

Ese mismo ambiente —Qumrán y los demás centros espiritua- listas— ayudó de una manera insospechada a la conservación del Ju- daísmo, a pesar de tantas crisis. Judíos y cristianos, mucho debemos a las corrientes espirituales que tanto valorizaron la Palabra de Dios en la época “inter-testamental”. La Iglesia y la Sinagoga pueden sen- tirse dichosas por este gran descubrimiento de nuestro siglo. Más aún, los estudios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento han recibido una nueva orientación a partir de 1947, año del halla- go de los primeros rollos junto al Mar Muerto.

Convenía, en una época de ecumenismo como la presente, poner de manifiesto esta contribución inestimable de un descubrimiento, cuyo saldo positivo no siempre es visto por los no-especialistas.

#### BIBLIOGRAFIA SELECTA

para completar los estudios especializados ya mencionados en las notas

##### 1) EN CASTELLANO:

- A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumran* (Madrid, 1956), con la traducción de los documentos más importantes.  
 J. Daniélou, *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristia- nismo* (Buenos Aires, 1958).  
 Y. Yadin, *Los rollos del Mar Muerto* (Buenos Aires, 1959).  
 M. Burrows, *Los rollos del Mar Muerto* (México-Buenos Aires).  
 J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Ma- drid, ed. El Perpetuo Socorro, 1961, 208 pp.).

##### 2) EN INGLÉS:

- M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (London, 1956); *More Light on the Dead Sea Scrolls* (N. York, 1958).  
 Fr. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (N. York, 1958-1961).  
 A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Oxford, 1961).  
 M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (N. York, 1961).  
 F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (London, 1956).  
 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, 1962).  
 K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (London, 1958).  
 L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962).

##### 3) EN ALEMÁN:

- J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* (München-Basel, 1960, 2 vols.).  
 J. Hempel, *Die Texte von Qumran in der heuteren Forschung* (Göttingen, 1961).  
 J. Jeremias, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Göttingen, 1962).

##### 4) EN FRANCÉS:

- M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrán* (Hodayot) (Paris, 1962).  
 R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (London, 1961).  
 J. Carmignac - P. Guilbert et alii, *Les textes de Qumrán traduits et annotés* (Paris, I 1961, II 1963).  
 A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1962).  
 G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Judá* (Tournai, 1953).

Por M. SKARICA, S. I. (Valparaíso)

*Un problema de lenguaje filosófico:* Con suma frecuencia apa- rece en los textos budistas un término cuya exacta intelección es de capital importancia para el entendimiento preciso de la expresión budista.

El término en cuestión es *citta*; sánscrito en su origen, fue elabo- rado por la escuela Mahayana y vertido al lenguaje chino por el signo *hsin*, siendo —más tarde— adoptado por el budismo japonés bajo la lectura *kokoro*.

La importancia de dicho término radica en el hecho que es la llave que nos abre todas las puertas secretas del pensamiento bu- dista<sup>1</sup>; debiéndose intentar la tarea de descifrar su contenido si queremos entender cabalmente el pensamiento que nos lega el Zen<sup>2</sup>.

El signo aludido es originariamente significativo del *corazón humano*, en especial bajo las lecturas china *hsin* y japonesa *kokoro*.

<sup>1</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, ed. Luzac and Co., London, 1934 (1ª ed.), ed. Rider, London, 1958 (nueva edición), vol. III, p. 180: “The *citta* indeed is the key that opens all the secret doors of Buddhism”. *Ibid.*, p. 342, refiriéndose a un poema —*Song for Occupations*— en que Walt Whitman canta el poder de la creación artística. El poema expresa lo siguiente: “We consider bibles and religions divine. I do not say they are not divine / I say they have all grown out of you, and may grow out of you still / It is not they who give the life, it is you who give the life / Leaves are not more shed from the trees, or trees / from the earth, than they are shed out of you”. Suzuki dice de tales ver- sos: “In this let you be replaced by *kokoro*, or *shin* or *citta*, and we have here the Buddhist view of the world”. (Cfr. nota 13.)

