

EL HINDUISMO EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Vicente Merlo

En aquest article, el professor Merlo investiga, en primer lloc, els canvis de paradigma en la teologia cristiana de les religions. En segon lloc, explora els principals models de la tradició hindú en el diàleg interreligiós i, finalment, inclou dos interessants apèndixs al voltant de la relació entre cristianisme i hinduisme i al voltant del pluralisme radical.

1. Introducció

121

Quizás la mejor manera de comenzar un encuentro entre tradiciones religiosas, entre personas que se hallan abiertas a la celebración conjunta de un encuentro de este tipo, sea bucear juntos hacia las profundidades de nuestro ser, hacia la fuente primordial de donde brota el diálogo, el *logos*, la palabra. Compartir ese “silencio consciente”, esa “paz espiritual”, esa lucidez silenciosa, esa música callada puede suponer una invitación a no olvidar el corazón anímico, sede del amor y la compasión. *Shanti, shalom, karuna, agape, islam* pueden considerarse símbolos que nos invitan a contemplar o compartir el Misterio en el que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser.

Una forma específicamente hindú de comenzar el encuentro sería recitar esa invocación al Sol (Savitri) –probablemente al Espíritu solar, el *Logos* solar, la Inteligencia o el Ser que habita en ese cuerpo de luz– que recibe el nombre de *Gâyatri*. Dice así: “Om. Meditemos sobre el glorioso esplendor del divino Vivificador. Que Él ilumine nuestras mentes. Om” (Rg Veda, III, 62,10).

En la plegaria, la invocación y la meditación se encuentran los espíritus religiosos. Sirva este *mantra* –quizás el más célebre de los Vedas y el más recitado por el hindú tradicional– para unir nues-

tros corazones y que la comunicación nos conduzca a una comunión-en-el-Espíritu a través de este símbolo de la Luz primordial

2. Categorías principales y cambios de paradigma en la teología cristiana de las religiones. Exclusivismo eclesiocéntrico, inclusivismo cristocéntrico, pluralismo teocéntrico

Creo que todos somos conscientes tanto de la importancia y la urgencia de este diálogo como de sus dificultades. Para empezar, la dificultad de un lenguaje desde el cual y por medio del cual hablar de ello y compartir experiencias, creencias y prácticas. No existe un lenguaje universal ni un lenguaje neutro, como probablemente tampoco existe una experiencia pura universal transcultural –no mediada por una determinada tradición con sus presupuestos y sus esquemas conceptuales– que pueda servirnos de punto de partida, ni una meta última aceptada por todas las religiones.

Consciente de ello y antes de presentar las principales corrientes actuales del hinduismo en lo que respecta al diálogo entre religiones, me gustaría empezar por evocar algunas de las principales categorías empleadas en este campo –categorías de origen principalmente occidental y cristiano– de las que podemos partir, aunque tengamos luego que cuestionar su validez. Los términos que deberíamos tener en cuenta en este sentido son eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo; y sus correspondientes exclusivismo, inclusivismo, pluralismo; así como las propuestas más recientes de logocentrismo, pneumatocentrismo, reinocentrismo o soteriocentrismo.

De modo muy resumido, podemos afirmar que, si el *exclusivismo dogmático* defiende que su religión es la única verdadera y absoluta y todas las demás son falsas –en el caso del cristianismo suele asociarse con el eclesiocentrismo–, el *inclusivismo jerarquizante* acepta las restantes religiones como caminos de salvación pero sin abandonar la idea de que la suya es la más completa, la más perfecta, la consumación de todas las demás. Por decirlo con palabras de Walter Kasper, “la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que, por esencia, es insuperable, exclusiva y universalmente válida”. En el caso del cristianismo, esta actuación puede asociarse con diversos tipos de cristocentrismo

Finalmente, el *pluralismo teocéntrico* (J. Hick, P. Knitter, S. Samartaha, R. Panikkar) acepta la validez de todas las religiones sin necesidad de establecer una jerarquía ni defender que una de ellas es la única religión verdadera, la corona de todas ellas, la perfección insuperable, una especie de metarreligión.

Por otra parte, algunos autores proponen una concepción logocéntrica y/o pneumatocéntrica que no reduce la acción divina en la historia a la Encarnación del Cristo, ya que tanto el *Logos* como el Espíritu Santo se hallan naturalmente activos antes y después del acontecimiento que Jesucristo constituye. Una denominación especialmente afín a las tradiciones orientales es la de *soteriocentrismo*, que indica que no es la Iglesia, ni Cristo, ni siquiera el *Logos* o el Espíritu lo que constituye el hilo conductor de la mayoría de las tradiciones, sino el anhelo de salvación o liberación, *kaivalya*, *moksha*, *nirvâna*, etc¹.

3. Principales modelos de la tradición hindú en el diálogo interreligioso

Con estos modelos en mente, vayamos a la tradición hindú para presentar las actitudes más representativas en lo que respecta al diálogo interreligioso. No podemos detenernos en los problemas referentes a la cuestionable unidad de la tradición hindú carente no sólo de una figura fundacional del tipo "fundador de religiones" sino también de una estructura burocrática organizativa, una jerarquía oficial, un sistema de creencias o incluso un sistema soteriológico compartido. Pese a todo ello, cabe aceptar una suficiente unidad-en-la-multiplicidad y tomar como hilo conductor lo que podríamos llamar la "teología vedántica", sin reducir ésta al vedanta no dualista inspirado en Shankara, tal como se realiza muy frecuentemente.

Esbozando una clasificación provisional, es posible distinguir tres o cuatro grupos principales que podemos denominar del siguiente modo: 1. Exclusivismo vedacéntrico. 2. Inclusivismo neovedántico: 3. Pluralismo neohindú actual (soteriocéntrico y gurucéntrico.) 4. Un cuarto grupo que merece un tratamiento aparte (y en el que no entraremos en nuestra exposición) es el de los "cristiano-hindúes", que tratan de llevar a cabo una síntesis –empírica y teológica– de estas dos religiones. En esta categoría figuran desde B. Upadhyaya (1861-1907) y Henri le Saux (Swami Abhishiktananda, 1910-1973) hasta la actual teología *dalit*, pasando por autores más conocidos entre nosotros como Bede Griffiths, Anthony de Mello o Raimon Panikkar, quien podría también incluirse en este grupo.

¹ Jacques Dupuis, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000.

3.1. Exclusivismo, xenología y tradicionalismo en el hinduismo

Hemos señalado como primer grupo aquel que puede ser equiparado con el *exclusivismo eclesiocéntrico*, aunque en este caso cabría hablar de exclusivismo vedacéntrico. Efectivamente, en la religión de los Vedas y en buena parte del hinduismo clásico hallamos no sólo una ignorancia o indiferencia ante otras tradiciones religiosas sino también una decidida exclusión y rechazo del valor de las mismas. Esto se entiende mediante su concepción de la Religión (si así puede llamarse lo que el hindú denomina *sanâtana dharma*, el orden eterno o la religión eterna.) Este Orden cósmico-ético-social se identifica con el sistema de castas y etapas de la vida (el *varnâshramadharma*) y excluye a los *mlecchas*, los extranjeros, los no arios, los “bárbaros”, naturalmente “impuros” y, por lo tanto, sin nada que aportar a la religión primordial, que sería la contenida en el Veda.

