

Marcelo Bravo Pereira, L.C.

αω Hinduismo: la realidad y los muchos nombres. Fe y razón en la experiencia espiritual hinduista

Ekam sat viprā bahudhā vadanti
La realidad es una, los sabios la llaman con muchos nombres
(*Rgveda*, I, 164, 46)

En las líneas que siguen me propongo ofrecer algunas claves de lectura para comprender el hinduismo y la relación que existe —si es que existe— entre fe y razón. Para orientar el recorrido, comenzaré delineando algunos rasgos fundamentales de la visión judeocristiana, para pasar luego al examen de las ideas centrales del hinduismo. Finalmente, presentaré algunas consideraciones conclusivas sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo desde una perspectiva cristiana. He querido evitar comparaciones simplistas o reductivas; sin embargo, el punto de vista adoptado es explícitamente el de un pensador cristiano que busca comprender una tradición sapiencial con características propias, no fácilmente homologables a las categorías conceptuales de la tradición occidental. Tengo en mente las «equivalencias homeomórficas», para usar un término acuñado por Raimon Panikkar¹. En este marco, sostengo que, más allá de las diferencias evidentes y de las tensiones reales entre los respectivos horizontes de comprensión, es posible una comunicación significativa y una comprensión analógica del rico patrimonio espiritual y filosófico del hinduismo, en vistas de un eventual enriquecimiento mutuo, sin traicionar la especificidad del cristianismo ni tergiversar la identidad propia del hinduismo.

La experiencia fundamental del pueblo de Israel —que luego será heredada por el cristianismo— podría resumirse así: Dios —el *Deus absconditus, quem nemo vidit umquam*, que habita una luz inaccesible— actúa en

¹ R. PANIKKAR, *Obras completas*, I. *Mística y espiritualidad*, Herder, Barcelona 2015, 453 (glosario).

la historia del universo, dándole una orientación y un sentido y, acompañando a un pueblo por Él elegido, va revelando progresivamente su rostro, manifestando al mismo tiempo la vocación última de todo ser humano. A diferencia de otras experiencias religiosas, esta revelación no se limita a una intuición sapiencial originaria. Con respecto al hinduismo, es necesario advertir que la experiencia religiosa hinduista no es absolutamente ahistórica —ninguna tradición humana podría serlo—, pero su verdad no se funda en un acontecimiento histórico revelador, sino en una intuición sapiencial que precede y relativiza la historia como lugar decisivo de la manifestación de la trascendencia.

Por el contrario, la inteligencia sobrenatural o profética de Israel consiste en la capacidad de discernir los acontecimientos decisivos en una historia que deja de ser un devenir sin sentido, o un eterno retorno de lo mismo, para convertirse en el espacio de la manifestación y el encuentro con Dios: la historia se transforma en un *locus theologicus* y el universo, una *diafanía*². Por este motivo, los judíos indagaron en su historia y se convirtieron — como afirma P. Johnson — en historiadores, medio milenio antes que los griegos³.

Con el paso del tiempo y gracias al diálogo crítico con el pensamiento griego, los filósofos cristianos fueron reconociendo en el *Nous* absoluto de la filosofía una auténtica preparación conceptual —no una identificación inmediata— para la confesión del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, revelado definitivamente en Jesucristo. Nociones como «primer principio», «motor inmóvil» o «idea del bien» se comprenden así como intentos todavía lejanos e insuficientes, pero no por ello falsos, de nombrar un misterio que desborda toda categoría filosófica y que, por pura iniciativa de amor, se comunica y se hace cercano: *Dios-con-nosotros* (*Enmanuel*), *Dios-en-nuestra-historia*.

Por ello, la fe cristiana, aun sin negar el valor del sentimiento religioso, no se identifica con él: no es mera experiencia interior ni elevación humana hacia lo divino, sino adhesión confiada a un Dios que se revela y actúa en una historia concreta, en el marco de una economía de salvación.

En relación con el conocimiento de la verdad, el pensamiento occidental oscila constantemente entre Parménides y Heráclito, entre Platón y Aristó-

² Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Seuil, Paris 1957, 146-151.

³ Cf. P. JOHNSON, *La historia de los judíos*, Zeta, Barcelona 2006, 139.

teles y, si se quiere, entre santo Tomás y Heidegger. Según Platón, la verdad no se encuentra en el flujo del devenir material, sino en la trascendencia de las ideas universales, que no pueden ser «tocadas» por los sentidos, «sino con el razonamiento de la inteligencia»⁴. Somos como prisioneros en la caverna, condenados a percibir solo las sombras de la realidad.

Por el contrario, Aristóteles situó la inteligibilidad y la verdad en las cosas mismas, afirmando que «en todos los casos de llegar a ser tiene que haber siempre algo subyacente en lo que llega a ser; y esto, aunque es uno en número, no es uno en forma (y por “forma” entiendo lo mismo que por “concepto”)»⁵. Platón y Aristóteles coinciden, sin embargo, en un punto decisivo: en el flujo del devenir no todo cambia. Más aún, para que el cambio sea posible y pueda ser percibido como tal, es necesario que algo permanezca estable y otorgue inteligibilidad al cambio mismo. En ausencia total de estabilidad, el cambio se disolvería en pura apariencia, en ilusión, en nada.

Los principios metafísicos —acto y potencia, materia y forma, sustancia y accidentes, así como el εἶδος platónico— dan razón, cada uno a su manera, de esta permanencia en el cambio. De este modo, primero Platón y después Aristóteles ofrecieron una respuesta coherente al problema fundamental del pensamiento occidental, inaugurado por la pugna entre Parménides y Heráclito. Contrariamente a lo que suele afirmarse, los griegos no anularon el devenir, sino que le otorgaron un principio de estabilidad y racionalidad: lo hicieron pensable.

Hinduismo, primer acercamiento

Aunque el hinduismo constituye un conjunto de tradiciones doctrinal y espiritualmente muy diversas, puede identificarse en amplios sectores de su desarrollo histórico una comprensión de la verdad religiosa marcada por la primacía de la experiencia sapiencial por encima de la mediación histórica. En este horizonte, la experiencia fundamental del hinduismo es la radical impermanencia del devenir y la imposibilidad de encontrar verdaderamente algo estable en el ámbito de lo fenoménico. La historia no es el lugar de la verdad. Esta se alcanza más bien trascendiendo la experiencia empírica, fuera del mundo, fuera del conocimiento de los conceptos universales, replegándose en lo que hay por debajo del yo que percibe (*Ahamkara*). En

⁴ PLATÓN, *Fedón*, 79a, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1992, 69.

⁵ ARISTÓTELES, *Física*, I, 7, 190a, Gredos, Madrid 1995, 111.

cierto sentido, valdría para el hinduismo la máxima de san Agustín: *in interiore homine habitat veritas*. La diferencia con Agustín es que ese hombre interior hinduista —la gruta (*guhā*) del corazón—⁶ se encuentra fuera del universo de los fenómenos, fuera del ser contingente.

Ante esta situación de impermanencia, los distintos métodos y filosofías hindúes no están preocupados en dar razón del mundo, sino permitir al ser humano penetrar dentro de sí mismo en busca de la liberación de la contingencia. «El método indio de *sadhana* (disciplina contemplativa) [escribió H. Le Saux en su diario espiritual] consiste en interiorizar al hombre, en volverlo (*metanoia*) hacia la interioridad»⁷.

Hay que reconocer que no es fácil hablar del hinduismo de forma sintética, porque, de hecho, no existe un hinduismo. Hay tantos «hinduismos» cuantos maestros. Surendranath Dasgupta —que dirigió la tesis doctoral de Mircea Eliade— escribió, no sin ironía, que «durante los últimos mil doscientos años, o quizás más, los distintos comentaristas de las Upanishad no han hecho otra cosa que discutir constantemente entre sí para demostrar que estos textos están exclusivamente a favor de sus propias teorías y en contra de las de los demás»⁸. Ni siquiera existe entre ellos el término «hinduismo», expresión acuñada en Occidente para designar los territorios al este del río Indo, mientras que en la India se prefiere usar la expresión de *Sanātana Dharma* que podría ser traducida como «Doctrina eterna»⁹.

Daniel Acharuparambil nos enseña que son tres los elementos que constituyen la esencia del hinduismo: *varna*, *asrama*, *dharma*. *Varna* indica el color de la piel y hace referencia fundamentalmente a la distinción de castas. En su origen los arios que conquistaron los territorios al sur del Indo eran de tez más clara que los Drávidas y ocuparon las castas más altas. *Asrama* se refiere a los estados de vida y a los ritos y costumbres de la sociedad, de acuerdo con la casta y el estatus social. Finalmente, *Dharma* es la doctrina fundamental que implica la fe en los Vedas —el budismo y

⁶ *Mundaka Upaniṣad* II, 2,1-2, en *Upanishad. Spunti di meditazione per i cristiani*, a cargo de B. BÄUMER, Méditerranée, Roma 2003, 76.

⁷ H. LE SAUX, *Diario spirituale di un monaco cristiano samnyasin hindu (1948-1973)*, Mondadori, Milano 2002, 320.

⁸ S. DASGUPTA, *Hindu mysticism (six lectures)*, The open Court Publishing Co., Chicago – London 1927, 53. Aquí estamos usando la traducción italiana: *Il misticismo indiano*, Mediterranee, Roma 1995, 68.

⁹ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996, 26.

el jainismo rechazan estas creencias—, el reconocimiento de la existencia de un sé (*ātman*), la aceptación del *karma-samsara* —el ciclo condicionado de la existencia— y la posibilidad de la liberación final (*mukti* o *moksa*).