<sup>2</sup> Alan Wilson Watts, *The Way of Zen*, Pantheon Books, 1959, p. 35: “This term is so important for the understanding of Zen that some attempt must be made to say what Taoism and Chinese thought in general take it to mean. We usually translate it as «mind» or «heart», but neither of these words is satisfactory... The difficulty with our translations is that «mind» is too intellectual, too cortical, and that «heart» in its current English usage is too emotional—even sentimental... All in all, it would seem that *hsin* means the totality of our psychic functioning, and, more specifically, the center of that functioning, which is associated with the central point of the upper body. The Japanese form of the word, *kokoro*, is used with even more subtleties of meaning, but for the present it is enough to realize that in translating it «mind» (a sufficiently vague word) we do not mean exclusively the intellectual or thinking mind, nor even the surface consciousness. The important point is that, according to both Taoism and Zen, the center of the mind's activity is not in the conscious thinking process, not in the ego”.

Ambos vocablos, expresados por un idéntico signo, son representativos del corazón en cuanto sede y fuerza propulsora de la *vida espiritual*<sup>3</sup>.

Ahora bien, los diversos autores en su intento de una correcta versión a las lenguas occidentales han creado un verdadero problema en el campo del lenguaje filosófico, debido a la riqueza experiencial encerrada en el término budista. Se le ha traducido diversa y parcialmente y tal vez con poco acierto, como lo veremos más adelante.

A manera de ilustración anotaremos los intentos de versión llevados a cabo por los estudiosos más connotados del Zen: Suzuki acepta indistintamente, para el término sánscrito *citta* y sus equivalentes chinos *hsin* y japonés *kokoro*, el vocablo inglés *mind*, dejando así de lado el de *corazón* (heart). Nos advierte al mismo tiempo que el término en cuestión es un real desafío, sobre todo si se atiende a los posibles significados parciales tales como *corazón*, *mente*, *alma* y *espíritu*, al expresarlos a cada uno de ellos en particular y a todos inclusivamente<sup>4</sup>. Watts va más lejos cuando nos dice que tanto *mind* como *corazón* (heart), resultan insatisfactorios para una correcta versión en el presente caso. Nos precisa un poco más el problema al referirnos que —a su juicio— la razón de tal insatisfacción se debe a que el primero de los términos propuestos es demasiado *intelectual* en su contenido y de un dinamismo demasiado *cortical*; pecando el segundo —en cambio— por su énfasis *emocional* y aun *sentimental*. Si Watts se decide por el término *mind* se debe —según él mismo nos lo explica— a que le resulta lo suficientemente vago como para

<sup>3</sup> Atsuchi Shionoya, en *Kaiji kan wa jiten* (Léxico y explicación de los caracteres chinos), p. 222, refiere que dicho signo es originariamente representativo del corazón humano, como símbolo del órgano biológico que origina la circulación de la sangre; y —por ende— según antigua creencia, productor de la vida en cuanto fuerza motriz del espíritu. Cabe notar, sin embargo, que actualmente sólo expresa al corazón en cuanto sede de *actividades espirituales*. El corazón biológico como tal es designado por un signo diferente, cuya lectura en la lengua japonesa suena *shinzu*.

<sup>4</sup> D. T. Suzuki, op. cit. nota 1, vol. III, p. 145. El autor nos refiere que los traductores chinos al intentar la versión de las obras sánscritas, adoptaron el carácter *hsin* a fin de verter el vocablo *citta*, haciéndolo con toda propiedad y acierto. Ahora bien, él mismo nos confiesa en op. cit., vol. I, p. 182, que no ha tenido éxito al intentar una correcta versión al inglés con respecto al mismo vocablo: "If we could leave *hsin* with all its nuance of meaning in this translation, it would save us from the many difficulties that face us in its English rendering. For *hsin* means *mind*, *heart*, *soul*, *spirit* — each singly as well as all inclusively". Sin embargo, se puede apreciar que Suzuki a pesar de las dificultades por él anotadas adopta a lo largo de toda su obra el vocablo inglés *mind*, que poco y nada tiene que ver con *corazón* según el sentido originario del término budista, y lejos está de solventar las dificultades planteadas.

eludir el problema planteado; en todo caso es conciente de que *citta* no equivale a lo que en inglés se suele entender por *mind*<sup>5</sup>. Dumoulin, quien ha estudiado el Zen desde el punto de vista de su devenir histórico, ha optado por traducirlo ya por *Bewusstsein* ya por *Geist*, queriendo con ello enfatizar el aspecto de *subjetividad humana* encerrado en el vocablo y la experiencia budista<sup>6</sup>.

