVA L.  
 1965  
 "The Problem of the Self - The Christian Solution in  
 Relation to Buddhist Thought" en **Church and Society,**  
 pp. 13-19.
- DEWART L.  
 1966  
**The Future of Belief. Theism in a World Come of Age.**  
 New York (Herder & Herder).
- 1969  
**The Foundation of Belief.** New York (Herder & Herder).



DEWICK E. C.  
1953

**The Christian Attitude to Other Religions.** Cambridge  
(Cambridge University Press).

**Dhammapada** (parte del **Khuddaka Nikâya** del **Sutta Piṭaka**)

RADHAKRISHNAN S. (ed.) 1968. Trad. ingl. London (OUP); 1a. ed. 1950.

RYHS DAVIDS C.A.F. (ed.) 1931. Trad. ingl. London (SBB), II.

THERA N. (ed.) 1954. Trad. ingl. London (WES).

DRAGONETTI C. (ed.) 1964. Trad. cast. Lima (Universidad Mayor San Marcos).

**Dhamma Saṅgaṇi** (parte del **Abhidhamma Piṭaka**)

RHYS DAVIDS C.A.F. (ed.) 1923. **A Buddhist Manual of Psychological Ethics.** London (PTST); 1ª ed. 1900. /B

**Dharma Saṅgraha**

KASAWARA K. (ed.) 1885. Trad. ingl. Oxford (Clarendon Press).

DIELS H.  
1951

**Die Fragmente der Vorsokratiker.** Berlin (Weidmann). Nueva ed. DIELS H. & KRANZ W. (ed.), 3 vols., 1959/1960/1966. Berlin (Weidmann).

**Dīgha Nikāya** (del **Sutta Piṭaka**)

CARPENTER J.E. & RHYS DAVIDS T. W. (eds.) 1960-1967. **Pāli Text Summarized**, 3 vols. London (PTS); 1ª ed. 1908-1911.

RHYS DAVIDS C.A.F. & RHYS DAVIDS T.W. (eds.) 1956-1966.

**Dialogues of the Buddha.** 3 vols. (SBB) II, IV. London; 1ª ed. 1889-1921 (PTST);

BLOCH J., FILLIOZAT I. & RENOUE L. (eds) 1949. Trad. franc. **Canon Bouddhique Pāli**, I, fasc. I. Paris.

DIONISIO AREOPAGITA Pseudo.

MARTIN T.H. (ed.) **Obras completas.** Madrid (BAC) 1990.

**The complete works.** LUIBHEID C. (ed.) 1987. New York (Paulist).

DOGEN E.  
1989

**La Naturaleza de Buda (Shobogenzo).** Barcelona (Obelisco).

DÖLGER F. J.  
1936

"Das heilige Schweigen und andere Rücksicht auf den heiligen Raum der Kirche" en **Antike und Christentum**, 5, pp. 47 y ss.

DRAGONETTI C.



- 1986  
 "La Escuela de Nâgârjuna. Una Filosofía India de la Contingencia Universal" en **Pensamiento**, 42, pp.47-61.
- DRAGONETTI & TOLA  
 Cf. TOLA & DRAGONETTI.
- DREWERMANN E.  
 1992  
**Worum es eigentlich geht.** München (Kösel).
- DRUMMOND R. H.  
 1974  
**Gautama the Buddha. An Essay in Religious Understanding.** Grand Rapids, Mich. (William B. Eerdmans).
- DUBARLE A. M.  
 1951  
 "La signification du nom de Yahweh" en **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.**
- DUCHESNE-GUILLEMIN J.  
 1948  
**Zoroastre.** Paris (Maisonneuve).
- DUMOULIN H.  
 1983  
 "Encounters Between Buddhism and Christianity"  
 Epílogo a AUBOYER 1983.
- 1988  
**Zen Buddhism: A History, I: India and China / II: Japan.** New York (McMillan).
- DÜRCKHEIM K.  
 1970  
**Wunderbare Katze und Andere Zen-texte.** Weilheim Oberbayern (Otto-Wilhelm-Barth ~~Verlag~~).
- DUTT N.M. (Siruela) p. 378  
 1930  
**Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relation to Hînayâna.** London (Luzac).
- DUTT S. Sukumar (Siruela) p. 378  
 1960  
**Early Buddhist Monachism.** Bombay/Calcutta/London (Asia Publishing House).
- EBERT H.  
 1965  
 "Der Mensch als Weg zu Gott. Selbstverständnis des Menschen und Gotteserkenntnis" en **Hochland**, 57.
- 1966



"Der Gott der Philosophen und der Vater Jesu Christi.  
Seinsverständnis und Gotteslehre" en **Hochland**, 58.

EBNER F.

1963-1965

**Schriften I: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer  
Pneumatologie des Wortes.** München (Kösel).

ECKHART Meister

1936 y ss.

**Die deutschen und lateinischen Werke.** Stuttgart  
(Kohlhammer).

1955

**Deutsche Predigten und Traktate.** QUINT J. (ed.).  
München (Hanser).

EDGERTON F.

1952

"Did the Buddha Have a System of Metaphysics?" en  
**Journal of the American Oriental Society**, 79, 2, pp.  
81-85.

EDMUNDS A. J.

1908-1909

**Buddhist and Christian Gospels Now First Compared from  
the Originals**, 2 vols. Philadelphia.

EGGERS LAN C. & JULIA V.E.

1978

**Los filósofos presocráticos**, 3 vols. Madrid.  
Biblioteca Clásica Gredos (~~4~~ Gredos); 3ª reimpr.  
1986.

EICHRODT W.

1959

**Theologie des Alten Testaments**, 2 vols. Stuttgart  
(Klotz).

EJO K. (ed.)

1987

**Enseñanzas Zen de Eihei Dogen.** Madrid (Miraguano).

ELIADE M.

1949

**El mito del eterno retorno.** Madrid (Alianza). Trad.  
cast. 1989.

1950

"Les Sept Pas du Bouddha" en LEEUW (Van der).

1958

**Patterns in Comparative Religion.** London (Sheed &  
Ward).

1978-1983



- Historia de las Creencias y de las Ideas religiosas**, 4 vols. Madrid (Cristiandad). Trad. cast.
- 1981  
**Tratado de la Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.** Madrid (Cristiandad). Trad. cast.
- ELIOT C.  
1954  
**Hinduism and Buddhism**, 3 vols. London (Arnold).
- ENOMIYA-LASSALLE H. M.  
1960  
**Zen - Weg zur Erleuchtung.** Wien (~~Verlag~~ Herder).
- 1975  
**El zen entre cristianos. Meditación oriental y espiritualidad cristiana.** Barcelona (Herder). Trad. cast.
- 1990  
**Der Ochs und seine Hirte.** München (Kösel).
- ERANOS  
1955  
**The Mysteries.** Bollingen Series. New York (Pantheon ~~Books~~).
- 1955  
**The Mystic Vision.** Bollingen Series. New York (Pantheon ~~Books~~).
- ESCOTO ERIUGENA  
Cf. SCOT
- EVDOKIMOV P.  
1964  
"Phénoménologie de l'athéisme" en **Contacts**, 16, 47.
- FABRO C.  
1939  
**La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.** Milano (Vita e Pensiero).
- 1964  
**Introduzione all'ateismo contemporaneo.** Roma (Studium).
- 1969  
**L'ateismo moderno.** Roma (Studium).
- FALK M.  
1986  
**Il mito psicologico nell'India antica.** Milano (Adelphi); reimpr. revisada del 1930.



FARMER H.  
1954

Revelation and Religion. New York (Harper).

FATONE V.  
1941

El Budismo "nihilista". La Plata (Biblioteca de Humanidades).

FERNANDO A.  
1965

"The Four Noble Truths and the Christian" en *Logos*, 6.

FERRAROTTI F.  
1978

Studi sulla produzione sociale del sacro, I: Forme del sacro in epoca di crisi. Napoli (Liguori).

FESTUGIÈRE A. J.  
1932

L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile. Paris (Gabalda).

1944-1954

(ed.) Révélation d'Hermès Trismégiste. Paris (Gabalda).

FIGL J.  
1984

Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlicher Manuskripte. Düsseldorf (Patmos).

1991

"Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought" en *Nietzsche and Asian Thought*. PARKES G. (ed.) Chicago (University of Chicago Press).

L.K.  
5/1  
FILLIOZAT & RENO  
Cf. (RENOU & FILLIOZAT

(Siruela p. 379)  
1996

FONTINELL E.  
1966

"Reflection on Faith and Metaphysics" en *Cross Currents*, 16, pp. 15-40.

1986

Self, God and Immortality. Philadelphia (Temple University).

FOUCHER A.  
1949

La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde. Paris (Payot).

FOX D. A.

(Douglas

598

(Siruela p. 379)



- 1972  
**Buddhism, Christianity and the Future of Man.**  
 Philadelphia (Westminster ~~Books~~).
- FOX M. *L. Motteu (Sivela p. 379)*  
 1983  
**Original Blessing.** Santa Fe (Bear).
- 1992  
**Sheer Joy. Conversations with Thomas Aquinas on  
 Creation Spirituality.** New York (Harper Collins).
- FRAUWALLNER E.  
 1953-1956  
**Geschichte der indischen Philosophie, 2 vols.** Salzburg  
 (Müller).
- 1956  
**Die Philosophie des Buddhismus, 2 vols.** Berlin  
 (Akademie ~~Verlag~~).
- FREUD S.  
 1968  
 "Der Man<sup>n</sup>/Moses und die Monotheistische Religion", *Mann*  
**Gesammelte Werke, XVI, Frankfurt (Fischer), pp.**  
 101-246.
- FREYDANK B.  
 1904  
**Kleiner buddhistischer Katechismus.** Leipzig  
 (Buddhistische Missionverlag).
- ~~FRIEDMANN M.~~  
~~1963~~  
~~The Problematic Rebel. New York (Random House).~~
- FRIES H. (ed.)  
 1962  
**Handbuch theologischer Grundbegriffe, 2 vols.** München  
 (Kösel).
- FROMM E.  
 1947  
**Man for Himself.** New York (Rinehart).
- FUNG P. F. & G. D.  
 1964  
**The Sûtra of the Sixth Patriarch on the Pristine  
 Orthodox Dharma.** San Francisco (Buddha's Universal  
 Church).
- GÄCHTER O.  
 1983  
**Hermeneutics and Language in Pûrvamîmâmsâ.** Delhi  
 (Motilal Banarsidass).



- GADAMER H. G. (ed.)  
1968  
**Um die Begriffswelt der Vorsokratiker.** Darmstadt  
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- GALTIER P.  
1947  
**Les deux Adam.** Paris (Beauchesne).
- GALTUNG, J.  
1987  
**United States Foreign Policy: As Manifest Theology.**  
Policy Paper n.4. San Diego (University of California,  
Institute of Global Conflict and Cooperation).
- GARAUDY R.  
1962  
**Dieu est mort. Étude sur Hegel.** Paris (PUF).  
1995 *Vers une guerre de religion ? Paris (Denoël) (ée)*
- GARBE R. von  
1910  
"Was is im Christentum buddhistischer Herkunft?",  
**Deutsche Rundschau**, pp. 73-86.
- 1911  
"Contributions of Buddhism to Christianity" en **The  
Monist**, pp. 509-563.
- 1912  
"Postscript on Buddhism and Christianity" en **The  
Monist**, p. 478.
- Sivela*  
→ p. 380  
GARDET L.  
1953  
**Expériences mystiques en terres non chrétiennes.** Paris  
(Alsatia). → *1 more name*
- GETTY A.  
1962  
**The Gods of Northern Buddhism.** Tokyo (C. Tuttle).
- GILSON E.  
1962  
"L'Être et Dieu" en **Revue Thomiste**, 62, 2/3.
- 1981/1  
**Elementos de filosofía cristiana.** Madrid (Rialp).  
Trad. cast.
- 1981/2  
**El espíritu de la filosofía medieval.** Madrid (Rialp).  
Trad. cast.
- 1985  
**El Ser y los filósofos.** Pamplona (Eunsa). Trad. cast.



- GIRA D.  
1989  
Comprendre le bouddhisme. Paris (Centurion). → 601,1
- GIRARDI G. (ed.)  
1967-1970  
L'ateismo contemporaneo, 4 vols. Torino (SEI).
- GISPERT-SAUCH J.  
1969  
"Espiritualidad budista" en Historia de la espiritualidad. SALA BALUST L. & JIMENEZ DUQUE B. (eds.). Barcelona (Flores), pp. 587-659.
- GLASENAPP H. von  
1938  
Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Halle (Max Niemeyer).
- 1940  
Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie des Brahmanen und Buddhisten. Halle (Niemeyer).
- 1946  
Die Weisheit des Buddha. Baden-Baden (Bühler).
- 1954  
Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religions-geschichtlichen Parallelen. Mainz (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur).
- 1957  
Die nichtchristlichen Religionen. Frankfurt (Fischer Bucherei).
- 1962/1  
Brahma und Buddha. Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin (Deutsche Buchgemeinschaft).
- 1962/2  
Von Buddha zu Gandhi. Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens. Wiesbaden (Harrassowitz).
- 1974  
El Buddhismo, una religión sin Dios. Barcelona (Barral). Trad. cast.
- GODDARD D.  
1927  
Was Jesus influenced by Buddhism? Vermont (Thetford).
- 1956



1956

A Buddhist Bible. London (Harrap).

GOGARTEN G.  
1963

Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Die  
Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart.

GONDA J.  
1957

Some Observations on the Relation between "Gods" and  
"Powers" in the Veda à propos of the Phrase sunuh  
sahasah. Den Haag (Mouton).

1960

Brahman. Den Haag (Mouton).

1966

Change and Continuity in Indian Tradition. New York  
(Humanities Press).

GOTAMA

Nyâya sūtra. JHA G. (ed.) 1912/1919. Trad. ingl. The  
Nyâyasūtras of Gautama, With the Bhāṣya of Vātsyāyana and  
the Vārttika of Udyotakara. Indian Thought, 4 vols. (1912)  
& 11 vols. (1919).

VIDYABUSANA S.C. (ed.) 1913. Trad. ingl. Nyâya Sūtras of  
Gotama. Allahabad (SBH) VIII.

Lh  
Lh  
Lh  
bhushana \*

GOVINDA Anagârîka  
1961

The psychological attitude of early Buddhist  
Philosophy and its systematic representation according  
to Abhidhamma Tradition. London (Rider).

GRAHAM A.  
1964

Zen Catholicism - A Suggestion. London (Collins).

GRIMM G.  
1928

Buddha und Christus. Leipzig.

1946

"Christian Mysticism in the Light of the Buddha's  
Doctrine" en LAW B.C., pp. 26 y ss.

GROSS J.  
1938

La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.  
Paris (Thovars).

GUARDINI R.  
1937

Der Herr. Würzburg (Werkbund).

1951

~~ERDOYINS, J.~~

~~SE MINUCINS~~

602, 1

~~G. MINUCINS~~



- Gläubiges Dasein.** Würzburg (Werkbund).
- 1965  
**Interpretation der Welt [Festschrift].** Würzburg (Echter).
- 1981  
**Obras de Romano Guardini,** 3 vols. Madrid (Cristiandad). Trad. cast.
- GULYGA A. W.  
1962  
"Der 'Atheismusstreit' und der streitbare Atheismus in den letzten Jahrzehnten des 18 Jahrhunderts in Deutschland" en **Wissen und Gewissen.** Cf. BUHR 1962, pp. 205-233.
- GÜNTHER H. von  
1949  
**Das Seelenproblem im älteren Buddhismus.** Zürich (Rascher).
- GUNTON, C. E.  
1993  
**The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity.** (The 1992 Bampton Lectures) Cambridge (Cambridge University Press).
- GUPTE R. S.  
1972  
**Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains.** Bombay (Taraporevala Sons).
- GUSDORF G.  
1972  
**Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières.** Paris (Payot).
- GYATSO G.K.  
1989  
**La luz clara del gozo (El mahâmûdra del Budismo Vajrayâna).** Menorca (Amara).
- GYO K. (ed.)  
1987  
**El Sûtra de la Gran Compasi3n.** Madrid (Miraguano).
- HAAS A.M.  
1979  
**Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik.** Freiburg (Schweiz) (Universitätsverlag).
- HAAS A.M. & STIRNIMANN H.  
1980



Das eing Ein. Studien zu Theorie und Sprache der  
deutschen Mystik. Freiburg (Schweiz)  
(Universitätsverlag).

- HABERMAS J. ~~Erkenntnis und Interesse, Frankfurt (Suhrkamp)~~  
1971  
1968 ~~Conocimiento e interés. Madrid (Taurus). Trad. cast.~~  
1988. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*  
Frankfurt (Suhrkamp)
- HADEWIJCH DE AMBERES  
1954  
PORION J.B. (ed.). Hadewijch d'Anvers. Paris (Seuil).
- HAMILTON W.  
1956  
The Christian Man. Philadelphia (Westminster Press).  
1961  
The New Essence of Christianity. New York (Association  
Press).
- HANAYAMA S.  
1961  
Bibliography on Buddhism. Tokyo (Hokuseido ~~Press~~).
- HARMS  
1966  
"Five Basic Types of Theistic Words in the Religion of  
Man" en Numen, 13, pp. 205-240.
- HARTEL H.  
1957  
"Buddhismus" en Die Religionen in Geschichte und  
Gegenwart, I, cols. 1474-1484. Tübingen (Mohr).
- HARTSHORNE C.  
1965  
Anselm's Discovery. Lasalle, Ill. (Open Court).
- HATANO S.  
1963  
Time and Eternity. Japanese National Commission for  
UNESCO. Tokyo (Ministry of Education).
- HAUER J.W.  
1958  
Der Yoga. Stuttgart (Kohlhammer).
- HAUSHERR I.  
1936  
"Ignorance infinie" en Orientalia christiana  
periodica, 2, pp. 351-362.  
1955  
La direction spirituelle en Orient autrefois. Roma  
(Orientalia Christiana).



- HEIDEGGER M.  
1949  
**Was ist Metaphysik?** Frankfurt (Klostermann); 5ª ed. (última revisada).
- 1957  
**Identität und Differenz.** Pfullingen (Neske). **Identidad y diferencia.** Barcelona (Anthropos). Trad. cast.
- 1963  
**Holzwege.** Frankfurt (Klostermann); 1ª ed. 1950.
- 1971  
**Der Satz vom Grund.** Pfullingen (Neske). Trad. cast. **La proposición del fundamento.** Barcelona (Serbal) 1991.
- 1975  
**Die Frage nach dem Ding.** Tübingen (Max Niemeyer)
- 1987  
**Zollikoner Seminare.** BOSS M. (ed.). Frankfurt (Klostermann).
- HEILER F.  
1922  
**Die Buddhistische Versenkung.** München (Reinhardt).
- 1961  
**Erscheinungsformen und Wesen der Religion.** Stuttgart (Kohlhammer).
- 1962  
**Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.** Stuttgart (Reclam).
- HEIMANN B.  
1946  
"The Significance of Negation in Hindu Philosophical Thought" en LAW B.C.
- HEINRICHS M.  
1963  
**Katholische Theologie und asiatisches Denken.** Mainz (Grünewald).
- HELD H.L.  
1916  
**Deutsche Bibliographie des Buddhismus.** München.
- HENNING W.B.  
1951  
**Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?** London (OUP).
- HENRY A.M.  
1959  
**Esquisse d'une théologie de la mission.** Paris (Cerf).