Para Shashi Tharoor, el hinduismo «abraza una gama ecléctica de doctrinas y prácticas, desde el panteísmo hasta el agnosticismo, y desde la fe en la reencarnación hasta la creencia en el sistema de castas. Pero ninguna de estas constituye un credo obligatorio para un hindú. No tenemos dogmas obligatorios»¹⁰. Tal vez un hindú sencillo y devoto de Pondicherry podría comportarse en la práctica más o menos como un católico sencillo y devoto de alguna localidad rural de Italia o de Sudamérica: con una fe sincera, ferviente y pura, o mezclada con superstición, creencias atávicas, formas regionales y comportamientos incoherentes con el propio credo. Por lo tanto, todo lo que podamos decir aquí sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo, desde una perspectiva académica, y sobre la misma sabiduría hinduista, podría ser perfectamente incomprensible para un devoto de Kṛṣṇa o Ganapati que apenas conoce algunos fragmentos de los textos sagrados. El propio Tharoor reconoce haber profundizado en los principios de su tradición solo ya en edad adulta y por motivos en parte bastante contingentes.

Por tanto, en el presente estudio, consideraré el hinduismo como un sistema filosófico-religioso a partir de la perspectiva de algunos grandes pensadores indios y occidentales, y según las síntesis ofrecidas por diversas fuentes que he utilizado, principalmente Mircea Eliade,¹¹ Swami Vivekananda¹², Henri Le Saux¹³, Daniel Acharuparambil¹⁴, Surendranath Dasgupta, Juan Arnau¹⁵, Stefano Piano¹⁶, etc.

¹⁰ Cf. S. THAROOR, *Why I am a Hindu?*, Hurst, Londres 2018 (formato Kindle).

¹¹ M. ELIADE, *El yoga. Inmortalidad y libertad*, Fondo de cultura económica, México 1991.

¹² SWAMI VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, Advaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas 1927. Aquí uso la traducción italiana de Napoleone Editore, Roma 1971, que no coincide completamente con el original en inglés.

¹³ H. LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le Journal intime du Moine Chrétien-sannyasi hindou 1948-1973*, O.E.I.L., Paris 1986. Tr.it.: *Diario spirituale di un monaco cristiano samnyasin hindu (1948-1973)*, Mondadori, Milano 2002.

¹⁴ D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996.

¹⁵ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021.

¹⁶ S. PIANO, *Sanatana Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

Para poder comprender la relación entre fe y razón en el hinduismo —si es que existe tal relación, como dije al inicio—, es necesario partir de las cuatro «ideas-fuerza» que, según Mircea Eliade, sostienen el edificio espiritual hindú. Estas ideas configuran el horizonte cultural y religioso del subcontinente indio, y se aplican, en mayor o menor medida, tanto al hinduismo como al budismo. No olvidemos que, aunque los textos más antiguos del hinduismo son anteriores al menos en quinientos años a la aparición de Siddharta Gautama, las *Upaniṣad*, que son los libros más relevantes para la reflexión filosófica, son en parte contemporáneos del *Śākyamuni*. Hay quien considera Buda como la versión más coherente y final del hinduismo, hasta el punto de colocarlo al noveno puesto entre las encarnaciones (*avatara*) de Viṣṇu¹⁷.

Las cuatro ideas-fuerza, descritas por Mircea Eliade, son¹⁸:

1. *Karman*, o ley de la acción condicionada, «que solidariza al hombre con el cosmos y lo condena a transmigrar indefinidamente»¹⁹. En virtud de esta ley, toda acción —especialmente en cuanto intención— deja una huella y genera consecuencias que atan al sujeto al ciclo del devenir. El *karma-samsāra* perpetúa así el renacimiento indefinido en el mundo de las apariencias, donde nada se pierde, pero tampoco nada se libera.

2. *Māyā*, la ilusión cósmica que se perpetúa en el ser humano a causa de la *avidyā*, el estado de ignorancia. Eliade la describe como «el proceso misterioso que engendra y sostiene al Cosmos y que, al hacerlo, hace posible el “eterno retorno” de las existencias». *Māyā* ha sido interpretada también en sentido positivo en algunas tradiciones hindúes. Swami Prabhavananda, que introduce la traducción italiana del *Śrīmad Bhāgavatam*²⁰, enseña que Dios posee tres grandes poderes: su poder interno, que es inefable e inescrutable; el poder que ejerce en las almas, y el poder externo, o *māyā*²¹.

¹⁷ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, 111.

¹⁸ Cf. M. ELIADE, *El yoga*, 17.

¹⁹ M. ELIADE, *El yoga*, 17.

²⁰ Cf. El *Śrīmad Bhāgavatam* o *Bhāgavata Purāṇa* es uno de los principales *Mahāpurāṇa* del hinduismo y un texto central del vaiṣṇavismo. Tradicionalmente atribuido a Vyāsa y compuesto entre los siglos IX y X d.C., consta de doce cantos y presenta una teología devocional (*bhakti*) en la que *Kṛṣṇa* aparece como manifestación suprema del Absoluto, especialmente en los relatos de su infancia y sus *līlā*.

²¹ Cf. S. PRABHAVANANDA, «Introduzione», en *Śrīmad Bhāgavatam. La saggezza di Dio*, a cargo de S. PRABHANANDA, Ubaldini Editore, Roma 1978, 17.

El Señor, aunque sin forma ni atributos —se lee en el *Śrīmad Bhāgavatam*—, y más allá de toda cualidad (*guṇa*), ha proyectado este universo con su divina *māyā*. Habiendo manifestado este universo, Él habita en todos los seres y en todas las cosas. Sin embargo, no queda afectado por ello, ya que es pura conciencia²².

3. *Nirvāṇa*: la realidad absoluta «situada» más allá de la ilusión cósmica tejida por la *māyā* y más allá de la experiencia condicionada por el *karman*. Para el ser humano, se trata de la liberación (*mokṣa*) por medio de la extinción del deseo.

4. *Yoga*: designa el conjunto de caminos o prácticas orientadas a la realización de la realidad última y a la liberación del sufrimiento propio de la condición humana e histórica. De estos caminos se hablará más adelante. Conviene recordar que el término *método* (μέθοδος), en su etimología (μετά-όδός), indica un camino orientado hacia una meta y no simplemente una metodología práctica o meramente instrumental.

El eje del pensamiento indio es la búsqueda de la verdad, entendida no como una empresa puramente teórica o abstracta, sino como una cuestión existencial, inseparable del problema de la liberación de la contingencia y la precariedad de la vida terrena. El fin último del sabio no consiste en poseer la verdad como conocimiento especulativo, sino en alcanzar una verdad que libera. Esta liberación, sin embargo, no se realiza en el ámbito de lo inmediato y lo aparente, sino en la medida en que se logra trascender el universo de las apariencias para acceder a un orden de realidad que las supera y las desenmascara como irreales. Esta tensión fundamental queda expresada de modo paradigmático en uno de los mantras más conocidos de la tradición hindú:

De lo irreal, condúceme a lo real.
De la oscuridad, condúceme a la luz.
De la muerte, condúceme a la inmortalidad²³.

La distinción fundamental es entre verdad e ilusión, realidad y mundo de las apariencias (*māyā*). «*Māyā* es “ilusión” [enseña Eliade] porque no participa del Ser, porque es solo “devenir”, “temporalidad”: devenir cósmico, sin duda, pero también devenir histórico»²⁴. Y un poco más adelante: «A partir de la época de los Upanishad, la India rechaza al mundo tal como

²² S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srimad Bhagavatam*, 17.

²³ *Gran Upaniṣad del Bosque (Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad)*. Con los comentarios *Advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2002, 1.3.28, 70.

²⁴ M. ELIADE, *El yoga*, 12.

es y desvaloriza la vida tal como ésta se revela al sabio: efímera, dolorosa, ilusoria»²⁵.

La mente humana se halla inmersa en el flujo perceptivo hecho de apariencias, que tiende a prolongarse indefinidamente por la ley del *kar-ma-samsāra*. En este estado, la mente —el sí mismo o *ātman*—, a causa de la *avidyā* (ignorancia), se considera a sí misma como un sujeto (*cit*), con una personalidad propia (*ahaṃkāra*) que no es más que el yo superficial y aparente, que pugna por afirmarse y mantenerse dentro de la existencia fenoménica. El estado existencial del ser humano es, pues, el de la apariencia, el devenir, la temporalidad. «Si el tiempo es ilusión [explica Arnau], también lo son todos los sufrimientos, todos los impulsos que mueven la existencia. El deseo es la mayor de las ilusiones, que ciegamente busca su propia extinción»²⁶.

Todo es, por tanto, sufrimiento (*duḥkha*). Este sufrimiento tiene su raíz en la ignorancia existencial (*avidyā*), que no consiste en una mera falta de información, sino en una forma radical de desorientación respecto del ser. En este sentido, *avidyā* podría asemejarse a la condición del *Dasein* heideggeriano: un existir arrojado al devenir histórico, estructuralmente expuesto a la angustia, precisamente porque carece de un punto de referencia último y estable que le permita trascender el ámbito de las apariencias. Como señala Mircea Eliade, «lo que la filosofía occidental moderna define como “estar en situación”, “estar constituido por la temporalidad y la historicidad”, tiene como contraparte en el pensamiento indio la “existencia en la *māyā*”»²⁷.

