Globethics Repository



El Hinduismo en el diálogo entre religiones [Hinduism in the dialogue between religions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Merlo, Vicente
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 21:57:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222612

EL HINDUISMO EN EL DIÁLOGO ENTRE RELIGIONES

VICENTE MERLO

> "Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones".

Así comenzaba Hans Küng su *Proyecto de una ética mundial* (1). Y es que las últimas décadas de nuestro siglo han presenciado un auge no sólo de la ética, sino también de la filosofía de la religión y de lo que se ha venido llamando la teología de la(s) religión(es).

1. Exclusivismo, inclusivismo, pluralismo

En un intento por clasificar las actitudes ante las religiones se ha impuesto la distinción entre al menos las siguientes posturas: *exclusivista, inclusivista* y *pluralista* (2).

a. La postura *exclusivista* considera que sólo la propia religión es verdadera. Las otras son falsas. "Ésa fue por mucho tiempo la posición oficial de la Iglesia católica", afirma H. Küng (o.c. 102). Ha sido la actitud predominante en las religiones, fundamentalmente en las mono-

(1) H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid (Trotta) 1991, p. 9.

(2) No tenemos en cuenta, como hacen algunos, la postura *reduccionista*, que termina disolviendo la verdad de la religión en ámbitos ajenos a la misma, sea la psicología (Freud), la sociología (Durkheim), o cualquier otro ámbito de la cultura humana.

teístas, aunque hoy parece haber perdido fuerza, al menos en su presentación más extrema.

b. La postura *inclusivista* "no excluye ni verdad ni salvación en las demás religiones, pero mantiene al mismo tiempo la centralidad —definitividad y absolutez— de la propia, que 'incluiría' la verdad de las demás" (3). Desde K. Rahner buena parte de la teología cristiana se ha presentado como inclusivista, si bien hay matices de importancia que no cabe menospreciar.

También H. Küng, después de descartar tres estrategias que le parecen sin salida (aislamiento, indiferencia y abrazo) propone una cuarta estrategia, que prefiere llamar "ecuménica" y que correspondería con el inclusivismo cristiano actual (4).

Del mismo modo, X. Zubiri se encontraría en esta postura cuando concibe las demás religiones como "un cristianismo deforme" y un "cristianismo ignorado" (5).

Por su parte, Torres Queiruga se sitúa explícitamente en el inclusivismo cristiano, aunque se resista a dicha calificación (6). Efectivamente, en Cristo se da la plenitud única y definitiva (p. 24), la Revelación se ha producido ya de modo insuperable y total, con un carácter pleno y definitivo (p. 21). Estamos ante una plenitud insuperable (7).

Claro está que la postura inclusivista no es específicamente cristiana. También el hinduismo y más concretamente el neo-hinduismo se presenta en muchas ocasiones como tal. Es más, Paul Hacker (1913-1979), quien se ha ocupado abundantemente del diálogo entre cristia-

---

(3) A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*. Santander (Sal Terrae) 1992, p. 9.

(4) "Desde un punto de vista interno, y en este caso para un cristiano como yo, inspirado e interpelado por la fe del Nuevo Testamento, sólo existe *una religión verdadera*: la cristiana, en la medida en que testimonia el único verdadero Dios manifestado en Jesucristo. Pero esa única verdadera religión de ningún modo priva de verdad a otras religiones, sino que puede concederles valor como *provisionalmente verdaderas* ('condicionadas' si se quiere, pero en definitiva 'verdaderas')"..*O.c.* p. 126.

(5) X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid (S.E.P./Alianza) 1993. Así: "La historia de las religiones es para el Cristianismo el tanteo histórico por la verdad cristiana" (p. 291).

(6) *O.c.* p. 33.

(7) *O.c.* p. 15. Para una tematización más amplia de su postura, cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid (Cristiandad) 1987.

nismo e hinduismo, defendía que el inclusivismo es una manera de pensar específicamente hindú (8). S. Radhakrishnan —el más típico de los pensadores neo-hindúes— es un buen exponente de la actitud inclusivista. En sus propias palabras: "El vedanta no es una religión, sino la religión misma en su significado más universal y más hondo" (9).