Si a las precedentes versiones agregamos las de *principio regulador*, *actitud mental*, *voluntariedad*, —significados todos implicados en el vocablo cuestionado— el problema resulta innegable<sup>7</sup>; y su correspondiente planteamiento es indudablemente falso y nefasto desde el momento en que se le ha querido buscar una *equivalencia con-*

<sup>5</sup> Cfr. nota 2, et ibid., p. 79: "The word *citta* is not precisely equivalent to our *mind*. Western thought tends to define mind by opposition to matter, and to consider matter not so much as *measure* as the solid stuff which is measured. Measure itself, abstraction, is for the West more of the nature of mind, since we tend to think of mind and spirits as more abstract than concrete. But in Buddhist philosophy *citta* does not stand over against a conception of solid stuff. The world has never been considered in terms of primary substance shaped into various forms by the action of mind or spirit. Such an image is not in the history of Buddhist thought, and thus the problem of how impalpable mind can influence solid matter has never arisen..."

<sup>6</sup> Heinrich Dumoulin (Tr. de Ruth Fuller Sasaki), *The development of Chinese Zen*, The First Zen Inst. of America, N. York, 1953, p. 10, nota 28; refiriéndose al carácter chino *hsin* y a su equivalente japonés *kokoro*, dice: "... (it) generally means *consciousness* (*Bewusstsein*) in Buddhist philosophy. In the non-technical philosophical Zen texts it may also be translated as *mind* (*Geist*). What is meant is the human subjectivity". Téngase en cuenta la observación que la traductora hace a continuación en la misma nota: "In this translation *mind* has been employed throughout to translate (it), followed by the German word used by the author". Lo mismo acontece posteriormente con la obra fundamental de H. Dumoulin *Zen Geschichte und Gestalt*, Francke Verlag Bern, 1959, traducida por Paul Peachey bajo el título *A History of Zen Buddhism*, Pantheon Books, N. York, 1963. El traductor recurre al término *mind* para verter al inglés indistintamente los términos alemanes *Bewusstsein* y *Geist*, que el autor a su vez adopta para referirse al vocablo budista representativo del corazón espiritual.

A manera de ilustración resultará interesante anotar la dificultad afrontada por los traductores de la *novela* japonesa de Soseki Natsume, titulada *Kokoro*. Ineko Kondo la traduce al inglés y en un *apéndice* al final de la versión deja constancia del problema diciendo: "The word *kokoro* is an extremely difficult one to translate: the meaning of mind, heart, soul and spirit seem to be all contained in this single word, and yet it is not simply heart, or soul or spirit. As the French translation of this novel gives it the *human heart* may perhaps be nearest to what Soseki meant by this word. The translator, however, thought it best to leave the word as it is" (cfr. *Kokoro*, Kenkyusha, Tokyo, 2ª ed., 1957, p. 287. La versión francesa: *Kokoro o Le Pauvre Cœur des Hommes*, Horiguchi Daigaku et Georges Bonneau, Paris, 1939).

ceptual que a todas luces nos proporciona una comprensión errónea y un consiguiente injusto enjuiciamiento de la experiencia budista. Los conceptos hasta aquí propuestos para verter a nuestras lenguas la base de la experiencia búdica —*citta*, *hsin* o *kokoro*— resultan ante nuestros ojos demasiado parciales y por lo tanto veladores de una vivencia más plena y rica. Un ejemplo patente de lo que venimos diciendo podría ser el *glosario* de términos budistas que nos ofrece una obra de Burtt, quien ofrece el término *memoria* como principal equivalente de *citta*<sup>7</sup>. Todo ello hace también explicable la constante defensa que Suzuki hace a través de toda su obra, repitiéndonos hasta el cansancio que la filosofía budista es eminentemente *intuitiva* y en ningún caso *lógico-racional*<sup>8</sup>.