Sin embargo, la analogía se detiene aquí. Mientras que en Heidegger esta condición constituye el horizonte insuperable de la existencia humana, en el pensamiento indio se interpreta como una situación de cautividad susceptible de ser superada. Existir es existir en *māyā*, pero esta no es el destino último del hombre. La vía de acceso a la verdad pasa por la disolución del *ahaṃkāra*, el falso centro de la experiencia, gracias a la cual se hace posible el reconocimiento de la realidad última.

Por esto, a la base del *Dharma* hindú está el intento de responder a una pregunta fundamental: ¿cómo puedo liberarme de este sufrimiento

²⁵ M. ELIADE, *El yoga*, 21.

²⁶ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021, 132.

²⁷ M. ELIADE, *El yoga*, 12.

estructural? A la que se añade una segunda, formulada insistentemente por Ramana Maharshi a sus discípulos: ¿Quién soy yo, que busco liberarme?²⁸

A la primera pregunta responden las cuatro grandes modalidades soteriológicas que el hinduismo ha elaborado en orden a la liberación (*mokṣa*): *Jñāna yoga*, *Rāja yoga*, *Karma yoga* y *Bhakti yoga*.

El *Jñāna yoga* es la vía del conocimiento, aunque no de un conocimiento meramente especulativo o filosófico. Se trata, más bien, de una toma de conciencia radical del carácter ilusorio de la existencia y de la adhesión a una práctica (*yoga*) orientada a romper el ciclo de las existencias. El *Jñāna yoga* se centra en la sabiduría y en la realización del Sí mismo, mediante la discriminación (*viveka*) entre lo real y lo ilusorio, entre lo que es transitorio y lo que es permanente²⁹.

El *Rāja yoga*, o yoga real, es el camino de la disciplina mental y de la meditación. Los *Yoga Sūtra* de Patañjali recogen 196 aforismos que sistematizan esta vía en ocho etapas³⁰. El itinerario comienza con las abstinencias (*yama*) y las observancias (*niyama*), que pueden entenderse como una forma de disciplina ética fundamental. A estas les siguen las prácticas del *Haṭha yoga*: el control del cuerpo mediante las posturas (*āsana*), de la respiración (*prāṇāyāma*) y de los sentidos (*pratyāhāra*), así como la concentración (*dhāraṇā*). Todo ello conduce progresivamente a un estado de serenidad imperturbable, en el que el yogui accede a las capas más profundas del ser, allí donde se encuentra el *ātman*.

La última etapa (*samādhi*), que Acharuparambil denomina «absorción enstática», no es propiamente descriptible, pero representa la realización efectiva de la liberación: «la experiencia culminante a la que todas las fases explicadas hasta ahora no son sino pasos preparatorios»³¹.

El *Rāja yoga* se funda en los principios del *Sāṃkhya*. Esta es una corriente filosófica dualista que concibe la liberación como un estado de aislamiento pacificado del alma (*puruṣa*). Para alcanzar este estado, el yogui se ejercita en la concentración (*yoga*), con el fin de desvincular el *puruṣa* de la *citta*, es decir, la conciencia individual que, al identificarse con el flujo constante de las percepciones, olvida su naturaleza libre y pura. La *citta* no es otra

²⁸ Cf. R. MAHARSHI, *Enseñanzas espirituales*, Kairós, Barcelona 2008⁶ (especialmente el primer capítulo «¿Quién soy yo?», 19-31).

²⁹ Cf. H. LE SAUX, *L'altra riva*, 23.

³⁰ Cf. PATAÑJALI, *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona 2016.

³¹ D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, 303.

cosa que el reflejo ilusorio del *puruṣa* en la *prakṛti*, la materia. Esta *prakṛti* no debe confundirse con la materia en sentido aristotélico: se trata más bien de la dimensión natural y psíquica del ser humano —la naturaleza visible, temporal e ilusoria—, compuesta de tres cualidades fundamentales o *guṇa*: *tamas* (inacción, ignorancia, letargo), *rajas* (energía, pasión, deseo) y *sattva* (claridad, ligereza, conocimiento). Según el *Sāṃkhya*, la liberación (*mokṣa*) se alcanza cuando el yogui consigue trascender estos *guṇa*, reconociendo finalmente al *puruṣa*, el Ser plenamente consciente y libre.

Henri Le Saux, en una de sus anotaciones espirituales de los años cincuenta, escribía:

La obra «yóguica» consiste esencialmente en despejar el terreno, en hacer el vacío, en reducir, en rechazar hasta sus últimos rincones al *ahamkāra* [el ego] que ocupa indebidamente el lugar, según dicen las Escrituras y el guru; y es normal que en ese vacío aparezca finalmente la luz deslumbrante del ser³².

Naturalmente, muy pocos disponen de los recursos interiores o exteriores —salud, tiempo, condiciones económicas o culturales— necesarios para emprender tales prácticas. Quien no puede seguir el camino del conocimiento o de la disciplina ascética puede, sin embargo, reducir el peso del *karma-saṃsāra* mediante la acción desinteresada. El *Karma yoga* es, precisamente, la vía de la realización espiritual a través del servicio altruista: actuar sin apego al fruto de las propias acciones, como enseña de modo paradigmático la *Bhagavad Gītā*. El núcleo de esta actitud consiste en cumplir el propio deber sin expectativa de recompensa, viviendo la acción misma como una ofrenda. Como se puede intuir, el *karma yoga* abre la puerta a la cuarta vía de liberación: el *Bhakti yoga*.

Me detengo un momento en los tres primeros caminos. Todos ellos, de modos distintos, consideran la existencia temporal de forma negativa. Ninguna salvación puede venir de la historia, porque la historia es puro devenir, pura apariencia. Y, sin embargo, la experiencia cotidiana nos empuja fatídicamente a la acción. El deseo de ser y de actuar prolonga el sufrimiento. Y es precisamente el hecho de creer que hay un «yo» que sufre y que busca liberarse lo que hace imposible la liberación. Paradójicamente, es en la desesperación donde se alcanza la paz. Así lo afirma el *Mahābhārata*: «Solo es feliz quien ha perdido toda esperanza: porque la esperanza es la

³² H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 256.

mayor tortura que existe y la desesperanza, la mayor felicidad»³³. El desapego incluso del deseo de vivir es el verdadero secreto de la liberación. Pero es una empresa casi imposible sin una disciplina rigurosa, y pocos pueden sostenerla hasta el final.

***Bhakti*, *śraddhā* y experiencia de fe**

El *Bhakti yoga* sigue otro camino. Es, por así decirlo, un atajo, porque —según los maestros *bhaktā*— lleva a la liberación con mayor seguridad y rapidez que los otros tres caminos. *Bhakti yoga* o *Bhakti marga* es la vía de la devoción amorosa hacia Dios, reconocido como *Īśvara*, el Señor personal. Panikkar considera que esta es «quizá la característica índica más sobresaliente». El término *bhakti* deriva de la raíz sánscrita *bhāj*, que en su acepción original evocaba el significado de «participar» o «compartir»³⁴.

El participar conscientemente en el *prāna* y *apāna* (inspiración y espiración) del universo, en el latido del mundo, divino, cósmico y humano, estando presente con asombro y en adoración, listo para servir, porque el amor es la constitución última de la realidad —esta es la filosofía más elevada³⁵.

Esta devoción, por tanto, no se reduce a un vago sentimiento religioso, sino que expresa una relación de participación existencial con la divinidad. «Oh venerables sabios [leemos en el *Śrīmad Bhāgavatam*], no hay nada más grande ni más purificador que conversar sobre Dios y su juego divino». *Līlā* es el universo: el juego divino, el teatro sagrado en el que Dios se manifiesta. «La religión más elevada del ser humano [continúa el *Śrīmad Bhāgavatam*] es el amor generoso a Dios. Si uno tiene ese amor, alcanza la verdadera sabiduría divina. La religión misma es estéril si no contiene amor»³⁶.

La *bhakti*, o *śraddhā*, es por lo tanto la actitud religiosa fundamental del hinduismo: es fe y devoción total a la divinidad, y es participación en su realidad trascendente. Originariamente, el término *śraddhā* indicaba la confianza en el poder del sacrificio ritual. Pero en el contexto de la *bhakti*,

³³ Citado por M. ELIADE, *El yoga*, 34.

³⁴ Cf. M. DELAHOUTRE, «Bhakti», en *Grande dizionario delle religioni*, a cargo de P. POUPARD, Cittadella - Piemme, Assisi - Casale Monferrato 1988, 212-213.

³⁵ R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2017³, 121.

³⁶ S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srīmad Bhagavatam*, 16.

es la fe puesta en Īsvara, el Señor bienaventurado, elegido como divinidad personal (masculina o femenina). Esta fe total se extiende también al *guru*, que es considerado un *avatāra*, auténtica encarnación viviente de lo divino. Se podría decir que el *bhakti* correspondería, en cierto sentido y en modo exponencial, a la *fides fiducialis* cristiana, en cuanto disposición a consagrarse totalmente al amor de Dios, que en el hinduismo es percibido bajo la apariencia de una de sus múltiples representaciones divinas. Esta representación, sin embargo, no es solo imaginativa: es una auténtica encarnación. Un *avatar* es un bajar de la divinidad en forma visible. «El Señor omnisciente [enseña el *Śrīmad Bhāgavatam*], aunque está más allá del nacimiento y de los vínculos kármicos, asume el nacimiento humano por libre elección y se manifiesta como *Kṛṣṇa* o *Rāma*. [...] Quienquiera que Lo ama es verdaderamente libre»³⁷.