De un modo más amplio, hay quien ve en el inclusivismo la tendencia de toda metafísica racionalista (v.gr. Hegel), así como de los grandes místicos y de la filosofía perenne (10).

c. La postura *pluralista* en el campo del diálogo interreligioso tiene uno de sus defensores más firmes en R. Panikkar (G,J. Larson cita a Rorty junto a Panikkar). En más de una ocasión se ha esforzado por clarificar su concepción del pluralismo (11).

---

(8) Cf. P. HACKER, *Kleine Schriften*. Wiesbaden (L. Schmithausen) 1978; *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Vienna (G. Oberhammer) 1983.

(9) S. RADHAKRISHNAN, *La concepción hindú de la vida*. Madrid (Guadarrama) 1978, p. 25. Para un análisis del inclusivismo neohindú, cf. W. HALBFASS, *India and Europe*. Albany (SUNY) 1988, cap. 22, titulado "Inclusivism and Tolerance in the Encounter between India and Europe" (pp. 403-418).

(10) Es el caso de G.J. LARSON, "Contra Pluralism", *Soundings* 73, 2-3; Summer/Fall 1990, Tennesse, pp. 296-334; cf. especialmente pp. 313-314 para el inclusivismo.

(11) "El pluralismo es más que un reconocimiento *de facto* del hecho de que hay diferentes tradiciones religiosas y de que el único modo de coexistencia pacífica es la tolerancia mutua. El pluralismo implica la conciencia de que el hecho humano de la irreductible diversidad, que perdura desde el comienzo de la historia humana, pertenece a un estatuto *de iure* de la condición humana. El pluralismo apunta hacia el entendimiento mutuo, pero no espera que el fin del diálogo que está en marcha sea la meta final en la que todas las divergencias serán reducidas a una unidad homogénea. El pluralismo reconoce el hecho de que la condición humana es contingente no sólo respecto del misterio vertical. Reconoce también la presencia de ese misterio incluso en el nivel horizontal de los asuntos humanos y en la comprehensión intelectual. Lo incomprehensible se halla no sólo sobre nosotros, sino también a nuestro lado, en nuestra vecindad. Desde cierto punto de vista, nunca seremos capaces de entender otra perspectiva, aunque podemos reconocer que hay varios puntos de vista incompatibles entre sí. El pluralismo surge con la conciencia de [la existencia de] cosmovisiones, religiones, interpretaciones, filosofías mutuamente incompatibles e irreconciliables, hasta el punto de no permitir ningún supersistema, religión o 'Aufhebung'. Estamos confrontados con nuestras limitaciones humanas. La intuición *última* del pluralismo es el reconocimiento de que la Realidad no necesariamente es autotransparente, totalmente inteligible. El monoteísmo está en cuestión aquí. El vínculo que nos une a todos no es el *logos* sino el *pneuma*, no el entendimiento, sino el amor, la simpatía, el *karunâ*. Paradójicamente, el 'vínculo' es óntico y no necesariamente ontológico". R. PANIKKAR, "Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Interculturation", en *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*, Kuncheria Pathil Cmi (ed.), Delhi (ISPCK) 1991, pp. 252-299; el texto citado está en pp. 256-7.

Este pluralismo radical supone un reto no sólo para el antiguo absolutismo exclusivista, sino también para los más recientes inclusivismos de todo cuño. Frente a la dialéctica de lo verdadero y bueno (nuestra religión) versus lo falso y malo (las otras religiones), el inclusivismo ofrece la dialéctica de lo bueno y lo mejor. El pluralismo se contenta con el compartir buenas acciones, creencias, sentimientos, experiencias, renunciando al "mito" del criterio supremo desde el cual juzgar el resto de las creencias, sentimientos y acciones, sin pensar por ello que se trata de un mal menor.

No en vano el reto del pluralismo ha dado lugar a debates de gran interés en la actual teología de las religiones, y en general en los encuentros inter-religiosos (12).

Así como en el seno del cristianismo predominó el exclusivismo, hoy domina el inclusivismo, y no falta una "actitud pluralista cristiana" que defiende la legitimidad de una pluralidad de autocomprensiones en el interior del propio cristianismo, también en el hinduismo cabría destacar las tres actitudes, aunque sea probablemente cierto que el exclusivismo nunca fue tan pronunciado y que la tendencia principal sigue siendo el inclusivismo que ve en el Vedânta la esencia de todas las religiones, o el corazón meta-religioso que da vida a las distintas formulaciones (13).