Una *solución adecuada* al presente problema ha de tener en cuenta principalmente el carácter peculiar del lenguaje original en que se ha querido expresar o de hecho se ha expresado definitivamente la experiencia primigenia. Es indispensable —en el presente caso— tener en cuenta que las ideas orientales y occidentales toman como punto de partida inicial presupuestos y premisas diferentes; es decir no poseen las mismas categorizaciones básicas de la experiencia, resultando imposible las ecuaciones y comparaciones entre ellas<sup>9</sup>. Así tenemos que el *lenguaje* en el Zen está al servicio de los fenómenos psicológicos interiores del ser humano; es la expresión de los sentimientos, humores o estados interiores, pero en ningún caso es el vehículo de ideas conceptuales. De allí que resulte incomprensible toda búsqueda de significado en los términos expresados por los maestros budistas queriendo encontrar en ellos elementos representativos de ideas. El lenguaje en la filosofía búdica es, en todo caso, un medio destinado a suscitar en la interioridad del auditor una experiencia análoga a la expresada y no una idea. Es un hecho que el lenguaje budista lejos de ser conceptual es fenoménico por excelencia<sup>10</sup>.

Una solución así planteada e inquirida nos permitirá ser más ecuanímenes en el enjuiciamiento de la experiencia búdica y sobre todo nos permitirá establecer un diálogo enriquecedor; otra vía, en cam-

<sup>7</sup> Cfr. op. cit. nota 1, vol. III, p. 8, nota 3.

<sup>8</sup> E. A. Burtt, *The Teachings of the compassionate Buddha*, New American Library, New York, 1955. Cfr. *Glossary*, p. 245, bajo la acepción *citta*.

<sup>9</sup> Para el propósito referido cfr. en especial la obra de D. T. Suzuki *Buddhist Philosophy and its effects on the life and thought of the Japanese People*, pp. 16 y ss.

<sup>10</sup> Cfr. op. cit. nota 2, p. 79.

<sup>11</sup> Cfr. op. cit. nota 1; vol. I, p. 274 en que el autor se refiere específicamente al papel que juega el *lenguaje* dentro de la experiencia del Zen.

blo, nos llevaría a una tergiversación o empobrecimiento de la experiencia originaria y la consiguiente reducción del horizonte de nuestro mundo experiencial.

*Citta*, *hsin*, *kokoro*: Si nos detenemos a analizar *citta* en sus relaciones más estrechas con la experiencia búdica, podremos comprobar que posee un carácter altamente conativo, despojado de todo contenido intelectual. Se trata de un dinamismo afectivo y volitivo.

Así tenemos que *citta* encierra todas las causas del *satori* o intuición budista, comunmente llamada *iluminación*. Es nada menos que su fuente de origen inicial.

Suzuki se ha detenido especialmente en este punto, a saber la relación íntima existente entre *citta* y el *deseo* inicial de alcanzar el fin último del Zen, que es el *satori*. Deseo que como base y condición esencial para el logro de tal intuición, se nos ocurre análogo a la *erectio animae*. Ante la evidente necesidad de participar a los demás su experiencia, los budistas de la escuela Mahayana establecen un primer principio práctico fundamental para tal fin: suscitar en los iniciandos, como condición esencial, anterior a toda ulterior experiencia religiosa, el *deseo* de alcanzar la intuición suprema o *satori*.

En el lenguaje sánscrito utilizado por dicha escuela el deseo inicial o predisposición básico anterior al *satori* mismo, era expresado bajo la forma *cittam utpadam* o su correspondiente abreviación *cittotpada*, vale decir *citta* erguido y predispuesto al logro y realización de la intuición suprema o *satori*, fórmula que resulta equivalente a otra frase sánscrita, a saber: *resolverse* firmemente a realizar tal labor, de alcanzar la iluminación, que dice a su vez relación directa —como vía— a la salvación universal<sup>12</sup>.