«La búsqueda que nace de un impulso de amor, que se sostiene por ese mismo impulso de amor y que desemboca en el mismo amor: eso es el *Bhakti yoga*. Una búsqueda sincera de Dios. Podemos alcanzar la libertad eterna en un solo instante de loco amor total por Dios»³⁸. Con estas palabras Swami Vivekananda inicia su libro sobre el *Bhakti yoga*. Para un *bhakta*, la devoción no es solo un medio sino el fin mismo de la existencia humana: «Mientras que los maestros del *Jñāna yoga* consideran la *bhakti* únicamente como un instrumento para alcanzar la liberación total, los maestros de la *bhakti* la consideran no solo como un medio, sino también como la meta misma, aquella hacia la que tienden con todo su ser»³⁹. Y concluye con estas palabras decisivas: «En este punto comprendemos claramente que la *bhakti* es la lucha gradual de nuestra mente que tiende a alcanzar la divinidad. Es, en un primer momento, una adoración común, pero alcanza su culmen en la suprema intensidad del amor por *Īsvara*»⁴⁰.

Puede decirse, entonces, que en el hinduismo la liberación se comprende fundamentalmente de tres maneras: en primer lugar, como separación radical, es decir, como la soledad imperturbable del *puruṣa*, puro testigo liberado del devenir al que ya no pertenece; en segundo lugar, como unión perfecta, entendida como fusión amorosa con lo divino personal; y, finalmente, como retorno al Uno, en el reconocimiento de que el *ātman* indivi-

³⁷ S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srīmad Bhagavatam*, 18.

³⁸ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, Napoleone Editore, Roma 1971, 24.

³⁹ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 26.

⁴⁰ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 30.

dual es idéntico al *Brahman* trascendente (*Ayamātmā Brahma*: este *ātman* es *Brahman*). Se trata de desenlaces distintos, aunque no necesariamente contradictorios, que reflejan diversas orientaciones espirituales: una centrada en el conocimiento puro, otra en la superación de toda dualidad y otra, finalmente, en la entrega total de sí.

¿Quién (no) soy yo?

La segunda gran pregunta del hinduismo —«¿quién soy yo?»— remite directamente a la conciencia individual y a su relación con lo divino. No es casual que, en los mitos de creación, el dios originario *Prajāpati* aparezca como un enigma: ¿quién es aquel que sostiene todo?, ¿a qué dios hemos de adorar? *Prajāpati* es misterio incluso para sí mismo, como si el fundamento último de la realidad se presentara ya en forma de interrogante: «el fundamento del mundo es una pregunta»⁴¹. En esta misma línea, el *Sāṃkhya* concibe el *puruṣa* como pura autoconciencia, pero velada y como atrapada en las fluctuaciones de la experiencia psíquica. Solo cuando, mediante la práctica del yoga, se aquieta el flujo incesante de la percepción (*citta*), puede emerger con claridad esa autoconciencia originaria.

Para nosotros, occidentales de pensamiento realista, el conocimiento del yo nace de una síntesis entre la intuición inmediata y espontánea de nuestra existencia y una comprensión, mediada por los sentidos, de nuestro *ser-en-el-mundo*. Todo conocimiento se origina en la abstracción a partir de lo sensible, y esto vale también para el desvelamiento de nuestra identidad. Tomamos conciencia de lo que somos a través de la acción, la misma autorreflexión es una acción. El hinduismo reconoce en este proceso precisamente el gran error: mientras permanecemos en el ámbito de la percepción, solo captaremos el yo fenoménico (*ahaṃkāra*), el pálido reflejo del espíritu (*puruṣa*) en la naturaleza (*prakṛti*). Solo trascendiendo los sentidos y las percepciones puede emerger nuestro verdadero ser.

Según Eliade, el hinduismo habría descubierto lo que después fue llamado *subconsciente* mil años antes que el psicoanálisis, aunque lo interpretó de un modo radicalmente distinto. Para Freud, la conciencia es un fenómeno derivado, resultado de la tensión entre el superyó y las pulsiones inconscientes de la libido; desde esta perspectiva, es lo inconsciente lo que engendra la conciencia. En el hinduismo, por el contrario, tras el yo empírico

⁴¹ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 70.

no se oculta un caos de impulsos, sino una conciencia pura y luminosa, una mente diáfana —como sugiere el título del libro de Arnau—. El *ātman*, aquello que verdaderamente somos, es una realidad profunda, velada y atrapada en el flujo de las percepciones, paradójicamente ignorante de sí misma y de su propia luminosidad, al menos hasta que el ser humano, urgido por su situación existencial, emprende la búsqueda de la liberación y logra alcanzarla. «También a diferencia del psicoanálisis [concluye Eliade], el yoga sostiene que el subconsciente puede ser dominado mediante la ascesis e incluso conquistado, gracias a una técnica de unificación de los estados de conciencia»⁴².

El *ātman* «es la luz del alma y el centro de la persona. Una conciencia sin contenido, entretejida en la percepción, la mente, la palabra y el aliento vital»⁴³. La gran intuición de las *Upaniṣad* es haber establecido la identidad entre trascendencia e inmanencia, entre el centro del corazón (*ātman*) y un mundo de luz serena (*brahman*), libre del dolor y de toda contingencia⁴⁴.

Tad tvam asi (tú eres eso), *ahaṃ brahmāsmi* (yo soy *brahman*), son dos de los *mahāvākya*, los cuatro grandes enunciados que revelan la naturaleza íntima de lo que somos⁴⁵. Quien atraviesa las sombras de la ignorancia y supera la ilusoriedad de la existencia, despierta a una conciencia inefable en la que reconoce la identidad entre *ātman* y *brahman*. Joseph Ratzinger expresó con claridad la diferencia entre la mística cristiana —*yo soy tuyo*— y la del hinduismo: *yo soy tú*⁴⁶. Henri Le Saux lo resumió también con precisión: «Dios está en el fondo del “yo”. Dios es el Yo real, cubierto, revestido por el egoísmo»⁴⁷.

Llevando esta identidad al extremo, se concluye que, en el hinduismo, lo único originario es el pensamiento, la conciencia. «En el principio existía la mente». Para el pensamiento védico, la conciencia pura precede al mundo: ella establece la distinción originaria entre espíritu y materia⁴⁸. Así puede decir Śaṅkara: «lo que llamamos universo no es más que el conocimiento

⁴² M. ELIADE, *El yoga*, 45.

⁴³ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 112.

⁴⁴ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 113.

⁴⁵ Los otros dos son *Prājñānam Brahma* (la conciencia es *Brahman*) y *Ayamātmā Brahma* (este *ātman* es *Brahman*).

⁴⁶ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2006⁶, 30.

⁴⁷ H. LE SAUX, *Diario espiritual*, 224.

⁴⁸ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 16.

que se conoce a sí mismo»⁴⁹. La realidad verdadera es la mente, que es una; la multiplicidad es ilusoria. Es más: para el pensamiento védico, existe conciencia antes incluso de que haya algo de lo cual tener conciencia⁵⁰.

¿Quién (no) es Dios?

En este sistema religioso-espiritual, ¿cuál es el lugar de Dios? ¿Quién es Dios para un hinduista? En el hinduismo, la concepción de la divinidad ha recorrido un largo proceso evolutivo de comprensión. La primera etapa corresponde a la parte más antigua de los Veda. En ellos se puede apreciar un monismo místico, junto a un politeísmo naturalista en el plano de la práctica religiosa. De hecho, en sus orígenes, muchos de los dioses son personificaciones de fenómenos naturales (*Varuna, Agni*, etc.). La religiosidad védica gira en torno al sacrificio y a su eficacia. Esta no depende tanto de la voluntad de la divinidad, sino de la ejecución correcta de la fórmula sacrificial⁵¹.

Más tarde aparece el concepto de *ṛta* —término sánscrito emparentado con *ritus* en latín—, entendido como un orden cósmico eterno que rige tanto a los hombres como a los dioses, y que garantiza la regularidad, la verdad y la justicia del mundo. Se trata de un principio que los trasciende y los vincula, comparable, aunque no idéntico, al *fatum* latino o a la *μοῖρα* griega. En este horizonte, el pensamiento religioso indio evoluciona hacia formas de henoteísmo que desembocan en un monoteísmo de rasgos particulares. Como ha puesto de relieve Jan Assmann, muchas tradiciones religiosas —y también la reflexión filosófica— llegan a reconocer la unicidad del principio absoluto, integrando la pluralidad divina como manifestación de una misma realidad última⁵². El hinduismo se inscribe en esta lógica inclusiva, al concebir que los muchos dioses remiten, en último término, a lo Uno. La fe de Israel, en cambio, introduce una ruptura decisiva al no afirmar que «los dioses son uno», sino que «solo uno es Dios», y que los demás no lo son —*Dii Gentium sunt inania* (*Sal* 96,5).

A lo largo de los siglos se desarrollará una visión más sofisticada que, hacia el siglo VI a.C., se concentrará en las *Upaniṣad* védicas, o *Vedānta*,

⁴⁹ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 16.

⁵⁰ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 61.

⁵¹ Cf. S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, 28.

⁵² Cf. J. ASSMANN, *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, 32-33.

que significa tanto el fin de los Veda como su meta última. En el *Vedānta* se afirma la trascendencia absoluta de *Brahman* respecto a las capacidades humanas de comprensión. Estamos ante un apofatismo radical, podríamos decir de equivocidad, a diferencia del apofatismo cristiano, también radical, pero de analogía. De Dios no se puede decir absolutamente nada, porque trasciende totalmente la comprensión humana. Solo queda el humilde reconocimiento de que no podemos conocerlo.

