

*Una búsqueda de un placer más elevado: el legado estético indio**

GRAZIA MARCHIANÒ
Universidad de Siena-Arezzo (Italia)

I. OBSERVACIONES PRELIMINARES

MI ARTÍCULO SE PROPONE COMO OBJETIVO fundamental abordar la importante contribución del pensamiento pan-indio a la configuración de una elaborada noción del ámbito estético entendido como el terreno donde las potencias del corazón y lo mental confluyen, dotándose a la experiencia humana de sentido, entusiasmo y significado.

Deliberadamente, mi indagación no se centrará en el área de la teoría estética india estrictamente relacionada con el arte y su disfrute. De hecho, en la India tradicional la actividad artística era un terreno fecundo, pero no el único, estimado como esencial para canalizar la capacidad estética y desarrollar la potencia estética profundamente arraigada en el ser humano¹. Los seres humanos son individuos 'estéticos' no porque tengan talento artístico, porque sepan apreciar una obra de arte y hacer juicios de gusto, sino, al contrario, estas prerrogativas son propias de ellos porque los seres humanos están programados biológica y culturalmente para activar procesos creativos que ponen en juego funciones y facultades que son esenciales para modelar la artísticidad y la sensibilidad humanas. En mi opinión, resulta evidente que hemos de estar de acuerdo en que una teoría estética entendida convencionalmente al modo occidental como teoría del arte y la belleza, escasamente

* Traducción de Rosa Fernández Gómez

¹ He expuesto este punto en "The Potency of the Aesthetic: A Value to Be Transculturally Rediscovered", en: G. Marchianò y R. Milani (Eds.), *Frontiers of Transculturality in Contemporary Aesthetics*. Turín: Trauben, 2001.

puede contribuir a la elaboración de un enfoque cognitivamente más amplio de la esfera estética humana. La apreciación del arte –cuando la identidad de la actividad artística y el goce artístico han cambiado profundamente–, y el disfrute de la belleza –cuando los cánones de lo bello se han convertido en una cuestión anticuada– son problemas que tienen que incorporarse de modo decisivo a una reflexión sistemática sobre la importancia del factor estético en la vida humana. Deberíamos empezar a indagar si no es gracias al factor estético y sus potencialidades –a la vez creativas, cognitivas y simbólicas– que nuestro ser, enraizado en la vida, es una experiencia que sufrimos, disfrutamos y vivimos, cualquiera que sea nuestra identidad étnica, nuestra memoria histórica, nuestra observancia o no de normas y credos, cualquiera que sea, en resumidas cuentas, la impronta cultural que nos acompaña a lo largo de nuestras vidas. El pensamiento indio ha proporcionado numerosas respuestas a esta indagación tan básica, y mi intención aquí es examinar algunos aspectos principales de la epistemología estética india.

II. LAS AGUAS MEZCLADAS DE LA EXPERIENCIA HUMANA

No debería ser motivo de sorpresa que la India, la madre de uno de los intentos más convincentes de la filosofía mundial de explorar las raíces del sufrimiento humano, ha sido al mismo tiempo el lugar en el que una búsqueda incansable de un placer más elevado se desarrolló a modo de una comprensiva teoría estética. La felicidad y la pena, el placer y el sufrimiento emergen de las mismas aguas de la experiencia humana y una tarea prioritaria del pensamiento pan-indio fue la de desarrollar una cognición teórica total de la dinámica de los procesos mentales con la finalidad de alcanzar un dominio extremadamente desapasionado de los mismos.

Una preocupación epistemológica y soteriológica profundamente arraigada en la mente india le imprimió a la teoría estética clásica su carácter distintivo de análisis basado en la lógica y rigurosamente argumentado, de un tipo de placer más elevado que el ordinario, degustado mediante la penetración artística y cualquier fuente de percepción aumentada y emocionalmente activa. Tablas detalladas en las que se enumeran las percepciones puras y sus correspondientes *rasas*, o sensaciones exaltadas, abundan en una extensa literatura exegética que expone numerosos asuntos técnicos relacionados con la actividad de las artes escénicas en los *milieux* ritualísticos de la antigua India. “El teatro –dice el *Natyashastra*, el texto fundacional del arte dramático– es una presentación de la naturaleza humana, en alegría y tristeza, a través de los medios teatrales... No existe ningún saber tradicional, ninguna habilidad, ningún conocimiento, ningún arte, ningún *yoga*, ninguna acción que no pueda