*Citta* resulta así ser de carácter conativo, al tratarse de un dinamismo destinado definitivamente al logro de la experiencia búdica. No se trata, pues, de una idea o un pensamiento, sino de una predisposición, de una intensa aspiración y conato definitivo que como tal ha de nacer del centro más íntimo de la persona. Es algo que va más allá de una mera intelección, se trata de una total conversión.

*Citta* —por lo tanto— para cuya traducción los chinos adopta-

<sup>12</sup> Op. cit., vol. III, essay IV *The Desire for Enlightenment*, pp. 137-185. En dicho ensayo Suzuki realiza un acabado estudio, en base a los textos sánscritos y respectivas versiones chinas, de las formas *anuttarayam samyaksambodhacittam utpadam* y sus equivalencias *anuttaram samyaksambodhim akansamana* y *anuttarayam samyaksambodhu pranidhanam parigrihya* y la forma abreviada *bodhicittotpadam* o *cittotpada* que dan la idea de una predisposición total del centro de la persona humana en su deseo de alcanzar la intuición budista o iluminación. Con tal estudio Suzuki pretende corregir los malentendidos que han ido surgiendo de una interpretación literal de dichas formas sánscritas que asignaban a *citta* el carácter de *pensamiento* y no de predisposición o *deseo* inicial.

ron con mucha propiedad el signo *hsin*, originariamente representativo del *corazón*, es el centro o razón del ser personal, es esa voluntad original que constituye el fundamento último de toda personalidad. De allí que en nuestro vocabulario filosófico *citta*, *hsin* o *kokoro* posean y entrañen un contenido a todas luces más amplio que mente, memoria, pensamiento, conciencia, alma, principio regulador, impli-cándolos a cada uno de ellos por separado y a todos en su conjunto de una manera simultánea<sup>13</sup>.

Ahora bien, un acercamiento al *satori* nos ayudará y alumbrará un tanto más en el análisis de *citta*, en cuanto que es su base de origen. El *satori* o iluminación budista es decididamente de carácter intuitivo. Se trata de una experiencia no alcanzable a través de ratiocinios. Se trata de una experiencia que naciendo del centro mismo de la persona individual sobrepasa en mucho al entendimiento y voluntad juntos. El *satori* es la experiencia más simple posible, debido a que ella pasa a constituir las restantes experiencias del budismo. Ha de ser la experiencia originaria en torno a la cual se han de reestructurar las otras experiencias de la vida, pasadas y venideras. Es así como el *satori* viene a ser la base de toda la filosofía búdica, al mismo tiempo que de toda la actividad moral y espiritual del Zen. No está de más anotar finalmente que el *satori* es una actitud esencialmente afirmativa dirigida a las cosas existentes en cuanto objetos individuos y en último término a la Realidad en ellos latente, destinada al mismo tiempo a penetrar las raíces del ser individual. La inexplicabilidad así será una de sus notas características<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, p. 144 y s. Refiriéndose a las formas sánscritas aludidas en la nota precedente concluye: "Citta here is not thought, but desire... But citta as we have it suggests no such intellectual content, for it is used in its conative sense. Cittotpada is a volitional movement definitively made towards the realization of enlightenment (satori). Where the intellect is concerned the Mahayanists use such words as *jñana*, *mati*, *budhi*, *vijñana*, etc. Citta, on the other hand, has generally a conative force, and the Chinese translator have very properly adopted *hsin* for it. Whether *citta* is derived from the root *ci*, to collect, or *cit*, to perceive, the Mahayana usage is decidedly not intellectual but affective and volitional. The *citta* is a disposition, predilection, or characteristic attitude of mind". Y más adelante, p. 154: "If the *Bodhicittotpada* or *Bodhicitta* were not more than mere thinking of enlightenment even as something of the utmost importance in the life of a Buddhist, the *citta* as thought could by no means achieve so much as is described above. The *citta* is the reason of one's being, it is the original will that constitutes the foundation of one's personality". Ahora resulta más fácil comprender el alcance de la proposición de Suzuki, a saber reemplazar el *tú* por *kokoro*, *hsin* o *citta*, en el poema de Whitman acerca de la creación artística a fin de obtener la expresión exacta de la experiencia budista (cfr. nota 1).