Brahman es la realidad última, más allá del *karma-samsāra*, de la ilusión cósmica. En cuanto *Brahman nirguṇa* (no cualificado o sin cualidades), trasciende toda descripción y atributo, porque todo concepto que usamos para describirlo proviene precisamente de *māyā*:

Allí no llega el oído ni la palabra ni el pensamiento. No conocemos nada sobre Aquello y no vemos ningún método para enseñarlo.

Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros que nos lo explicaron⁵³.

Este célebre pasaje de la *Kena Upaniṣad* pone de relieve uno de los aspectos más singulares de la sabiduría hinduista, así como su diferencia radical con el pensamiento cristiano occidental. Lo Absoluto no solo trasciende todo conocimiento natural o científico —como podría ser la ampliación de nuestro saber acerca de los límites del universo—, sino que se sitúa más allá incluso de lo que por naturaleza resulta incognoscible. Es cierto que hoy nos resulta imposible saber qué hay más allá del universo observable, pero nada nos impide suponer que, con el progreso de la ciencia, logremos ampliar aún más las fronteras de nuestro conocimiento. Algunos científicos, por dar un ejemplo que roza casi la fantaciencia, están formulando la hipótesis de que nuestro universo no comenzó con el *Big Bang*, sino que se encuentra dentro de un agujero negro de proporciones colosales. Ciertos fenómenos singulares podrían apuntar en esa dirección, aunque por ahora no disponemos de instrumentos ni fórmulas que permitan verificarlo. En este caso, aun tratándose de una realidad que sobrepasa nuestras capacidades objetivas de conocimiento, seguiría estando, por así decirlo, «de este lado» de lo cognoscible. El *Brahman nirguṇa*, en cambio, se halla más allá incluso de lo que no puede ser conocido. No hay, en sentido estricto, ninguna posibilidad de acceder a él. No solo trasciende los confines obser-

⁵³ *Kena Upaniṣad* I, 3-4, en *Upaniṣad*, 42-43.

vables de nuestro universo: no se encuentra en ningún universo. No hay modo de «descubrirlo», salvo en el reconocimiento intuitivo y silencioso de la identidad con él: *aham brahmāsmi*.

Dejemos en claro que el cristianismo podría coincidir con el hinduismo en la afirmación de que Dios no se encuentra en ninguno de los universos hipotéticamente observables por la ciencia. Sin embargo, precisamente en virtud de la *analogia entis*, como explicaré más adelante, Dios es accesible a la mente humana: en un grado ínfimo, ciertamente, pero para nosotros absolutamente relevante. Esa pequeñísima llama, ese conocimiento en medio de la oscuridad, ilumina lo suficiente como para dar sentido a nuestra existencia. Si bien el concilio Lateranense IV afirmó que la desemejanza con Dios es infinitamente superior a la semejanza que podemos encontrar a partir de las realidades creadas, esa semejanza ínfima manifiesta la grandeza de una inteligencia humana capaz de elevarse por encima de la sensibilidad y de observar, desde lejos y en la oscuridad, el resplandor de la esencia divina.

El *Brahman nirguṇa* es *a-dvaita*, no-dual. No es el Uno, porque trasciende incluso al número. No es el ser, porque lo que nosotros llamamos «ser» es solo apariencia. Aun así, se ha intentado describirlo en forma triádica: él es *saccidānanda* —*sat*: ser, *cit*: conciencia, *ānanda*: felicidad—; o también *satyam-śivam-sundaram*: verdad, benevolencia, belleza. «El *advaita* no es, en absoluto, la idea de que no hay más que el Uno [escribe H. Le Saux]. Es la superación del sentido de lo diferente, cualquiera que sea la idea que nos hayamos formado»⁵⁴.

En cuanto *Brahman saguṇa*, él es *Īśvara* o *Bhagavān*, el Señor al que se atribuyen todas las cualidades, incluso la muerte y la destrucción. Detrás de los 33 millones de dioses se esconden otros tantos modos de nombrar la realidad última. Tiene razón Ratzinger cuando afirma que la multiplicidad divina no es tanto una cuestión de politeísmo, sino de interpelabilidad (*Ansprechbarkeit*). En una nota a pie de página, Ratzinger, corrigiendo la posición de J. A. Cuttat, escribe:

En lugar de la contraposición [...] entre el concepto «personal» e «impersonal» de Dios, yo prefiero hablar de la «interpelabilidad» (*Ansprechbarkeit*) de Dios, o

⁵⁴ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 356.

de su ausencia, ya que solo la «interpelabilidad», considerada desde la perspectiva religioso-filosófica, constituye su personalidad⁵⁵.

Las divinidades que adoran los hindúes son innumerables manifestaciones de un único principio. Su multiplicidad y sus características se sitúan de este lado del límite de la experiencia humana, o bien son formas encarnadas en el mundo de *māyā*, es decir, *avatāra*, como en el caso de *Kṛṣṇa* o *Rāma*, descensos de lo divino en forma visible. Estas entidades divinas asumen forma y nombre para hacerse accesibles a la humanidad⁵⁶. El término *mūrti*, que a veces se ha traducido como «ídolo», significa en realidad «imagen» o «encarnación»⁵⁷. Las diversas encarnaciones de la divinidad narradas en los textos sagrados no deben, sin embargo, interpretarse de modo histórico. Recordemos que, para el hinduismo, la historia no es lugar de verdad, no es argumento apologético de la autenticidad de sus propias afirmaciones.

Kṛṣṇa no es «histórico» [escribe H. Le Saux]. Que haya existido o no, eso no tiene la menor importancia para el hindú. *Kṛṣṇa* «es». Se manifiesta a su antojo, según su juego, en tiempos distintos... El *Kṛṣṇa* del tiempo es siempre signo del verdadero *Kṛṣṇa*, fuera del tiempo⁵⁸.

La relación entre *Brahman nirguṇa* y *saguna* es interpretada por Swami Vivekananda de la siguiente manera, manifestando la conexión entre ambos:

Es, por tanto, este dios de amor, un dios personal. ¿Hay entonces dos divinidades? Por un lado, el «no él, no él» [*neti neti*], el *sat-cit-ānanda*, la existencia-conocimiento-beatitud del filósofo; por otro lado, el dios de amor del *bhakta*. Pero es el mismo dios de amor el que es simultáneamente el *sat-cit-ānanda*. El dios personal es al mismo tiempo el dios impersonal. El *bhakta*, quien adora y ama a su dios personal, sabe que este dios no difiere en nada de *Brahman*, solo es aparentemente diverso y cualificado⁵⁹.

Todo es *Brahman*, esto lo sabe el devoto. Solo que este Todo es demasiado abstracto para establecer una relación de amor con él. «Por eso el

⁵⁵ J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, LEV, Città del Vaticano 2007, 41-42, nota 7.

⁵⁶ Cf. V. NARAYANAN, *Capire l'induismo*, Feltrinelli, Milano 2017², 23.

⁵⁷ Cf. V. NARAYANAN, *Capire l'induismo*, 22.

⁵⁸ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 311.

⁵⁹ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 30.

bhakta, el amante, se dirige hacia *Ísvara*, que está en relación con todo y, por tanto, es relativo». La enseñanza esencial del *Bhagavad Gītā*, el libro fundamental del *Bhakti yoga*, tiene precisamente que ver con esta relatividad de las imágenes, apuntando directamente a la unidad de todos los adoradores, independientemente de la divinidad que adoren.

En la misma forma en que ellos se acercan a mí, respondo a sus demandas. Hijos de Pārtha, los seres humanos, en todas las direcciones, siguen siempre mi sendero (*Bhagavad Gītā*, 4.11).

Incluso aquellos que adoran con fe otras divinidades, a mí es a quien adoran, hijo de Kunti, aunque de manera equivocada (*Bhagavad Gītā*, 9.23)⁶⁰.

Algunas conclusiones sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo

1. El punto de partida del hinduismo es una tradición recibida en tiempos remotos, que no se discute, sino que se reinterpreta simbólicamente. Los Vedas podrían considerarse como verdades que existen por sí mismas y que los antiguos *ṛṣi* vieron al inicio de los tiempos. *Sanātana Dharma*, que es el nombre que los hindúes dan a su propia tradición religiosa, significa Doctrina eterna o «La norma del Eterno»⁶¹. Los Vedas no son, en primer lugar, el texto escrito —el hinduismo no es una religión del libro—, sino la palabra pronunciada. Por lo tanto, los *brāhmaṇas* tienen la tarea milenaria de recitar los versos védicos con la misma cadencia, tonalidad y velocidad con la que fueron emitidos. Ahora bien, la palabra esconde algo más originario: el silencio. Por esto todo el armazón de la experiencia hinduista tiene un valor relativo, que debe ser superado para dar los frutos más valiosos.

Esto tiene importantes consecuencias en la relación entre fe y razón, entre pensamiento y experiencia. «El hecho de que los Vedas sean considerados revelaciones de verdades eternas [explica S. Dasgupta], verdades no refutables de ninguna manera por la razón humana, priva a la razón de su certeza en su capacidad para desvelar los misterios del hombre y del mundo»⁶². La verdad que transmiten los Vedas, a pesar de su diversidad y hete-

⁶⁰ *Bhagavad Gītā. Con comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid 1997, 99.181.

⁶¹ Cf. S. PIANO, *Sanatana Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 26.