verse en el teatro...”². Una correspondencia de sonido entre el teatro y lo que Pramod Kale, en términos de la visión tradicional india, denomina el “universo teátrico”³ hizo del drama humano interpretado tanto por actores humanos como por marionetas, una compleja maquinaria en la que la materia prima de la vida (hechos externos y su eco dentro del que los experimenta) sufre una sutil transformación. Los teóricos de Cachemira lo vieron como un proceso en cierto modo análogo al que ocurre en el entrenamiento yóguico, en el que el desapasionamiento, el desasimiento y la conciencia elevada se alcanzan de modo deliberado. La diferencia entre un gozo profundo y la absorción en estados meditativos es mensurable sólo en una escala de gran sutileza. Una percepción sensible puede, en cualquier momento, ir más allá del nivel perceptivo grosero, refinarse y sublimarse.

El motivo de la reverencia rendida al *Natyashastra* en los contextos tradicionales indios se funda en la visión ampliamente compartida de que el goce del arte dramático, y de todas las artes en general, es uno de los modos de los que disponen los seres humanos para acercarse a la ultimidad por medio del deleite. Coomaraswamy fue uno de los primeros intérpretes modernos que prestó atención a ciertos aspectos epistémicos fundamentales de procesos que emergen de la emoción estética, o *rasa*, y de la forma estética, o *rûpa*. Más recientemente, Harsha V. Dehejya, ha sostenido dichos puntos cruciales coherentemente, incluyéndolos dentro de la epistemología del Shivaísmo de Cachemira, que es triple: dualista, no dualista y dualista-no dualista⁴.

Las teorías del *dhvani* y del *rasa* encauzaron todo el ámbito del placer estético desde los estratos del apego sensible hasta las orillas del desapasionamiento y la conciencia no-dual. La transición del entusiasmo estético (*samvega*) al maravillamiento y el asombro (*camatkara, vismaya*) y a la encantadora felicidad (*ananda*), hasta los estados de absorción ensimismada en los estados del *samadhi*, forma parte de un programa de despertar energías sutiles que los círculos tántricos de Cachemira perseguían en los siglos alrededor del año 1000. Los seguidores de la *yogaja marga* (el camino de la unión o integración), describían las fases de esta iniciación, que era en muchos sentidos análoga a las prácticas meditativas budistas, con un lenguaje plagado de dobles significados, y de hecho, definido como un lenguaje crepuscular (*sandhya bhasa*). Un acólito del *yogaja marga* fue el autor del *Vijñanabhairava*, un tratado muy estimado por el propio Abhinavagupta. Citaré tres líneas:

2 NS I: 118-119

3 “¿Es el teatro un doble de la vida o es al contrario?": Sobre esta cuestión P. Kale centra su estudio del *Natya Shastra*, en: *The Theatric Universe*. Bombay: Popular Prakashan, 1974.

4 H.V. Dehejya, *The Advaita of Art*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

“Aquél cuya mente, junto con los otros sentidos, se sumerge en el espacio interior del corazón, que ha entrado mentalmente en el interior de las dos cavidades del corazón de loto, que ha excluido de su conciencia todo lo demás, adquiere la más elevada fortuna, ¡Oh, hermoso!”⁵.

Es difícil imaginar un modo más sucinto de describir el proceso por el cual el *yogui* se sumerge en la vacuidad de una conciencia de-subjetivizada. El centro de su atención cambia de la zona de la cabeza a la cavidad cardíaca simbolizada por el loto, como punto medio en el que la parte alta y baja de la flor se juntan. La asociación que hacen las *Upanishads* entre el espacio interior del corazón y el espacio infinito del cosmos implica una audaz y profunda intuición cuya solidez ha sido corroborada por la ciencia moderna, sobre todo en términos de neurofisiología y de procesos de la conciencia. En ciertas condiciones de profunda concentración, el espacio mental se percibe como ilimitado y vacío y dicha percepción se acompaña de un estado de puro gozo que excede con mucho los estados ordinarios de placer. Pero es necesario enfatizar otro aspecto. De acuerdo con el *yoga* indio, los descansos profundos de la conciencia se asocian con el área centrada entorno al corazón. Mediante adecuadas prácticas respiratorias, los movimientos interiores se expresan como los materiales en un crisol de alquimista, y en una fase avanzada de este aprendizaje, las percepciones de los cinco sentidos y los procesos emocionales que las acompañan, son, por así decirlo, vaciadas de sus previos caracteres groseros. Cuanto más profundo avanza este proceso, más se le aparece al /a la meditante su propia personalidad como una cáscara hueca. Cualquiera que sea el soporte de la práctica meditativa –una pared, una taza o los óvalos moteados de la cola de un pavo real– tan pronto como se entre en la cámara secreta del corazón, el soporte que había servido para dicho fin se vuelve inútil. Los óvalos de las plumas del pavo real, como un perfecto *mandala*, ayudan a la inmersión –dice el *Vijñanabhairava*– en los cinco vacíos. Sivopadhyaya, un comentarista del siglo XVIII, explica que los cinco vacíos son los cinco órganos de los sentidos y que la concentración mental intensa confiere la experiencia vertiginosa de su vaciedad.