No vamos a detenernos en esta postura tradicional que defienden “teólogos” tan prestigiosos en la India como Kumârila (siglo VII) –máximo representante de la tradición exegética y hermenéutica del *Pûrvamîmânsâ*–, Shankara (siglo VIII) –el más célebre de los comentaristas del *Advaita-vedânta*– o Madhusudhana Sarasvati (siglo XVIII) –quien, siguiendo el enfoque de Shankara, sigue excluyendo al budismo de la verdadera religiosidad. No puede ocultarse la pugna habida entre budismo e hinduismo y la “cruzada” emprendida por el propio Shankara contra el budismo, castigando duramente la imagen del Buda, viendo en sus palabras no un modelo de distinción entre niveles o grados de una misma verdad sino “locuacidad incoherente” o incluso “un plan deliberado para sembrar la confusión entre la gente”².

Lo cierto es que la “xenología” y el “exclusivismo” son una constante en el hinduismo clásico y que pueden hallarse algunos “supervivientes” del “hinduismo tradicional” en los últimos siglos e incluso actualmente, si bien constituyen una minoría desde el surgimiento del neohinduismo. Dentro de este enfoque “tradicionalista” puede citarse a **Dayânanda Saraswati** (1824-1883), fundador del Arya Samaj en 1875, quien trata de revitalizar el hinduismo védico purgándolo de toda idolatría y toda superstición. Para él, la Biblia está plagada de barbarie e irracionalidad y una religión basada en ella no puede ser de otro modo. Asistimos pues

² Cf. Halbfass, *India and Europe*; Nueva York, SUNY, 1988; *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany, SUNY, 1991.

a un rechazo visceral tanto del cristianismo como del islam³. Para Dayânanda Saraswati, en los Vedas puede hallarse no sólo toda verdad religiosa sino también toda verdad científica. Los himnos fundacionales del Rg Veda son declarados "palabra de Dios" frente a la Biblia y el Corán, llenos de absurdos e irracionalidades⁴.

El tradicionalismo religioso-político del hinduismo se exacerbó desde la época de Dayânanda y habría de tener oscuras manifestaciones en las últimas décadas del siglo XX. Una de las más conocidas tiene que ver con las espinosas relaciones entre el hinduismo y el islam. Ya la partición de India y la formación de Pakistán constituyeron dos fuentes de graves conflictos. Y en el año 1992 destaca el triste episodio de la destrucción de la mezquita de Ayodhya⁵. Estos sucesos desencadenaron multitud de actos violentos contra musulmanes en otros lugares de la India, así como la reacción violenta de los musulmanes contra los hindúes, especialmente en Bangladesh.

Dentro del tradicionalismo actual, merecen mención aparte los defensores de una *filosofía perenne*, entre los que destaca A. K. Coomaraswamy (1877-1947.) En este caso, el tradicionalismo conservador se asocia con un "universalismo jerarquizante" que, una vez más, bajo la apariencia de un "pluralismo religioso", se revela como un inclusivismo que subordina enfoques distintos a los propios; en este caso, al *vedânta* advaita de Shankara, con la reactualización

³ No olvidemos que ambas religiones "invadieron" el espacio religioso hindú con un celo proselitista inaudito para un hinduismo que durante muchos siglos fue religión gentilicia primero y nacional después sin pretensiones universalistas y sin posibilidad de conversión: hindú se es por nacimiento, en el seno de una de las castas, con unas funciones y unas obligaciones determinadas, y no se contempla la posibilidad de la conversión religiosa al hinduismo.

⁴ Véase Dayânanda Saraswati, *The Light of Truth*, New Delhi, Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabbha, 1975.

⁵ Ciertas facciones del hinduismo más tradicionalista llevaban tiempo reclamando la pertenencia del lugar en que se asentaba la mezquita de Ayodhya, construida en el siglo XVI por Babur. Arguían –sin suficientes pruebas históricas– que se hallaba edificada sobre un antiguo templo dedicado a Râma, presuntamente construido en el siglo IV a.C. En 1991, el BJP (Bharatiya Janata Party) propuso una "peregrinación" por toda la India con el fin de recoger ladrillos para levantar un templo a Râma en Ayodhya. El 6 de diciembre de 1992, un ejército de unos cien mil voluntarios, convocados por el RSS (Râstriya Svayam-Sevak Sang) el VHP (Vishva Hindu Parishad) y el BJP, derribaron la mezquita, provocando la muerte de unos dos mil musulmanes, saqueando y destruyendo casas musulmanas y otras mezquitas. Cf. Vicente Merlo, *La fascinación de Oriente*, Barcelona, Kairós, 2001, cap. 5; más ampliamente, G. J. Larson, *India's Agony over Religion*, New York, SUNY, 1995; también la revista *Pouvoirs* (Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques), n° 90, 1999.

perennialista llevada a cabo por René Guénon⁶. Desde este perennialismo, las distintas religiones son caminos válidos de salvación pero constituyen vías exotéricas cuyo núcleo esencial es revelado gracias a la "experiencia metafísica" que constituye el corazón esotérico de todas las religiones. Las religiones son los distintos ríos que desembocan en el mismo océano. Un océano monista (*advaita*) e impersonalista. Con esta corriente no se plantea ya una actitud exclusivista, lo que nos invita a recordar la imposibilidad de identificar tradicionalismo y exclusivismo.

3.2. El neohinduismo: entre el inclusivismo y el pluralismo

Pese a los rasgos xenológicos indicados y al carácter nacional de la religión védica, Europa hace tiempo que considera el hinduismo como una religión ejemplar en su tolerancia religiosa y su pluralismo. Los misioneros cristianos de los siglos XVII y XVIII transmitieron ya esta impresión.

Con frecuencia se presentan unidos el carácter tolerante del pueblo hindú y la actitud inclusivista en el aspecto religioso. No obstante, **Paul Hacker** (1913-1979) reflexionó durante varias décadas sobre la diferencia entre el inclusivismo –que él tendía a ver como un fenómeno típicamente hindú– y la tolerancia –que reservaba para la Europa ilustrada de la libertad personal, los derechos humanos y la igualdad. Según Hacker, inclusivista sería, por excelencia, la tradición hindú; pero no cabría hablar de tolerancia en su caso. Ahora bien, incluso así, lo que nos importa es el significado peyorativo que el término "inclusivismo" adopta en Hacker. Efectivamente, el inclusivismo consistiría en la neutralización y subordinación de otros puntos de vista al propio. Es cierto que "se incluyen", de algún modo, las otras religiones o doctrinas en la propia pero estableciendo una jerarquización según la cual las otras visiones constituyen peldaños inferiores de una escalera que siempre termina en la propia tradición –o punto de vista– ya que ésta repre-

⁶ El caso de Guénon resulta de especial interés en varios aspectos. Por una parte, por su presentación esotérica de la Tradición primordial universal, de la que las diversas tradiciones religiosas serían ramas exotéricas particulares, y su defensa de una *philosophia perennis* que ha creado escuela (Coomaraswamy, Schuon, Evola, Nasr, etc.). En segundo lugar, por ofrecer una autorizada y reconocida presentación del hinduismo desde la perspectiva del vedanta advaita clásico (shankariano), con varias obras que todavía hoy resultan de gran interés. En tercer lugar, por su "conversión" al islam en la última etapa de su vida. En cuarto lugar, por su transformación al rechazar primero y aceptar más tarde el carácter "tradicional" –lo que en su concepción equivale a decir su "verdad"– del budismo; un cambio del que debe reconocerse como artífice principal a Coomaraswamy.

senta, mejor que todos las demás, la verdad última o absoluta. En última instancia, pues, el inclusivismo supondría una sutil estrategia de subordinación y devaluación de las otras doctrinas y una falta de reconocimiento de las mismas en tanto que alternativas genuinas⁷.