⁶² S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, Mediterranee, Roma 1995, 38.

rogeneidad, no puede ser reconducida al «tribunal de la razón», por decirlo con Kant. Dasgupta concluye: «todo esto significa disminuir o degradar decisivamente la razón y sus capacidades para descubrir la verdad»⁶³. La misma necesidad de comprensión causal, propia de la filosofía occidental, no tiene ningún sentido aquí. Pedir una demostración racional del origen del universo o de la ley del *karma-samsāra* sería absurdo. La pregunta por la causa implicaría aceptar fundamentos estables y universales en el mundo de las apariencias. Estamos de lleno en la primera salida del mito, indicada por Ratzinger: la solución mística, donde las tradiciones no tienen un valor de verdad especulativa, sino mistagógico, es decir, ayudan en el camino hacia la liberación⁶⁴.

Interpretación simbólica, pero no solo. A lo largo del texto sagrado, el hindú percibe correspondencias profundas con su propia experiencia ascética y mística. El fin de la doctrina no es tanto el conocimiento intelectual de la verdad, sino la comprensión de los estados interiores vividos por el asceta a lo largo de su camino de liberación. Lo que el *guru* transmite al discípulo no son simplemente palabras para meditar, sino una experiencia para vivir.

Por esta razón, se puede —y se debe— distinguir entre la práctica concreta de concentración —en definitiva, el *yoga*— y la explicación simbólico-mística que la acompaña. Hablar de *chakra*, de *prana*, de *kundalini* o de centros de energía no equivale a proporcionar una explicación científica, es decir, basada en un método verificable. Aunque la práctica de los *asanas* pueda producir beneficios físicos o psíquicos, las categorías utilizadas por la tradición hindú para describir sus efectos pertenecen a otra lógica: no demostrable con el método científico, pero vinculada a la experiencia espiritual y a la visión del mundo propia de ese universo religioso. Sería, por tanto, posible reconocer el valor de la práctica sin adherir necesariamente al marco simbólico que la interpreta. Se podría decir que lo que da unidad a la multiplicidad de propuestas hinduistas no es la doctrina sino el fin práctico y la comunicación simbólica de la experiencia interior.

Esta observación-objeción podría usarse también «contra» el cristianismo, especialmente la primera parte de este primer punto. Existen verdades de fe no verificables, es obvio; y existen prácticas religiosas a las que atribuimos efectos que no pueden ser comprobado con los métodos científicos,

⁶³ S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, 38.

⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 30.

por ejemplo, los milagros o la transubstanciación. Sin embargo, queda claro que el cristianismo, desde siempre, ha mantenido separadas las verdades que se aceptan por fe y que superan la razón, y lo que puede ser objeto de la reflexión filosófica, incluso si han sido también fruto de una revelación. El misterio de la transubstanciación está ligada a las palabras de Jesús —«esto es mi cuerpo... , este es el cáliz de mi sangre». De ningún modo se pretende explicar este fenómeno con las leyes de la química ni exigir la adhesión a esta verdad a los que no tienen fe.

Un ejemplo que podría mostrar la diferencia entre ámbito de la fe y ámbito de la razón en ambos contextos religiosos es la doctrina del inicio temporal del mundo. El cristiano acepta por fe que la creación tuvo un comienzo temporal: «sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest»⁶⁵. Sin embargo, santo Tomás ya había mostrado, fundamentalmente en su opúsculo *De aeternitate mundi*, que no repugna a la razón pensar en un universo sin inicio temporal. Se reconoce la posibilidad de una *creatio ab aeternum*, siempre que se afirme su dependencia metafísica de la primera causa divina. A diferencia de la filosofía cristiana, que distingue entre misterios de fe *stricte dictu*, de aquellas verdades que son susceptibles de justificación racional, el hinduismo recibe y venera la tradición, sin cuestionarla racionalmente, pero sí interpretándola simbólicamente.

He de decir algo a propósito del recurso al símbolo. El *mythos* es una forma legítima para acceder a la verdad. El cristianismo también interpreta constantemente los textos sagrados de manera alegórica o simbólica. Me conformo aquí con afirmar la validez de la interpretación simbólica o alegórica, pero con algunos criterios que se deben respetar. Santo Tomás de Aquino, y con él toda la tradición cristiana, fundó la alegoría sobre el significado literal⁶⁶. Los cristianos hacemos exégesis bíblica desde los albores de la fe. El valor del contexto, la lectura a la luz del conjunto de toda la Escritura, la atención a la intención concreta del autor sagrado, y sobre todo su conexión con la historia, etc., son la base de la teología simbólica. Daniélou lo afirmó, por ejemplo, con respecto al símbolo de la cruz. Es cierto que los Padres interpretaron la cruz como el símbolo de la salvación universal que abarca los cuatro puntos cardinales, es decir, a todo el mundo. No hay que olvidar, sin embargo, el primer significado objetivo e histórico de la cruz:

⁶⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, co.

⁶⁶ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10.

el patíbulo ignominioso en el que fue crucificado Jesús⁶⁷. Por el contrario, la interpretación simbólica hindú no hace referencia a eventos históricos, sino a estados del alma y experiencias están «más allá» del discurso lógico. Además, fundamenta su exégesis en textos muy heterogéneos entre sí. Se entiende por qué es imposible encontrar un principio de unidad, más allá del simbolismo, y a merced de las precomprensiones de quien interpreta. Esta incapacidad tiene mucho que ver con la falta del principio de analogía del que hablaré más adelante.

2. En la situación en la que se encuentra el hombre no hay especulación posible porque no existen las condiciones para hacerlo. Mientras se vive en la *avidyā* (ignorancia), lo que se ve es solo la apariencia de las realidades verdaderas. Esto explica por qué en el hinduismo se da prioridad a la búsqueda de la salvación como fuga y a la dimensión de la experiencia interior. La razón, estando inmersa en lo ilusorio —en el sufrimiento de lo contingente—, no puede alcanzar la verdad por sí sola. El hinduismo puede hacer suya la convicción de Buda: cuando se está herido por una flecha, no se pregunta por la velocidad ni por el material del que fue hecha; la única preocupación es liberarse de ella. El *jñāna yoga* buscará el camino hacia la verdad mediante la toma de conciencia de la propia condición ilusoria; el *rāja yoga*, a través de la ascética meditativa; y el *karma yoga* se contentará con la acción desinteresada. El *bhakti yoga* seguirá el camino de la devoción total y humilde hacia *Īśvara*, como la vía más segura y directa hacia la liberación. Más aun, es la liberación misma.

Conciencia de lo ilusorio, ascética existencial, acción desinteresada, devoción apasionada: la verdad se situará siempre más allá de estos cuatro caminos, cuya finalidad es solo transitoria; son la barca que permite atravesar el río de la contingencia en dirección a la liberación.

Ciertamente, todo lo que acabo de decir manifiesta una grande verdad: La búsqueda del conocimiento está íntimamente ligada a la condición existencial del hombre. Ni la desesperación de la extrema pobreza de Lázaro (cf. *Lc* 16,19-31), ni la avaricia del «rico epulón» son el ambiente donde pueda prosperar la sabiduría. No hay filosofía cuando hay un alma dese-

⁶⁷ J. DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 114: «Ahora bien, está claro que el papel de la cruz en el cristianismo proviene del patíbulo donde fue ejecutado Jesús, que tenía la forma de una T. En absoluto deriva del simbolismo de las cuatro dimensiones que se encuentra en diversas religiones». Aquí, Daniélou está respondiendo a Simone Weil que consideraría que la cruz cristiana corresponde a la crucifixión del alma del que se habla en el *Timeo* de Platón.

sperada o disipada. En el pasado, la dedicación a la filosofía implicaba un estilo de vida acorde con este amor (φιλία), que llevaba al filósofo incluso a privarse del matrimonio y de otros bienes y dedicarse alma y corazón a la *ἄσκησις* filosófica. El conocimiento floreció en las comunidades pitagóricas y en los monasterios cristianos, mientras que la sabiduría oriental se desarrolló entre los *ashram* hindúes y la *sangha* budista, lugares en los que se adoptaba un estilo de vida destinado a trascender el desorden ilusorio del mundo sensible.

Es lo que se puede apreciar con la (no) práctica del *yoga* en nuestra sociedad occidental hecha de apariencias y frivolidad. Sería absurdo armonizar práctica seria del *yoga* con un estilo de vida desordenado o de lujo exagerado. Sería como levantar un muro de engaño, como escribió magistralmente Tagore: «Este hermoso muro es mi orgullo, y lo enluzco con cal y arena, no vaya a quedar el más leve resquicio. Y con tanto y tanto cuidado, pierdo de vista mi verdadero ser»⁶⁸.

Mientras un hombre tenga un fuerte sentido de su propio ego (*ahamkāra*) [nos advierte H. Le Saux], Dios será necesariamente «otro» para él. Para este, por tanto, el *advaita* puede permanecer únicamente como un concepto intelectual, no como una experiencia real, y puede tener el efecto desastroso de aumentar su concepción de sí mismo y conducirlo a un monstruoso desarrollo de su ego⁶⁹.

Miserable será la situación del asceta o del *guru* que se deja corromper por la vanidad o la soberbia. Simplemente no es posible compaginar el auténtico *yoga* con la triple concupiscencia: de la carne, de los ojos y la soberbia de la vida (cf. *Jn* 2,16).