Tratemos de aproximarnos, entre el inclusivismo y el pluralismo, al espíritu de la tradición hindú, haciendo especial hincapié en la autocomprensión del neo-hinduismo contemporáneo.

2. Ortopraxis más que ortodoxia

La credibilidad de las religiones en el momento presente depende de su capacidad para fortalecer más lo que las une que lo que las separa,

(12) Recuérdense los libros de J. HICK & P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, New York (Orbis Book) 1987; L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, New York (Orbis Books) 1987. Así como la réplica en G. D'ACOSTA (ed.) *Christian Uniqueness Reconsidered*. Maryknoll, New York (Orbis Books) 1990. Es interesante la presentación de D.J. KRIEGER, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, New York (Orbis Books) 1991.

(13) "*Advaita* no es una doctrina sectaria. Advaita es la culminación de todas las sectas religiosas y todas las escuelas filosóficas. Es el fin común de todo esfuerzo filosófico y toda práctica religiosa" —dice, de modo significativo, Mahadevan, uno de los portavoces más destacados del pensamiento hindú actual—. T.M.P. MAHADEVAN & G.V. SAROJA, *Contemporary Indian Philosophy*. New Delhi (Sterling Publishers) 1981, p. 50.

afirma H. Küng (o.c. p. 11). Y para ello hay que tener presente que "las grandes religiones se encuentran más próximas en cuanto a los comportamientos que en cuanto al dogma" (o.c. p. 12). Esta primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia es justamente una de las características del hinduismo. En ello ha insistido R. Panikkar (14).

Pues bien, precisamente uno de los rasgos destacados del neo-hinduismo es el de tratar de mostrar aquello que constituiría la esencia de las religiones y hacer más hincapié en el espíritu religioso que en las formas a través de las cuales se manifiesta. No en vano las religiones de origen indio suelen entenderse como "religiones místicas". La experiencia mística, la experiencia espiritual constituiría el corazón de toda religión.

En palabras de Sri Aurobindo, uno de los místicos y pensadores más destacados de la India del siglo XX:

> "El corazón más profundo de la religión y su esencia más íntima, aparte de su exteriorización en credos, cultos, ceremonias y símbolos, es la búsqueda de Dios, el encuentro con Dios. Su aspiración es descubrir el Infinito, el Absoluto, el Uno, el Divino, que es todas estas cosas y no una abstracción sino un Ser. (...) El conocimiento de Dios no se alcanza sopesando los débiles argumentos de la razón a favor o en contra de su existencia, sino tan sólo mediante una auto-trascendencia y una absoluta consagración, una inagotable aspiración y una experiencia espiritual directa" (15).

Ese centrar la atención en la experiencia religiosa como experiencia de la dimensión espiritual y propiciarla hasta hacer de ello una forma de vida es propio del enfoque oriental. Frente a la filosofía como ciencia estricta, puramente teórica, Oriente se inclina por una "sabiduría" como forma de vida y búsqueda de la liberación o salvación.

---

(14) "Es cierto que nuestro intelecto puede conocer el *dharma*, pero el hinduismo es antes una *ortopraxis*, esto es, una acción existencial y ónticamente *dhármica* que una ortodoxia, que una recta doctrina; es una liturgia, una acción sacra salvífica antes que una intelección correcta de la realidad o de la salvación": "Algunos aspectos de la espiritualidad hindú", en J. FLORS (ed.), *Historia de la espiritualidad*, vol. IV, pp. 431-542; cita en p. 440. Cf. también, R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore (ATC) 1983: "Ortopraxis illuminates a fact common to all doctrine and all deportment: man should reach his goal and fullness, however he may interpret these expressions", p. 202. Cf. también *The Unknown Christ of Hinduism*. Bangalore (ATC) 1982, v.gr., p. 19, p. 52.

(15) Sri AUROBINDO, *The Human Cycle*. Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1985, p. 122. Hay traducción castellana: *El ciclo humano*, en Plaza y Janés 1992.