Nos interesa, ante todo, presentar el inclusivismo tolerante con otras religiones, incluso con pretensiones de representar un verdadero pluralismo en el neohinduismo. Se denomina neohinduismo al movimiento de reforma del hinduismo que comienza con **Ram Mohan Roy** (1772-1833), fundador del Brahmo Samaj y unánimemente aclamado como "el padre de la India moderna". El neohinduismo es el resultado del inevitable diálogo de la tradición hindú con el Occidente ilustrado. En lo que respecta a R. M. Roy, su reconocimiento del cristianismo y su actitud de apertura hicieron pensar a sus amigos cristianos unitaristas que iba a convertirse al cristianismo, sobre todo después de su declaración de "teísmo" en 1828 y su publicación de *Los preceptos de Jesús; guía para la paz y la felicidad*. Pero Roy nunca abandonó el hinduismo, aunque combatió los prejuicios y supersticiones del mismo, así como la autoridad y la tradición ciega, el politeísmo y la idolatría. Su "teísmo hindú" le valió las críticas de la ortodoxia shankariana pero durante toda su vida no dejó de luchar por una "religión universal"⁸, al tiempo que defendía infatigablemente reformas sociales humanitarias, entre las que destaca su esfuerzo por la abolición del *sati*⁹.

Aún más cristianizado resultó el segundo líder del Brahmo Samaj, **Keshab Chandra Sen** (1838-1884), quien posteriormente fundaría la Iglesia de la Nueva Dispensación. Se ha dicho que su actitud era la de un *bhakta* hacia Jesús. Su devoción le llevó a desarrollar una cristología trinitaria. Lo cierto es que, a fin de cuentas, Jesús era para él una gran *rishi*, una gran sabio-vidente, pero del mismo orden que Moisés, Buda o Chaitanya, por poner tres de sus ejemplos.

Todavía en el siglo XIX, un caso muy distinto y de especial relevancia en el hinduismo moderno es el de **Ramakrishna Parama-**

⁷ Cf. P. Hacker, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, L. Schmithausen, 1978; también, W. Halbfass, *India and Europe*, esp. cap. 22.

⁸ Puede consultarse Pranab Bandhyopadhyay, *Raja Rammohun Roy: The Social Reformer*, Calcutta, Anglia Books, 1989.

⁹ El *sati* es la costumbre hindú de presionar a la viuda para que se incinere en la misma pira en que va a quemarse a su marido recién fallecido. Este rito, basado idealmente en una demostración de amor conyugal y de fe en el reencuentro gozoso en el cielo, se convirtió en una tortura temida por miles de mujeres de la India.

hamsa (1834-1886). Su vida se ve pronto salpicada de intensas y profundas experiencias espirituales, primero dentro de la tradición hindú –con su devoción hacia Kali, con su iniciación tántrica, con el vedânta advaita enseñado por Tota Puri–, más tarde en el contexto de otras tradiciones; así vivió con un santo musulmán, llegó a tener una visión de Mahoma y más tarde gozó de diversas visiones de Jesús que le impresionarían profundamente.

Ramakrishna encarnó, tanto empírica como doctrinalmente, la unidad y armonía de todas las religiones. Todas ellas son ríos que fluyen hacia el mismo océano –Dios o Brahman, más allá de toda representación personal o impersonal–, caminos que deben ayudar a la realización espiritual y a la liberación de la ignorancia y el sufrimiento. Ramakrishna es el principal artífice de la “concordancia y armonía entre todas las religiones”, y muestra un enfoque decididamente pluralista, ya en el siglo XIX¹⁰.

Las enseñanzas de Ramakrishna llegaron pronto a Occidente, a través de sus discípulos, de los cuales el más célebre fue, todavía en el siglo XIX, **Swami Vivekanânda** (1863-1902), considerado uno de los máximos divulgadores del neovedanta. Vivekananda fue conocido a partir de su discurso en el Parlamento de las Religiones de Chicago en 1883 donde predicó, como su maestro, la validez y la armonía de todas las religiones. Admitía que Oriente tenía que aprender de Occidente todo lo referente al ámbito científico y técnico, pero insistía en el hecho de que Oriente poseía la llave de la verdadera espiritualidad. Puede decirse que en la actitud de Vivekananda se aprecia con mayor claridad lo que llamamos “inclusivismo vedántico” pues, tras la aceptación de todas las religiones, se defiende la superioridad del *Vedânta* advaita shankariano del modo como había sido encarnado y renovado por su maestro Ramakrishna.

A finales del siglo XIX Vivekananda habló con frecuencia de Cristo tal como podía ser entendido desde la perspectiva oriental. En una célebre conferencia, titulada precisamente *Cristo, el Mensajero*, recrea el punto de vista del neohinduismo reconociendo la divinidad de Jesucristo y su carácter de Encarnación de lo divino,

¹⁰ Con la sencillez que le caracterizaba y en su estilo metafórico habitual, dice Ramakrishna: "En un gran estanque hay varias escaleras (*ghats*) para llegar al agua. Podemos bajar por cualquiera, pues lo importante es bañarse o llenar su propia vasija con agua, y no discutir inútilmente sobre si una escalera es mejor que otra. En forma similar, hay muchas escaleras que conducen a las aguas de la Dicha eterna. Cada religión es uno de esos *ghats*. Desciende por uno de esos *ghats* directamente, con un corazón sincero y anhelante, y llegarás al agua de la Bienaventuranza eterna. Pero no digas que uno es mejor que otro". *El evangelio de Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier, 1974.

pero insistiendo en que el error fundamental del cristianismo se halla en su obsesión por la unicidad y universalidad de tal manifestación. Valga como muestra de ello las siguientes palabras del final de la conferencia mencionada: "Así pues, descubramos a Dios no sólo en Jesús de Nazaret sino en todos los profetas que le han precedido, en todos los que vinieron después de él y todos los que todavía vendrán"¹¹.

Otro discípulo de Ramakrishna que resulta de especial interés es **Swami Akhilananda** (1894-1962). En su obra *La visión de Cristo*, publicada en 1940, expone la versión más característica del neohinduismo acerca de Jesucristo. Esto se logra mediante la aplicación de dos conceptos clave: el de Cristo como yogui perfecto y, sobre todo, el de Cristo-*avatar*. Bástenos una idea respecto al Cristo-yogui, aquella que lo presenta como alguien que ha realizado plenamente los tres yogas tradicionales presentados en la Bhagavad Gîtâ: Jesús sería un consumado karma-yogui que pondría su vida al servicio desinteresado y hasta redentor de la humanidad; un perfecto bhakta-yogui capaz de poner su voluntad en manos de su Padre celestial; y sobre todo un total jñâni-yogui que ha realizado perfectamente las intuiciones básicas de las Upanishads, como muestra su expresión "Yo y el Padre somos uno", equiparable al vedántico *aham brahmâsmi* ("Yo soy Brahman").

Pero el concepto de yogui podría considerarse insuficiente para caracterizar la figura de Jesús, el Cristo. Por ello, el propio Akhilananda recurre al concepto más elevado que la tradición hindú posee, el de avatar. El avatar es un "descenso de lo Divino" en forma humana. En este sentido, podría equipararse –como "equivalente homeomórfico"– a la noción cristiana de Encarnación del Verbo. Akhilananda pone de manifiesto la diferencia entre el yogui, el santo o el jîvanmukta –el-liberado-en-vida, aquel que ha logrado la realización definitiva–, y el avatar. Los primeros, por elevado que sea su logro, se han visto obligados a recorrer un camino ascético-místico de purificación y realización; el último supone una plena conciencia de ser la encarnación o el descenso del Ser supremo en un cuerpo humano¹².