HERMÈS

1969

**Le Vide.** Expérience spirituelle en Occident et en Orient. Paris (Hermès).

HESSEL E.

1949

"Christus, Buddha, und die Götter" en **Evangelische Theologie**, pp. 43-48.

HICK J.H. & MCGILL A.C.

1967

**The Many Faced Argument.** New York (McMillan).

HILLIARD F.H.

1956

**The Buddha, the Prophet and the Christ.** New York/London.

HIRIYANNA M.

1956

X **Outlines of Indian Philosophy.** London (Allen & Unwin).

HISIMATSU S.

1960

"The Characteristic of Oriental Nothingness" en **Philosophical Studies of Japan, II.**

HOCHSTAFEL J.

1976

**Negative Theology.** München (Kösel).

HOFFMAN B.R.

1976

**Luther and the Mystics.** Minneapolis (Augsburg Publishing House).

HORNER I.B.

1948

**Gotama the Buddha.** London (Cassel).

1954-1959

**The Middle Length Sayings, 3 vols.** London (Luzac).

HORST P. W. van der

1994

"Silent Player in Antiquity" en **Numen**, XLI, 1, pp. 1-25.

HUI-NENG

1963

**The Platform Scripture.** WING-TSIT CHAN (ed.). New York (St. John's University Press).

HUMPHREYS C.

1970



- Explorando el Budismo.** Buenos Aires (Dédalo). Trad. cast.
- 1972  
**El Zen visto por Occidente.** Buenos Aires (Dédalo). Trad. cast.
- HYATT J.P.  
1967  
"Was Yahweh originally a Creator Deity?" en *Journal of Biblical Literature*, 86, pp. 369-377.
- IKEDA D.  
1947  
**India Antiqua.** Leyden (Brill).
- 1982  
**El Buda viviente.** Buenos Aires (Emecé). Trad. cast.
- Itivuttaka** (parte del **Khuddaka Nikâya** del **Sutta Piṭaka**)  
WOODWARD F. L. (ed.) 1935 (SBB) VIII. Trad. ingl. London.  
TALAMO V. (ed.) 1962. Trad. ital. **Così è stato detto.** Torino (Boringhieri).
- IYER SUBRAMANIA K. A.  
1969  
**A study of the Vâkyapadîya in the Light of the Ancient Commentaries.** Poona (Deccan College).
- JADESWARANANDA S.  
1942  
"A Christian Misunderstands Buddhism" en **The Mahâbodhi.**
- JAEGER W.  
1953  
**Die Theologie der frühen griechischen Denker.** Stuttgart (Kohlhammer).
- JAESKE W.  
1984  
"Gnostizismus - Ein Schlagwort zwischen geschichtlicher Aufklärung und Häreseomachie" en **Archiv für Begriffsgeschichte** (Bonn), XXVIII pp. 269-280.
- JAMBILICO  
1991  
**Vida pitagórica.** Madrid (Etnos). Trad. cast. por RAMOS JURADO, E.
- JASINK B.  
1922  
**Die Mystik des Buddhismus.** Leipzig (Altmann).
- JASPERS K.



- 1968  
**Origen y meta de la historia.** Madrid (Revista de Occidente). Trad. cast.
- Jâtaka** (parte del Khuddaka Nikâya del Sutta Piṭaka)  
 COWELL E. B. y otros (eds.) 1960. **The Jâtaka or Stories of the Buddha's former Births**, 6 vols. Cambridge; 1ª ed. 1859-1907.  
 RHYS DAVIDS T.W. (ed.) 1880. **Buddhist Birth Stories.** London.  
 CHAVANNES E. & DEMIÉVILLE P. (eds.) 1910-1934. Trad. franc. **Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois**, 4 vols. Paris.
- JAYATILLEKE K.N.  
 1963  
**Early Buddhist Theory of Knowledge.** London (Allen & Unwin).
- 1967  
 "The logic of Four Alternatives" en **Philosophy East and West**, 17, pp. 69-83.
- JEANNIERE A.  
 1966  
 "Atheism Today" en **Cross Currents**, 16.
- JENNINGS J.G.  
 1948  
**The Vedantic Buddhism of the Buddha.** London (OUP).
- JOHNSTON W.  
 1970  
**The still point. Reflections on Zen and Christian Mysticism.** New York (Fordham University Press).
- 1971  
**Christian Zen.** New York (Harper & Row).
- JONAS H.  
 1967  
**The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.** Boston (Beacon).
- JONG J. de  
 1950  
 "Le problème de l'Absolu dans l'École Mādhyamika" en **Revue Philosophique**, 140, pp. 322-327.
- JOURNET C.  
 1948  
**The Dark Knowledge of God.** London (Sheed & Ward).
- JUAN DE LA CRUZ San  
 1959  
**Obras Completas.** Burgos (Monte Carmelo).



JUNG C.G.  
1989

**Recuerdos, sueños, pensamientos.** JAFFÉ A. (ed.).  
Barcelona (Seix Barral). Trad. cast.

KACCĀNA Thera (presunto autor de)  
**Nettipakarāṇa.** ÑĀNAMOLI (ed.) 1962. Trad. ingl. **The guide.**  
**Netti-ppakarāṇam.** London (Luzac).

KALHANA

**Rājatarāṅginī.** HULTZSCH E. (ed.) 1889. Trad. ingl. **Extracts**  
**from Kalhana's Rājatarāṅginī.** Indian Antiquary, 18, pp. 65-  
73

KALIBA C.  
1952

*ei*  
**Die Welt als Gleichnis des dreiningen Gottes. Entwurf**  
**zu einer trinitarischen Ontologie.** Salzburg (Müller).

KALUPAHANA D.J.  
1986

**Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of**  
**the Middle Way.** Introduction, Sanskrit, English  
transl. and Annotation. Delhi (Motilal Banarsidass);  
reimpr. 1991.

1992

**A History of Buddhist Philosophy.** Delhi (Motilal  
Banarsidass); reimpr. 1994.

(I.) KALUPAHANA D.J. & KALUPAHANA I.  
1982

**KANT ET.** **The Way of Siddhārta.** Boulder (Shambhala).

1960 *Wenke in sechs Bänden, Frankfurt (Insel) ed.*  
KAPLEAU P. *Wiesbaden*  
1965

**The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice and**  
**Enlightenment.** Tokyo (Weatherhill). **Los tres pilares**  
**del Zen.** México (Arbol). Trad. cast.

1981

**El despertar del Zen.** Barcelona (Kairós). Trad. cast.

1988

**Zen, su práctica en Occidente.** México (Arbol). Trad.  
cast.

KAPPSTEIN T.  
1906

**Buddhismus und Christentum. Religionsgeschichtliche**  
**Parallelen.** Berlin.

KARRER O.  
1956



**Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.**  
Freiburg (Herder).

KASHYAP J.  
1954

**The Abhidhamma Philosophy.** Nalanda (Buddha-Vihara).

**Kathavatthu** (del **Abhidhamma Piṭaka**)

AUNG S.Z. & RHYS DAVIDS C.A.F. (eds.) 1915. Trad. ingl.  
**Points of Controversy**, 2 vols. London (PTST).

KAUFMANN Y.  
1960

**The Religion of Israel.** Chicago (Chicago University Press).

KAWADA K.  
1965

"Pratyâtmadharmatâ - Methodischer Transzendentalismus"  
en **Journal of Indian and Buddhist Studies**, 14  
(December).

KAZANTZAKIS N.  
1983

**Buddha.** San Diego (Avant Books).

KEITH A. Berrediale  
1923

**Buddhist Philosophy in India and Ceylon.** Oxford  
(Clarendon Press).

KELBER W.  
1958

**Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes.** Stuttgart  
(Urachaus).

KELLNER (ed.)  
1960-1967

**Documente der Paulus Gesellschaft.** München (Paulus Gesellschaft).

KERÉNYI K.  
1961

"Theos e mythos". CASTELLI E. (ed.). "Problema della demitizzazione" en **Archivio di Filosofia**, pp. 35-44; original publicado como "Theos und Mythos" en **Kerygma und Mythos**, VI, 1 (1963). Hamburg (Reich).

1952

**La religión antigua.** Madrid (Revista de Occidente).  
Trad. cast. 1972

KING W. L.  
1962

**Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding.** Philadelphia.



- KIRFEL W.  
1959  
Symbolik des Buddhismus. Stuttgart (Hiersemann).
- KÖNIG F.  
1951  
Christus und die Religionen der Erde, 3 vols. Freiburg (Herder).
- KRAEMER H.  
1938  
The Christian Message in a Non-Christian World. New York (Harper).
- 1956  
Religion and the Christian Faith. Philadelphia (Westminster ~~Press~~).
- KRAFT M.  
1964  
Clavis Patrum Apostolicorum, 2 vols. München (Kösel).
- KRAUS H.J.  
1954  
Gottesdienst in Israel. München (Kaiser).
- KREMPEL A.  
1952  
La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris (Vrin).
- KRETSCHMAR G.  
1956  
Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen (Mohr).
- KRETZER B. De  
1954  
Man in Buddhism and Christianity. Calcutta.
- KRISTENSEN W.B.  
1960  
The Meaning of Religion. Den Haag (Nijhoof).
- KUANG MING WU  
1982  
Chuang Tzu: World Philosopher at Play. New York (Crossroad).
- KÜNG H.  
1978  
Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München-Zürich (Piper).
- KUNST A.  
1957



KURATA B y TAMURA Y. (eds.)

1987

Art of the Lotus Sûtra. Japanese Masterpieces. Tokyo (Kōsei)

"The Concept of the Principle of the Excluded Middle in Buddhism" en *Rocznik Orientalistyczny*, 21, pp. 141-147.

LACROIX J.

1954

"Sens et valeur de l'athéisme actuel" en *Monde moderne et sens de Dieu. Semaine des Intellectuels Catholiques.* Paris (Horey).

1958

1968

*El ateísmo moderno.* Barcelona (Herder). Trad. cast.

Lalita Vistara

1958

de sens de l'athéisme, Tournai (Casterman) 1958

Vol. I. Baroda (Buddhist Sanscrit Texts Series).

LALOU L. & PRZYLUSKI J.

1928

*Bibliographie bouddhique.* Paris.

LAMBERT G.

1952

"Que signifie le nom divin YHWH?" en *Nouvelle Revue Théologique*, 74, pp. 897 y ss.

LAMOTTE E.

1955

"Le Bouddhisme des Laïcs" en YAMAGUCHI, pp. 73-90.

1958

*Histoire du Bouddhisme indien de l'origine à l'ère Saka.* Louvain (Publications Universitaires).

LANE B.C.

1993

"Sinai & Tabur: Apophatic and Kataphatic Symbols in Tension" en *Studies in Formative Spirituality*, XIV, 2, pp. 189-205.

**Lañkâvatâra Sûtra**

SUZUKI D.T. (ed.) 1968. Trad. ingl. *Lañkâvatâra. A Mahâyâna Text.* London (Routledge and Kegan Paul); 1<sup>a</sup> ed. 1932.

LAO TZU

**Tao-Te-Ching.** GHIA FU FENG & ENGLISH J. (eds.). Trad. ingl. New York (Vintage Book). Trad. cast. **Tao-te-king**, 1989.

LARSON G.J.

1990

"Contra Pluralism" en *Soundings*, 73, 2-3, pp. 303-326.

LA VALLÉE POUSSIN L. de

1908



"Faith and Reason in Buddhism" en **Proceedings of the IIIrd. International Congress for the History of Religions**, I. Oxford, pp. 32-43.

- 1909  
**Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique.** Paris (Beauchesne).
- 1916  
**Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des douze causes.** Gent (E. van Goethem).
- 1917  
**The Way to Nirvâṇa.** Cambridge (Cambridge University Press).
- 1924  
"Remarques sur le Nirvâṇa" en **Studia Cattolica**, 1.
- 1925  
**Nirvâṇa.** Paris (Beauchesne).
- 1929  
"Les deux Nirvâṇa d'après la Vibhâṣâ" en **Académie de Belgique**, Bulletin 2-XII.
- 1930  
**Le dogme et la philosophie du Bouddhisme.** Paris.
- 1932/1  
"Le Nirvâṇa d'après Âryadeva", **Mélanges chinois et bouddhiques**, I. Bruxelles.
- 1932/2  
"Musila et Narada, le chemin du Nirvâṇa" en **Mélanges chinois et bouddhiques**, V. Bruxelles.
- 1932/3  
"Une dernière note sur le Nirvâṇa" en **Mélanges Linossier**, II. Paris
- 1933  
"The Madhyamakas and Tathâta" en **Indian Historical Quarterly**, 9, pp. 30-31.
- LAW B. C.  
1931  
**Buddhistic Studies.** Calcutta (Thacker-Sprink).
- 1935  
"Aspects of Nirvâṇa" en **Indian Culture**, II. Calcutta, pp. 327 y ss.
- 1937  
"Formulation of the Pratītyasamutpāda" en **Journal of the Royal Society**, pp. 287-292.



- 1945-1946  
**B. C. Law Volume**, 2 vols. BHANDARKAR D. R. & otros  
 (eds.) 1945, I: Calcutta (Indian Research Institute);  
 1946, II: Poona (The Bhandarkar Oriental Research  
 Institute).
- 1958  
 "Nirvâṇa" en **Cultural Heritage of India**, I, pp. 547-  
 558.
- LEEuw G. van der  
 1950  
**Pro Regno, pro Sanctuario. Festschrift Van der Leeuw.**  
 Nijkerk (Callenbach).
- 1956 *Phänomenologie der Religion, Tübingen (J.C.B. Mohr).*
- LEIBNIZ  
**Die philosophischen. Schriften von -. GERHARDT C.J. (ed.)**  
 1875-1890, 7 vols. Berlin.
- LEFEBURE LEO D.  
 1993  
**The Buddha & the Christ. Explorations in Buddhist and  
 Christian Dialogue**, Maryknoll (Orbis Books).
- LEMARIÉ J.  
 1957  
**La manifestation du Seigneur.** Paris (Cerf).
- LE SAUX H. (ABHISHIKTÂNANDA)  
 1965  
**Sagesse hindoue, mystique chrétienne.** Paris  
 (Centurion).
- 1966  
**Le rencontre de l'hindouisme et du christianisme.**  
 Paris (Seuil)
- LÉVI Sylvain  
 1932  
 "Maitreya. Le Consolateur" en **Mélanges Linossier**, II.  
 Paris.
- 1966  
**La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas.** Paris  
 (PUF).
- LÉVY P.  
 1955  
**Amida.** Paris (Seuil).
- 1959  
**Aspects du Bouddhisme.** Paris (Seuil).
- LILLIA A.  
 1887  
**Buddhism and Christendom, or Jesus the Essene.** London.



- LIMONE G.  
1988  
**Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica, diritto** in Emmanuel Mounier, I; II (1990). Roma (Ed. Scientifiche Italiane).
- LINDENBERG V.  
1965  
**El Gran Abismo.** Barcelona (Ed. Hispano Europea).
- LING T.O.  
1962  
**Buddhism and the Mythology of Evil.** London (Allen & Unwin).
- LOEN A. E.  
1965  
**Säkulararisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft.** München (Kaiser).
- LOSKY N.  
1936  
"Christian versus Buddhist Mysticism" en **Personnalist**, pp. 256-277.
- LOSSKY V.  
1960  
**Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.** Paris (Vrin).
- 1982  
**Teología mística de la Iglesia de Oriente.** Barcelona (Herder). Trad. cast.
- LOTZ J. B.  
1956  
"Metaphysische und religiöse Erfahrung" en CASTELLI, pp. 79-121.
- 1961  
"Mythos, Logos, Mysterion" en CASTELLI, pp. 117-128.
- 1962  
"Gott" en FRIES.
- 1963  
"Geschichtlichkeit und Tradition" en CASTELLI, pp. 289-300.
- LOZANO SOLER J.M.  
1989  
**"Considerar com la divinitat s'amaga..."** Barcelona (Cristianisme i Justícia).
- LUBAC H. de



- 1950/1  
**Aspects du Bouddhisme.** Paris (Seuil).
- 1950/2  
 "La charité bouddhique" en **Bulletin de la Faculté Catholique de Lyon**, (Mai-Juin), pp. 14-44.
- 1952  
**La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.** Paris (Aubier).
- 1953  
**Meditación sobre la Iglesia.** Madrid (Encuentro). Trad. cast.
- 1964  
**Mélanges Henri de Lubac.** Paris (Aubier).
- 1965  
**Le mystère du surnaturel.** Paris (Aubier)
- LÜBBE H.  
 1965  
**Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes.** Freiburg (Alber).
- LUIS DE LEON Fray  
**Obras completas castellanas**, 2 vols. Madrid (BAC), 1957.
- LUTTGE W.  
 1916  
**Christentum und Buddhismus.** Göttingen.
- Mahâbhârata**  
 ROY P.C. (ed.) 1919-1935. Trad. franc. Calcutta (Bharata Press); 1ª ed. 1883, 11 vols.  
 HOPKINS E.W. (ed.) 1920. Trad. ingl. **The Great Epic of India.** New York.
- Mahâparinibbâna Sutta**  
 MÜLLER F. Max (ed.) 1965. Trad. ingl. **Buddhist Suttas** (SBE, XI) por RHYS DAVIDS T.W. Delhi (Motilal Banarsidass); 1ª ed. 1881 (OUP).  
 RUY R. A. (ed.) 1975. Trad. cast. **El Libro de la Gran Extinción de Gotama el Buddha.** Buenos Aires (Hachette).
- Mahâprajñâ Pâramitâ Hridaya Sûtra**  
 DESHIMARU T. (ed) 1987. Trad. cast. **El Sutra de la Gran Sabiduría.** Madrid (Miraguano).
- MAHATHERA N.  
 1991  
**La palabra del Buda.** Barcelona (Indigo).
- Mahâvastu**



- JONES J. J. (ed.) 1949-1957. Trad ingl. **Mahāvastu Translated from the Buddhist Sanscrit.** (SBB) XVI-XVII. London.
- Mahâyānavimsaka** (Anónimo/atribuido a NĀGĀRJUNA)  
BHATTACHARYYA V. (ed.) 1931. Trad. ingl. **Vishvabharati Studies**, I. Calcutta  
YAMAGUCHI S. (ed.) 1926. T. chino y tibet. y trad. ingl. **Nāgārjuna's Mahâyāna-Vimsaka.** (EB) IV, pp. 56-72; 169-176.
- Maitreyasamiti.** TOKHARIAN M. (ed.) 1919. **Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten.** Strasbourg.
- Majjhima Nikāya** (del Sutta Piṭaka)  
BERTRAND-BOCANDE J. (ed.) 1953. **Les textes du Canon Bouddhique pâli.** Paris  
CHALLMERS R. (ed.) 1926-1927. Trad. ingl. **Further Dialogues of the Buddha**, 2 vols. (SBB) V-VI. Oxford.  
NEUMANN K.E. (ed.) 1896-1902/1921/1956. Trad. alem. **Die Reden Gotamo Buddhos**, 3 vols. Leipzig/Zürich (Artemis).  
MORNER I.B. (ed.) 1954-1959. Trad. ingl., 3 vols. (PTST).
- MALALASEKERA G. P. (ed.)  
1937-1938  
**Dictionary of Pāli Proper Names**, 2 vols. London (J. Murray).  
  