3. Del hinduismo clásico al neo-hinduismo

Como no se trata aquí de hacer historia de la tradición hindú, digamos tan sólo que nos centraremos en la presentación vedántica del neo-hinduismo (neo-vedanta). Hay que decir, al menos, que todos sus representantes tratan de ser fieles a su *tradición* y se enmarcan deliberadamente en la misma. Todos ellos reconocen la orientación marcada por los Vedas, las Upanisadas, la Bhagavadgîtâ, los Brahma-sûtras; en suma, aquello que tradicionalmente se ha considerado el cuerpo de la Revelación (*sruti*).

El neo-hinduismo surge a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX como respuesta al reto de la modernidad tal como es recibida de manos del colonialismo inglés y de las misiones cristianas. Supone una apertura a los logros de Occidente (su ciencia, su técnica, su capacidad administrativa y organizativa, etc.), pero también una búsqueda de la propia identidad india y una vuelta a las raíces tradicionales. Rammohan Roy, Keshab Chandra Sen, Dâyananda Sarasvati, Debendranath Tagore (padre del poeta Rabindranath Tagore), Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda, son los padres del neo-hinduismo a lo largo del siglo XIX.

En la primera mitad del siglo XX Swami Râmdass, Mâ Anandamayee, Ramana Maharshi, Sri Aurobindo, destacan como *sabios* y *maestros* espirituales que han encarnado el espíritu de la India eterna, del Oriente espiritual (16).

---

(16) Ellos siguen siendo los grandes maestros del neo-hinduismo y en ellos deberemos centrarnos. No obstante, la verdadera fecundación de Occidente por el principio oriental, o si se prefiere sus primeros frutos, van a verse en las décadas posteriores, cuando EEUU y Europa ve en sus propias calles, en sus Congresos, en salas de conferencias a algunos de los *yoguis* y *gurus* que han cautivado la atención de millares de occidentales y han aportado una nueva sensibilidad, una nueva actitud, que quizá cabría resumir con la palabra *meditación*.

Hoy, cuando el asunto de las sectas se ha convertido en algo tan preocupante, citar nombres concretos es arriesgado; no obstante, sin emitir juicio sobre los más conocidos "gurus de masas" (Maharishi Mahesh Yogui, Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Guru Maharaji, Sri Rajnessh...) es preciso resaltar la importancia de personajes como Swami Sivananda, J. Krishnamurti, Paramahansa Yogananda, Swami Muktananda, Sri Nisargadatta, etc. Yoga y Vedanta serían aquí los rótulos clave para aproximarnos a este fenómeno de sabor hindú.

Pero con el buddhismo ha sucedido otro tanto. Desde el buddhismo tibetano hasta el buddhismo zen muchos occidentales han abierto sus ojos a una forma de vida, a una concepción del mundo, a un sentido de la existencia que ignoraban o —en la medida en que más tarde pueda reencontrarse en la tradición cristiana— que no habían descubierto antes.

4. La meditación oriental: del logos al pneuma

¿Cómo presentar de modo breve el espíritu oriental, tratando de mostrar aquello que tienen en común al menos el hinduismo y el buddhismo, las dos grandes religiones de origen indio y las más influyentes hoy en el diálogo inter-religioso?

Probablemente el estilo más adecuado para transmitir el espíritu de la India no sea el discurso filosófico. Prácticamente ninguno de los representantes del neo-hinduismo escribiría así (quizás excepto S. Radhakrishnan y los filósofos académicos ya suficientemente adiestrados en las universidades anglo-indias: M.P.T. Mahadevan, J.L. Mehta, T.R.V. Murti, H. Bhattacharya, etc.). Ni siquiera Sri Aurobindo, por mencionar al intelecto más potente de sus grandes representantes, mucho menos Ramana Maharshi, Ramakrihsna o Krishnamurti. Ninguno de ellos está interesado de modo particular en la "filosofía" (entendida al modo occidental académico).