¹¹ Vivekananda, "Christ, the Messenger", en Paul J. Griffiths, *Christianity through non-Christian Eyes*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.

¹² Una lectura hindú más reciente de Cristo como yogui, concretamente a través de un comentario del Evangelio de san Juan, es la realizada por Ravi Ravindra, *Christ the Yogui: a Hindu Reflection on the Gospel of John*, Rochester, Vermont, Inner Traditions, 1998.

Decíamos que la versión de Jesús que ofrece Akhilananda puede verse como una de las más representativas del neohinduismo; y, en lo que respecta a esta última idea del *avatar*, puede verse la conclusión general de G. Parrinder en *Avatar y Encarnación*: “Los hindúes han aceptado a Cristo como un avatar, pero no como una Encarnación única”¹³.

Señalando las diferencias entre la noción de *avatar* y la de Cristo, R. Panikkar afirma: “Pero Krishna es un *avatâra*, es decir, un descendimiento divino, no una encarnación en el sentido cristiano. Krishna es Dios en forma humana, no un hombre-Dios (aunque en la práctica las diferencias tiendan a desvanecerse). En terminología cristiana se llamaría *docetismo*, lo que en una determinada visión *visnuita* no tiene sentido porque Visnu es todo. El Krsna del corazón, el Krsna vivo es Dios que ha tomado forma humana, pero esta forma es ilusoria”¹⁴.

También acepta a Jesucristo como *avatar*, **Sri Aurobindo** (1872-1950), él mismo aceptado ampliamente como yogui, *jivanmukta* y guru (maestro espiritual), así como el más reciente de los *avatars* para muchos¹⁵. De entre su amplia y variada obra, es preciso recurrir a algunas de las *Cartas sobre el yoga* escritas a sus discípulos para rastrear sus ideas sobre Cristo-*avatar*. Más allá de la doctrina tradicional, en tanto que “parábola de la evolución”, Sri Aurobindo reconoce como *avatars* a Buddha, a Cristo, a Chaitanya y a Ramakrishna¹⁶.

Es importante la distinción que realiza entre *avatar* y *vibhuti*. Mientras que el primero se identifica internamente con la presencia y el poder divino de un modo total –sea desde el nacimiento, sea a partir de un momento determinado en el que dicha Presencia divina desciende a él–, el *vibhuti* encarna un poder particular de lo Divino –no el Ser divino en su plenitud– lo que le permite actuar con gran fuerza en el mundo y producir cambios importantes en el aspecto religioso; político, cultural, etc. Entre éstos reconoce a Mahoma, Shankara y Vivekananda. Un *avatar* viene a abrir para la humanidad el camino hacia una conciencia superior. Aparece en momentos de grandes crisis para resolverlas, para iniciar una nueva vía. El *vibhuti* aparece en crisis menores.

¹³ G. Parrinder, *Avatar y Encarnación* (1970), Barcelona, Paidós, 1993, p. 312.

¹⁴ R. Panikkar, *La plenitud del hombre*, Barcelona, Siruela, 1999, p. 48.

¹⁵ Para una presentación sistemática reciente de Sri Aurobindo como avatar véase G. Van Vrekhen, *Beyond Man: The Life and Work of Sri Aurobindo and the Mother*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1997.

¹⁶ Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Pondicherry, Sri Aurobindo Asram, 1972.

Sri Aurobindo ha propuesto un *vedânta* integral y un yoga integral con pretensiones universalistas, anunciando una formidable mutación con el posible surgimiento de una nueva especie, un nuevo ser capaz de encarnar un nuevo principio en la evolución, denominado por Sri Aurobindo Conciencia-Energía supramental¹⁷.

Nos quedan otros dos destacados representantes del neohinduismo que también se acercaron a la figura de Jesús y dejaron escritas sus opiniones sobre Él. Uno de ellos es **Mahâtma Gandhi** (1869-1948), quien confiesa el impacto recibido por el sermón de la montaña y las bienaventuranzas, en las que puede leer la esencia de dos de las ideas que se convertirían en clave de su acción y de su doctrina: *satyagraha*, la búsqueda de la verdad, y *ahimsa*, la no violencia. Su simpatía hacia Jesús se pone de manifiesto del mismo modo que sus críticas a la Iglesia. No sólo eso sino que el Jesús histórico le interesa poco, hasta el punto de llegar a decir que, aunque se demostrara que no existió, la validez del sermón de la montaña seguiría intacta. Esto suele molestar también a los cristianos que insisten en la importancia crucial, histórica y salvífica de la historicidad de Jesús, así como de la centralidad de la resurrección para el Cristo de la fe y el sentido de la creencia cristiana. De modo similar a lo que sucede en el caso de Akhilananda, la cruz y la resurrección son entendidas más como principios universales y como símbolos que como realidades históricas. Y es que la importancia concedida a la historia es uno de los temas en permanente litigio entre el hinduismo y el cristianismo. ¿Es menos importante Krishna que Cristo por su dudosa historicidad? ¿Acaso no es el Cristo místico, el Krishna suprahistórico, el *Logos* preexistente o el Ishvara eterno lo que importa ante todo?

Si queremos hablar en términos de la actual teología de las religiones podríamos decir que Gandhi participa del principio fundamental de la igualdad de todas las religiones y, en ese sentido, de un pluralismo teocéntrico. Además, insiste en que todas las religiones evolucionan sin cesar hacia una realización más plena de la verdad: "el alma de la religión es una, pero está recogida en multitud de formas". Todas son imperfectas, pues llevan el signo de la fragilidad humana.

El último de nuestros autores en este apartado es **Sarvepalli Radhakrishnan** (1888-1975). Profesor de filosofía en Calcuta y Oxford, presidente de la UNESCO y Presidente de la República

¹⁷ Me he ocupado del pensamiento de Sri Aurobindo en Vicente Merlo, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Barcelona, Kairós, 1997.

India (1962-1967), ejemplifica un acercamiento filosófico al misterio de Cristo desde una interpretación neovedántica del advaita hindú. Le importa no tanto la persona Jesús como “la conciencia crística” que simboliza. “La conciencia crística es realización del alma, estado de gloriosa iluminación interior, en la cual la sabiduría divina se convierte en la herencia del alma”. Manifiesta que, si quiere recuperar la universalidad, “quizás el cristianismo, que nació orginarriamente en un contexto oriental, pero que pronto se encontró en su carrera desposado con la cultura grecorromana, pueda renacer hoy en la herencia de la India”.

La clave de su teología de las religiones se pone de manifiesto cuando predica “una religión universal de la cual las religiones históricas no sean más que ramas distintas”. En realidad, todas las religiones históricas son diferentes formas de la verdadera religión del espíritu, aunque representan distintas etapas de realización. El Vedânta es la cumbre ya que “no es una religión, sino la religión misma en su sentido más universal y más profundo”, dado que es capaz de descubrir lo Divino sin forma en las diferentes formas de religión. En cuanto al cristianismo, debe evolucionar en el sentido de una mística transhistórica (“el místico es indiferente a las cuestiones de la historia”). Los diferentes credos son las formulaciones históricas de la verdad sin forma.

Las religiones son caminos hacia la iluminación espiritual: “La religión eterna más allá de las religiones es el *sanâtana dharma*, la tradición intemporal. [...] Nuestras religiones históricas deben transformarse en fe universal, de otro modo están llamadas a desaparecer”.