<sup>14</sup> Cfr. op. cit. nota 1, vol. I, pp. 215-250 (en esas páginas Suzuki expone el *satori* como experiencia fundamental y básica del Zen); cfr.

Nos puede resultar de suma utilidad también el intentar otra aproximación al contenido del término que aquí vamos cuestionando. Tal puede ser el uso que una cultura netamente budista, la japonesa, da al signo *hsin* o *kokoro* en su lenguaje cotidiano.

*Kokoro*, tal como leemos en un diccionario japonés<sup>15</sup>, viene a ser el apelativo general utilizado para denominar la actividad del *chishiki*<sup>16</sup>, *kanjoo*<sup>17</sup>, e *ishi*<sup>18</sup> humanos, siendo la base constitutiva de dichas actividades. En otras palabras *kokoro* es nada menos que el centro de toda actividad mental, emocional y volitiva del ser humano: es la facultad destinada a *conocer* (*shiru*) o comprender el estar-ahí y de-ese-modo de las cosas reales, y como tal es la facultad del *satori*<sup>19</sup>; facultad destinada —además— a *sentir* (*joo*) o, mejor dicho, a alzarse en respuesta ante un encuentro determinado con las cosas<sup>20</sup>; facultad —finalmente— destinada a *tomar decisiones* (*i* o *ishi*) frente a las determinadas circunstancias<sup>21</sup>. Todo ello nos hace ver que dentro de la cultura japonesa, *kokoro*, el corazón humano, es el centro de la actividad y realización espiritual del hombre. De allí que dicho signo tome parte en sinnúmero de vocablos, entre ellos el de *espíritu* (*seishin*), que es definido como el *kokoro* del ser humano<sup>22</sup>; *estado de ánimo* (*kimochi*) definido como el sentir del *kokoro* frente a las cosas concretas<sup>23</sup>; *simpatía* (*nasake*), o sea *kokoro* en cuanto se compadece<sup>24</sup>; *belleza* (*utsukushii*), definida con gran acierto como la gama de valores espirituales y morales destinados a golpear y conmover intensamente el *kokoro* del ser humano<sup>25</sup>.

*Corazón y captación de valores*: A esta altura de nuestra exposición resultará de sumo interés establecer cierta aproximación de experiencias entre lo que llevamos dicho y la *filosofía del corazón* que

también vol. II, pp. 15-22 (explanación de las principales características del *satori* o intuición budista). Recomendamos la lectura de *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*; recomendamos en especial la sección III de dicha obra *The Heart of Zen*, capítulo IV *Satori, or Enlightenment*, pp. 83-108, en que han sido condensadas las páginas fundamentales acerca del *satori*, más arriba citadas. Esta selección y condensación hace que los textos resulten más manuable en su consulta.

<sup>15</sup> Cfr. Tokieda, *Reikai Kokugo Jiten* (Léxico explanatorio de la Lengua Nacional), p. 275.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 66.

con tanto acierto ha sido reivindicada y desarrollada por la fenomenología contemporánea.

F. J. von Rintelen nos presenta la *Philosophia cordis* dentro de sus coordenadas históricas para presentarnos de una manera concluyente el papel y sentido del corazón dentro de la antropología contemporánea<sup>26</sup>. Allí —en su artículo— la esfera del corazón queda determinada como el centro originario de toda valoración personal. Es el lugar más íntimo de la persona profunda, en cuya presencia, solamente, el hombre puede optar espiritualmente a los valores y abrirse definitivamente a ellos. Para von Rintelen el corazón es la intimidad suprema del hombre y como tal centro único de valoración. El corazón es el centro de los valores; el punto último donde el hombre establece todo contacto interior y desde donde proyecta todas sus relaciones supremas con los semejantes, animales o cosas.