5 *Vijñanabhairava*, 26, v.49. J. Singh, *Vijñanabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979. El texto del *Vijñanabhairava* afirma ser la quintaesencia del *Tantra Rudryamala*, cuyo auténtico texto está desaparecido. La referencia más temprana al *Vijñanabhairava* se encuentra en el *Advayasampatti-varttika*. Vamanatha puede que sea el mismo que Vamana, el famoso escritor de poética que vivió durante el reinado del rey Jayapida de Cachemira (779-813 d.C.). Si fuese así, puede inferirse fácilmente que el *Vijñanabhairava* era muy conocido en el siglo VIII y puede haber sido compilado un siglo antes.

He mencionado, aunque inadecuadamente, un texto que se difundió ampliamente en los círculos estéticos de Cachemira en tiempos de Abhinavagupta, y el comentario de Sivopadhyaya al mismo⁶ con el fin de formular una cuestión fundamental para el estatuto epistemológico de la teoría de la percepción india. Muchos términos sánscritos denotan la función perceptiva. Uno de los más comunes es *pratyaksha*, literalmente: “lo que está situado ante la vista de uno”. Coomaraswamy explica que *pratyaksha* tiene como equivalente esotérico a *paroksha* y que la relación entre las dos percepciones es la de lo ‘directo’ y lo ‘indirecto’⁷. *Paroksha*, en otras palabras, es una experiencia perceptiva indirecta en la medida en que está filtrada a través del espacio infinito del corazón. Por ello es el vehículo de un placer más elevado, un deleite que trasciende la fuente del placer inmediato y directo.

La teoría clásica, comúnmente llamada teoría del *rasa*, en virtud de la importancia crucial atribuida al hecho del saboreo estético, era sin lugar a dudas el epicentro de una indagación deliberada acerca de aquella clase de deleite que los tratados describen como a la vez apasionado e impasible. Un epicentro que, sin embargo, no era exclusivo del terreno estético en el sentido estricto, teniendo en cuenta que la naturaleza y la dinámica del disfrute en los más variados contextos de la vida, son cuestiones que el pensamiento indio situó en una reflexión sistemática con un espectro cognitivo más amplio. Y puesto que la percepción fue reconocida como el vehículo básico para establecer contactos con los procesos de la realidad, una teoría de la percepción emergió como una base crucial para profundas indagaciones acerca de las sutiles permutaciones entre la materia y la mente, la emoción y la imperturbabilidad, el ensimismamiento y el desasimiento, hasta el punto de que –tal y como dice el *Yoga Vasistha*– la mente que indaga sobre su propia naturaleza se vuelve inafectada. “En el caso de una mente tal –el sabio Vasistha instruye al dios Rama– no queda huella. Resulta imposible describirla en un sentido positivo. En ella no hay ni cualidades ni ausencia de ellas, ni virtudes ni ausencia de ellas, ni luz ni oscuridad, ni condicionamientos ni nociones en absoluto, ni existencia ni no-existencia. Es un estado de suprema quiescencia y equilibrio. Los que se han elevado por encima de la mente y la inteligencia alcanzan ese estado supremo de paz”⁸.

Esta cita de uno de los textos clásicos del hinduismo abre el camino hacia el tema central de mi indagación.

6 En el colofón de su comentario Sivopadhyaya dice que fue terminado durante el reinado de Sukhajivana. Esto significa que vivió en el siglo XVIII. El comentario de Ananda Bhatta puede haber sido compilado un siglo antes.

7 A.K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*. Nueva York: Dover, 1934.

8 En la sección 5: *Sobre la disolución*, de: Swami Venkatesananda (ed.), *The Concise Yoga Vasistha*, con una introducción y bibliografía de C. Chapple. Albany: State University of New York Press, 1984.