1961  
(ed.). **Encyclopaedia of Buddhism**, I al IV cubriendo sólo A-D. Colombo (Government of Ceylon).
- MALLMAN M. T. de.  
1948  
**Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara.** Paris (Civilisation du Sud).
- MALMOUD CH.  
1975  
**"La brique percée" en Figures du vide. Nouvelle revue de psychanalyse**, XI (printemps), pp. 205-222.
- MARCH A. C. A. (ed.)  
1935  
**Buddhist Bibliography.** London.
- MARGIARIA A.  
1968  
**La concezione buddhista del cosmo.** Torino (SEI).
- MARIANO R.  
1900  
**Cristo e Buddha e altri Iddii dell'Oriente.** Firenze.
- MARION J. L.  
1991



**Dieu sans l'être.** Paris (PUF); 1<sup>a</sup> ed. 1982. Paris (Fayard).

MARITAIN J.  
1949

**La signification de l'athéisme contemporain.** Paris (Desclée de Brouwer).

MASCALL E. L.  
1965

**The Secularisation of Christianity.** London (Darton, Longman & Todd).

MASSON-OURSSEL P.  
1928

"Foi bouddhique et foi chrétienne" en **Jubilé Alfred Loisy, III.**

MASUDA H.  
1963

"Some Reflections on the Buddhist Conception of Voidness (Śūnyāta) in the Prajñā-pāramitā-sūtra and in Nāgārjuna", **Religion East and West**, 35.

MASURE E.  
1945

**Devant les religions non chrétiennes.** Lille (Ed. Catholicité).

MASUTANI F.  
1959

**A Comparative Study of Buddhism and Christianity.** Tokyo (CIIB Press).

MELAND B.E.  
1963

**The Secularization of Modern Cultures.** New York (OUP).

MENSCHING G.  
1926

**Das heilige Schweigen.** Giessen (Topelmann)

1930

**Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum.** Giessen.

1931

**Tod und Leben im Christentum und im Buddhismus.** Riga.

1952

**Buddha und Christus.** Bonn.

1955

**Buddhistische Geisteswelt. Vom historischen Buddha zum Lamaismus.** Darmstadt (Holle).



- MERKEL R. F.  
1915  
"Buddhismus und Neues Testament" en *Jahrbuch für die Evangelische Lutheranische Landeskirche Bayerns*, pp. 36-49.
- MERTON T.  
1965  
*The Way of Chuang Tzu*. New York (New Directions).
- 1984  
*El Zen y los pájaros del deseo*. Barcelona (Kairós). Trad. cast.
- MESSINA G.  
1947  
*Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo*. Roma (Ruffolo).
- METZ J. B.  
1965  
"L'incredulità come problema teologico" en *Concilium*, (Settembre), pp. 79-92.
- MILANO A.  
1984  
*Persona in teologia. Alle Origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Napoli (Dehoniane).
- 1987  
*La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*. Napoli (Dehoniane).
- Milindapañha**  
RHYS DAVIDS T. W. (ed.) 1963. Trad. ingl. *The Questions of King Milinda*, 2 vols. New York (Dover Publications).  
TRENCKNER V. (ed.) 1880. Trad. ingl. London (William and Norgate).
- MILLOUE L. de  
1908  
*Quelques ressemblances entre le bouddhisme et le christianisme*. Paris.
- MINUCIUS F.  
*Octavius*. Ex. Recensione Jacobi GRONOVII (ed.) 1709. Ludguni Batavorum (Boutestein C. & Luchtmans S.).
- MISTRY F.  
1981  
*Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*. Berlin/New York (W. de Gruyter).
- MITCHELL D. W.  
1991  
*Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*. New York (Paulist).



- MIYAMOTO S.  
1951 "Nirvâṇa and the Limit of Questioning" en **Indotetsugakuto- Bukkyo-no-Shomondai**. Tokyo (Iwanami Shoten), pp. 503-528.
- 1955 "A Re-Appraisal of Pratītya Samutpāda" en YAMAGUCHI, pp. 152-164.
- MONDE DIPLOMATIQUE (Le)  
1994 "Le désordre des nations", **Manière de voir** (Février). Paris.
- MONIER-WILLIAMS M.  
1964 Buddhism in Connection with Brahmanism and Hinduism and its Contrast with Christianity. Varanasi (Chowkhamba). London (Murray); 1<sup>a</sup> ed. 1899.
- MONTSERRAT J. (ed.)  
1983 **Los Gnósticos**. Madrid (Gredos ~~Biblioteca Clásica~~).
- MOOKERJEE S.  
1935 **The Buddhist Philosophy of Universal Flux**. Calcutta (University of Calcutta).
- MOORE C. A. & RADHAKRISHNAN S. (eds.).  
1960 "The Meaning of Duḥkha" en **Atti del XIII Congresso Internazionale di Filosofia**. Firenze (Sansoni).
- MORENO M.  
1946 "Mistica mussulmana e mistica indiana" en **Annali Lateranensi**, 10, pp. 156-161.
- MORE-PONTGIBAUD C. de  
1957 **Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu**. Paris (Aubier).
- MOROT-SIR E.  
1947 **La pensée négative**. Paris (Aubier).
- MÜHLEN H.  
1966 **Der Heilige Geist als Person**. Münster (Aschendorff); 1<sup>a</sup> ed. 1963.

~~1963~~



~~Una mystica Persona. München (Schöningh).~~

MÜLLER Max  
1958

~~Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.  
Heidelberg (Kehrle); 2<sup>a</sup> ed.~~

MÜLLER F. M.  
1869

~~Lecture on Buddhist Nihilism. New York (Asaka K.  
Butts).~~

MUNBY D.  
1963

~~The Idea of a Secular Society. London (OUP).~~

MURTI K. S.  
1960

~~Metaphysics, Man and Freedom. London (Asian Publishing  
House).~~

MURTI T. R. V.  
1955

~~The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the  
Mādhyamika System. London (Allen & Unwin).~~

MUS P.  
1935

~~Barabudur. Hanoi (Imprimerie d'Extrême-Orient).~~

NAGAO G. M.  
1955

~~"The Silence of the Buddha and its Madhyamic  
Interpretation" en YAMAGUCHI, pp.137-151.~~

x  
→ 621, 1

NĀGĀRJUNA

~~Catuhstava. LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.) 1913. Les Quatre  
Odes de Nāgārjuna. Muséon, 14, pp. 1-18.~~

~~Dvādaśamukha Śāstra. ŚĀSTRĪ A. (ed.) 1954. Trad. ingl.  
Vishvabharati Annals, 6, pp. 165-231.~~

~~Mahāprajñāpāramitā Śāstra. LAMOTTE E. (ed.) 1966-1969.  
Trad. franc. Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, 2  
vols., Muséon, caps. 1 al 18, 1<sup>a</sup> ed. 1944-1949.~~

~~Mahāyānaviśvāsaka (Anónimo/atribuido a NĀGĀRJUNA)~~

~~BHATTACHARYYA V. (ed.) 1931. Trad. ingl. Vishvabharati  
Studies, I. Calcutta.~~

~~YAMAGUCHI S. (ed.). T. chino y tibet. y trad. ingl.  
Nāgārjuna's Mahāyāna-Viśvāsaka, (EB) IV (1926), pp. 56-72;  
169-176.~~

~~Mūlamadhyamaka Kārikā. VAIDYA P. L. (ed.) 1960, (BST) X.  
Dharbhanga (Mithila Institute).~~



- STRENG F. J. (ed.) 1967. Trad. ingl. **Emptiness: A Study in Religious Meaning**. Nashville/New York (Abingdon), pp. 183-220.
- LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.) 1970. **Mûlamadhyamakakârikâs** (y **Prasannapadâ** de CANDRAKÎRTI) (Biblioteca Buddhica), IV. Petrograd; 1<sup>o</sup> ed.. 1903-1913  
Cf. KALUPAHANA, STCHERBATSKY
- Ratnâvalî. TUCCI G. (ed.) 1934-1936. Trad. ingl. parcial. **The Ratnâvalî of Nâgârjuna**. **Journal of the Royal Asiatic Society**, pp. 307-325 & 237-252; 421-435.
- NAKAMURA H.  
1954  
"Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Standpoint of Symbolic Logic" en **Indogakubukkyogaku kenkyu**, 5, pp. 219-231.
- 1957  
"The Influence of Voidness on Hetu-vidyâ Logic" en **The Fundamental Truth of Buddhism**. MIYAMOTO S. (ed.).
- 1971  
**The Ways of Thinking of Eastern Peoples**. Hawaii (University of Hawaii Press); Honolulu (East-West Center Press); 1<sup>a</sup> ed. 1966.
- 1975  
**Buddhism in Comparative Light**. New Delhi (Islam and the Modern Age Society).
- NEHER A.  
1970  
**L'exil de la parole**. Paris (Seuil).
- NEILL S.  
1961  
**Christian Faith and Other Faiths**. London (OUP).
- NEUNER J.  
1967  
**Christian Revelation and World Religions**. London (Burns & Oates).
- <sup>I</sup>  
NEWBIGIN L.  
1966  
**Honest Religion for Secular Man**. London (SCM).
- NICHOLS J. H.  
1956  
**History of Christianity 1650-1950. Secularization of the West**. New York (Ronald Press).
- ~~NICOLAS J. H.~~  
~~1966~~



NIETZSCHE, F. <sup>c</sup>

1988

Sämtliche Werke, Kritische

(ed. G. COLLI y

M. MONTINARI), München (dtv), Berlin (Gruyter)

Dieu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance. Paris (Desclée).

NISHIDA K.

1958

Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Tokyo (Maruzen).

1987

Intuition and Reflection in Self-Consciousness. New York (State University of New York Press).

NISHITANI K.

1960

"Der Buddhismus und das Christentum" en Zeitschrift für Kultur, pp. 5-31. Trad. alem.

1962

"On Sartre's Existentialism" en Psychologia, 5, 2 (June). Kyoto, p. 68.

1982

Religion and Nothingness. Berkeley (Univ. of California Press). [Esta traducción y la alemana del 1986 son ambas independientes y enriquecen mutuamente la comprensión del original japonés que tuvo una gestación del 1954 al 1961].

1986

Was ist Religion?. Frankfurt (Insel). Trad. alem.

1990

The Self-Overcoming of Nihilism. Albany (State University of New York Press). Trad. ingl.

NOCE A. del

1964

Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema. Bologna (Il Mulino).

NOLA A. M. di

1970/1

"Buddha" en Enciclopedia delle Religioni, I. Firenze (Vallecchi), pp. 1232-1278.

1970/2

"Buddhismo" en Enciclopedia delle Religioni, I. Firenze (Vallecchi), pp. 1278-1311.

NORTHROP F.S.C.

1946

The Meaning of East and West. New York (McMillan).



- OBERMILLER E. (ed.)  
1931-1932  
**Materialien zur Kunde des Buddhismus.** Heidelberg.
- 1933  
"A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā Based on Haribhadra's Abhisamayālamkāra-loka and the Pañcaviṃśatisāhasrikā" en **Indian Historical Quarterly**, 9, pp. 170-187.
- 1934/1  
"Nirvāṇa according to Tibetan Tradition" en **Indian Historical Quarterly**, 10, pp. 211-257.
- 1934/2  
"The Term Śūnyatā and its Different Interpretation Based Chiefly on Tibetan Sources" en **Journal of Greater Indian Society**, 1, pp. 105-117.
- OGLETREE T. W.  
1966  
**The "Death of God" Controversy.** London (SCM).
- O'LEARY J. S. & KEARNEY R. (eds.)  
1980 **Heidegger et la question de Dieu.** Paris (Grasset).
- OLDENBERG H.  
1907  
"Der Buddhismus und die christliche Liebe" en **Deutsche Rundschau**, 134, pp. 380-389.
- 1923  
**Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus.** Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- 1961  
**Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.** München.
- OLIVETTI, M.M.  
1990  
**L'argomento ontologico.** Padova (CEDAM)
- OLSCHKI L.  
1950  
"The Crib of Christ and the Bowl of Buddha" en **Journal of the American Oriental Society**, 70, pp. 161-164.
- OLTRAMARE P.  
1909  
**La formule bouddhique de douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique.** Genève (Georg).



- OMODEO SALE M.  
1957  
**Venticinque secoli di Buddhismo.** Milano  
(Giunti-Martello).
- ORGAN T. W.  
1954  
"The Silence of the Buddha" en **Philosophy East and West**, 4, 2 (July), pp. 125-140.
- ORIGENES  
1988  
RIUS-CAMPS J. (<sup>Trad.</sup> ~~ed.~~) **Tractat sobre els principis.**  
Barcelona (Editorial Laia).
- ORTEGA Y GASSET J.  
1961 y ss.  
**Obras Completas.** Madrid (Revista de Occidente).
- ORTIZ-OSÉS A.  
1994  
**Arquetipos y símbolos colectivos.** Círculo Eranos, I.  
Barcelona (Anthropos).
- OTT H.  
1959  
**Denken und Sein.** Zollikon (Evangelischer Verlag).
- 1978  
**Das Reden vom Unsagbaren.** Stuttgart (Kreuz ~~Verlag~~).
- OTTO Rudolf  
1920  
"Sakramentales Schweigen" en **Die christliche Welt**, 36.
- 1932  
**Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie.**  
München (Beck).
- 1985  
**Lo Santo.** Madrid (Alianza). Trad. cast.
- OTTO Walter F.  
1962  
**Mythos und Welt.** Stuttgart (Klett).
- 1974  
**Die Gestalt und das Sein.** Darmstadt (Wiss.  
Buchgesellschaft); 1ª ed. 1955.
- PANDE G. C.  
1957  
**Studies in the Origins of Buddhism.** Allahabad  
(University of Allahabad).
- PANDEYA R. C.



1966  
"The Logic of Catuskoṭi and Indescribability" en  
Seminario **Vedānta and Buddhism** (March). Varanasi  
(Hindu University).

PANIKER S.

1965  
"A propósito de Sartre, la fe y los dioses" en **Revista  
de Occidente**, 22.

PANIKKAR R.

[Para la bibliografía del autor, seguimos el orden de su  
Catálogo de Publicaciones].

1961/6

→ 1961/4 (añadir)  
"La Misa como 'consecratio temporis'. La tempiter-  
nidad" en **Sanctum Sacrificium**. Zaragoza (V Congreso  
Eucarístico Nacional), pp. 75-93.

1963/VI

**Humanismo y Cruz**. Madrid (Rialp).

1963/22

"Aspects de l'athéisme en Inde" en **L'athéisme  
tentation du monde, réveil des chrétiens?**. VEUILLOT,  
A.H.(ed.). Paris (Cerf), pp. 53-57.

1964/1

"Technique et temps: la technochronie" en **Tecnica e  
casistica**. CASTELLI (ed.). Padova (CEDAM), pp. 195-  
229.

1967/VIII

**Los dioses y el Señor**. Buenos Aires (Columba).

1969/6

"Algunos aspectos de la espiritualidad hindú",  
**Historia de la espiritualidad**. SALA BALUST L. &  
JIMENEZ DUQUE B. (eds.). Barcelona (Flors), pp. 433-  
542.

1970/XI

**Le mystère du culte dans l'hindouisme et le  
christianisme**. Paris (Cerf).

1971/XII

X  
**Misterio y revelación**. "Hinduismo y cristianismo:  
encuentro de dos culturas". Madrid (Marova).

1977/XXV

**The Vedic Experience. Mantramañjarî**. "An Anthology of  
the Vedas for Modern Man and Contemporary Cele-  
bration". Los Angeles (University of California  
Press); Delhi (Motilal Banarsidass) 1989.

1978/XXVI



**The Intrareligious Dialogue.** Bangalore (ATC), 2ª ed. 1983.

1979/XXII  
**Culto y secularización.** "Apuntes para una antropología litúrgica". Madrid (Marova).

X  
1979/1  
"Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology" en **Jeevadhara**, IX, 49. Kottayam, pp. 6-63.

g  
~~1981/X~~  
~~**The Unknown Christ of Hinduism**, Maryknoll, New York (Orbis)~~

[millor deixar-ho, hi pot haver ref. en el text]

1981/4  
"L'eau et la mort. Réflexion interculturelle sur une métaphore" en **Filosofia e religione di fronte alla morte (Archivio di Filosofia)**. OLIVETTI M.M. (ed.). Padova (CEDAM), pp. 481-502.

1982/XXVIII  
**Elogio de la sencillez.** Estella (Verbo Divino) 1993. Trad. cast.

1983/XXVII  
**Myth, Faith and Hermeneutics.** Bangalore (ATC), 2ª ed.; 1ª ed. New York (Paulist) 1979.

1986/10  
"The Threefold Linguistic Intrasubjectivity" en **Intersoggettività Socialità Religione (Archivio di Filosofia)**, LIV, 1/3. OLIVETTI M.M. (ed.). Roma, pp. 593-606.

1987/17  
"Deity" en **The Encyclopedia of Religion.** ELIADE M. (ed.), IV. New York (McMillan), pp. 264-276.

1988/9  
"Chosenness and Universality: Can both Claims be Simultaneously Maintained?" en **Sharing Worship. Communicatio in Sacris.** PUTHANANGADY P. (ed.). Bangalore (NBCLC), pp. 229-250.

1989/XXIII  
**La Trinidad y la experiencia religiosa.** Barcelona (Obelisco).

~~1989/XXXIII~~  
~~**La Trinidad y la experiencia religiosa.** Barcelona (Obelisco).~~

1990/36  
"Have 'religions' the monopoly on religion?" en **Interculture**, 107. Montreal, pp. 22-24.



1993/XXXI

**A Dwelling Place for Wisdom.** Louisville, Ky  
(Westminster/John Knox Press).

1993/XXXII

**La nueva inocencia.** Estella (Verbo Divino).

1993/XXXIII

**The Cosmotheandric Experience. Emerging religious  
consciousness.** Maryknoll, New York (Orbis).

PÂÑINI

**Aṣṭadhyâyi.** VASU Ch. (ed.) 1977, 2 vols. Trad. ingl. Delhi  
(Motilal Banarsidass).

PANNENBERG W.

1971

**Grundfragen systematischer Theologie.** Göttingen  
(Vandenhoeck & Ruprecht). **Cuestiones fundamentales de  
teología sistemática.** Salamanca (Sígueme). Trad. cast.

PAPINI G.

1967

**El diablo.** Navacerrada (Swann) 1989. Trad. cast.

PARENTE P.

1938

**De Deo Uno et Trino.** Roma (Institutum Graphicum  
Tiberinum).

PASCAL B.