Ph. Lersch nos revela el papel y misión del corazón en el hombre contemporáneo al hablarnos de la *interioridad del corazón*<sup>27</sup>. En medio de sus reflexiones él nos presenta el corazón como el centro íntimo y profundo del alma, en cuyo fondo la persona humana se hace capaz de descubrir el mundo como un conjunto de valores en sí. Es a partir de tal centro que el ser humano participa vitalmente con los demás hombres, seres y cosas pasando a vincularse estrechamente con ellos, desde el momento que le circunstan y le rodean. Reverencia, amor y emoción religiosa, dinamismos que incuestionablemente sintetizan la actividad más plena y espiritual del ser humano, son para Lersch movimientos del corazón.

Strasser prosigue el análisis que Lersch nos presenta en una ulterior obra<sup>28</sup> para concluir con la proposición de un término distinto al de *corazón*, a fin de abarcar todo el dinamismo emocional del ser humano en su autorealización espiritual: *Das Gemut*, con el cual titula su obra fundamental sobre la materia en cuestión<sup>29</sup>.

D. von Hildebrand en su intento a sistematizar las experiencias

<sup>26</sup> F. J. von Rintelen, *Die Mitte des Menschen und die Philosophia Cordis*, en Arque, Revista de Metafísica, Córdoba (Argentina), 1952, pp. 25-38 (versión castellana del mismo artículo, *ibid.*, pp. 147-155).

<sup>27</sup> Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1958 (en especial el capítulo V, pp. 93 y ss., en donde se refiere específicamente a la interioridad del corazón), cfr. también *Zur Frage nach dem Wesen des Menschen*, en Pensamiento, 15 (1959), pp. 177-190.

<sup>28</sup> Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, München, 1952; cuya versión castellana bajo el título *La estructura de la personalidad* ha pasado a ser clásica.

<sup>29</sup> S. Strasser, *Das Gemut. Grundgedanken von einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlsleben*, Spectrum, Utrecht, 1956. Cfr. nuestra recensión en Ciencia y Fe, XVII, 162, enero-junio 1961, pp. 196-198.

del dinamismo afectivo ubica definitivamente las *respuestas afectivas*, que juegan un rol preponderante en la realización ética de la persona humana, en el *corazón*, justificándolo como un centro autónomo independiente de la mente y de la voluntad y adjudicándole al mismo tiempo la implicancia de la totalidad de la persona. La nota fundamental de las respuestas afectivas es precisamente la *plenitud* con que brotan del centro mismo del hombre, a saber del corazón, diferenciándose así de las respuestas intelectivas y volitivas, en cuanto que estas últimas poseen en su realización un carácter meramente lineal y parcial. D. von Hildebrand, a pesar de las dificultades que le plantea, no duda en estructurar la *ética cristiana* en torno a las respuestas del corazón<sup>30</sup>.

Si a esta altura de nuestra exposición volvemos nuestra mirada al problema planteado en las líneas iniciales acerca de la correcta versión del término *citta-hsin-kokoro*, será fácil advertir que muchas de las incógnitas se han debido a un mutuo desconocimiento referente a las experiencias y en especial a la prescindencia de un correcto planteo de la filosofía del corazón. Es fácil verificar que el término *corazón* entraña un contenido experiencial tan vasto como la persona misma y por ello mismo más cercano al contenido del vocablo budista en cuestión; término que en último término ha de merecer una especial atención desde el momento en que el signo que expresa la vivencia básica del Zen es originariamente representativo del *corazón* en cuanto sede de toda la actividad espiritual del ser humano.

<sup>30</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, David MacKay, N. York, 1952 (versión castellana *Ética Cristiana* de Salvador Gómez Nogales, ed. Herder, Barcelona, 1962); cfr. también nuestro trabajo *Plenitud afectiva y libertad* (El problema planteado por D. von Hildebrand), en Ciencia y Fe, XVII (1961), pp. 319-338.