III. EL LUGAR DE LA MENTE EN LA DINÁMICA DE LOS MÚLTIPLES ESTRATOS DE LA PERCEPCIÓN

La imagen de una esfera sin ángulos ni lados encaja completamente al sugerir el *continuum* experiencial por el cual los contactos con la “realidad” se establecen centrífuga y centrípetamente por los sentidos, las funciones mentales, y la conciencia, como parte de un proceso que –señala el pensamiento pan-indio– informa nuestro ser totalmente, sin que haya lugar para una clara línea divisoria entre el plano físico-biológico y el psíquico, el intelectual y el metafísico. En la sutil cadena que hay entre la vida y la muerte, en el mismo umbral de la existencia biológica, la capacidad de percibir y de desarrollar una conciencia de los procesos involucrados en el acto de la percepción marca, por así decirlo, nuestra tarjeta de identidad en el mundo y en la cultura humana. Si es verdad que sin percepción no hay vida, en la ausencia de percepción es difícil hablar de experiencia estética y en la ausencia de una experiencia estética, el camino hacia el desapasionamiento está prácticamente cerrado.

El término clave para entrar en el mundo indio de la sensibilidad es “poder” (*indriya*): los cinco sentidos (*buddhindriyani*): oído, vista, tacto, olfato, gusto y los cinco órganos de acción (*karmenindriyani*): laringe, mano, pie, ano y genitales, eran vistos también como poderes mediante los que el complejo de la mente-cuerpo interactúa con el mundo.

Nunca se subraya lo suficiente que, en términos pan-indios, en la dinámica holística de los procesos vitales del organismo humano, la jerarquía entre facultades sensibles e intelectuales no se basa en una distinción entre funciones “elevadas” e “inferiores”, “serviles” y “libres”, como ha sido caracterizado en los dualismos occidentales, sino entre niveles de percepción, conocimiento y conciencia groseros y sutiles.

En los niveles más sutiles de percepción, la imagen del mundo que se filtra a través de nuestra aprehensión sensible cambia radicalmente. Y una capacidad más refinada de percibir se abre paso hacia niveles de conciencia más profundos. “Cuando la mente, penetrada por los cinco sentidos, se purifica”, dice la *Mundaka Upanishad*, “reluce el *Atman*”.

Los textos advaita y shivaístas enfatizan el rol crucial del corazón (*hrid*, *hridaya*). En los *Vedas*, *hridaya* denota el núcleo, la parte más secreta de cualquier cosa. En sus notas al pasaje del *Vijñanabhairava* citado anteriormente, Jaideva Singh dice que *hridaya* significa a la vez ‘perteneciente al corazón’ y ‘agradable’⁹. En toda cosa viva, late una pulsación creadora, y para la persona ‘con corazón’ (*sahrdaya*) el profundo latido del corazón de uno es inexplicable-

9 En la nota 1 al citado verso 49 del *Vijñanabhairava*, cit.

mente placentero. En circunstancias particulares que implican poderosamente la esfera del corazón, nuestra sensación se expande hacia una experiencia oceánica.

Los autores shivaístas adoptan la metáfora del mar para describir el paso de la tempestuosa confusión de las pasiones hasta el estado sin olas (*cidboda*) del sublime placer (*brhatsukha*). En los textos del budismo primitivo se dice que la sensación emerge cuando se da un "contacto" (en Pali *phassa*) entre el órgano de los sentidos, el objeto y la conciencia. La línea *Yogacara*, que es casi *mahayanista*, desarrolló una noción extremadamente avanzada de conciencia. Alex Wayman subraya que esta escuela reconoce no sólo una conciencia, generalmente identificada como una función mental coordinadora, 'más elevada' que los cinco sentidos, sino múltiples conciencias¹⁰. Éstas se fundan respectivamente en cada uno de los cinco sentidos, en el centro de las sensaciones, en el centro del pensamiento y en el centro-depósito de la ideación. La novena conciencia se define como 'conciencia sin mancha', una vez que los residuos sensibles, volitivos y cognitivos se disuelven, la conciencia actúa como un espejo reflectante. Sin embargo, debe subrayarse que en el estadio más elevado, las prerrogativas funcionales de los estadios anteriores permanecen intactas. El dicho del Buddha de que "todas las cosas convergen en sensaciones" (*Anguttara Nikaya* IV.339) muestra el significado de la dimensión afectiva en el proceso que conduce del apego al desapasionamiento. En la medida en que los sentimientos otorgan una aportación crucial al comportamiento y al pensamiento que puede ser saludable o no saludable, el aumento de la observación de los sentimientos adquiere un puesto fundamental en la práctica budista de la conciencia alerta.