Los portavoces del neo-hinduismo, al igual que el hinduismo clásico y todo el buddhismo, están interesados más directamente en la **liberación** (*moksa*). La liberación del sufrimiento (*dukkha*) y de la ignorancia (*avidyâ*). Y esto no fundamentalmente de una manera teórica, sino de un modo práctico. Su tarea no consiste tanto en presentar teorías para ser discutidas, como en indicar el camino recorrido hasta la realización alcanzada y compartir el aroma de la realización, la fragancia de la plenitud que están viviendo instante a instante. Los representantes del neo-vedanta que más nos interesan ahora no son "filósofos" sino *gu-rus*, maestros espirituales que han descubierto y realizado la realidad espiritual, la realidad central, la unidad primordial que sustenta la multiplicidad en la que nos desenvolvemos (más bien nos envolvemos y enredamos). Gu-ru significa aquél que ha despertado a la realidad última, que ha conocido la Verdad y es capaz de conducirnos de la oscuridad a la Luz y de la (creencia y temor en la existencia de la) muerte a la (conciencia de la) inmortalidad (17).

---

(17) "Guru en cuanto *mahâtmâ* (alma grande), sabio, santo o vidente, que partiendo de su experiencia, enseña la vía del conocimiento trascendental por la exposición de la doctrina y la demostración. (...) Los videntes que tienen la experiencia de la visión unitiva con el ser se hallan instalados en el centro inmóvil de la rueda del mundo": Sri MADHAVA ASHISH, "El guru, modelo y guía hacia el término de la evolución humana", en P. RICOEUR, H.G. GADAMER et alia, *El tiempo y las culturas*. Salamanca (Sígueme/Unesco) 1979, pp. 248-273.

El *yogui*, el *jñâni*, el conocedor de Brahman, es aquél que ha trascendido el mundo del pensamiento y vive en la clara luz del espíritu. El *bhakta* es aquél que ha dejado de identificarse con su ego limitado, sus deseos y temores anclados en la personalidad, y ha abierto su corazón al Señor supremo (Ishvara, Shiva, Krishna, Nârayana, Purosottama, o cualquiera de los nombres que se refieren a la Persona infinita que mora en el corazón de todo *sadhaka*, de todo buscador, de todo ser humano, de toda realidad, pues es la realidad-fundamento que constituye intrínsecamente la realidad personal más honda de todo ser humano), o quizás a la Madre Divina (la Maha-sakti en cualquiera de sus aspectos: Maheswari, Saraswati, Kali, Lakshmi, o cualquiera de los múltiples nombres que sirven para invocar la inteligencia creadora y el poder dinámico y amoroso que encarna la Madre cósmica, símbolo tan amado por la mente india) que no es sino el aspecto creador y activo de la Realidad transpersonal, que no apersonal, de carácter no-dual (*advaita*) (18).

El mensaje de Oriente hoy es, a mi entender, el amanecer de un nuevo sol espiritual. Es el oriente eterno, el oriente espiritual, el oriente simbólico el que más nos interesa. El oriente capaz de orientarnos en el laberinto de los pensamientos y las acciones que han perdido todo fundamento tradicional y no hallan un fundamento racional capaz de satisfacer las legítimas aspiraciones de la totalidad del ser humano. Acaso se deba a que el fundamento último no es cuestión de razón sino de experiencia espiritual. Quizás el camino que conduce de la razón al espíritu, de la mente al alma, pueda ser llamado "meditación".

Pero si la meditación más típicamente occidental ha sido la meditación cartesiana, racional-discursiva, válida para pasar de las creencias tradicional y emocionalmente confusas a las ideas claras y distintas, lo que podemos llamar la meditación oriental es el camino para ir más allá de la estructura psico-mental del ser humano hasta la dimensión propiamente espiritual en nosotros. Qué duda cabe que Hegel no sabía de qué hablaba cuando suponía que el *nirvâna* o el conoci-

(18) Ya Olivier Lacombe supo ver el carácter transpersonal, más que impersonal, del Absoluto en las concepciones hindúes, incluido el propio Shankaracharya: "Or, de même que Shankara transpose les essences finies en l'Absolu plutôt en les trans-essenciant qu'en les dés-essenciant ou les sur-essenciant, de même envisage-t-il le Brahman comme transpersonnel plutôt que comme impersonnel ou sur-personnel: l'âtman n'est pas un moi ni un non-moi, mais un Soi". O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta: Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Shankara et Râmânoudja*. Paris (Paul Guethier) 1937, pp. 217-218.