**Oeuvres complètes.** CHEVALIER J. (ed.). Paris (Gallimard),  
1954.

PASCUAL Carlos

1976

**Guía sobrenatural de España.** Madrid (Al-Borak).

PATAÑJALI

**Yoga Sûtra.** WOODS J.H. (ed.) 1972. Trad. ingl. **The Yoga  
System of Patañjali**, con **Bhâṣya** (por VEDAVYÂSA) y **Tattva  
Vaicaradi** (por VÂCASPATI-MISRA). Delhi (Motilal  
Banarsidass).

DRAGONETTI C. & TOLA F. (eds) 1973. Trad. cast. **Yoga Sûtra  
de Patañjali.** Barcelona (Barral).

HERRERA L. (ed.) 1977. Trad. cast. **El Yoga Sûtra de  
Patañjali con el comentario del rey Bhoja.** Lima (~~Ignacio~~  
Prado Pastor).

PAVAN & MILANO A. (eds.)

1987

**Persona e personalismi.** Napoli (~~Edizioni~~ Dehoniane).

PETTAZZONI R.

1948-1959

**Miti e Leggende.** Torino (UTET)



- 1954  
La religione della Grecia antica. Torino (Einaudi).
- PHILLIPIDIS L. J.  
1938  
Das Liebessprinzip im Buddhismus und Christentum.  
Athenas (Pyrros).
- 1952  
Religionsgeschichte als Heilsgeschichte in der  
Weltgeschichte, Mitteilung an die XI deutsche  
Jahrestagung für Religionsgeschichte. Bonn.
- PHILLIPS B.  
1962  
The Essentials of Zen Buddhism - Selected from the  
Writings of Daisetz T. Suzuki. New York (Dutton).
- PIANTELLI M.  
1974  
Śankara e la rinascita del Brahmanesimo. Fossano-Cuneo  
(Esperienze).
- PIEPER J.  
1957/1  
Glück und Kontemplation. München (Kösel).
- 1957/2  
The Silence of St. Thomas. New York (Pantheon).
- PIERIS A.  
1988  
Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism.  
Maryknoll (Orbis).
- PORETE M.  
The Mirror of Simple Souls. BABINSKY E. L. (ed.) 1993. New  
York/Mahwah N.J. (Paulist ~~Press~~).  
Der Spiegel der einfachen Seelen. GNÄDINGER L. (ed) 1987.  
Zürich/München (Artemis ~~Verlag~~).
- PORFIRIO  
1987  
Vida de Pitágoras. Argonautas <sup>ic/</sup> <sup>o'</sup> ~~órficas~~. Himnos órficos.  
PERIAGO LORENTE M. (ed.). Madrid (Gredos ~~Biblioteca~~  
~~Clásica~~)
- PORION J. B. (ed.)  
1954  
Hadewijch d'Anvers. Paris (Seuil).
- PRAJÑĀKARAMATI  
Bodhicaryāvatārapañjikā. VAIDYA P.L. (ed.) 1960, BST XII.  
Dharbhanga (Mithila Institute).



- PRATER S.  
1935  
**Das Christentum und die ausserchristlichen Religionen.**  
Dresden.
- PRONAY A.  
1984  
"YPOKEISTHAI - YPOKEIMENON" en **Archiv für Begriffsgeschichte**, XXVIII. Bonn, pp. 7-48.
- PRÜMM K.  
1935  
Der christliche Glaube und die alteidnische Welt.  
Leipzig (J. Hegner).
- PRZYLUSKI J. & LALOU L. (eds.)  
1932  
**Le Bouddhisme.** Paris (Rieder).
- PUECH H.C.  
1938  
"La ténèbre mystique chez le Pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique" en **Études carmélitaines**, 23, pp. 33-53.
- PUTHANANGADY P. (ed.)  
1988  
**Sharing Worship: Communicatio in Sacris.** Bangalore (NBCLC).
- QUILES I.  
1963  
"Nirvâṇa y experiencia metafísica" en **Memorias del Congreso Internacional de Filosofía**, IV. México (7-14 Septiembre), pp. 263-268.
- RAD G. von  
1965  
**Theologie des Alten Testaments, II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.** München (Kaiser).
- RADHAKRISHNAN S.  
1929  
**Indian Philosophy**, I. London (Allen & Unwin).
- 1934  
"The Teaching of the Buddha by Speech and Silence" en **The Hibbert Journal**, 32, 3.
- 1957  
& MOORE C.A. **A Source Book of Indian Philosophy.** Princeton (Princeton University Press).
- 1966  
**The Philosophy of the Upaniṣads.** New York (McMillan).



- 1971  
**Las grandes religiones enjuician al cristianismo.**  
 Bilbao (Mensajero). Trad. cast.
- RAGUIN Y.  
 1973  
**Bouddhisme et Christianisme.** Paris (Épi).
- 1985  
**Caminos de contemplación.** Madrid (Narcea). Trad. cast.
- RAHNER H.  
 1964  
**Symbole der Kirche.** Salzburg (Müller).
- RAHNER K.  
 1954  
**"Theos im Neuen Testament" en Schriften zur Theologie**, I. Einsiedeln (Benzinger).
- 1962  
**"Über die Möglichkeit des Glaubens heute" en Schriften zur Theologie**, V. Einsiedeln (Benzinger).
- 1966/1  
**"Christentum als Religion der absoluten Zukunft" en Christentum und Marxismus heute.** KELLNER E. (ed.) Wien (Europa ~~Verlag~~).
- 1966/2  
**"Christlicher Humanismus" en Orientierung**, 3 (Mai).
- 1967  
**The Pastoral Approach to Atheism.** New York (Paulist ~~Press~~).
- 1971  
**Revelación y tradición.** Barcelona (Herder). Trad. cast.
- RAHULA W.  
 1963  
**What the Buddha Taught.** New York (Grove ~~Press~~).
- X  
 RAMÍREZ J. M.  
 1944  
**De hominis beatitudine.** Madrid (CSIC).  
 (Suoh.)
- RATZINGER J. H.  
 1989  
**Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation.** Vaticano (~~Editorial~~ Editrice Vaticana).
- RATZINGER J.H. & FRIES H.  
 1962



- Einsicht und Glaube. Freiburg (Herder).
- RAVINDRA R. (ed.)  
1991  
Science and Spirit. New York (Paragon).
- RAWSON J.N.  
1934  
The Kāṭha Upaniṣad. Calcutta (OUP).
- REGAMEY C.  
1950/1  
Buddhistische Bibliographie. Bern.
- 1950/2  
Buddhistische Philosophie. Bern (Franck).
- 1951  
"Der Buddhismus Indiens", cf. KÖNIG, 3, pp. 229-305.
- REGNAULT F.  
1986  
Dios es inconsciente. Buenos Aires (Manantial).
- RENOU L.  
1949  
"La valeur du silence dans le culte védique" en  
Journal of the American Oriental Society, pp. 11-18.
- RENOU L. & FILLIOZAT J. (eds.)  
1953  
L'Inde classique, 2 vols. Paris (Imprimerie  
Nationale).
- REPS P.  
1989  
Carne Zen, Huesos Zen. Buenos Aires (Estaciones).
- RETIF A.  
1953  
Foi au Christ et mission d'après les Actes des  
Apôtres. Paris (Cerf).
- RHYS DAVIDS C. A. F.  
1931  
Śākya, or Buddhist Origins. London (Kegan Paul).
- 1932  
A Manual of Buddhism for Advanced Students. New York  
(McMillan).
- 1938  
What Was the Original Gospel in Buddhism?. London  
(Epworth ~~Press~~).
- RHYS DAVIDS T.W.



- 1896 **Buddhism. Its History and Literature.** New York (Putnam's); reimpr. 1962.
- 1903 "Buddhism and Christianity" en **International Philosophical Quarterly**, III, VI.
- 1966 y otros (eds.). **The Pali Text Society Pali-English Dictionary.**
- RICOEUR P.  
1990 **Soi-même comme un autre.** Paris (Seuil).
- ROBINSON John A.T.  
1963 **Honest to God.** London (SCM). **Sincero para con Dios.** Barcelona (Ariel) 1967. Trad. cast.
- ROBINSON John A.T. & EDWARDS D. L. (eds.)  
1963 **Debate en torno a "Honest to God".** Barcelona (Kairós). 1968. Trad. cast.
- ROBINSON Richard H.  
1957 "Some Logical Aspects of Nâgârjuna's System" en **Philosophy East and West**, 6, pp. 291-309.
- 1966 "Did Nâgârjuna really refute all philosophical views?" en Seminario **Vedânta and Buddhism** (March). Varanasi (Hindu University).
- 1967/1 "The Classical Indian Axiomatic" en **Philosophy East and West**, 17, pp. 139-154.
- 1967/2 **The Mâdhyamika in India and China.** Wisconsin (University of Wisconsin Press).
- 1970 **The Buddhist Religion. An Historical Introduction.** Belmont/California (Dickenson Publishing Company).
- ROMBACH H.  
1966 **Substanz, System, Struktur.** Freiburg (Alber).
- ROMMERSKIRCHEN P.  
1960 **Bibliografia missionaria.** Roma (Pontificia Università di Propaganda Fidei).



- ROQUES R.  
1954  
**L'univers dionysien.** Lille (Aubier Editions Montaigne).
- 1973  
"Jean Scot Erigène" en **Dictionnaire de Spiritualité**, 16 vols. Paris (Beauchesne).
- ROSENBERG A.  
1949  
**Zeichen am Himmel. Das Weltbild der Astrologie.** Zürich (Metz).
- ROSENBERG O.  
1924  
**Die Probleme der buddhistischen Philosophie.** Heidelberg.
- ROUSTANG F.  
1963  
**Une initiation à la vie spirituelle.** Paris (Desclée).
- RUBEN W.  
1931  
"Indische und griechische Metaphysik" en **Zeitschrift für Indologie und Iranistik**, 8, pp. 147-227.
- SABBATUCCI D.  
1979  
**Saggio sul misticismo greco.** Roma (Ed. dell'Ateneo).
- Saddharmapundarîka Sûtra**  
Kashgar Manuscript, Tokyo (The Reiyukan) 1977.  
KURATA B. & TAMURA Y. (eds.) 1987. ~~Art of the Lotus Sûtra~~  
(Edición de lujo sobre el arte del Lotus Sûtra (Kosei Publishing Co.).)
- (222 p- 6/2) SAGNARD F. (ed.)  
1952  
**Irenaeus Ludhunensis, Sources chrétiennes 34.** Paris (Cerf).
- Samyutta Nikâya (del Sutta Pitaka)**  
RHYS DAVIDS C.A.F. & WOODWARD F.L. (eds.) 1951-1956. Trad. ingl. **The Book of Kindred Sayings**, 5 vols. London (PTST); 1ª ed. 1917-1930.  
GEIGER W. (ed.) 1925-1930. Trad. alem. **Samyutta Nikâya, die in Gruppen geordneten Sammlung des Pâli-Kanons**; 2 vols. München/Neubiberg.
- SANDERS, J.A.  
1966/1  
"The Vitality of the Old Testament. Three Theses" en **Union Seminary Quarterly Review**, XXI, 2, pp. 161-184.



1966/2

"Promise and Providence" en *Union Seminary Quarterly Review*, XXI, 3, pp. 295-303.

SANGHARAKSHITA

1966

**A Survey of Buddhism.** Bangalore (Indian Institute of World Culture).

/  
SĀṆKARĀCĀRYA

**Brahma Sūtra Bhāṣya.** GAMBHIRĀNANDA (ed.) 1965. Trad. ingl. Calcutta (Advaita Ashram).

**Vivekacūḍāmani.** MADHAVĀNANDA (ed.) 1974. Trad. ingl. Calcutta (Advaita Ashram).

/  
SĀNTIDEVA

**Bodhicaryāvatāra.** PEZZALI A. (ed.) 1982. Trad. italiana. Bologna (Editrice Missionaria Italiana).

LA VALLÉE POUSSIN L. de (ed.). 1907. Trad. franc.

**Introduction à la pratique des futurs bouddhas.** Paris (Bloud).

SANTONI R. E.

1987

"Morality, Authenticity and God" en *Philosophy Today*, 31, 3/4 (Fall), pp. 242-252.

SAUNDERS K. J.

1927/1

"Buddhism and Christianity" en *The Chinese Recorder*, pp. 416-421.

1927/2

**Christianity and Buddhism.** New York.

1927/3

"The Christ and the Buddha" en *Atlantic Monthly*, pp. 182-188.

1928

"Christianity and Buddhism" en *International Missionary Council*, pp. 1-20.

SCHADEL E.

1984-1988

**Bibliotheca Trinitariorum**, 2 vols. München (Saur).

SCHAYER S.

1933

"Altindische Antizipationen der Aussagenlogik" en *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*.

1935



- "Precanonical Buddhism" en *Archiv Orientalni*, VII, 1/2.
- 1937  
"New Contributions to the Problem of Prehinayastic Buddhism" en *Polski builetyn orientalistyczny*, 2.
- SCHEIDT J.  
1966  
"Säkularisierung. Odyssee eines Begriffs", *Hochland*.
- SCHLÖTERMANN H.  
1958  
*Mystik in den Religionen der Völker*. München (Reinhardt).
- SCHLUNK M.  
1951  
*Die Weltreligionen und das Christentum*. Frankfurt (Anker).
- SCHMIDT W.  
1930  
*Ursprung und Werden der Religion*. Münster (Aschendorff).
- SCHOMERUS H.V.  
1931  
*Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier grosser Weltreligionen*. Halle.
- SCHOPENHAUER A.  
1980  
"Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" en *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN (ed.). Band III Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp. 7-189; 1<sup>a</sup> ed. 1968.
- SCHRADER O.  
1902  
*Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Leipzig.
- SCHREY H.H.  
1983  
*Dialogisches Denken*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SCHROEDER L. von  
1913  
"Buddhismus und Christentum. Was sie gemein haben und was sie unterscheidet" en *Leopold von Schroeder, Reden und Aufsätze*, pp. 85-127
- SCHUBRING W.  
1925



**Der Jainismus. Eine indischen Erlösungsreligion.**  
Berlin (Häger).

1962-1964

**Die Religionen Indiens, 3 vols.** Stuttgart  
(Kohlhammer).

SCHULEMANN G.

1937

**Die Botschaft des Buddha.** Freiburg (Herder).

SCHULTZ W.

1986

**Dokumente der Gnosis, con contribuciones de BATAILLE  
G. & PUECH H.CH.** München (Matthes & Seitz); 1ª ed.  
1910.

SCHUON F.

1948

**De la unidad trascendente de las religiones.** Santiago  
de Compostela (Heliodoro). Trad. cast.

SCHUSTER H.

1951

**Der christliche Glaube und die Religion der Völker.**  
Frankfurt.

SCHUWER L.

1961

"Intorno ai presupposti della demitizzazione: 'Wie  
kommt der Gott in die Philosophie'", cf. CASTELLI, pp.  
129-146.

SCHWEINITZ H. von

1955

**Buddhismus und Christentum.** Basel/München (Reinhardt).

SCHWEITZER A.

1923

**Christianity and the Religions of the World.** London  
(Allen & Unwin). Trad. ingl.

SCOT ÉRIGENE, J.

**Homélie sur le Prologue de Jean.** JEAUNEAU E. (ed. y trad).  
Paris (Cerf), 1969.

SCOTT A.

1890

**Buddhism and Christianity. A Parallel and a Contrast.**  
Edinburgh (David Douglas).

SEGUNDO J.L.

1994

**El caso Mateo.** Santander (Sal terrae).



- SEIDENSTÜCKER K. B.  
1909  
"Christentum und Abendland" en **Die buddhistische Welt**,  
pp. 29-33.
- SEYPPEL  
1963  
**Texte deutscher Mystik des 16. Jahrhunderts.** Göttingen  
(Vandenhoeck & Ruprecht).
- SHÂNTÂ N.  
1985  
**La voie jaina.** Paris (OEIL).
- SHERIDAN D. P.  
1980  
"The Silence of God in Early Buddhism" en **Studies in  
Formative Spirituality**, 2, pp. 245-255.
- SHÖJUN B. & SHÖYU H. (eds.)  
1958  
**A Bibliography on Japanese Buddhism.** Tokyo.
- SIEGMUND G.  
1967-1970  
"Friedrich Nietzsche" en **L'Ateismo contemporaneo**, II,  
GIRARDI (ed.), p. 265.
- 1968  
**Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines  
Dialogs.** Frankfurt (Knecht).
- SIGWART C.  
1924  
**Logik.** Tübingen; **Logic.** New York (McMillan). Trad.  
ingl.
- SILBURN L.  
1955  
**Instant et cause. Le discontinu dans la pensée  
philosophique de l'Inde.** Paris (Vrin).
- SIMON G. → 638,1  
1930  
**Auseinandersetzung des Christentums mit der  
ausserchristlichen Mystik.** Gütersloh (Bertelsmann).
- SLATER R. L.  
1951  
**Paradox and Nirvâna. A Study of religious ultimates  
with special reference to Burmese Buddhism.** Chicago  
(University of Chicago Press).
- SLATER R.L. & TUN HLA U.  
1937



"The Christian Approach to Buddhism" en **National Christian Council Review**, pp. 586-595.

SLOTEDIJK P. & MACHO Th. H.  
1991

**Weltrevolution der Seele.** Lahnau (Artemis & Winkler).

SMEDT M. de  
1986

**Éloge du silence.** Paris (Albin Michel).

SMITH F.H.  
1921

"The Sutta and the Gospel. An Inquiry into the Relationship between the Accounts of the Supernatural Births of Buddha and Christ" en **The Church Quarterly Review**, pp. 305-324.

SMITH R.G.  
1966

**Secular Christianity.** New York (Harper & Row).

SMITH Wilhelm  
1930

**Ursprung und Werden der Religion.** Münster (Aschendorff).

SMITH Wilfred C.  
1962

**The Meaning and End of Religion.** New York (McMillan).

1965

**The Faith of Other Men.** New York (New American Library).

1966

"Religious Atheism? Early Buddhist and Recent American" en **Charles Strong Memorial Lecture, 6, Milla-wa-Milla.**

1967

**The Question of Religious Truth.** New York (Scribner).

SNODGRASS A.  
1990

**Architecture: Time and Eternity.** New Delhi (Aditya Prakashan).

SÖLLE D.  
1965

**Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes".** Stuttgart (Krenz).

SONTAG F.  
1987



"Words of Silence: The Context for God" en **God in Language**. SCHARLEMANN & OGUTU (eds.). New York (Paragon), pp. 128-146.

SPANN R.J.  
1948

**Christian Faith and Secularism**. New York (Abingdon Press).

SPEER R. E.  
1916

"Points of Contact with Christianity in the Heresies of Siamese Buddhism" en **Princeton Theological Quarterly**, pp. 62-71.

SPENCER S.  
1963

**Mysticism in World Religions**. Baltimore (Penguin Books).

SPENCER-GILLEN B.  
1927

**The Arunta**. London (McMillan).

1929-  
1980  
SPINOZA B.  
STAAL J.F.  
1960

Opera. Werke (Zwoh.) Darmstadt (Wim. Buchgesellschaft)

"The Construction of Formal Definition. Subject and Predicate" en **Philosophical Transactions**, pp. 89-103.