IV. EL PREDOMINIO ESTÉTICO-ASCÉTICO EN EL PENSAMIENTO PAN-INDIO

El propósito de mi argumentación hasta ahora ha sido mostrar que el enfoque marcadamente epistemológico de la mayoría de las escuelas de pensamiento indio, la *rasavada* incluida, dieron lugar a una coherente filosofía de la mente, que fue esencial para el desarrollo de una teoría de la emancipación espiritual en consonancia con una igualmente poderosa urgencia soteriológica arraigada en el enfoque indio de la realidad. Debido a la convergencia de estos dos enfoques

10 A. Wayman, "A Defense of Yogacara Buddhism", *Philosophy East and West*, Vol.46, nº4 (1996), p. 448 y ss. donde identifica en el *Kalakarama Sutta* perteneciente al *Anguttara-Nikaya*, la fuente de la doctrina de los hermanos Asanga y Vasubandhu. Cf. también G. Marchianò, "Toward a Core Theory of Non-Dual Aesthetic Awareness based on Eurasian Philosophical Roots" en: R. Ellberfeld-G. Wohlfart (eds.), *Komparative Aesthetik*, Académie du Midi. Colonia: Edition Chora, 2000.

en la mayoría de los sistemas filosóficos, incluso en los estrictamente dualistas, la emergencia del factor dualista era tratado como un asunto que, en términos epistemológicos, pertenece a la región de la nesciencia. Una nesciencia que, por otra parte, está lista para ser rebasada siempre que la completud experiencial sea tenazmente perseguida. El dicho de Abhinavagupta en el *Tantraloka*: “la ignorancia es el fruto de la dualidad” nos dice mucho acerca del hecho de que los valores nirvánicos, en un nivel profundo de análisis de la mente, son entendidos no como opuestos a los valores individualistas sino como el clímax experiencial de un proceso de superación lúcida del plano dualista. Esta clarificación también ayuda a resaltar lo que denominaría el predominio *estético-ascético* en el pensamiento pan-indio. El guión que conecta estos dos términos exige una explicación que a continuación me apresuro a elucidar.

La prominencia que la teoría estética clásica confiere a la experiencia de saboreo interior tiene su contexto en una visión generalizada y omniabarcante del disfrute (*bhoga*). De la raíz *bhuj*, *bhoga* reaparece en el *Rgveda* con el significado literal de comer, alimentar, paralelamente al significado literal de *rasa* como una savia, linfa, licor. Junto al significado básico de comer, *bhoga* conlleva el sentido extendido de fruición, ventaja, placer, deleite y goce sexual. Sin embargo, al analizar cuidadosamente los usos del término *bhoga* y otros similares (*bhogin*, *bhogyā*), sale a la luz que la resistencia y el sufrimiento también dan lugar a la experiencia del deleite, cuya raíz se considera neutral o, si se lo prefiere, no-dual. La teoría del *rasa* incorpora esta ‘neutralidad’ originaria y originadora. De hecho, la variedad de *rasas* es tan amplia como para incluir todo el espectro de sentimientos realzados.

La reflexión india acerca del mundo-de-*bhoga* aspira a capturar la dimensión sutil en la que el placer y el dolor todavía residen indiferenciados en el jugo existencial, aún no polarizado en el flujo de la experiencia. Pesar y deleite se consideran opuestos, de hecho, desde el punto de vista circunscrito al “Yo” que sufre y se regocija. Pero dejan de ser tales cuando el puesto de observación subjetiva viene a ser sustituido por otro más amplio y abarcador. No hace falta decir que el intento de superar el egocentrismo resalta el hecho de que el ego, que está lejos de ser erradicado, puede, sin embargo, ser trascendido. Otro tanto ocurre con la supuesta oposición entre el tiempo y la eternidad. Heinrich Zimmer en sus *Philosophies of India*¹¹, encontró una fórmula eficaz para presentar las filosofías indias como intentos dialécticamente logrados de desenmascarar los límites cognitivos de una única mirada dialéctica al mundo-de-la-vida. Adoptó el concepto de tiempo, relativo y absoluto, e hizo de ello la metáfora de dos

11 Inacabada debido a la muerte repentina del autor en 1943, *Philosophies of India* la editó J. Campbell en el volumen publicado por Princeton University Press en 1951.