miento de Brahman a través de la meditación significaba un embotamiento de la conciencia y un descenso a la inconsciencia (19). Por el contrario, la experiencia más elemental de toda aquella "actividad pasiva" o "pasividad activa" que caracteriza la meditación oriental, pone de manifiesto que se trata de un proceso de intensificación de la conciencia, de mayor claridad y lucidez, de mayor plenitud vivencial, de mayor proximidad a la fuente de donde brota toda actividad, todo pensamiento, todo sentimiento, toda noción de realidad. Esa fuente más allá del pensamiento, esa "paz que transciende toda comprensión" (Bhagavadgîtâ II, 65), esa luz que es condición de posibilidad de todo conocimiento, esa plenitud anándica que se revela incondicionada y libre, esa realidad en la cual sentimos desde entonces que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. Esa realidad inefable —y también infinitamente nombrale— que se revela como raíz de toda belleza, de toda bondad, de todo amor, de toda compasión.

5. De la meditación a la acción compasiva

La meditación no es, pues, la noche en la que todos los gatos son pardos, aunque sí un conocimiento intuitivo y revelador, generador de una fuerza inspiradora —para el conocimiento y la acción—, de un entusiasmo luminoso capaz de transfigurar la vida humana y realizar el deber por amor (más que el deber por el deber). Aquello que la razón concibe como deber sería espontáneamente realizado por amor y compasión (el *karuna* buddhista ocupa aquí un importante papel, del que podrían aprender mucho las actuales éticas de la compasión) (20).

En este sentido la experiencia religiosa, espiritual, mística, constituiría el verdadero fundamento intra-subjetivo del comportamiento moral. La experiencia mística desborda siempre el estrecho marco del deber, no por descuido e indiferencia sino consumándolo desde su propio corazón.

El vedanta del neo-hinduismo ha insistido en las implicaciones prácticas de la experiencia adváitica, de la no-dualidad. La fraterni-

(19) "Para elevarse hasta Brahma hace falta un supremo embotamiento e inconsciencia". G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid (Revista de Occidente) 1974, p. 317.

(20) Siguiendo las huellas de W. Benjamin y M. Horkheimer —igualmente recuperadas parcialmente por Habermas—, Reyes Mate reivindica la importancia de la ética compasiva. Cf. M. REYES-MATE, *La razón de los vencidos*. Barcelona (Anthropos) 1991.

dad de raigambre cristiana, cuya evidencia o creencia efectiva impondría un **ethos** basado en el **agâpe** como amor espiritual omnicentrado, encuentra su equivalente homeomórfico en el *karuna* buddhista, la compasión que brota de la inefable experiencia nirvánica y es encarnada por la figura del *boddhisattva*, cuya vida es una vida de constante servicio a la humanidad (21). Por decirlo con palabras de un insigne representante contemporáneo: "Esta gran compasión (*mahakaruna*) es la expresión directa del espíritu de la iluminación (*bodhicitta*) que se desarrolla en el interior de una persona. No se basa en ninguna emoción pasajera, sino que es un volverse hacia todos los seres, que madura por medio del amor (*maitri*) y la sabiduría (*prajña*), y cuyo sufrimiento se siente como si fuese propio. El amor hace posible un 'hacerse igual al otro' espontáneo, sin dejar que surja ningún sentimiento de superioridad moral o espiritual" (22).

Al margen de las diversas interpretaciones del *nirvâna* y de la vacuidad (*sûnyatâ*) buddhista, así como del *samadhi* hindú hay que enfatizar el hecho de que en ambos casos, quizás en lo que pueda verse como la esencia de la meditación, se trata del descubrimiento y realización del sujeto último. La meditación sobre distintos objetos, externos o internos, físicos o psicológicos, puede ser un paso, pero no el objetivo final, que consistiría en la trascendencia consciente de todo objeto, por tanto de todo "conocimiento", sin perder de vista (sin perder la conciencia) al sujeto que iluminaba y permitía ver todos los objetos y todos los conocimientos.