1962

"Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. A Comparative Study" en **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 25, I, pp. 52-71.

1975

**Exploring Mysticism**. Berkeley (University of California Press).

STÄHLIN W.  
1958

**Symbolon. Vom gleichnishaften Denken**. Stuttgart. (Evangelischer Verlagwerk).

STANGE C.  
1953

"Buddhismus und Christentum" en **Zeitschrift für systematische Theologie**, pp. 414-423.

STCHERBATSKY T.  
1923

**The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma**. London.

1968



**The Conception of Buddhist Nirvâna** (con el original de NÂGÂRJUNA en Mûlamadhyamaka-kârikâ, cap. I y XXV, y con comentarios y trad. ingl. de CANDRAKÎRTI en Prasannapadâ). Delhi (Motilal Banarsidass); 1ª ed. Leningrad, 1927; reimpr. 1978.

STEINBÜCHEL T.  
1966

**Der Umbruch des Denkens.** Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

STEINER G.  
1972

**Language and Silence, Essays on Language, Literature and the Inhuman.** New York (Atheneum).

STEINER R.  
1926

"Buddha and Christ" en *Anthroposophy*, pp. 279-305.

STIX H.S.  
1900

**Christus oder Buddha? In Parallelstellen aus dem Neuen Testament und den heiligen Schriften Indiens dargestellt.** Leipzig.

STOLZ A.  
1936

**Theologie der Mystik.** Regensburg (Pustet).

STREETER C.R.H.  
1932

**The Buddha and Christ. An Explanation of the Meaning of the Universe and the Purpose of Human Life.** New York.

STRENG F. J.  
1967

**Emptiness. A Study in Religious Meaning.** New York (Abingdon Press).

STROLZ W.  
1965

**Menschsein als Gottesfrage.** Pfullingen (Neske).

STRONG D.M.  
1899

**The Metaphysic of Christianity and Buddhism. A Symphony.** London (Watt).

**Sutta Nipâta** (parte del Khuddaka Nikâya del Sutta Piṭaka)  
HARE E. M. (ed.) 1948. Trad. ingl. **Woven Cadences of Early Buddhist**, (SBB) XV. London  
CHALMERS R. (ed.) 1933. Trad. ingl. **Buddha's Teaching or Discours Collection**, (HOS) XXXVII. Cambridge, Mass.



TALAMO V. (ed.) 1961. Trad. ital. Torino (Boringhieri).  
SEIDENSTUCKER K. (ed.) 1931. Trad. alem. **Zeitschrift für  
Buddhismus und verwandte Gebiete**, 9.

SUZUKI D.T.

1908

**Outlines of Mahâyâna Buddhism.** Chicago (Open Court  
Publishing Company).

1930

**Studies in the Lankâvatâra Sûtra.** London (Routledge).

1947

**Essence of Buddhism.** London (The Buddhist Society).

1957

**Mysticism, Christian and Buddhist.** London (Allen &  
Unwin).

1979

**Introducción al Budismo Zen.** Bilbao (Mensajero). Trad.  
cast.

1981

**El ámbito del Zen.** Barcelona (Kairós). Trad. cast.

1986

**Budismo Zen.** Barcelona (Kairós). Trad. cast.

SWEENNEY L.

1963

"Metaphysics and God: Plotinus & Aquinas" en **Die  
Metaphysik im Mittelalter**, pp. 232-239.

TAKAKUSU J.

1956

**The Essentials of Buddhist Philosophy.** Honolulu/  
Calcutta (Chan & Moore).

TAKEUCHI Y.

1965

"Das Schweigen des Buddha" en **Yearbook of Kyoto  
University.**

1966

"Modern Japanese Philosophy" en **Encyclopedia  
Britannica**, pp. 958-962.

1972

**Probleme der Versenkung Im Ur-Buddhismus.** Leiden  
(Brill).

1983

**The Heart of Buddhism.** HEISIG J.W. (ed.). New York  
(Crossroad).



- 1993  
(ed. et al.) **Buddhist Spirituality**. New York  
(Croosroad).
- TAMAYO-ACOSTA J. J.  
1993  
**Para comprender la escatología cristiana**. Estella  
(Verbo Divino).
- TAMURA K.  
1964  
"Some Developments of the Buddhist Approach to  
Reality" en **International Philosophical Quarterly**.
- 1965  
"The Concept of Absoluteness in Buddhism" en **Religion  
East and West**, 38 (January).
- TANABE H.  
1986  
**Philosophy as Metanoetics**. Berkeley (University of  
California Press).
- TAYMANS D'EYPERNON F.  
1947  
**Les paradoxes du Bouddhisme**. Bruxelles (L'Édition  
Universelle).
- THEODORAKOPOULOS J.  
1976  
**Plotins Metaphysik des Seins**. Bern (~~Houbert~~ Lang).
- Theragâthâ** (parte del Khuddaka Nikâya del Sutta Piṭaka)  
1937  
RHYS DAVIDS C.A.F. (ed.) Trad. ingl. **Psalms of the  
Brethren**. London (PTST); 1ª ed. 1931.
- Therîgâthâ** (parte del Khuddaka Nikâya del Sutta Piṭaka)  
1909  
RHYS DAVIDS C.A.F. (ed.) Trad. ingl. **Psalms of the  
Sisters**. London (PTST).
- THOMAS E.J.  
1933  
**The Life of the Buddha, as Legend and History**. New  
York (Knopf).
- 1947  
"Nirvâṇa and Paranirvâṇa" en **India Antiqua**, pp. 294 y  
ss.
- 1963  
**The History of Buddhist Thought**. London (Routledge &  
Kegan Paul).
- THOMAS O.C.



- 1977  
 "Being and Some Theologians" en **Harvard Theological Review**, 70, pp. 107-160.
- TILLICH P.  
 1948  
**Religion and Secular Culture. The Protestant Era.**  
 Chicago (Chicago University Press).
- 1951-1963  
**Teologia sistemática**, 3 vols. Salamanca (Sígueme)  
 1981. Traduc. cast. [La traducción del primer volumen apareció en Barcelona (Ariel), 1972].
- 1955/1  
**Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.**  
 Chicago (Chicago University Press).
- 1955/2  
**The Courage to Be.** New Haven (Yale University Press).
- TISDALL C.W.  
 1915  
 "Mahâyâna Buddhism and Christianity" en **Journal of Victoria Institute**, pp. 253-276.
- TOLA F. & DRAGONETTI C.  
 1980  
**Budismo Mahâyâna.** Buenos Aires (~~Editorial~~ Kier).
- TOMOMATSU E.  
 1935  
**Le Bouddhisme.** Paris (Alcan).
- TOYNBEE A.J.  
 1956  
**An Historian's Approach to Religion.** New York (OUP).
- 1957  
**Christianity among the Religions of the World.** New York (Scribner's).
- TRESMONTANT C.  
 1961  
**La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.** Paris (Seuil).
- X  
 TRÍAS E.  
 1991  
**Lógica del límite.** Barcelona (Destino).
- X  
 1994  
da edad del espíritu, Barcelona (Destino).
- TSUKAMOTO K.  
 1960  
 "Materials for the date of Buddha's Nirvâna" en **Religion East and West**, 33.



- TSULTRIM L. G.  
1991  
**Vida y enseñanzas de un lama tibetano.** Alicante (Dharma).
- TUCCI G.  
1926  
**Il Buddhismo.** Foligno.
- 1930  
"A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu" en **Journal of the Royal Asiatic Society**, pp. 611-623.
- 1949  
**Teoría y práctica del mandala.** Barcelona (Barral). Trad. cast.
- Udâna** (parte del **Khuddaka Nikâya** del **Sutta Piṭaka**)  
WOODWARD F. L. (ed.) 1935. Trad. ingl. **Verses of uplift.** London (PTST)  
DRAGONETTI C. (ed.) 1971. Trad. cast. **Udâna. La palabra de Buda.** Barcelona (Barral).
- Udânavarga**  
1883  
WOODVILLE ROCKHILL W. (ed.) Trad. ingl. London (Trübner & Co.).
- UI H.  
1929  
"Maitreya as an Historical Person" en **Indian Studies**, pp. 95 y ss.
- 1961  
**The Death of God.** New York (Braziller).
- Upaniṣads**  
**Doctrinas secretas de la India. Upanishads** (Introducción, selección, traducción y notas). TOLA F. (ed.) 1973. Barcelona (Barral).  
RADHAKRISHNAN S. (ed.) 1953. Trad. ingl. **The Principal Upanisads.** New York (Harper).
- VAHANIAN G.  
1961  
**The "Death of God". The Culture of our Post Christian Era.** New York (Braziller).
- 1964  
**Wait Without Idols.** New York (Braziller).
- 1966  
**No Other God.** New York (Braziller).
- VASUBANDHU



**Abhidharmakośa**, LA VALLÉE POUSSIN L. (ed.) 1922-1931. Trad. franc., 6 vols. Paris (Geuthner).

VEDAVYĀSA

Cf. **Yoga Sūtra Bhāṣya**.

VENKATA-RAMANAN K.

1966

**Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahāprajñāpāramitā Sāstra**. Tokyo (Harvard/Yenching Institute).

VERENO M.

1958

**Von Mythos zum Christos**. Salzburg (Müller).

VESCI U.M.

1962

"Dio, Uomo, Salvezza in alcuni aspetti del rivolgimento spirituale del VII/VI sec. a.c. in Asia e in Grecia. Tesi di perfezionamento". Roma (Università di Roma - Facoltà di Lettere) [pro manuscripto].

1970

"Qualis cultus, talis Deus" en **International Congress of History of Religions**, Stockholm.

1978/1

"Dialogo religioso per la scoperta del mito al centro del proprio credo" en **Conoscenza religiosa** (Settembre).

1978/2

"Die Beziehung Gott-Mensch in der Spiritualität Indiens" en **Meditations**, 4, p. 114 y ss.

1985

**Heat and Sacrifice in the Vedas**. Delhi (Motilal Banarsidass).

VEUILLOT A.H. & HENRY P. (eds.)

1963

**L'Athéisme: tentation du monde, réveil des chrétiens?**. Paris (Cerf).

VICEDOM G. F.

1959

**Die Mission der Weltreligionen**. München (Kaiser).

**Vigrahavyāvartanī**

TUCCI G. (ed.) 1929. Trad. tibet. y trad. ingl. del chino. **Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources**; GOS 49.

YAMAGUCHI S. (ed.) 1929. Trad. franc. del tibet. **Journal Asiatique**, 215, pp. 1-86.

VIMALAKĪRTI



**Nirdeśa Sūtra.** VILLALBA D. (ed.) 1989. **La enseñanza de Vimalakīrti.** Madrid (Miraguano). Trad. cast.

VIMALĀNANDA T.

1939

"The Influence of Buddhism on the Greek System of Thought and on Christianity" en **The Mahā Bodhi**, pp. 549-555.

**Vinaya Piṭaka**

RHYS DAVIDS T.W. & OLDENBERG H. (eds.) 1881-1885. Trad. ingl., 3 vols. XIII, XVII, XX. Oxford (SBE).

MORNER I.B. (ed.) 1938-1966. Trad. ingl., 6 vols. (PTST).

VÖLKER W.

1955

**Gregor von Nyssa als Mystiker.** Wiesbaden (Steinert).

WADIA A.R.

1965

"Philosophical Implications of the Doctrine of Karma" en **Philosophy East and West**, 15.

WALDENFELS H.

1980

**Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue.** New York (Paulist).

WALKER S.

1987

**Speaking of Silence: Christians and Buddhists on the Contemplative way.** New York (Paulist).

WARNACH V.

1962

"Zum Argument im Proslogion Anselm von Canterbury" en **Einsicht und Glaube.** Cf. RATZINGER J. H. & FRIES H.

WARREN H.C.

1922

(ed.) **Buddhism in Translations.** Cambridge, Mass. (Harvard University Press).

WASHBURN HOPKINS E.

1895

**The Religions of India.** Boston (Ginn).

WATSUJI T.

1927

**The Practical Philosophy of Primitive Buddhism.** Tokyo (version japonesa).

WAYMAN A.

1961

"The Buddhist 'not this, not this'" en **Philosophy East and West** (October), pp. 99-114.



- WEBER R.  
1986  
**Dialogues with Scientists and Sages.** London (Routledge & Kegan Paul).
- WEIL S.  
1948  
**La pesanteur et la grâce.** Paris (Plon).
- 1962  
**Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.** Paris (Gallimard).
- WEISCHEDEL W.  
1975  
**Der Gott del Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,** 2 vols. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- WELBON G.R.  
1965  
"Comments on the Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvâna" en **Numen**, 12 (September).
- 1966  
"On Understanding the Buddhist Nirvâna" en **History of Religions**, 5, 2.
- WELLS H.L. (ed.)  
1993  
**Resources for Buddhist-Christian Encounter: an annotated bibliography.** Wofford Heights (Multifaith Resources).
- WETERING J. van de  
1975  
**El espejo vacío: Experiencias en un monasterio Zen.** Barcelona (Kairós).
- WIDENGREN G.  
1965  
**Die Religionen Irans.** Stuttgart (Kohlhammer).
- WIENPAHL P. y otros  
1964  
"A Symposium on Christianity and Buddhism. A Reply to professor Abe" en **Japanese Religions**, IV, 1/1, 5/3.
- WILLIAMS D.M.  
1974  
"The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paticcasamuppada" en **Numen**, 21, 1, pp. 35-63.
- WILSON B. R.



WITTGENSTEIN L.  
1922 Tractatus Logico-Philosophicus, London (Routledge  
& Kegan Paul), ed. bilingüe.

1966  
**Religion in a Secular Society.** London (Watt).

WILSON ROSS N.  
1990  
**Budismo, un modo de vivir y de pensar.** México (Arbol).

WINDISCH E.  
1895  
**Mâra und Buddha.** Leipzig (Hirzel).

WINTERNITZ M.  
1920  
**Geschichte der indischen Literatur**, 2 vols. Leipzig,  
1ª ed. 1908 y 1913. Trad. ingl. **History of Indian  
Literature**, 2 vols. Calcutta (Calcutta University  
Press) 1927-1933; Delhi (Motilal Banarsidass) 1963;  
New York (Russell & Russell) 1972.

WISSE S.  
1963  
**Das Religiöse Symbol.** Essen (Ludgerus).

WITTE J.  
1914  
"Die Einwirkung des Buddhismus und Religions -  
wissenschaft" en **Zeitschrift für Missionskunde und  
Religionswissenschaft**, pp. 289-301, 353-374.

1936  
**Die Christusbotschaft und die Religionen.** Göttingen.

WOLFSON H.A.  
1964  
**The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity,  
Incarnation**, I. Cambridge (Harvard University Press),  
2ª ed. revisada.

WOLPIN S.  
1988  
**El Sûtra de Benarés (El primer sermón del Buda).**  
Barcelona (Ibis).

YAGI S. & SWIDLER L.  
1990  
**A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue.** New York  
(Paulist).

YAMAGUCHI S.  
1955  
**Studies in Indology and Buddhology** (presentado en  
honor del Prof. Susumu Yamaguchi en ocasión de su  
cumpleaños). Kyoto (Hozokan).

1958



**The Static & the Dynamic Buddha.** Tokyo (Ruyukoku University Press).

1963

"Problems of Logic in Philosophy East and West" en **Japanese Religions**, 3.

**Yasna**

**Le Zend-Avesta.** DARMESTETER (ed.) 1960, 3 vols. (Maisonneuve).

X  
~~YU-LAN FUNG~~

1966

← FUNG YU-LAN  
A **History of Chinese Philosophy.** Princeton (Princeton University Press). Trad. ingl.

1973

A **History of Chinese Philosophy. The Period of Classical Learning, II.** Princeton (Princeton University Press).

ZAEHNER R.C.

1957

**Mysticism. Sacred and Profane.** Oxford (The Clarendon Press).

1961

**The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.** London (Widenfeld & Nicolson).

1963

**The Convergent Spirit.** London (Routledge & Kegan Paul).

ZUBIRI X.

1962

**Sobre la esencia.** Madrid (Sociedad de Estudios y Publicaciones).

1985

**El hombre y Dios.** Madrid (Alianza), 2ª ed.

ZUCAL S.

1989

"Silenzio e parola nella prospettiva filosofica del Gegensatz di Romano Guardini" en BALDINI & ZUCAL 1989, 2, pp. 181-274.