Y, sin embargo, encontramos personajes públicos, actores, celebridades del *showbiz* de dudosa moralidad que aparecen con el traje de *yogi*, mientras practican los diversos *asanas*, en lujosos chalés de Beverly Hills. Existen también pseudo maestros hindúes u occidentales que se hacen pasar por iluminados y, sin embargo, se abandonan a todo tipo de lujos y placeres, engañando a los incautos. Recordemos que las dos primeras etapas del *yoga* son precisamente abstinencias y observancias. El apego a un estilo de vida superficial impone límites significativos a la posibilidad de elevación espiritual, perpetuando el estado *kármico*. Es cierto que «la filosofía cambia la vida», pero es quizás más cierto que no se puede hacer filosofía sin una

⁶⁸ R. TAGORE, *Gitanjali*, Aavishkar Publishers, Jaipur 2012, 58.

⁶⁹ H. LE SAUX, *L'altra riva*, Servitium, Milano 2017, 38.

conversión radical del mundo de las apariencias, de las imágenes, de las redes sociales, de la farándula, hacia la verdad profunda de las cosas.

3. Uno de los límites que, en mi opinión, comprometen la fecundidad del pensamiento hindú y la posibilidad de entrar en un diálogo de complementariedad con la *philosophia perennis*, es la ausencia —o falta de desarrollo especulativo— del principio ontológico de *analogia entis*. Este es uno de los grandes descubrimientos de la filosofía occidental. Existen relaciones de proporción entre las cosas que son diferentes entre sí, pero guardan una cierta correspondencia estructural. Similitudes y diferencias basadas, no en las apariencias, sino en principios metafísicos estables. La heterogeneidad y la absoluta *ajenidad* no existen. Ni siquiera en relación con lo divino, precisamente en virtud de la participación de todos los seres en el ser y la sabiduría divina. Aunque es cierto lo que afirma el Concilio Lateranense IV «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» ya Dionisio Areopagita nos había ofrecido la *Triples via* para llegar a Dios, entendida como un camino de elevación espiritual y mística, no solo especulativa. Dionisio ha pasado a la historia como uno de los momentos cumbre del diálogo intercultural entre filosofía platónica y pensamiento cristiano. La fusión ha dado frutos preclaros.

En nuestros conceptos acerca de la divinidad, Santo Tomás nos advierte la necesidad de distinguir «id quod nomen significat y el modus significandi»⁷⁰ lo que la palabra significa y el modo como lo significa. Más allá del apofatismo extremo, donde parece varado el hinduismo, la *philosophia perennis* abre un paso que permite rozar la luminosa oscuridad de la Trascendencia divina.

El pensamiento hindú parece oscilar entre la absoluta equivocidad, por la cual de *Brahman nirguna* no se puede afirmar ni siquiera su existencia, y una no siempre manifiesta univocidad, que lleva a afirmar la identidad entre *ātman* y *Brahman* y a considerar *māyā* como una manifestación de lo divino, casi como un *Deus sive natura*. Tiene razón Daniélou al afirmar que en el hinduismo no existiría una verdadera trascendencia, al menos como la entiende la fe cristiana, porque esta parece referirse más a la unidad en relación con sus múltiples manifestaciones, siempre al interior de la misma realidad, y no a la distinción radical entre el ser creado y el *Ip-*

⁷⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1.

sum esse per se subsistens como lo sostiene el cristianismo⁷¹. Precisamente la máxima distancia del ser creado hace posible la máxima inmanencia. *Abyssus Abyssum invocat*. Solo así Dios puede ser plenamente *interior intimo meo et superior summo meo*.

Sin la analogía, solo queda la experiencia; pero esta, sin un apoyo en la verdad del ser, corre el riesgo de caer irremediabilmente en el fideísmo irracional.

Todo lo que se sabe o se cree saber de Dios es falso [escribe H. le Saux]. Solo hay una cosa que se debe saber de Dios —que supera la inteligencia y llega a las fuentes del ser—, y es que este conocimiento es un compromiso total. Es en la renuncia a apoyarse en uno mismo como se conoce a Dios, existencialmente. Esta es la fe y la *brahmavidyā* (conocimiento de *Brahman*)⁷².

Totalmente de acuerdo. Pero, sin la analogía, ¿cómo puedo saber, siquiera mínimamente, que mi experiencia está fundada en Él y no es uno de los tantos engaños de la mente ilusoria? La analogía no solo nos permite elevarnos a Dios; en definitiva, hace posible, y comunicable, cualquier conocimiento verdadero. No es una pura ley de la mente, sino una ley del ente.

4. La fe y las creencias hacen referencia al mundo de las apariencias. Una vez que se ha interrumpido el camino de la razón, solo queda la fe. Aunque exista un *darśana* que estudia la lógica (el *Nyaya*), desde la perspectiva que hemos abordado, toda la cosmovisión hindú requiere solamente fe. Se cree en la posibilidad de liberación a través de uno de los caminos o *yogas*; también se cree en el valor eterno de la revelación védica y en la presencia, en forma de *avatar*, de la divinidad en la *ista devata* y en las imágenes sagradas, pero también en la eficacia de la *puja* (el sacrificio). Sin embargo, el conjunto de creencias no es vinculante en el sentido de que no se autoexcluyen. El hinduismo no es, desde esta perspectiva, fundamentalista. Fe, creencias, imágenes y prácticas rituales solo afectan al universo de las apariencias. No existe una autoridad en materia doctrinal más allá del propio *guru* —que por lo demás se escoge libremente de entre muchos—, es decir, de aquel que ha hecho experiencia de ascética, conocimiento y devoción. Panikkar enseña que, más allá de las creencias, existe la fe como apertura

⁷¹ Cf. J. DANIELOU, «Le yogi et le saint», *Études* 259 (1948), 296.

⁷² H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 235.

existencial hacia la trascendencia⁷³. Todo el aparato doctrinal y ritual del hinduismo tiene como fin conducir al creyente hacia «la otra orilla».

El hinduismo se realiza trascendiéndose [enseña H. le Saux], orientando a sus mejores adeptos hacia aquello que está más allá de sus formulaciones y ritos, y en lo cual solo reside la Verdad Suprema. Para el cristianismo, lo único que está más allá de la inteligencia es la Fe; y la Fe es una adhesión intelectual. El cristiano no está autorizado a sumergirse en la Oscuridad, o al menos, si lo hace, siempre es con la ayuda —o el peso— de su Fe, de sus dogmas, de sus ritos⁷⁴.

Por su parte, la razón sirve al máximo para interpretar simbólicamente los textos. La verdad siempre está más allá de sus percepciones y conceptos. De nuevo le pedimos ayuda a H. le Saux:

Existe la verdad, y existe la expresión conceptual y verbal de la verdad. Las revelaciones, las creencias, los dogmas existen a nivel de expresión. Pero no expresarán nunca la Verdad, excepto de manera imperfecta. El plano de la experiencia *advaita* y el plano de la fe, de la dogmática cristiana o hindú, no coinciden⁷⁵.

Hace un momento dije que el hinduismo no era fundamentalista porque acepta en su seno una multiplicidad de experiencias incluso contrastantes. Sin embargo, de lo que acabamos de decir, emerge una pregunta: ¿afirmar que todo lo que se dice de Dios es falso y que la única vía válida es la experiencia interior no es acaso una forma de dogmatismo? Tiene razón Ratzinger cuando reconoce que esta absolutización de la experiencia espiritual y su rechazo a reconocer una verdad en el mundo de las apariencias se constituye como una especie de imposición absoluta: «Imponerle la absolutidad de la mística como única entidad supremamente vinculante no es para el cristiano una exigencia excesiva inferior que la de enfrentar al no cristiano con la absolutidad de Cristo»⁷⁶.

5. Entre el hinduismo y la filosofía cristiana hay muchos elementos de comparación que pueden llevar a síntesis fecundas. Ya ha sucedido en el pasado. Pensadores hindúes, gracias a la influencia del cristianismo, revisaron algunos elementos de su tradición que necesitaban ser reconsiderados

⁷³ R. PANIKKAR, «Faith: a constitutive human dimension», *India International Centre Quarterly* 26/4/ - 27/1 (1999/2000), 34-47.

⁷⁴ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 148.

⁷⁵ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, años 50, 147.

⁷⁶ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 28.

y humanizados. Es lo que escribe Daniel Acharuparambil al afirmar que el evangelio tuvo la función de levadura en la masa en relación con el hinduismo. Desde el lado cristiano ha habido intentos constantes de síntesis cultural y religiosa. Roberto de Nobili (1577-1656), que consideró encontrar en los *Upaniṣad* vestigios de la Santísima Trinidad⁷⁷, y sobre todo los tres misioneros del s. XX que iniciaron un diálogo monástico con la India: Jules Monchanin (1895-1957), Henri le Saux (1910-1973) y Bede Griffiths (1906-1993).

Personalmente, miro con cautela —y con sospecha— los esfuerzos de los teólogos del pluralismo religioso de la última mitad del siglo XX en adelante. Como he dicho antes, la ley de la inculturación cristiana mantiene la trascendencia del mensaje cristiano por encima de las filosofías humanas, muchas de las cuales están dotadas de un patrimonio milenario de grandísimo valor. Mi preocupación no es hacer que el cristianismo sea aceptable para los gentiles. De hecho, en el pasado, ni los judíos ni los griegos aceptaron la novedad del evangelio, porque lo consideraron un escándalo o una locura. Se convirtieron quienes fueron iluminados por el Espíritu Santo o se dejaron guiar por Él. Se trata más bien de enriquecer la comprensión del mensaje cristiano gracias al aporte de la sabiduría milenaria de la India, de China y de África, y ofrecer a los cristianos de culturas diversas a la occidental la posibilidad de pensar la fe a partir de sus propias categorías, tal como lo hicieron en el pasado los filósofos cristianos griegos. Ya el Papa Pío XII enseñó, en su Encíclica *Evangelii praecones*, que «los católicos nativos deben ser en primer lugar miembros de la gran familia de Dios y ciudadanos de su Reino; pero sin dejar por esto de ser ciudadanos de su patria terrena»⁷⁸.