También en el caso de Radhakrishnan hay cierta ambigüedad pues, por una parte, diríase pluralista religioso pero, en ocasiones, parece defender un “inclusivismo vedántico” dado que el *vedânta* hindú es la corona de las religiones, su esencia más allá de toda forma histórica¹⁸.

¹⁸ Wilhelm Halbfass, o. c., esp. capítulos 12-14. De Radhakrishnan se han traducido al castellano *La concepción hindú de la vida y Religión y sociedad*. No obstante, son célebres sus traducciones comentadas de *Bhagavad Gîtâ* y a *The Principal Upanishads* y sus amplias introducciones a estas obras. En esta última afirma “las Upanishads no adoptan una actitud de dogmatismo. Esta actitud de aceptación de todas las formas de adoración ha sido una constante de la vida religiosa de la India. La palabra de Dios no se halla limitada por los idiomas en los que se pronuncia. Es la voz única la que se escucha en todas las religiones”.

3.3. Hacia un genuino pluralismo hindú soteriocéntrico y gurucéntrico desde una espiritualidad transreligiosa

Utilizando otro conjunto de categorías, puede afirmarse que, frente a las concepciones eclesiocéntricas o cristocéntricas, típicas de la teología cristiana, cabría hablar de “soteriocentrismo” y de “gurucentrismo” como enfoques más representativos de la tradición hindú contemporánea. Y que, en lugar de la identificación con una religión institucionalizada, se tiende a una espiritualidad que podríamos llamar transreligiosa. En lugar de otorgar prioridad a la autoridad externa, a los dogmas y a un formalismo ritual impuesto, se hace hincapié en la experiencia personal, la meditación silenciosa y las similitudes entre los místicos de las grandes tradiciones (kábala judía, hesicasmo cristiano, sufismo islámico, yoga hindú, budismo zen, etc.)

No cabe duda, por una parte, de que la idea de salvación –o, mejor, de liberación o autorrealización, *moksha*, *mukti*, *kaivalya*– constituye el eje central de la autocomprensión hindú. Moksha, la liberación del karma y de la rueda de nacimientos y muertes, la realización de la identidad última, el descubrimiento de nuestra naturaleza primordial, en tanto que *âtman=brahman*, constituye el valor supremo y la meta última de la concepción hindú clásica –matizados hoy por el ideal de una transfiguración de la mente y del cuerpo; por ejemplo, en Sri Aurobindo con su noción de “transformación supramental”.

Por otra parte, la tradición hindú –como el budismo tibetano o el sufismo, por ejemplo– es una tradición “gurucéntrica” puesto que el liberado-en-vida (*jîvanmukta*), el yogui perfecto, el maestro espiritual (*guru*) que se halla en posesión del conocimiento de Brahman (*brahma-vidyâ*) es aquel que ha recorrido la totalidad del camino humano y puede mostrarlo a los peregrinos que desean seguir sus pasos siendo guía capaz de conducir “de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al conocimiento y de la muerte a la inmortalidad” –como reza la Upanishad. El papel del *guru* se ha considerado siempre de extraordinaria importancia para recorrer el camino con ciertas garantías. Es frecuente en el hinduismo tradicional ver como necesaria la presencia del maestro para guiar al discípulo hacia la Liberación. Y, si no estrictamente necesario, no cabe duda que la figura del Maestro ha ocupado siempre un lugar des-

tacado en la espiritualidad hindú como mediador privilegiado entre el Misterio de Brahman y el buscador que camina a tientas¹⁹.

Pues bien, en el encuentro de culturas que viene produciéndose con intensidad desde hace más de medio siglo, y especialmente en su dimensión religiosa, la tradición hindú ha destacado por la presencia de un buen número de gurus o maestros espirituales que han causado una poderosa impresión en las mentes y los corazones de muchos buscadores, no ya sólo hindúes sino occidentales o de cualquier parte del mundo. Podría distinguirse una etapa que abarcaría desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, y otra etapa que se extendería hasta nuestros días. En el principio de la primera, destacan Ramakrishna y Vivekananda y, en el final de la misma, Ramana Maharshi y Sri Aurobindo. En ese período podríamos situar también a otros grandes maestros espirituales de la India contemporánea, como Mâ Anandamayee (1894-1979), Swami Ramdass, Paramahansa Yogananda (1893-1952), Sivananda (1887-1936), Meher Baba (1894-1969) y otros muchos que han influido en decenas de miles de discípulos que los han aceptado como guías en su camino.

134

La segunda etapa, que comenzaría a partir de la segunda mitad del siglo XX, supone la propagación acelerada de las enseñanzas hindúes por medio de una pléyade de “maestros” que llevan a cabo una transformación del hinduismo tradicional con el fin de adaptarlo a Occidente o porque creen que los nuevos tiempos exigen otro enfoque. En este sentido, creo que puede resultar clarificador distinguir entre “religiosidad tradicional” y “espiritualidad contemporánea”. Mitos, ritos y dogmas religiosos son relegados a un segundo plano o radicalmente suprimidos y se hace hincapié en la importancia de la “experiencia espiritual personal”. La “meditación” y en general los distintos tipos de Yoga (hatha, bhakti, raja, karma, tantra, jñana, etc.) se ofrecen como caminos de

¹⁹ R. Panikkar, en *La plenitud del hombre* (p. 49), llega a manifestar: “La figura del *guru* en algunas formas de espiritualidad neohinduistas podría relacionarse con la experiencia cristofánica. Fenomenológicamente podrían existir muchos *guru*, como muchos *avatâra*, pero la figura de muchos Cristos sería contradictoria, como es contradictoria la idea de muchos dioses desde una perspectiva monoteísta. Sería un solo Dios (bajo aspectos diversos). Dos seres supremos e infinitos no se pueden distinguir, no serían dos. El *guru*, aunque a veces se llame *sat-guru* y *jagat-guru*, no pretende generalmente ser único ni universal. La relación es muy personal. El *guru* es tal para el *shisya*, el discípulo, y su papel no tiene la pretensión de una función cósmica (aunque esta tendencia haya empezado a abrirse camino recientemente, quizás por influencia cristiana)”.

integración y de realización. Si bien la tentación del inclusivismo sigue estando presente, podría decirse que en tales enfoques predomina un "pluralismo soteriocéntrico y gurucéntrico".

Los maestros espirituales del hinduismo actual, que ejercen simultáneamente de místicos y de teólogos, suelen hablar de las distintas tradiciones religiosas, en ocasiones sintiéndose libres de todas ellas y sin participar ritualmente en ninguna. Su grado de pertenencia a la tradición hindú –reflejada en el uso del lenguaje, de las metáforas básicas, de las figuras religiosas principales– es muy variada, pero podría afirmarse que existe una tendencia a presentar una espiritualidad (teórica y práctica) que se quiere universal y que reduce a un mínimo el ritual y hasta el lenguaje de su tradición religiosa particular. Pienso en maestros –así reconocidos en cada caso, al menos por sus múltiples seguidores– como Maharishi Mahesh Yogui (1911), Swami Muktananda (1908-1982), Krishnamurti, Satya Sai Baba ((1926) o Nisargadatta Maharaj; y en maestras como Amritananda Mayee (Ammachi) o Madre Meera (1961). Unos han hecho del mantra yoga su herramienta principal (Maharishi y la Meditación Trascendental), otros siguen una línea fundamentalmente devocional (Satya Sai Baba, Amritananda Mayee), otros encarnan la figura del jñâni, el sabio intuitivo, el ser gnóstico (Krishnamurti, Nisargadatta Maharaj).