actitudes fundamentales en el pensamiento y la mente india: sed por la vida y un igualmente poderoso anhelo de aniquilación. Lo que inicialmente es más desestabilizador cuando uno entra en la jungla de las doctrinas indias del tiempo y la eternidad, del gozo y de la abstinencia, de la agonía y la felicidad, es que aquellas visiones aparentemente opuestas chocan sólo en el plano dialéctico. En el plano lógico, la sed por la vida y el anhelo de aniquilación ni buscan ni encuentran la reconciliación. Pero hay un plano más allá de la dialéctica de los opuestos, que, como una casa iluminada en la oscuridad, la mente india nunca cesa de vislumbrar. Se trata de un plano de completud experiencial donde la vida es disfrutada a una profundidad tal de introspección lúcida que las orillas del desapasionamiento se consideran alcanzables incluso a través de la rendición a la espiral de los placeres sensibles, como la poética de *sahaja* magnífica en la poesía erótica bengalí¹².

En este sentido, no podemos decir cuán lejos podría llevarnos hoy una consideración de la importancia cognitiva que tiene la búsqueda india de un placer superior. Ésta alberga un programa de crecimiento interior del ser humano el cual fue perseguido por el pensamiento indio mediante la exploración, desde todos los ángulos posibles, de la fuerza propulsora que hace del hombre un *sahrdaya*, un ser "poseído de un espíritu pensante" (*manisin*), y, así, —como William Mahony subraya con acierto—, "sabio" o "espiritual" y, en consonancia, "devoto" y "pío"¹³. En todas las circunstancias de nuestra vida nuestra habilidad de crecer como *sahrdaya* se pone a prueba y es llamada a realizar su potencialidad.

Esta es, en mi opinión, la parte más seminal de la herencia que el pensamiento estético indio deja a las temáticas históricas de los tiempos actuales. En las líneas crecientes de la investigación estética transcultural se deberían realizar esfuerzos por reconsiderar este legado desde la perspectiva más amplia de una filosofía mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- ABHINAVAGUPTA, *Luce dei Tantra/ Tantraloka*, a cargo de R. Gnoli, Edición revisada. Milán: Adelphi, 1999.
- A.K. COOMARASWAMY, *The Dance of Shiva*, Edición revisada. Nueva Delhi: Sagar Publications, 1971.
- H.V. DEHEJYIA, *The Advaita of Art*, Prólogo de K. Vatsyayan. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

12 Cf. A.K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*. New Delhi: Sagar Publications, 1971.

13 W. K. Mahony, *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1998.

- R. FERNÁNDEZ GÓMEZ, "Theatrum mundi, Fiction and Metaesthetics from a Comparative (Indian/Western) Perspective", en: Nishimura, K., Iwaki, K. y otros (eds.): *Selected Papers of the 15th International Congress of Aesthetics*. Tokio: Organizing Committee of the 15th International Congress of Aesthetics, 2003.
- P. KALE, *The Theatric Universe*. Bombay: Popular Prakashan, 1974.
- R.S. KHARE (ed.), *The Eternal Food. Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- W.K. MAHONY, *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- C. MAILLARD y O. PUJOL, *Rasa. El placer estético en la tradición india*. Benarés: Indica Books, 1999.
- G. MARCHIANÒ, *La parola e la forma*. Bari: Dedalo, 1977.
- (ed.), *East and West in Aesthetics*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali Internazionali, 1997.
- "Launching out into the Aesthetic Depth", *Journal of Comparative Literature and Aesthetics*, volumen especial sobre la experiencia estética editado por M.H. Mitias, Sambalpur University (Orissa), vol. XXIII, 1-2 (2000).
- y R. MILANI (eds.), *Frontiers of Transculturality in Contemporary Aesthetics*. Turín: Trauben, 2001.
- J. MARKS y R.T. AMES (eds.), *Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy*. Con una discusión de R. C. Solomon. Albany: State University of New York
- B.K. MATILAL, *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*. Delhi: Oxford University Press, 1990.
- N.C. PANDA, *The Vibrating Universe*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- J. SINGH, *Vijñanabhairava or Divine Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- A.C. SUKLA, *Estetica indiana contemporanea*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1995.
- G.H. TARLEKAR, *Studies in the Natyasastra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. *Viñanabhairava. La conoscenza del tremendo*, tr. y comentario de A. Sironi; introd. por R. Gnoli. Milán: Adelphi, 1989.
- SWAMI VENKATESANANDA (ed.), *The Concise Yoga Vasistha*, con una introducción y bibliografía de C. Chapple. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Press, 1995.
- D.G. WHITE, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.