INDICE ESCRITURISTICO

*dan paginan non del  
M II 7 esmi nolo non  
a muo mada*

A

**Abhidharmakośa**

II	206
V, 22	81

**Abhidharmakośa Bhāṣya**

Apéndice	231
----------	-----

**Aitareya Âraṇyaka**

III, 1, 6	501
-----------	-----

**Aitareya Brâhmaṇa**

II, 32, 4	501
VII, 7, 2	499

**Amós**

V, 21	283
V, 21-27	283
V, 24	283
VIII, 4	283

**Analecta (Confucius)**

VII, 23	74
---------	----



### **Āṅguttara Nikāya**

I, 136	513
I, 174	553
I, 294	513
II, 24	161
II, 167	506
III, 60	230
III, 354	511; 513
III, 416	104
III, 430	513
IV, 173	117
IV, 183	117
IV, 400	104
IV, 414	511

### **Apocalipsis**

III, 15-16	526
VII, 16	524
VIII, 1	504
XXI, 6	524
XXII, 17	524

### **Āryatathāgataguhyā (en Cap. XXV del Tratado**

de la Relatividad)

539, 3 y ss.	547-548
--------------	---------

### **Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā**

269	231
-----	-----



**Atharva Veda**

IV, 1	410
VI, 117	429

**B**

**Baruc**

III, 23	487
---------	-----

**Bhagavad Gîtâ**

II, 72	157
III, 32	492
IV, 3	542
IV, 40	492
VI, 15	157
VII, 3	492
VII, 19	492
VII, 28	
VIII, 20-23	251
IX, 3	492
IX, 4-5	450
IX, 19	410
XI, 37	540
XII, 5	492
XII, 12	410; 539
XVIII, 67	542



**Bodhicaryâvatâra**

VIII, 88 518

**Brahma Sûtra**

I, 1, 1 522

I, 4, 21 527

**Brahma Sûtra Bhâṣya**

I, 1, 2 367

III, 2, 17 538

VII, 20, 2-3 315

**Brhadâranyaka Upaniṣad**

I, 1 295

I, 4, 1-2 543; 546

I, 4, 10 295; 451

II, 1, 20 436

II, 4, 13-14 559

II, 5, 1 295

III, 4, 12 559

VI, 2, 1 429

VI, 3, 12 542

**C**

**Chândogya Upaniṣad**

III, 14, 3 451

III, 14, 4 295



III, 16, 1	295
IV, 8, 7	295; 450
VI, 13	294
VII, 23	505
VII, 24, 1	505
VII, 26	161
VIII, 4, 3	295
 <b>Chuang Tzu</b>	
XXII, 1	535
XXII, 8	418
 <b>Cohélet (Eclesiastés)</b>	
III, 11	324
VII, 16-19	491
 <b>Colosenses</b>	
II, 8	98; 385
IV, 5	98
 <b>I Corintios</b>	
I, 18-21	385
II, 10	292
II, 14	385
III, 19	385
III, 22	
VII, 29	98
VII, 29-32	113



VII, 31	98
VIII, 3	464
XIII, 2	415
XIII, 12	464
XV, 28	527

**II Corintios**

III, 6	89
V, 21	79; 425

**Crónicas**

II Cr XXVIII	283; 284
--------------	----------

**D**

**Dhammapada**

III (33-43)	551
V, 3 (62)	34
VII, 8 (97)	126; 163
XIV, 5 (183)	30
XV, 7-8 (203 y ss.)	513
XV, 8 (204)	518
XX, 5-6 (277-278)	472
XX, 6 (278)	103
XXIII, 4 (323)	15
XXV, 9 (368)	164
XXVI, 1 (383)	163



<b>Dharmasaṃgraha</b>		
67		231
<b>Daniel</b>		
IX, 23		521
<b>Diálogos (Confucius)</b>		
I, 4, 8		289
<b>Dīgha Nikāya</b>		
I		231
I, 18		106
I, 36		157
I, 221		106
II		199
II, 36		492
II, 49		30
II, 55		217
II, 64		147
II, 100		74
II, 123-124		506
II, 156		116
II, 157		117
II, 196		531
III, 134		92
III, 136		104
III, 220		496; 531
VI		231



IX	231
XV	231
XV, 1	227

**E**

**Efesios**

V, 16	98
-------	----

**Éxodo**

III, 13	482
III, 14	354; 355; 415
XX, 7	302
XXXII, 11	397
XXXII, 31-32	566
XXXIII, 19	357
XXXIII, 20	95

**Ezequiel**

I, 16	276, 1
XII, 25	357 358

**F**

**Filipenses**

II, 12	117
III, 13	458
IV, 6	422



G

**Gálatas**

IV, 9 464

**Génesis**

I, 1 163; 463; 563

I, 26-27 343

II, 2 561

III, 1-7 275

III, 24 475

XV, 1 397

XXXII, 25 397

XXXII, 29 470

XXXII, 30 482

XXXVII, 23 438

**Gopatha Brâhmaṇa**

II, 18 499

H

**Habacuc**

II, 20 503

**Hebreos**

I, 2 163

V, 7 109



IX, 11 y ss.	167
X, 9	109
XI, 27	458

**Hechos**

V, 41	110
IX, 5	470
IX, 8	433
XX, 24	31

I

**Isaías**

I, 16	283
IX, 6	483
XIX, 23	284
XXXVII, 16	284
XL, 17	315
XLV, 15	537
LI, 1	504
LIV, 14	284
LX, 1	284

**Itivuttaka**

30	104
43	125; 174; 211
44	177
50	104



56	496
58	104
69	161
105	104

J

**Jaiminiya Brâhmaṇa**

III, 20, 1	538
------------	-----

**Jeremías**

VI, 20	283
VII, 21	283
X, 10	284

**Job**

VII, 8	271
VII, 21	271
XIV, 10	271

**Juan**

I, 1	278; 463
I, 3	166
I, 14	348
I, 18	95
I, 29	429
III, 12	59
III, 16	109
IV, 14	523



IV, 22	44
IV, 34	109
V, 30	109
VI, 35	523; 524
VI, 46	541
VI, 51	495
VII, 37	524
IX, 38	494
X, 34	167
XII, 24-25	428
XII, 25	31; 122
XIV, 8	541
XV, 13	31
XV, 15	74
XVI, 7	495
XVI, 12	78
XVI, 25	74
XVII, 6	163
XVIII, 20	74
 <b>I Juan</b>	
I, 8-10	426
II, 10-14	530
II, 15	98
III, 16	530
IV, 8	415
IV, 12	95; 243; 530
IV, 19	426



IV, 20 530

**Jueces**

XIII, 18 482

**K**

**Kaṭha Upaniṣad**

II, 11 161

III, 11 251

IV, 14-15 527

**Kauṣītaki Upaniṣad**

II, 5 295

**Kena Upaniṣad**

I, 3 540

II, 2-3 410; 535

II, 3 464

III, 1 359

**L**

**Lamentaciones**

III, 28 93

**Laṅkavatâra Sûtra**

XIII 194



**Lucas**

I, 28	18
VII, 47	425
VIII, 8	163
IX, 23	492; 526
IX, 24	31; 122
IX, 62	463
X, 21	385
X, 24	492
X, 25-37	530
XII, 14	553
XIII, 23-24	492
XIV, 35	163
XVII, 33	31; 122
XVIII, 9-14	430
XVIII, 19	346
XXII, 42	109
XXII, 67	59
XXIV, 7	109
XXIV, 26	109

**M****Mahâbhârata**

XII, 3880	531
XII, 5528	531
XIII, 5571	531
XIV, 543	157



**Mahâparinibbâna Sutta**

VI, 5-7	576
VI, 10	116
VI, 17	74

**Mahâprajñâpâramitâ Śâstra**

I, 16	240,1
I, 141	234
X, 14	200

**Mahâvagga Vinaya Piṭaka**

I, 1, 1-3	161
I, 5, 2	492
I, 6, 29	204

**Maitreyî Upaniṣad**

VI, 21	161
VI, 22	540
VI, 23	540
VI, 28	161
VI, 30	161
VI, 34	295

**Majjhima Nikâya**

I, 2	234
I, 4, 6	157
I, 6	104
I, 51	104
I, 94	513



I, 134-135	223
I, 139	80
I, 161	92; 547
I, 167	492
I, 171	100
I, 190-191	199
I, 236-251	514
I, 256	104
I, 304	574
I, 329	234
I, 426	257
I, 426-432	230
I, 429	80
I, 430	98
I, 483-484	265
I, 483-489	230
I, 486	118
I, 524	92
II, 4-5	92
II, 23	92
II, 32	217
II, 212	234
II, 229-238	231
II, 256	104
II, 263	98
II, 293	516
III, 6	489
III, 63	227



III, 248		101
<b>Manava Dharma Śâstra (Manu Smṛti)</b>		
II, 161		531
VI, 47-48		531
<u>Mādhyamika Kārikā</u> ( <u>Mulamādhyamaka Kārikā</u> )		669
<b>Maṇḍukya Upaniṣad</b>		
II		295
<b>Marcos</b>		
IV, 9		163
IV, 23		163
VIII, 34		526
VIII, 35	31; 122; 419; 428	
IX, 34		494
X, 18		346
XIII, 13		117
<b>Markaṇḍeya Purâṇa</b>		
XIII y ss.		565
XV, 59		565
<b>Mateo</b>		
V, 3		463
V, 6	523; 524	
V, 8		414
VI, 3		533
VI, 25-34		422



VI, 31	533
VII, 13-14	492
X, 39	31; 122; 428
X, 40	530
XI, 15	163
XI, 25	2; 385
XIII, 19	163
XIII, 43	163
XIII, 45-46	564
XIII, 52	329
XVI, 3	304
XVI, 24	526
XVI, 25	31; 122
XIX, 17	346
XXII, 14	492
XXIV, 13	117
XXV, 31	530
XXV, 37-39	536
XXVI, 42	109
XXVIII, 6	419

**Milindapañha**

II, 1, 1	152
II, 2, 1	154
III, 5, 5	155
III, 5, 10	173
IV, 2-5	231



**Miqueas**

II, 2	283
II, 8	283
VI, 8	283

**Mûlamadhyamaka Kârikâ**

XV, 7	113
XVIII, 6	135
XXII	231
XXV	231
XXV, 1-24	180-186
XXV, 19	214 214 216
XXVII	231

**Mûlamadhyamaka Kârikâ Vṛtti (Prasannapadâ)**

IV, 3	200
LVII, 8	547

**Muṇḍaka Upaniṣad**

II, 2, 6	161
III, 2, 2	138
III, 2, 8	527
III, 2, 9	295
VI, 29	542



N

**Nirdésa Sûtra**

VI, 1-5	268
VII, 9-10	270
IX, 1	270
IX, 33	270

**Números**

IX, 11	397
--------	-----

**Nyâya Bhâṣya**

I, 1, 1	99
---------	----

O

**Oseas**

VI, 6	283
-------	-----

P

**Pañcavimsá Brâhmaṇa**

IV, 9, 10	502
VII, 6, 1	500
XX, 14, 2	540

**I Pedro**



IV, 13 110

**Praśna Upaniṣad**

VI, 8 161

**Proverbios**

I, 7 544

VIII, 11 565

IX, 10 544

XIV, 26-27 544

**R**

**I Reyes**

VIII, 12 538

**II Reyes**

VIII, 1 357

**Ṛg Veda**

I, 164, 46 396

III, 55, 1 294

X, 114, 5 396

X, 121 294

X, 121, 1 49; 395

X, 129 294; 410

X, 129, 1 539; 562

X, 129, 3 463; 562



X, 129, 4	434
X, 129, 7	49

**Romanos**

I, 20	536
II, 29	89
VII, 6	89
VIII, 17	110
VIII, 32	109
IX, 3	500
XI, 33	292
XIII, 11	98
XVI, 25	542

**S**

**Sabiduría**

VII, 9	565
IX, 16	59
XVIII, 14	561

**Sabarasvâmin**

II, 2, 10	
-----------	--

**Saddharma Puṇḍarîka Sûtra**



XV, 268-272	495
<b>Salmos</b>	
XVIII, 10	544
XVIII, 12	538
XXXVIII, 3	539
XXXVIII, 14	271
XXXIX, 6	315
XLII, 8	561
LXI, 2	539
LXI, 3	524
LXII, 2	524
LXVII, 36	483
LXXV, 9	504
LXXXII, 6	167
XCVII, 2	538
CX	544
<b>Sama Veda</b>	
442	346
<b>I Samuel</b>	
III, 9	470
IV, 17	284
<b>Samyutta Nikâya</b>	
I, 1	104
I, 6	199



I, 8	104
I, 39	160
I, 136	93; 160; 492
II, 1-4	227
II, 17	491
II, 28	217
II, 48	212
II, 65	217
II, 92	217
III, # 13	497
III, # 33	230
III, 66-90	144
III, 73	160
III, 103	92
III, 108	141
III, 138	84
III, 189	488
III, 208	117
IV	259
IV, # 44	230; 267
IV, 54	141
IV, 175	161
IV, 251-252	162
IV, 359	160
IV, 380	126
IV, 398	83
V, 2	519



V, 420	107
V, 437	78
XXII, 90	106; 113; 115

**Santiago**

II, 15	530
--------	-----

/  
**Satapatha Brahmana**

I, 3	538
I, 4, 4, 10	501
I, 4, 5, 8-12	500
I, 7, 2, 1	429
I, 7, 4, 4	499
I, 9, 3, 22	502
I, 28	538
I, 53	538
I, 162-163	538
I, 624	538
III, 2, 1, 38	501
VI, 1, 1, 1	463
VI, 4, 1, 6	499
VII, 2, 2, 14	502
X, 5, 2, 20	295
XI, 1, 6, 7	232
XI, 3, 1	295
XII, 4, 2, 1	502
XII, 5, 1, 9	502



**Sirácida (Eclesiástico)**

I, 11	544
I, 22	544
I, 27	544
III, 22-23	536
XIX, 18	544
XXIV, 19-21	521
XXIV, 21	523
XXV, 8	544
XXXV, 1	283

**Sofonías**

I, 7	503
------	-----

**Sutta Nipâta**

I, 2 (33-34)	513
I, 8 (145-150)	534
III, 11 (723)	92

**Svetasvatara Upaniṣad**

I, 1, 3	538
II, 12	370
IV, 18	410; 540
VI, 19	540

**T**

**Taishō**



45, 500b	494
<b>Taittîrya Brâhmaṇa</b>	
III, 2, 7, 3	502
<b>Taittîrya Saṁhita</b>	
II, 5, 11, 3	501
III, 1, 9, 1	501
V, 3, 12, 2	295
VI, 2, 7, 3	502
VI, 3, 7, 1-2	501
<b>Taittîrya Upaniṣad</b>	
II, 4, 1	95; 418
<b>Tao-Te-Ching</b>	
I	535
II	464
XXIII	289
XXXII	535
XL	419
LV	535
LVI	535
LXXXI	535
<b>II Timoteo</b>	
II, 12	117



U

**Udâna**

I, 10	211
VIII, 1	125; 175
VIII, 3	125; 173; 211

**Udâna Varga**

XIII, 5, 8	204
XXI, 1	513

V

**Vâkyapadîya**

I, 1	278
------	-----

**Vinaya Piṭaka**

I, 1	227
I, 2, 235	117
I, 301-302	532

**Visuddhi Magga**

XIV, 443-480	103
XVI, 507-509	159; 571
XVI, 513	171
XVII, 555	227
XVIII, 593-596	141



Y

**Yasna**

III, 1	287
XXIX, 6	286
XXXIII, 14	287
XXXIV, 1	287
XLIII, 5	287
XLIV, 3	287
XLVI, 9	287
XLVIII, 1	287
XLVIII, 4	287

**Yoga Sûtra**

I, 2	106
II, 15	99; 507

**Yoga Sûtra Bhâṣya**

II, 15-16	99
-----------	----

Z

**Zacarías**

II, 17	504
--------	-----



## INDICE ONOMASTICO

### A

Abe M.	65,357
Abhinavagupta	435
Abraham	357
Aggivessana	514,515
Agni	499
Agustin (San)	168,350,402,428,442,443,450,452,5 21,539,556
Ahura Mazda	287,490
Akhenaton	286
Alfaro J.	487
Allah	363
Allers R.	564
Allmen J.J. von	357
Altizer Th.J.J.	156,320
Amós	284
Ânanda	115,144,146,266,497,514,519
Ânandavardhana	136
Anawati G.	436,493
Anaximandro	290
Anaxímenes	290
	680



Angelus Silesius	465
Anselmo (San)	411
Antonio (ermitaño) (San)	504
Apolo	347
Ariga T.	356
Aristóteles	239,243,290,291,353,359,373,379
Aśoka (Emperador)	62,496
Atanasio (San)	168
Auboyer J.	479
Aubrey E.E.	300

**B**

Bâdhva	538
Baeumker C.	472
Baldini M.	539,547
Balthasar H.U.von	66,459,460,463,519
Bareau A.	95,157,164,265,279
Barthélemy Saint Hilaire J. de	75,156
Barsotti D.	464
Barua M.	200
Bary W.T.	218,289
Basham A.L.	218
Bâskali	538
Baumgartner H.M.	322
Beaurecueil S.de	433
Beckett S.	543
Beckh H.	89,90
	681



Beirwaltes W.	411
Benito (San)	208
Benz E.	315
Bernardo (San)	93
Bernhart J.	410
Bhagavant (Buddha)	174
Bhartrhari	278
Bhattacharyya B.	69
Bhattacharyya H.	69
Bhattacharyya V.	134
Bignone	291
Bloch E.	480
Bloch J.	62
Bochinger C.	416
Bodhidharma	91,194
Boecio A.M.T.Sev.	376
Bonhoeffer T.H.	317
Bouyer L.	165,168,563
Brelich A.	274
Brown N.O.	109
Bruneau T.J.	539
Bruno G.	336
Buber M.	271,378,552,556
Buddha	(passim)
Buddhaghosa	103,130,159
Buenaventura (San)	376
Buren P. van	320
Burkel B.	137
	682



Burnouf E. 75  
Burrow T. 285

C

Caecilius 94  
Caird E. 290,338  
Calvino J. 350  
Campbell J. 158,517  
Camus A. 544,547,548  
Candrakīrti 140,183,199  
Casel O. 292,504,563  
Casey D.F. 201  
Casiano (San) 504  
Casper B. 314  
Castaneda C. 496  
Castelli E. 327,552  
Clarke W.N. 137  
Clemente de Alejandria 111,167,205,291,292,481,496  
Clemente Romano 292  
Cobb J.B. 321  
Comstock W.R. 319  
Confucio 288,289,305  
Conze E. 61,83,182,183,571  
Coomaraswamy A. 70,108,116,156,158,201,557  
Copernico N. 336  
Corominas J. 160  
Cousins E.H. 321  
683



Couturier C.	65
Cox H.	300,319
Crespi F.	369,393
Cristo	passim (Cf. Jesús)
Cross F.M.	344,357
Cullmann O.	355,356,481
Cusa N. de	433
Cuttat J.A.	67

#### CH

Charles P.	480
Chwen Jiuan Lee A.	65
Chi Tao	194
Chien K.	494
Childers R.C.	95
Chinchore M.R.	103
Choo-chou	414
Chuang Tzu	288,418,535,564

#### D

Dahlman J.	157
Dalmau J.	394
Danese A.	378
Daniélou J.	460 y ss,562
Dasgupta S.B.	70
Dasgupta S.N.	200,202



David	255
Delumeau J.	544
Descartes R.	317,392,424
Deshpande P.Y.	279
Dewart L.	317
Dhammadinnâ	573
Dharmatâ-buddha	191
Diego G.	34
Diels H.	240,277
Diogenio Laercio	291
Dionisio Areopagita	114,209,301,561
Dölger F.J.	504
Dragonetti C.	102,200,201,228
Drewermann E.	324
Drummond R.H.	65
Dubarle A.M.	354
Duchesne-Guillemin J.	286
Dumoulin H.	534
Dutt N.	94,156

E

Ebert H.	376,378,487
Ebner F.	322,378,556
Eckhart (Meister)	120,336,350,409,414,417,421,433,4 43,456,522,523,542,561,563,566
Edgerton F.	118
Edwards D.H.	477
	685



Eggers Lan C.	240
Eichrodt W.	285
Eli	284
Eliade M.	320,363,459,463
Empédocles	291
Enomiya-Lassalle H.M.	316
Escoto Erigena J. (cf. Scot)	
Evagrio (Pontico)	408,411,459

F

Fabro C.	315,392
Falk M.	506,516
Fatone V.	70,80
Fernando A.	71
Ferrarotti F.	552
Festugière A.J.	94
Figl J.	391
Filliozat J.	105,157,200,228
Filón	564
Fontinell E.	79,493
Foucher A.	102,104
Fox M.	517
Francisco de Asís (San)	110
Frank F.	466
Frauwallner E.	95,135,136,201,230,265
Freud S.	109,286
Friedmann M.	544,545
	686



Fromm E. 537  
Fung P.F. & G.D. 198

G

Gadamer H.G. 290  
Galileo G. 336, 359  
Galtier P. 366  
Galtung J. 553  
Gandhi M.K. 272  
Garbe R. von 67  
Gardet L. 436, 493  
Gautama (Buddha) 14, 80, 218, 258 y ss, 279, 297, 488,  
491, 512 y ss, 550, 571  
Ghose A. 304  
Gilson E. 338, 341, 353, 354, 391  
Girardi G. 30, 307  
Gispert-Sauch J. 532, 534  
Glasenapp H. von 69, 71, 79, 118, 136, 156, 200, 213, 2272  
33, 272, 442, 527, 560  
Goddard D. 184, 194, 198, 497  
Goethe J.W. 449  
Gogarten G. 300  
Gonda J. 234, 294  
Govinda A. 124  
Graham A. 71, 107  
Gregorio de Nisa (San) 460, 461, 464, 522, 550, 562, 563