La constante fundamental en todos ellos es ciertamente la búsqueda de la liberación (*moksha*), de la realización de la Verdad última, del conocimiento del âtman, en la línea indicada por las Upanishads, la Bhagavad Gîtâ o los Yoga sùtras, por poner tres ejemplos destacados de textos fundamentales que siguen inspirando a maestros y discípulos que, de un modo u otro, se sitúan en la estela de la tradición hindú, pese a sus múltiples metamorfosis.

Terminemos con unas palabras de Ramakrishna que reflejan el verdadero pluralismo de la tradición hindú actual, iniciado ya en el siglo XIX:

"Cuando existe verdadera devoción y amor, se puede alcanzar a Dios por cualquiera de las religiones. Los vaishnavas, devotos de Krishna, obtendrán lo mismo que los shaktas, adoradores de la Madre divina, o los partidarios del *vedânta*. Aquellos que pertenecen al Brahmo Samaj, los musulmanes y los cristianos, también realizarán a Dios por medio de sus respectivas religiones. Si seguís cualquiera de esos caminos con intensa devoción, llegaréis a Él. Lo único necesario para la realización es devoción hacia Dios con

²⁰ *El evangelio de Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier, 1976.

todo el corazón y toda el alma. [...] Un hombre verdaderamente religioso debe pensar que las otras religiones son otras tantas sendas que conducen a la Verdad. Debemos mantener siempre una actitud de respeto hacia las demás religiones¹²⁰.

Apéndice 1:

El hinduismo cristianizado o el cristianismo hinduizado

Un grupo que cabría analizar también aquí es el que resulta de una profunda fecundación mutua entre cristianismo e hinduismo. R. S. Sugirtharajah distingue tres etapas en el diálogo hindú-cristiano en la India.

a) Los primeros en llevar a cabo una reflexión teológica seria sobre Jesús desde la perspectiva de las tradiciones religiosas asiáticas no fueron cristianos asiáticos sino hindúes indios. En el siglo XIX los reformistas del neohinduismo fueron los primeros en formular un discurso cristológico: Ram Mohan Roy, Keshab Chunder Sen, etc. En general, pese a la variedad de enfoques, se detecta en ellos aprecio y admiración hacia Jesús. De allí surgen muchas imágenes de Jesús: como guía supremo hacia la felicidad humana (Rammohan Roy), verdadero yogi y humanidad divina (Keshab Chandra Sen), *jivanmukta* (Vivekananda), supremo satyagrahi (amante y luchador por la Verdad) como en el caso de Gandhi, *advaitin* (Swami Akhilananda), Cristo místico (S. Radhakrishnan). La mayoría de estos pensadores incorporaron a Jesús al mundo teórico del hinduismo y permanecieron fieles a su religión sin sentir la necesidad de renunciar al modo de vida hindú, quizás porque no vieron nada realmente nuevo. Era una manifestación más de la verdad eterna. De este grupo nos hemos ocupado más en este artículo pues se trata del neohinduismo.

b) Una segunda fase en la reflexión corresponde a los hindúes cristianos, todavía inmersos en la expansión misionera. Los hindúes convertidos se resistían a interpretar a Jesús con sus categorías culturales y filosóficas. Comenzaron, no obstante, a liberarse de algunas de las imágenes eclesíásticas de Jesús y comenzaron sus propios esbozos. Cabe destacar en este punto esfuerzos pioneros que veían a Jesús como Prajapati, Señor de las criaturas (K. M. Banerjee), como Cit, Conciencia (B. Upadhyaya), como *Avatar* (A. J. Appasamy, V. Chakkarai), como *Adi Purusha* y *Shakti* (P. Chenchiah) o como el Om eterno (logos) (S. Jesudasam). Esta fase se corresponde con el tiempo en que los misioneros insisten en mostrar las deficiencias del hinduismo y sus resultados constituyen los

primeros intentos de expresar la experiencia de Jesús con los conceptos filosófico-religiosos del hinduismo.

c) Una tercera fase o modo de entender la cuestión procedería de los más recientes teólogos hindúes-cristianos *dalits*, que ven en la tradición sanscritista de la que procede la inspiración de la fase anterior, el instrumento del sistema que les ha oprimido y marginado. La teología dalit está ahora inmersa en la búsqueda de su propia comprensión de Jesús. No obstante, los de la segunda fase/modo aportaron una audaz estrategia hermenéutica que servía no sólo para interpretar a Jesús desde sus categorías sino también para salir al paso de las críticas destructivas que los misioneros hacían de todo lo no cristiano²¹.

Nos limitaremos a analizar dos casos que ilustran perfectamente los intentos de síntesis entre cristianismo e hinduismo, si bien conviene afirmar que en ambos nos hallamos en una perspectiva prioritariamente cristiana... ¿O quizás no y se tratarían de síntesis genuinas no más cristianas que hindúes? Veámoslo

Por una parte, todavía en el siglo XIX, hallamos a Bhawani Charan Banerji (1861-1907), quien comenzó como miembro del Brahmo Samaj, pasó a la Iglesia de la Nueva Dispensación de K. Ch. Sen en 1891 y poco después recibió el bautismo en la comunión anglicana, para unirse posteriormente a la Iglesia católica. Esto último, no obstante, no supuso su rechazo del hinduismo sino más bien una lucha por lograr una original síntesis de cristianismo e hinduismo. Efectivamente, tomó el hábito azafrán y se declaró "samnyasi católico" al tiempo que adoptó su nuevo nombre monástico: Brahmabandhab Upādhyaya. Desde entonces se esforzó por unir hinduismo y cristianismo, tomando cada uno en su pureza. Jesús es para él guru y amigo auténtico a la vez. Son famosos sus himnos en sánscrito a la Trinidad como saccidananda y al Hijo como Vac. Trató de fundar una orden de monjes católicos hindúes, contemplativos e itinerantes. El *vedânta* haría a la fe católica en la India el mismo servicio que le hizo en Europa la filosofía griega. Pese a ello, adopta un papel crítico frente a algunas nociones de Shankara; por ejemplo, la de maya entendida como ilusión y no ser. Insiste en que es preciso reinterpretarla en el sentido de la contingencia y de la consistencia ontológica del ser creado. Se trata de

²¹ R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1999, pp. 3-7.

crear un advaita cristiano. Le gustaba llamarse a sí mismo “advaitino católico romano”. Sale en defensa de un monoteísmo védico y afirma que “la conversión de la India” a Jesucristo pasa por una vuelta al teísmo védico.

Destaca su paralelismo entre la Trinidad y el saccidananda indio. “El ser (sat) representaría al Padre, como fuente última de la vida divina; el pensamiento (cit), al Verbo interior o al Hijo engendrado, y la felicidad (ananda) al Espíritu, fuente de vida”.

Y veamos cuál es, con sus propias palabras, su lectura de la Encarnación: “En el hombre-Dios, las cinco envolturas (koshas) [que componen la naturaleza humana] son activadas directamente por el Dios-Logos y no a través de ninguna individualidad. La encarnación se ha realizado, por tanto, por la unión de la humanidad con la divinidad en la persona del Logos. A este Dios encarnado en el hombre lo llamamos Jesucristo”.