Ese sujeto último, que se descubre como de una naturaleza muy distinta no sólo a la naturaleza físico-material, sino también a la psicológico-mental, es el *âtman* que toda la tradición upanishádica (vedántica) trata de mostrar, la naturaleza búddhica o buddheidad que constituye nuestra esencia. y la experiencia yóguica (de unión mística) no es, en su esencia, sino la experiencia de la unión —en muchos casos descrita como "identidad" o "identidad-en-la-diferencia"— entre el *âtman*, como fondo subjetivo de nuestra realidad personal individual, y el *brahman*, en tanto que fundamento objetivo de la totalidad de lo real.

---

(21) En el *Akshayamati Sutra* leemos: "Reverendo Saradvatiputra, así como el inhalar y el exhalar es lo principal en la sensibilidad del hombre, así, reverendo señor, en un Bodhisattva que ha entrado en el Gran Vehículo la gran compasión [*mahâ-karunâ*] es lo principal... Así como puede haber en un mercader o amo de casa un hondo amor por un único hijo virtuoso, así hay un hondo amor por todos los seres en un Bodhisattva que ha adquirido gran compasión", citado por Ch. HUMPHREYS, *La sabiduría del budismo*. Buenos Aires (Kier) 1977, p. 168.

Es la experiencia que lleva a ver "al Yo (*âtman*) en todas las cosas, a todas las cosas en el Yo, y al Yo como todas las cosas". Ver el *âtman* en toda persona, significa ver a cada persona a la luz de lo **sagrado**, sentirse religado a la realidad última, a Dios, y unido con todos los seres humanos, y todavía más allá, en una "solidaridad cósmica", propia de una concepciión cosmoteándrica, cuyas repercusiones van más allá del mundo meramente humano, hasta invitarnos a replantear nuestra relación con la naturaleza toda, cuerpo de la Madre divina, cuerpo del cual somos cuerpo, y habitat ofrecido como morada para nuestro paso por la tierra.

Nuestra conclusión provisional sería, pues, que la tradición hindú, en su nuevo horizonte neo-vedántico, constituye una invitación a la experiencia y la realización espiritual, como esencia de todas las religiones, con el convencimiento de que todo conocimiento verdadero y toda acción recta y buena tiene su asiento, su origen y su verdadero motor en la realidad última que nos es dado experienciar a través de cualquiera de las vías auténticas que a ella conducen (23). Realidad última o Absoluto experienciado como *sat* (ser o realidad), *cit* (conciencia o inteligencia primordial) y *ânanda* (felicidad, beatitud, plenitud). un infinito que constituye el corazón de todo lo finito. Una Persona infinita que mora en el corazón de toda persona humana.

Desde la experiencia yóguico-vedántica se aprendería a vivir de acuerdo con el *Dharma*, esto es, según el *Logos*.

Para terminar con palabras de uno de los principales representantes del neo-hinduismo, que ha sabido integrar el pensamiento evolucionista en una concepción espiritual vedántico-yóguica de la existencia:

> "Por tanto, los individuos que más ayudarán en el futuro de la humanidad en la nueva era serán aquellos que reconozcan una evolución espiritual como el destino, y por tanto la gran necesidad, del ser humano. Así como el hombre animal ha sido ampliamente convertido en una humanidad mentalizada, ahora o en el futuro una evolución o

(22) Lama ANAGARIKA GOVINDA, *Budismo vivo para Occidente*. Madrid (Héptada) 1992, p. 70.

(23) Sobre los criterios para juzgar la "legitimidad" y "autenticidad" de los "nuevos movimientos religiosos" (NMR) nos parece muy adecuado el enfoque de K. WILBER. Cf. *A Sociable God*. New York (New Science Library) 1993 (traducción castellana en Kairós). Cf. también *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona (Kairós) 1991, cap. 7.

conversión del tipo actual de humanidad en una humanidad espiritualizada es la necesidad de la raza y con seguridad la intención de la Naturaleza. Esa evolución o conversión será su ideal y su esfuerzo. Tales individuos serán relativamente indiferentes a las creencias y formas particulares. Mantendrán como esencial tan sólo la fe en esta conversión espiritual. Especialmente no cometerán el error de pensar que el cambio puede ser efectuado mediante instituciones y mecanismos exteriores; sabrán y no olvidarán nunca que tal conversión ha de ser vivida por cada hombre interiormente" (24).

(24) Sri AUROBINDO, *The Human Cycle*. Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1985, p. 250.