Gregorio Magno (San)	209,427,522,550
Gregorio Nacianceno (San)	168,504,559
Gronovius	94
Gross J.	168
Grotius H.de	317
Guardini R.	64,67,469
Gulyga A.W.	322
Gunton C.E.	380,435
Gupte R.S.	479,532
Gusdorf G.	430

H

Haas A.M.	410
Habermas J.	387
Hadewijch de Amberes	408
Hales A. de	376
Hamilton W.O.	320
Hamp	271
Hartmann N.	388
Hartshorne C.	411
Hauer J.W.	507
Hausherr I.	168,411
Hegel G.W.F.	389,392,424
Heidegger M.	84,214,215,340,341,359,368,372,37 3,381 y ss,407,423,440,536,551
	688



Heiler F.	97,563,564
Hera	347
Henning W.B.	285,286
Heráclito	278,291
Hick J.H.	411
Hiriyanna M.	79
Hochstafel J.	477
Hoffman B.R.	376
Horner I.B.	516,571
Hui Neng (también Wei Lang)	194,198
Hyatt J.P.	344,357

I

Ignacio de Antioquía (San)	112,541
Indra	116,359,518
Ireneo (San)	167,168
Isaías	284
Ísvara	106,187,368,409

J

Jacob	397
Jaeger W.	290,292,338,339
Jahn A.	564
Jamblico	291
Jambukhádaka	161
Janaka	293
	689



Jaspers K.	280
Jeauneau E.	413,476
Jenófanés	290,339
Jenofonte	94
Jerónimo (San)	94,365,539
Jesús	passim
Job	397
Jonas H.	481
Journet Ch.	330
Juan XXIII (SS)	304
Juan de la Cruz (San)	12,122,124,164,414
Juan Pablo II (SS)	324
Jung C.G.	77
Justino (San)	63

**K**

Kaccâna (Kaccânagotta)	113,115
Kafka F.	544
Kaliba C.	457
Kalupahana D.J.	279, 508
Kant E.	56,71,392,407,423,480
Kapleau P.	316
Kasawara K.	249
Kashyap J.	228
Kaufmann Y.	285
Kazantzakis N.	279



Keith A.	69,70,76,156
Kelber W.	278
Kellner E.	355
Kempis Th.	503
Kerényi K.	292,347,348
Kierkegaard S.	428
Knox R.	271
Kraft M.	117
Kraus H.J.	285
Krempel A.	435
Kretschmar G.	455
Kristensen W.B.	343,553
Kuang-Ming Wu	289
Kuo-Hsiang	288
Küng H.	324
Kurata B.	479
Kürzinger	271

L

La Vallée Poussin de L.	70,76,82,113,135,157,171, 200,230
Lacroix J.	318,325,392
Lambert G.	354
Lamotte E.	62,63,95,100,102,104,107,199,200,201, 227 y ss,234,525,532,567,568
Larson G.J.	237
Lassen C.	95

258,



Law B.C.	157,200
Le Saux H.	415,460
Le Senne R.	388
Leclerq J.	552
Leeuw G. van der	71,96,274,318
Leibniz G.W.	215,393
Lemarié J.	168
Lévi S.	344,498
Limone G.	378
Loen A.E.	300
Lombardo P.	402
Lossky V.	120,483,523,563
Lotz J.B.	359
Lubac H. de	64,65,70,164,487,541
Lübbe H.	300
Luibheid C.	561
Luis de León (Fray)	52,355
Lutero M.	376

**M**

Macho Th.H.	481
Mackenna S.	423,569
Mahâmati	131,184,189
Mahâvîra	293
Malalasekera G.P.	534,560
Malmoud Ch.	498
Mâlunkyâputta	256,257



Manrique J.	160
Mañjuśrī	132,270
Mâra	100,106,229,512
Marcel G.	84
Marion J.L.	407,414,465
Maritain J.	71,377
Martin Th.	561
Marx K.	315,369
Mascall E.L.	300
Masson	576
Mateo (San)	255
Máximo (San) (Confesor)	114,168,408,409
Mâyâdevî	279
McGill A.C.	411
Meland B.E.	300
Menandro	147
Mensching G.	115,563
Merton T.	418,564
Metz J.B.	393
Milano A.	378
Milinda (Rey)	130,147 y ss,152
Minucius F.	94
Miqueas	284
Mistry F.	391
Miyamoto S.	156,201
Moggallâna	489
Moisés	255,286,354,397,461,550,566
Molina R.	33



Monier-Williams M.	76,158
Montinari M.	391
Montserrat J.	481
More-Pontgibaud C. de	377
Morot-Sir E.	249
Mounier E.	377
Mühlen H.	378
Müller A.	388
Müller M.	372
Müller F.M.	156
Munby D.	300
Murti K.S.	328
Murti T.R.V.	69,72,75,76,86,134,135,137,156,200, 231,238,248
Mus P.	61,70,157,297

N

Nacar F.A.	271,530
Nagao G.	85,89,90,183,236,558
Nâgasena	130,147 y ss,172
Nâgârjuna	100,113,131,135,140,177,183,200,211, 334,567
Nakamura H.	65,236,454
Neill S.	327
Newbiggin L.	300
Newton I.	545
Nichols J.H.	300



Nicolas J.H. 408,459  
Nietzsche F. 304,312,389,390 y ss  
Nishida K. 68,513  
Nishitani K. 68,96,208,549  
Noce A. del 392

O

Obermiller E. 156  
Octavius 94  
Ogletree T.W. 319  
Oldenberg H. 62,70,81  
Olivetti M.M. 411  
Oltramare P. 200  
Organ, T.W. 82,236  
Ortega y Gasset J. 20,552  
Ortiz-Osés A. 400  
Oseas 284  
Ott H. 372,382  
Otto R. 503  
Otto W.F. 292,344

P

Pablo (San) 566  
Pande G.C. 62,81,88,93,99,104,118,126,137,148,  
170,199,200,206,513,538  
Pandeya R.C. 237,238,248



Paniker S.	96
Panikkar R.	14, 67, 87, 165, 211, 273, 275, 277, 300, 305, 309, 315, 344, 350, 354, 367, 371, 377, 406, 408, 409, 417, 450, 457, 480, 488, 494, 527, 546
Pânini	157
Pannenberg W.	376
Papini G.	565
Parente P.	456
Parménides	138
Pascal B.	491, 545
Pascual C.	552
Pascual J.A.	160
Pavan A.	378
Periandro de Corinto	20
Pettazzoni R.	292
Piantelli M.	480
Pieper J.	516
Pischel R.	156
Pitágoras	291
Platón	277, 291, 353, 359, 480, 559
Plotino	334, 423, 424, 564, 569
Plutarco	553
Porete M.	408
Porfirio	291
Porion J.B.	432
Prajâpati	165, 166, 233, 344, 499 y ss, 540
Proclo	564



Protágoras 277  
Przyluski J. 95  
Puthanangady P. 67

Q

Quiles I. 156

R

Rad G. von 356  
Râdha 488  
Radhakrishnan S. 86,90,103,116,361  
Raguin Y. 65  
Rahner H. 524  
Rahner K. 166,349,355,394  
Rahula W. 95,159,201  
Ramírez J.M. 119  
Rawson J.N. 251  
Regamey C. 69,134,171  
Renou L. 498 y ss  
Rhys Davids C.A.F. 70,76,92,93,116,135,267  
Rhys Davids T.W. 62,79,116,148,156,201  
Ricardo de San Victor 120,376  
Ricoeur P. 137  
Rintelen F.von 388  
Robinson J.A.T. 316,317,477  
Robinson R.H. 236,237,248  
Rombach H. 320



Roques R. 413,561  
 Rosenberg A. 280  
 Rosenberg O. 68,75  
 Roustang F. 79  
 Rumi (Djalaluddin Balki) 433  
 Ruperto 541

S

Sabbatucci D. 292  
 Saccaka 513 y ss  
 /  
 Śākya 279  
 /  
 Śākyamuni (Buddha) 112,194,199,262,297,305,490,569,  
 573  
 Sagnard F. 168  
 Salu M.B. 550  
 Sandilya 293  
 Sangārava 233  
 /  
 Śaṅkara (Śaṅkarācārya) 315,331,367,480,522,538  
 /  
 Śāntamati 547,548  
 /  
 Śāntideva 518  
 Santoni R.E. 96  
 Sarduy S. 487  
 /  
 Śāriputra (Śāriputta) 161,267 y ss  
 Sartre J.P. 96,545  
 Sāti 218  
 Savage A. 550  
 Sāvatti 258



Schadel E.	378,455	
Schayer S.	61,69,236	
Scheidt J.	300	
Scheler M.	388	
Schelling F.W.J.	51,393	
Schopenhauer A.	71,424	
Schrader O.	61	
Schrey H.H.	378	
Schurer L.	341	
Schubring W.	293	
Schultz W.	481	
Scot Eriugena	<del>128</del> <sup>111</sup> ,409,411,413,476	
Segundo J.L.	255	
Servet M.	359	
Sexto Empírico	277	
Seyppel J.	410	
Shântâ N.	293	
Siddhârta (Siddhattha) (Buddha)		213,231,235,279,49 1,512,550,570
Siegmund G.	314	
Sîhasena	148	
Sigwart C.	243	
Silburn L.	116,137,201 y ss,213,513	
Simplicius	290	
Śiva	359	Silva ---- 112
Slater R.L.	157	
Sloterdijk P.	416,481	
Smedt M. de	539	



Smith R.G.	300
Smith W.C.	62,71,571
Snodgrass A.	546
Sócrates	94,359
Sófocles	311
Sölle D.	320
Spann R.J.	300
Spencer S.	288
Spencer-Gillen B.	318
Spinoza B.	424
Staal J.F.	237
Stcherbatsky T.	68,70,72,81,134,156,171,183,200,548
Steinbüchel T.	378
Steinzel	271
Stirnimann H.	410
Stolz A.	209
Streng F.G.	201,211
Strolz W.	391
Suddhodana	279
Sûrasena	148
Suzuki D.T.	66,69,91,110,184,490
Svetaketu	293

T

Takakusu J.	69
Takeuchi Y.	68,86,89,217,524,531,550
Talamo V.	177,211



Tales de Mileto 290  
 Tamura Y. 479  
 Tanabe H. 68,280,524,531  
 Tao 289,535  
 Teilhard de Chardin P. 304,359  
 Teresa de Avila (Santa) 160  
 Tertuliano 365  
 Tathâgata passim (Cf. Buddha)  
 Theodorakopulos J. 411  
 Thomas E.J. 70,156,279  
 Thomas Hand G. 65  
 Tillich P. 326,373 y ss,477  
 Tola F. 200  
 Tomás de Aquino (San) 89,114,315,323,350,361,376,3  
 93,401,424,425,439,452,45650  
 6,526,539  
 Tresmontant C. 354  
 Trias E. 474  
 Tsukamoto K. 157  
 Tucci G. 95,230

U

Uddâlaka Âruni 293  
 Ui H. 86

V



Vacchagotta (Vaccha)	258 y ss
Vahanian G.	317,320
Vardhamâna (Mahâvîra)	293
Varuṇa	359
Vasubandhu	75,81,206,230
Vedavyâsa	99
Vesci U.M.	120,165,275,280,284,294,358,499,549
Villalba D.	268
Vimalakîrti	267,270
Vipaścita	565
Vîrasena	148
Visâkha	573,574
Völker W.	460,461

W

Walde-Hofmann F.	432
Wang-Pi	288
Warnach V.	411
Warren H.C.	103,106,113,265
Washburn Hopkins E.	73
Watson N.	550
Watsuji T.	85,86
Weil S.	84,301,311,370
Welbon G.R.	73,75,76,79,170
Weischedel W.	322,341
Whitehead A.N.	321
Widengren G.	285,287
Wilamowitz-Moellendorf U.von	347



Williams D.M. 227  
Wilson B.R. 300  
Wing Tsit Chan 198  
Winternitz M. 67,565  
Wittgenstein L.84,303  
Wolfson H.A. 311,327  
Wong Mou Lam 198  
Woodward F.L. 267

Y

Yājñavalkya 293  
Yamaguchi S. 203,248  
Yahvéh 284,302,348,354,356,357,364,397,455,  
503,504,566  
Yamblico (Cf. Jamblico)  
Yu-Lan Fung 288,289  
Yudhiṣṭhira 565

Z

Zaehner R.C. 275,287,416  
Zarathustra (Zoroastro) 285 y ss,305,490  
Zeus 290,347  
Zubiri X. 23,401,402,432,436,445,446,474  
Zucal S. 547



DE VOCES CLASICAS

G: Griego  
L: Latín  
P: Pâli  
S: Sânscrito

*Serie conuonante  
para el alfabeto  
grego*

\* \* \* \* \*

A

abhâva (bhâva) (S)

anyonya-

atyanta-

absurdus (L)

âcâryamusti (âcâriyamutṭhi) (S)

actio (L)

adukha (dukha) (P)

adukkham (asukham) (P)

advaita (S)

advaya (S)

aeternus (L)

agapê (G)

agata disa (P)

agere (L)

aggelion (G) (ey)

agnihotra (S)



agnosia (G)  
agra (S)  
âhâra (PS)  
âhavanîya (S)  
ahiṃsâ (PS)  
aiteô (G)  
aitios (G)  
aiônios (G)  
ajâta (S)  
akaṭa (P)  
akataññû (P)  
akatonomaston (G)  
akiñcana (PS)  
akiriyâ (kiriyâ) (P)  
akṛta (S)  
alacer (L)  
alacritas (L)  
alapadnos (G)  
âlaya (PS)  
alêthinos (G)  
aliud (L)  
alkê (G)  
alpa (S)  
anabhâva-katam (P)  
anaddhâ (S)  
anaykê (6)  
anantavat (antavat) (P)  
ananubodha (P)  
anâtma-vâda (âtma-vâda) (S)



anâtman (âtman) (S) [anattâ (P)]  
 anattâ (P) [anâtman (S)]  
 anicca (nicca) (P)  
 anima (L)  
 animal rationale (L)  
 anirukta (nirukta) (S)  
 antavat (anantavat) (P)  
 anthrôpos (G)  
 anthrôpêsis (G)  
 antieṣṭi (S)  
 anupâdâya (upâdâya) (PS)  
 anupâdisesa (savupâdisesa) (P)  
 apatheia (G)  
 apeiron (G)  
 apocalypsis (G)  
 apotrofê (G)  
 appamâdena sampadetha (P)  
 appasaddakâmo (P)  
 apramâṇacitta (S)  
 apsaras (S)  
 arahant (P) [arhat (S)]  
 archê (G)  
 aretê (G)  
 arhat (S) [arahant (P)]  
 arhatva (S)  
 ariya-saccâni (P) [âr̥ya-satyâni (S)]  
 ârya-satyâni (S) [ariya-saccâni (P)]  
 asaṁkhata (P) [asaṁskṛta (S)]



asat (sat) (S)  
âsava (P)  
asam̐skṛta (sam̐skṛta) (S) [asam̐khata (P)]  
asassata (sassata) (P)  
assaddho (P)  
asukham (adukkham) (P)  
as'ûnya (s'ûnya) (S)  
asura (PS)  
atakkâvacara (P)  
âtma-vâda (anâtma-vâda) (S)  
âtman (anâtman) (S) [attan (P)]  
    kr̥ta-  
attan (attâ) (P) [âtman (S)]  
attha (P)  
    -gamo  
atthangata (P)  
atthagacchati (P)  
aṭṭhangika-magga (P)  
autos (G)  
avatâra (S)  
aversio (L)  
avijjâ (P) [avidyâ (S)]  
avidyâ (S) [avijjâ (P)]  
avyâkr̥ta (S)  
    -vastûni  
avyakta (vyakta) (S)  
axioô (G)  
axis mundi (L)



âyatana (sadd) (PS)

B.

bâlavaggo (P)

bandhu (PS)

beatitudo (L)

bhaddaka (P)

bhakti (S)

bhante (P)

bhava (vibhava) (P)

bhâva (abhâva) (S)

praga-

bhaya (PS)

bhikkhu (P) [bhikṣu (S)]

bhikṣu (S) [bhikkhu (P)]

bhûta (PS)

bios (G)

blepô (G)

bodhi (PS)

bodhisattva (S)

brahma-loka (PS)

-jijñâsâ (S)

-vihâra (PS)

brahmacariya (P)

brahman (PS)

param-

śabda-

br̥hat (S)



buddha (estados de) (PS)

C

caelum (L)

carere (L)

catuṣkoṭi (S)

causa (L)

causa sui (L)

chronos (G)

civitas (L)

cogitare (L)

cognoscere (L)

commercium (L)

comprehendere (L)

conjunctio (benevola) (L) (coniunctio)

consensus (L)

conversio (L)

creare (L)

credere (L)

culpa (L) (felix)

cum (L)

D

dâru (PS)

desiderium (L)

deus (L)

deva, (PS)

devatâ (~~deva~~)



dhamma (P) [dharma (S)]

anuppāda-

virāga-

dham̐sa (S)

dharma (S) [dhamma (P)]

dharmacakra (S)

dhātu (PS)

dhruva (S)

dhvani (S)

dhyāna (S)

dialegō (G)

dicere (L)

diligere (L)

dissimilitudo (L)

dissimulare (L)

donum (L)

dravya (S)

dr̥ṣṭaya (S)

duḥkha (S) [dukkha (P)]

sarvaṃ-

dukha (adukha) (P)

dukkha (P) [duḥkha (S)]

-samudaya

dynamis (G)

dyu (S)

E

εἰς τοῦ (G)



eidôlon (G)  
effectus (L)  
egeirô (G)  
ego (L)  
eimi (G)  
ens (L)  
epekteinô (G)  
epikoinos (G)  
epipotheô (G)  
epithymia (G)  
epithymeô (G)  
erôtaô (G)  
esse (L)  
ex machina (L)  
exô (G)  
exaiteô (G)  
exuere (L)

F

feidomai (G)  
felix (culpa) (L)  
fiat (L)  
ficti (L)  
figura (L)  
filius (L)  
flatus (L)  
fuga (mundi) (L)



## G

gambhîrâvabhâsa (P)  
 gaudium (L)  
 ginôskô (G)  
 gloria (L)  
 gnôsis (gnôseôs) (G)  
 gotra (S)  
 grafia (G)  
 guṇa (PS)  
 guru (S)

## H

hapax (legomenon) (G)  
 heteros (G)  
 hetu (PS)  
 homo (L)  
 hyparxis (G)  
 hyper (on) (G)  
 hypomonê (G)

## I

icchâ (PS)  
 idaṃ pratyayatâ (S)  
 idhadiṭṭhadhammika (P)  
 ignorantia (L)  
 ignorare (L)  
 incompellabile (L)  
 indriesu guttadvâra (P)



infinitum (ad) (L)

intellectus (L)

intellegere (L)

intimus (L)

iṣṭadevatâ (S)

iti vuttaka (P)