Su intento de unión entre hinduismo y cristianismo, que parece no sintió contradictorio en su propia carne, lo expresa así: “Somos hindúes por nacimiento y permaneceremos hindúes hasta la muerte. Pero, en cuanto *dvija* (nacidos dos veces), en virtud de nuestro renacimiento sacramental, somos católicos, miembros de una comunión indefectible que abarca a todas las edades y a todos los pueblos. [...] En definitiva, somos hindúes por lo que respecta a nuestra constitución física y mental, pero por lo que se refiere a nuestras almas inmortales, somos católicos. Somos hindú-católicos”.

Siguiendo con este cristianismo-hindú, con el intento sincero, profundo y ejemplar de unir la “mística advaita” y el “misterio cristiano”, es preciso mencionar, ahora ya bien entrado el siglo XX, a Henri Le Saux (1910-1973), monje benedictino francés que acude a la India en 1948 para formar con Jules Monchanin una fundación monástica india, de nombre Shantivanam.

En enero de 1949 encuentra a Ramana Maharshi en Tiruvanamalai. Se trata de una visita breve pero impactante y meses después vuelve para quedarse una semana. La impresión es todavía más profunda y descubre también la montaña de Arunachala. En abril de 1950 muere Ramana Maharshi. En 1951 vuelve a la montaña a meditar en las grutas con los santos hindúes. En 1952 permanece cinco meses a las grutas, y varios meses más en 1953 y 1954. En 1955 acude por última vez y coincide por primera vez con Swami Gnânânanda, que se convertirá en su guru y a cuyos pies pasa tres meses en Tirokoyilur en 1956. Se siente más atraído cada vez por la montaña y la experiencia advaita que por la vida en Shantiva-

nam. “Se impone el vaciamiento total de uno mismo, que es lo único que hace posible el verdadero despertar al Absoluto. Precisamente a este vacío y a este despertar se siente arrastrado por la sabiduría hindú.”, comenta Dupuis²².

En su *Diario íntimo* expresa de forma conmovedora sus luchas interiores, sus desgarramientos en el intento de unir experiencia advaita y experiencia cristiana. Refiriéndose a la primera, el 11-5-72 escribe: “¡La experiencia de las Upanisad es verdadera, yo lo sé!”. El miedo a que las dos experiencias sean irreconciliables impregna el cuaderno en el que va anotando sus vivencias y sus reflexiones.. Habla (27-11-56) de su “océano de angustia por cualquier lado al que mire”. “No puedo ser a la vez hindú y cristiano, pero tampoco puedo ser simplemente hindú o simplemente cristiano” (4-12-57). Y en palabras que dicen mucho de su preocupación más íntima y que muestran la diferencia entre su enfoque espiritual-experiencial-místico y el enfoque intelectual-académico, afirma: “No tengo ningún deseo de ser maestro en teología; todo mi esfuerzo es intentar hacer que las almas se vuelvan hacia su interior, allí donde toda cuestión está de más, al silencio primordial del Padre, al silencio consumidor del Espíritu, allí donde el Verbo despinata y nos conduce” (4-2-72). Y medio año después añade: “Cada vez creo menos que haya llegado la hora de descubrir los conceptos que permitan un intercambio de experiencias entre Oriente y Occidente... Creo que ha llegado simplemente la hora de dejarse invadir por la experiencia –por las dos experiencias si se quiere– y también de asegurar con los que participen en esta experiencia desconcertante los fundamentos para el diálogo intelectual posterior” (2-9-72).

La aurora deseada, mientras se soporta la tensión de ambas experiencias, se hace esperar. En 1970 afirma que la angustia fundamental permanece todavía. Sólo al final de su diario íntimo, en las páginas que recogen “la maravillosa aventura espiritual” de “la gran semana” –la de la crisis cardiaca en el suelo de Rishikesh (14-7-73) y de los días que le siguieron– escribe por fin que ha encontrado el Grial, “que no es otra cosa en el fondo que la búsqueda de sí mismo”.

En un texto de gran interés para calibrar su postura sobre la relación cristianismo- hinduismo, tras confesar su conexión con el misterio de Cristo y su Iglesia, afirma: “Pero reconozco también

²² Para estos dos autores, véase J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1991.

este misterio, que he adorado desde siempre bajo el símbolo de Cristo, en los mitos de Narâyâna, Prajâpati, Shiva, Purusa, Krishna, Rama, etc. El mismo misterio, aunque para mí Jesús es mi Sadguru (guru verdadero). Ha sido en él en quien se me ha manifestado Dios; ha sido en su espejo en el que me he reconocido adorándolo, amándolo, consagrándome a él: Jesús es el guru que anuncia el misterio" (24-7-71).

Apéndice 2. Huellas de un pluralismo radical

En el actual diálogo interreligioso, en un momento en que el "pluralismo ecuménico" parece ganar terreno cada vez más al "inclusivismo jerarquizante", puja con fuerza un nuevo tipo más audaz de pluralismo que podemos denominar "pluralismo radical".

No olvidemos que la tendencia a jerarquizar las tradiciones religiosas o las corrientes dentro de una misma religión ha sido una constante cuya presencia llama la atención. Lo vemos en el cristianismo al considerar que judaísmo e islam –y, por supuesto, las religiones no abrahámicas– no alcanzan la plenitud lograda por la Encarnación de Jesucristo. Lo vemos en el islam al negar la divinidad de Jesús y no ver en él más que un profeta anterior a Muhammad, con quien acaece "el sello de la profecía". Lo vemos en la historia del budismo cuando las escuelas que van apareciendo clasifican las anteriores como peldaños previos e inferiores. Se produce ya con el surgimiento del mahayana, al compararse con la escuela Theravada –que será llamada despectivamente, haciendo uso del poder del lenguaje, Hinayana o "pequeño vehículo". En el budismo tibetano, con el desarrollo del Vajrayana y las escuelas previas, incluso madhyamika y yogacara, la escalera se completará consumándose la perfección con el dzgochen o el mahamudra, enfoques definitivos de la tradición vajrayana. Lo vemos en el hinduismo, cuando el *vedânta* descarta o resitúa las restantes escuelas ortodoxas, e incluso en el interior del *vedânta* asistimos a varias jerarquizaciones, de las que la más conocida es la del *vedânta* no dualista (Shankara, Ramana Maharshi, etc.), que considera inferiores tanto el *vedânta* dualista de Madhva como el *vedânta* orgánico de Ramanuja. Lo vemos, finalmente, en corrientes actuales del perennialismo como la psicología transpersonal (Wilber, Grof, etc.) o el esoterismo tradicionalista (Guénon, Coomaraswamy, Schuon) que vuelven a la metáfora de la escalera y, en nombre de la *philosophia perennis*, declaran que el dualismo, el personalismo, el teísmo, el monoteísmo son inferiores al no dualismo, el monismo, el impersonalismo. Aparte de los perennialistas de diverso cuño, hemos

visto que esto es lo que sucede también en teólogos cristianos influyentes como H. Küng, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, etc., así como en pensadores hindúes neovedantinos como Vivekananda, Radhakrishnan, etc.²³.