J

jâti (PS)

jâtika (P)

jarâmaraṇa (PS)

jîva (PS)

jîvanmukta (S)

jñâna (S) [ñâṇa (P)]

-mârga

judaeus (L) (iudaeus)

K

kairos (G)

kâla (PS)

kalâ (PS)

kalpa (S)

kâma (PS)

kamma (P) [karma (S)]

karma (karman) (S) [kamma (P)]

-mârga

karuṇâ (PS)

mahâ-



kâya (PS)  
khandha (P) [skandha (S)]  
    upâdâna-  
kecharitômenê (G)  
kinêsis (G)  
kiriya (akiriya) (P)  
koṭi (PS)  
kṣatriya (S)

L

lakṣaṇa (S)  
legô (G)  
locus classicus (L)  
logos (bathys) (G)

M

madhyamâ-pratipad (S)  
magga (P)  
majjhima dhamma (P)  
manas (PS)  
maṅgalâcaraṇam (S)  
manosaṃcetanâ (P)  
mathesis (G)  
mâyâ (PS)  
meditare (L)  
meletaô (G)  
metabasis (G)



mettâ (P) [mitra (S)]  
mitra (S) [mettâ (P)]  
mokṣa (S)  
    -upâya  
muditâ (PS)  
mulier (L)  
mumukṣutva (S)  
muni (PS)  
mythos (G)  
mystêrion (G)  
mysterium (crucis) (L)

N

nairâtmyavâda (S)  
necessitas (naturalis) (L)  
neutrum (L)  
nibbâna (P) [nirvâṇa (S)]  
nicca (anicca) (P)  
nidâna (PS)  
nihil (L)  
nikâya (PS)  
nirodha (PS)  
nirukta (anirukta) (S)  
nirvâṇa (S) [nibbâna (P)]  
    mahâpari-  
    pari-  
noeô (G)  
nomen (L)



nominare (L)  
numeri surdi (L)

Ñ

ñâṇa (P) [jñâna (S)]

O

omnes (L)  
on (G)  
onoma (G)  
ontos (G)  
orexis (G)  
ousia (G)  
outhen (G)

P

paccaya (P)  
pan (G)  
pâra (PS)  
paradoxos (G)  
parinibbuta (P)  
pasama (S)  
pascha (G)  
pater (L)  
paṭibhâga (P)  
paṭicca (P)  
paṭiccasamuppâda (P) [pratītyasamutpâda (S)]  
paṭiccasamuppanna (P)



paupertas (L)  
perficere (perfectus/-um) (L)  
perichôresis (G)  
phassa (P)  
pisteyô (G)  
pneuma (G)  
pollachôs (G)  
pondus (L)  
praescientia (L)  
prahâṇa (S)  
prajñâ (S)  
prajñâpâramitâ (S)  
prapañca (S)  
pratiṣṭhâ (S)  
pratîtya (S)  
pratîtyasamutpâda (S) [paṭiccasamuppâda (P)]  
pratyavṛtti (S)  
pratyaya (S)  
praxis (G)  
precarius (L)  
precatio (L)  
privatio (L)  
psychê (G)  
puggala (P)  
-vâda  
pulchritudo (L)  
purisa (porisa) (P) [puruṣa (S)]  
puruṣa (S) [purisa (P)]



## Q

qualitas (L)  
 quid (L)  
 quoad nos (L)  
     se

## R

rasa (PS)  
 ratio (L)  
 relatio rationis (L)  
 religare (L)  
 religiosus (L)  
 requiescere (L)  
 resurgere (L)  
 revelare (L)  
 ṛṣi (S)  
 rūpa (PS)  
     nâma-

## S

saecularis (L)  
 śakti (S)  
 sâla (P)  
 salus (L)  
 sama (S)  
 samâdhi (PS)  
 saṅgha (sangha) (PS)  
 sâmidhenis (S)



sammâ (PS)  
     -diṭṭhi (P), sankappo (P), vâco (P), kammanto (P),  
     âjîvo (P), vâyâmo (P), samâdhi (PS)  
 saṁkhâra (P) [saṁskâra (S)]  
     -samatta  
     vayadhammâ-  
 saṁjñâ (S) [saññâ (P)]  
 samnyâsin (S)  
 sampradâya (S)  
 saṁsâra (S)  
     -hetu  
 saṁskâra (S) [saṁkhâra (P)]  
 saṁskṛta (asaṁskṛta) (S)  
 samudaya (PS)  
 samudâya (PS)  
 samuppâda (P) [samutpâda (S)]  
 samutpâda (S) [samuppâda (P)]  
 saññâ (P) [saṁjñâ (S)]  
 sapientia (L)  
 sarîra (P)  
 sarvajña (S)  
 sarvaṁ-sarvâtmakam (S)  
 sassata (asassata) (P) [śâśvata (S)]  
 śâśvata (S) [sassata (P)]  
     -vâda (uccheda-vâda)  
 sat (asat) (S)  
 satyasya satyam (S)  
 savupâdisesa (anupâdisesa) (P)



schêma (G)  
secessus (L)  
sedere (L)  
skandha (S) [khandha (P)]  
    upâdâna-  
skepsis (G)  
sigê (G)  
silentium (L)  
silere (L)  
siṃsapâ (P)  
simulare (L)  
siôpê (G)  
sistere (L)  
/siva (S)  
sôtêria (G)  
sperma (G)  
sphaera (L)  
spiritus (L)  
/srâddha (S)  
/sraddhâ (S)  
/sruti (S)  
stare (L)  
stasis (G)  
status (L)  
subjectum (L)  
subsistere (L)  
substantia (L)  
sukha (PS)



paramam-

sukka (P) [súkla (S)]  
sukkha (P) [súṣka (S)]  
súkla (S) [sukka (P)]  
suñña (P) [súnya (S)]  
súnya (asúnya) (S) [suñña (P)]  
súnyatâ (S)  
súṣka (S) [sukkha (P)]  
sûtra (S)  
syn (G)

T

tacere (L)  
tañhâ (P) [trṣṇâ (S)]  
tathâgata (los) (PS)  
teleios (G)  
telos (G)  
terra (L)  
thanatos (G)  
theion (to) (G)  
theiotês (G)  
thelô (G)  
theos (G)  
theopoiëin (G)  
timor (L)  
tolerantia (L)  
topos (ouranios) (G)



tr̥ṣṇā (S) [tan̥hā (P)]  
tūṣṇīm (S)

U

uccheda-vāda (śās̥vata-vāda) (S)  
ucchinna (PS)  
ucchiṣṭa (S)  
udāna (P)  
udaya (PS)  
unicum necessarium (L)  
universalis (L)  
upabhava (P)  
upādāna (PS)  
upādāya (anupādāya) (PS)  
upadhi (PS)  
upalambha (S)  
upāsama (S)  
upekkhā (P)  
utrum (L)

V

vāc (S)  
vacans nomine (L)  
vastu (S)  
vāta (PS)  
vedanā (PS)  
velamen (L)  
verbum (L)



vibhava (bhava) (P)  
videre (L)  
vijñâna (S) [viññâṇa (P)]  
vimokka (P)  
viññâṇa (P) [vijñâna (S)]  
virâga (P)  
virtus (theologica) (L)  
viśeṣa (S)  
vivere (L)  
vox (L)  
vyakta (avyakta) (S)  
vyaya (PS)

Y

yathâbhûta (PS)  
yonaka (PG)



## INDICE DE MATERIAS

- A. **Abrahámico** (55,235,291)
- Advaita Vedânta** (169,473)
- Agnosticismo** (76-78, 114,115,212,247)
- Alegría** (517-524)
- Aniquilación**
- nirvâna budhista y sus clases (127,141,146,147,157,160,168,169,171,173,176,177,178,179,180,184,196,225,483-488,525-529)
  - nirvâna védico (164,165,166,168,186)
  - nirvâna y visión mística (170,171)
  - finalidad del buddhismo (156,159,174,175,190,191,193,198,260)
  - del sufrimiento (184,185,192,196,257,260)
  - como emancipación conceptual (163,178,181,182,183,185,186,188,189,192,197,214,216,223,266,267,302,303,327,478,479,483,510-512)
  - como desvelamiento del tiempo (187,197),
  - como Amor Perfecto (193)
  - en la mística española (160),
  - vías hacia la (160,161,162,190,192,197),
  - en el cristianismo (166,167,168,169,186,193)
  - Cf. Individualismo
- Anomía** (255)
- Antropocentrismo** (277,278)
- Antropomorfismo** (343-349,537)
- crítica budhista (125)
  - tipos (344)
  - y el silencio (554,555)
- Apofatismo**
- óntico (89-96)
  - epistemológico (91,330)
  - ontológico (327-477,408,409)
  - argumento apofático (410-415)
- Arrepentimiento** (428)
- Âstika** (112,331,333)



- Ateísmo** (45,60,368,389-393)  
- y buddhismo (61,96)  
- contemporáneo (303,304,389,390,397-399,483),  
- religioso contemporáneo (96,304-326,329,393),  
- esencialista (337)  
- consecuencias del (399,400)  
- y argumento teológico (400-407)  
- Cf. Religión

**Âtman** (y anâtman) (127,134-155)

C. **Caducidad**, cf. Contingencia

**Causa**, cf. Contingencia y Concatenación universal

**Cinismo** (72-74)

**Civilización**, occidental y su futuro (20,43)

**Compasión** (531-534), en el cristianismo (529,530)

**Concatenación universal** (127, 199-216)

**Conciencia**

- religiosa (21)
- en el buddhismo (219,220,221, 222,228,299)
- áreas de la (273)
- autoconciencia (274,275,277,283,287,288)
- de la subjetividad (296)
- de la inefabilidad (414)

**Conocimiento**

- triple del Buddha (199)
- como nirvâṇa (211,223,268)
- real (335)
- Cf. Gnôsis

**Contemplación** (497)

**Contingencia** (17,18,205)

- y pensamiento (18,334)
- del sujeto (108)
- eliminación de la (120,525-529)
- de la causa (204)
- intuición de la pura (206,208)
- momento de la intuición de la (209)
- observación de la (206)
- experiencia de la (207)
- teorización imposible de la (208,214)
- y aceptación de la muerte ontológica (209)
- y relación (446-450)
- Cf. Aniquilación, Antropocentrismo

**Cosmología**

- buddhista (50,51)



- prehistórica objetiva (274)

**Creación** (442,443)

**Cristianía** (112)

**Cristianismo**

- y buddhismo (64,66,526)
- dolor en el (109,110,111,119)
- y beatitud (119)
- y la liberación (122-124)
- deshelenización del (317,337,339,340,360)
- y amor (529,530)
- y el silencio (554,555)
- Cf. Antropocentrismo, Dios y la alteridad divina

*Critología* (245,1)

D. **Deseo** (519-524)

- y aspiración (520,521)
- insaciabilidad del (521)

**Dialéctica**, crítica a la (67,236)

**Diálogo**

- lugar de (26)
- inter-religioso (14,26,36,65,66,67,301)
- Cf. Integración

**Dios** (23,46,400-407,433,474-477,481,482)

- y el destino humano (50)
- la experiencia contingente de (107)
- mutabilidad e inmutabilidad de (141,318)
- y el silencio del Buddha (231,233)
- y el problema del mundo (230,231,232)
- y los dioses (233,234)
- el buddhismo ante el - filosófico (235,338)
- de Israel (283,284)
- universalidad de (285)
- divinidad del hombre (295)
- privatización de (310)
- las pruebas de la existencia de (323,324)
- desontologización de Dios (379-477,442)
- y la alteridad divina (345,346,358)
- la inmovilidad de (367,368)
- Amor (415-418)
- Ausente (418-420)
- Transparencia (420-422)
- Perdón (422-429)
- Carencia (429-431)
- Realidad suprema (432)
- Relación constitutiva (434-468)
- ~~genitividad de (436,437)~~
- dinamismo o unidad de (453,454,520)
- como epéxtasis (459-468)

**Discernimiento**, creativo (16,38)



**Dolor**

- origen del (506)
- y buddhismo (108,112,117,119,120,121, 142,143,571)
- Cf. Verdad (nobles verdades), Cristianismo

**Dualismo**

- de cuerpo y espíritu (195)
- del Ser (213)
- Cf. Monismo

**E. Esperanza (18,19,21,104)**

**Espíritu**

- y logos (17,278,281)
- y buddhismo (63)

**Eternalismo (137,212)**

**Existencialismo**, tendencia existencialista en el buddhismo (333,334)

**F. Fe (413,494,569)**

**Felicidad (508-510,513)**, y conciencia del dolor (512)

**Filosofía**

- y gnosticismo (118)
- y religión (118)
- funcionalista (320,321,322)
- idealista (322)
- de los valores (386)

**G. Gnosis (481,536)**

**H. Historia**

- y religión (276,278,279)
- época axial (280,305)
- momento "epocal" (301,304,307,314,316,385,542,543,547,553)
- superación de la (19,20)

**Hombre**

- animal racional (19)
- y su historia (20)
- y superación del individuo (43)
- dignidad buddhista del (207)
- evolutivo (321)
- el silencio en el (552-558)

**I. Identidad**



- cultural y preservación de la tradición (37)
- y modernidad (38,41)

**Idolatría** (302,314)

- Ignorancia** (25,411,511)
- comunidad de la (23)
  - y conocimiento (114,115,227,269)

- Incertidumbre**
- epistemológica (254)
  - ontológica (254)

- Individualismo** (35)
- y personalismo (36,41,310,377)
  - crisis del (42,121)
  - y buddhismo (121,189,206,228,528,529,567)

- Inmanencia** (50,169,233)
- y trascendencia (22,169,393,569)
  - Cf. Ontomorfismo

- Interculturalidad**
- radicalidad de la (53)
  - y "microdoxias" (54)

- Intuición** (15,17)
- cristiana (22)
  - buddhista (57,300)
  - de la no-intuición racional (473)

- Invocación**
- necesidad de (47,48)
  - dificultad de (48,49)

**Irrracionalidad, e inconmensurabilidad** (15)

J. **Jainismo** (293)

K. **Karma** (227,294)

**Karmakâṇḍa** (56)

L. **Ley**, buddhista de la cogeneración interdependiente (199,200,201,202,217,225)

**Libertad** (54,55)

- Lógica**
- crítica al principio de no-contradicción (239-247,252,258-261,299)
  - crítica al principio del tercero excluído (248-250)



- crítica al principio de identidad (336,337)

**Logos**

- y mito (280,289-292)
- superación del (417)
- silente (541)
- Cf. Espiritu

M. **Mâdhyamika** (Sûnyavâda) (86,87,113,118,131,156,177,178,200,211,237,248)

**Mahâsânghika** (128,131,164)

**Mahâyâna** (69,86,91,128,131,134,333,531,565)

**Marxismo** (55)

**Mîmâmsâ** (278)

**Mística bhakti** (416)

**Mitologización** (298)

**Modalismo** (455)

**Monismo, del Ser** (213)

**Moral, y Dios** (319,328,362-367)

**Mûlasarvâstivâda** (128,130)

**Multiplicidad y uniformidad** (454)

N. **Nâstika** (45,331,332,333)

**Necesidad de un referente superior al Hombre** (308)

**Nihilismo** (74-78, 137,212,390), y aniquilación (390)

**Nominalismo** (147-152,327)

O. **Ontología**

- rechazo budhista (297)
- y hayatología (357,358)
- Cf. Ser

**Ontomorfismo** (349-369)

**Ortodoxia**

- superación de la (224)
- Cf. Ortopraxis

**Ortopraxis** (96,572)



- P. **Panteísmo** (368)
- Pecado** (426-428)
- Personalismo** (369-378)
- Politeísmo** (394,395,396)
- Profetas** (283)
- necesidad de un poder profético (305)
  - falta contemporánea de (307)
- R. **Racionalismo** (215,280), crítica budhista al (216)
- Radicalidad divina** (450-453)
- Relativismo** (435,471)
- Religión**
- como sistema (97,275,311,312)
  - atea (96,107,301,303)
  - y su finalidad salvífica (97,325,355)
  - dimensión religiosa índica (232)
  - personalista (288,289)
- S. **Sacrificio** (275,428)
- desuso del (49)
  - védico (164,166,294,345,428)
  - cristiano (166-168,428)
  - interior (283,293,294)
  - cognoscitivo (294,295)
  - y silencio (498-504)
- Sarvâstivâda** (128,130)
- Sautrântika** (156)
- Secularización** (45), descubrimiento de la (292,300)
- Ser**
- y pensar (54,55,57, 240,251-254,256-264,322,382)
  - y no-ser (177,178,179,180,212,213,331,333)
  - y buddhismo (212,254)
  - el - de Dios (322,324,338,341,342,357,358,359,468-473,475, 476)
  - y esencialismo en las religiones (331,332,356,375)
  - como predicado (335)
  - concepto límite del (459)
  - Cf. Apofatismo, Incertidumbre, Ontomorfismo
- Silencio**
- de las civilizaciones (17)
  - y las palabras (12,17,31,550,551)



- e interrogación (33)
- y modernidad (43,340)
- óntico (92,207,270,564,567)
- del Buddha ante posiciones esenciales (230,236,298,485)
- del espíritu (281,497)
- señal del alto conocimiento (288)
- modos del (496,563)
- como culto (498-504)
- originario (537-542)
- como respuesta al Misterio (538,539)
- y la sigefobia (542-548)
- el - budhista (82 ss,479,548-549)
- **el - divino en Dios** (558-568)
- Cf. Aniquilación

**Substancia** (379,441)

- substancialismo (380)
- tendencia a la substancialización (439) (cf. Ser y esencialismo)

**Sufrimiento**, cf. Dolor, Aniquilación

**Sûnyavâda** (Mâdhyamika) (131)

**T. Tecnocentrismo** (309)

**Teísmo** (45)

- crítica budhista (125)
- y ateísmo (393,402-405,483)
- y politeísmo y antiteísmo (45,61,96,107,125,568)
- Cf. Dios

**Tempiternidad** (52)

**Teología**

- de la liberación (13)
- cristiana y ontomorfismo (354,361)
- el argumento teológico (400-407)

**Teoria**, y praxis (24,41,333)

**Teriomorfismo** (344)

**Theravâda** (86,91,128,134,164)

**Todo**, el (20)

**Trascendencia** (22,169)

- y objetivismo (56)
- Cf. Inmanencia

**Transmigración** (140,141,142,155)

**Trinidad** (417,455-458,540), trascendencia e inmanencia de la



(22,371)

- V. **Vaibhāṣika** (156)  
**Vaiśeṣika** (235)  
**Vedānta** (56,213,214,367,409,522)  
**Verdad**, nobles verdades (101-113,505-534)  
**vida espiritual**, progreso (236)  
**Vijñānavāda** (Yogācāra) (131,156)  
**Voluntarismo**, superación del (18,52)
- Y. **Yogācāra** (Vijñānavāda) (156)
- Z. **Zen** (66,316,421)  
**Zoroastrismo** (286,490)

X