Pues bien, lo que llamamos “pluralismo ecuménico” consiste en la sincera y total aceptación de la validez de todas las tradiciones religiosas. Todas las religiones, se acepta ahora, son “camino de salvación”, o de liberación. Además, se asume que hay diferencias reales entre ellas pero se mantiene la convicción de que todas conducen al mismo lugar. Dos metáforas gozan del favor de esta visión: una de ellas, la de los múltiples ríos que, no obstante, desembocan en el mismo mar. Todos los senderos religiosos conducen a la unión con Dios o a la liberación e identidad con Brahman o al Nirvana, poco importa el nombre que se le dé pues se mantiene la fe en la identidad última de los distintos símbolos utilizados para referirse a esa Realidad nouménica o lo Real (John Hick).²⁴ Pluralidad legítima de lenguajes, de símbolos, de mitos y ritos, pues todos los caminos conducen a esa Realidad última, “indudablemente” la misma para todos. La segunda metáfora querida por esta corriente pluralista es la de los ciegos que describen el elefante que están tocando. Cada uno toca una parte del mismo y está convencido de que es la realidad total y de que su descripción

²³ En lo que respecta al neohinduismo podría decirse que hay una tendencia mayor al inclusivismo en autores como Vivekananda, Sivananda, Ramana Maharshi o Radhakrishnan, mientras que el pluralismo florece más abiertamente en autores como Ramakrishna, Sri Aurobindo o Gandhi. Por otra parte, los más claramente defensores de una espiritualidad transreligiosa serían autores como Sri Aurobindo o Krishnamurti, Maharishi Mahesh Yogui o Rajhness (Osho).

²⁴ En uno de sus libros más recientes, dice J. Hick a propósito de su postura: “En esta hipótesis, lo Real en sí mismo es, en términos occidentales, inefable [o como en otras ocasiones prefiere llamar ‘transcategorial’] o, en términos orientales, sin forma en el sentido de que se halla fuera del alcance de nuestros sistemas conceptuales humanos. No podemos aplicarle ninguno de los atributos de sus manifestaciones como las figuras-de-Dios y los absolutos no personales. No puede decirse que sea personal o impersonal, bueno o malo, que tenga un propósito o no lo tenga, que sea una sustancia o un proceso, incluso uno o muchos. Ahora bien, sí puede decirse que tenga atributos puramente formales, lingüísticamente generados, tales como ‘poder ser objeto de referencia’ o ‘ser inefable’. El principal argumento sobre la inefabilidad de lo Real es que sería imposible atribuirle las cualidades de sus *personae* e *impersonae*, ya que, ambos juntos resultan mutuamente incompatibles en muchos aspectos. Hay, sin embargo, un sentido en el que de lo Real puede decirse, desde nuestro punto de vista humano, que sea bueno a gracioso, a saber, como la condición necesaria de nuestro bien supremo, que las grandes tradiciones religiosas denominan de maneras distintas como ‘vida eterna’, *moksha*, *nirvana*, unión con lo divino”. John Hick, *Dialogues on the Philosophy of Religion*, Nueva York, Palgrave, 2001.

es la más adecuada. El despierto, el iluminado, quien ve la totalidad del elefante, sabe que todos describen partes del mismo elefante, todos tiene parte de razón. La realidad descrita es la misma pero los distintos sujetos le imponen sus limitaciones particulares. Creo que en este punto se hallan teólogos cristianos pioneros del pluralismo como John Hick, Paul Knitter o Stanley Samartha y, probablemente, también Raimon Panikkar desde su triple filiación religiosa cristiano-hindú-budista.

Ahora bien, desde las audaces versiones del pluralismo radical emergente, se considera insuficiente la postura anterior y se la acusa de permanecer innecesaria e injustificadamente atada al dualismo cartesiano-kantiano que distingue radicalmente entre sujeto y objeto independientes; de participar del mito de lo dado, es decir, de un objetivismo y un esencialismo que lastran el diálogo interreligioso e impiden un reconocimiento total de las peculiaridades del otro y una celebración de las diferencias. Hay que decir, para evitar malentendidos, que lo que estamos llamando "pluralismo radical" no puede identificarse con los distintos tipos de contextualismo, deconstruccionismo y relativismo que abundan también por los recientes debates sobre la naturaleza de la experiencia religiosa y mística. El pluralismo radical al que nos referimos acepta de todo corazón que cada tradición es legítima y única pero, además, no trata de forzar la deseada concordancia entre ellas postulando a priori su unidad trascendente o su identidad esencial. No ve por qué aferrarse a la idea de que todas conducen a la misma meta, que todas aportan la misma liberación, que todas conducen a la misma orilla. En lugar de eso, se halla abierto a la posibilidad de que cada camino re-cree –en la línea del paradigma en activo de Thompson y Varela o en la de la teología del proceso de inspiración whitehediana– y construya una realidad diferente, que conduzca no a la misma orilla sino a diferentes orillas de ese océano de la emancipación que todas ellas divisan. ¿Acaso resulta evidente o puede considerarse comparativamente demostrado que "en el fondo sean lo mismo" la sunyata budista, la unión con el Dios cristiano o el descubrimiento de mi identidad en tanto que Brahman saccidananda? ¿No da la impresión, por el contrario, de que cada tradición habla de realidades distintas, no sólo de caminos distintos, sino también de metas distintas? ¿Qué problema hay, por otro parte, en ello? De este modo, ni defenderíamos un absolutismo dogmático que se cree en posesión de toda la verdad objetiva, ni caeríamos en un relativismo constructivista y contextualista que tiende a disolver cualquier "realidad" en las

mediaciones que la expresan. Los senderos espirituales serían, así, caminos abiertos hacia el Infinito inabarcable por ninguno de ellos. De distintos modos, autores como J. Y. Fenton, J. N. Ferrer, S. M. Heim, J. Heron, L. Irwin, E. J. Streng, R. Tarnas, etc.,²⁵ están abriendo camino en la dirección indicada.

Lo que merece un estudio más detenido es hasta qué punto un pluralismo radical de este tipo no se halla, implícita o explícitamente, en algunos de los representantes del neohinduismo, especialmente en aquellos que han planteado una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo; que no se han limitado a seguir una tradición sino que han abierto nuevas sendas a través de las cuales hollar nuevos senderos espirituales. Pienso, concretamente, en casos como Sri Aurobindo o J. Krishnamurti, que vieron el camino espiritual como una aventura en construcción (Sri Aurobindo), la verdad como un sendero sin caminos ya hollados (Krishnamurti). En suma, desde esta perspectiva, la infinita riqueza de lo Real permite que participemos activamente en la re-creación de nuestro mundo y de nuestras metas y caminos espirituales. En estos casos, el enorme respeto hacia todos los caminos no impide ir más allá de ellos, vivir una espiritualidad transreligiosa que ve en las religiones históricas, institucionalizadas, huellas del pasado que no corresponden ya a los vientos de los tiempos presentes, semillas que al germinar van más allá de sus propias formas.

Abstract

In this article, professor Merlo firstly looks into the changes of paradigm in the Christian theology of religions. Secondly, he explores the main models of Hindu tradition in the interreligious dialogue, and finally encloses two interesting annexes about the relation between Christianity and Hinduism and about radical pluralism.

²⁵ J. Y. Fenton, "Mystical Experience as a Bridge for Cross-Cultural Philosophy of Religion: A Critique", en Th. Dean (ed.), *Religious Pluralism and Truth. Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Albany, SUNY, 1995; pp. 189-204; J. N. Ferrer, *Revisiting Transpersonal Theory*, New York, SUNY, 2002; S. M. Heim, *Salvations: Truth and difference in religion*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1995; J. Heron, *Sacred Science*, Rosson-Wye, Herefordshire, UK. Pccs Books, 1998; L. Irwin, *Visionary Worlds: The making and unmaking of reality*, Albany, SUNY, 1996; F. J. Streng, *Emptiness: A study in religious meaning*, Nashville, T. N., Abingdom Press, 1967; R. Tarnas, *The passion of the Western mind*, New York, Ballantine Books, 1998.