La comparación entre la noción de *advaita* y el absoluto trascendente cristiano es un campo fértil de reflexión, que puede encontrar puntos de conexión y, al mismo tiempo, resaltar las diferencias fundamentales entre ambas tradiciones.

Volver a santo Tomás podría también resultarnos útil. En efecto, él sostiene una posición que camina en equilibrio entre el agnosticismo escéptico y el racionalismo que lo banaliza todo. «Dicimur in fine nostrae co-

⁷⁷ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021, 38-39.

⁷⁸ Pío XII, Carta encíclica sobre el modo de promover la obra misional *Evangelii praecones* (2 de junio de 1951), n. 12, *AAS* 43 (1951), 503.

gnitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus»⁷⁹. Al final de todo el proceso racional del teólogo, el resultado es más que modesto: conocer a Dios como a aquel que no puede ser conocido. En la *Summa Theologiae*, *quaestio* 3, después de haber expuesto las cinco vías para afirmar la existencia de Dios —que responden a la pregunta «an sit Deus?»—, santo Tomás pasa a tratar de los atributos divinos y escribe: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, un sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit»⁸⁰. De Dios sabemos lo que no es. No podemos considerar cómo sea. En esta afirmación, santo Tomás manifiesta todo su respeto devoto y fiel hacia ese Dios que trasciende toda comprensión y que nunca puede ser considerado como un objeto del pensamiento, sino como el sujeto por excelencia⁸¹. Izquierdo Labeaga, hablando de Dios como *Ens*, escribe: «Ante ello, nuestra debilísima *ratio* capta solo el *an est*, pero no el *quid est*, y queda deslumbrada por tanta luz, como el ojo del murciélago frente al sol»⁸².

San Tomás divide su tratado sobre los atributos divinos en tres partes fundamentales:

- *Quomodo Deus non sit*: por lo tanto, los atributos negativos o apofáticos, que obviamente no penetran en la esencia divina, sino que la separan de todo ser creado. El *Advaita* hindú es de hecho un término negativo: *a-dvaita* es no-dual. No se puede decir que Dios es uno sin correr el riesgo de caer en el monismo de Leibniz o de hacer incomprensible la coexistencia de los tres de la Trinidad. Dios no es uno, porque «uno» es el principio del número, y Dios no puede ser numerable, no entra como unidad frente a los muchos, ni el Hijo y el Espíritu Santo se colocan como el segundo y el tercero de la Trinidad. Dios no es uno, pero tampoco es dos: es *advaita*, «no dos». Esto parece ser solo una cuestión de terminología, pero detrás del *advaita* hay dos milenios de meditación y reflexión.
- *Quomodo Deus a nobis cognoscatur*: San Tomás no pretende decirnos cómo es Dios en sí mismo, sino cómo lo percibimos nosotros.

⁷⁹ THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium de Trinitate*, q.1, a.1, ad lum.

⁸⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q.8.

⁸¹ Cf. J. DANIELOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Études* 249 (1946), 7.

⁸² A. IZQUIERDO LABEAGA, «Nove definizioni di verità. *Laletheia* nel confronto tra Heidegger e Tommaso», *Il Cannocchiale* 3 (1993), 5.

Este es un ejercicio profundamente difícil, ya que, como señala más adelante, nuestro conocimiento siempre parte de los sentidos, está limitado por la temporalidad y depende de comparaciones. Además, está sometido a la caducidad del pecado, lo que lo hace vulnerable al error y a la oscuridad. Así, el conocimiento de la naturaleza de Dios implica una purificación de nuestras falsas concepciones, imágenes e ídolos que continuamente formamos sobre Él. A través de la analogía, podemos elevarnos a concebir ciertos atributos divinos, como la bondad, la verdad o la belleza. Sin embargo, como advierte Cornelio Fabro, al afirmar que Dios es infinitamente bueno, decimos algo verdadero sobre Él, pero, debido a nuestra incapacidad para entender el infinito, debemos reconocer que no sabemos lo que realmente significa «bondad» en Dios⁸³.

- *Quomodo Deus nominetur*: Cada uno de nuestros «nombres» estará más cerca de la equivocidad que de la analogía. Dios es, a la vez, el innombrable y el Señor de todos los nombres, como veremos a continuación.

Este es un tema importante que podría ser explorado más a fondo. H. le Saux intentó abordar este tema en su obra *Sagesse hindoue et mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité*, aunque lamentablemente no pudo completar sus investigaciones. Sería relevante retomar sus conclusiones y reconsiderar los obstáculos con los que se topó.

Al concluir estas reflexiones, quisiera hacer mención de un texto sugerente tomado del comentario de Tomás al *De Divinis Nominibus* de Dionisio, que parece evocar la relación entre el *Brahman nirguna-saguna* de la tradición *advaita* y el *Bhakti yoga*: «Dios innominable y Señor de todos los nombres»:

Los teólogos, considerando que Dios está segregado de todos y es, sin embargo, también la causa de todos, dicen a veces que es innombrable, como cuando se cuenta que la Deidad misma en una de las visiones místicas, relatada bajo la especie de aparición divina imaginativa, reprendió significativamente, por boca del ángel que apareció en lugar de la persona de Dios, el que le preguntó: ¿Cómo te llamas? Luego, para apartarlo de todo conocimiento que pudiera venir del nombre de Dios, dijo: ¿Por qué preguntas mi nombre, que es maravilloso? Este nombre es admirable, porque se eleva por encima de todo nombre;

⁸³ Cf. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, 106.

Y es innombrable, porque se coloca por encima de todo nombre que se diga en este siglo o en el futuro.

Ahora bien, las Escrituras no solo proclaman a Dios como innombrable, sino que también lo describen como Aquel que tiene muchos nombres. Y esto también lo insinúa el mismo Dios cuando dice: Yo soy el Quien Soy, y la Vida, y la Verdad, y la Luz, y Dios; Yo soy el Dios de Abraham. Pero no sólo los nombres con los que Dios se refiere a sí mismo lo sugieren, sino también los nombres con los que los expertos en divinidad, es decir, los Apóstoles y los Profetas, alaban a Dios declarándole la Causa, sobre la base de las muchas cosas causadas.

Porque le alaban como bueno, como hermoso, como sabio, como digno de ser amado, como Dios de dioses, como Santo de los Santos, como el Eterno, como el Subsistente: ¿No eres tú el único que es? Como la Causa de los siglos, como el Dador de la vida, como la Sabiduría, como la Mente, [...] como la Virtud, como el Poder, como el Rey de Reyes, como el Anciano de los tiempos (*veterem dierum*), como eterno e invariable, como la Salvación, como la Justicia, como el Justificador, como el Libertador y Redentor, como el Exceso de toda grandeza, como residiendo en el aura sutil; y también dicen que se encuentra en las mentes o en los corazones, en las almas y en los cuerpos, en el cielo y en la tierra; y en este sentido, dicen que es mundano, es decir, en el mundo, circunmundano, supramundano, supracelestial: El Señor es exaltado, todas las naciones, y sobre los cielos su gloria, supersustancial; Sol, Estrella; El Fuego, el Agua, el Espíritu, el Rocío, la Nube, la Piedra, la Roca y todas las demás cosas existentes que se le atribuyen como Causa.

Aunque no es nada de todas las cosas existentes, porque trasciende todas las cosas. Así, pues, a Dios, que es la Causa de todo, puesto que existe trascendiendo a todo, es conveniente ser innombrable, en cuanto que existe por encima de todo. Y, sin embargo, los nombres de todas las cosas existentes le convienen, en cuanto la Causa de todas⁸⁴.

Más allá de la crítica que se podría dirigir al pensamiento hindú, especialmente desde el punto de vista antropológico y epistemológico, lo cual implicaría una dedicación mucho más profunda de la que he hecho en estas pocas páginas, es significativo señalar que muchos de los elementos de la sabiduría hindú han sido acogidos por los teólogos del pluralismo religioso. Esto afecta a varios aspectos, pero sobre todo la relación entre verdad, fe y dogma. La cuestión central es análoga al encuentro entre el judeocristianismo y su penetración en el mundo helenístico. ¿Qué prevalece? ¿Debe acomodarse la novedad del evangelio para hacerlo comprensible al pensamiento hindú? Henri le Saux llegó a considerar que «el cristianismo es una fe cualificada»⁸⁵, por lo que se colocaría en el nivel de *māyā*, que

⁸⁴ THOMAS AQUINATIS, *In De Div. nom.*, c.I, lc.3, n.96-97. La traducción es cortesía del prof. P. Antonio Izquierdo Labeaga.

⁸⁵ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 390.

debe ser trascendido. Jacques Dupuis parece haber respondido al misionero cuando, refiriéndose al misterio trinitario, escribió que este no se sitúa en el nivel de las realidades penúltimas:

[La Trinidad] no es un signo penúltimo de la Realidad en sí (*an sich*); es la Realidad última misma. Esto no significa que la Realidad divina en sí misma esté al alcance de una aprehensión humana directa mediante una representación positiva; el misterio intrínseco de Dios permanece, en efecto, siempre más allá de nuestro alcance: *de Deo quid sit nescimus*.⁸⁶

Lo que «denotamos» con la palabra «Trinidad» es, en sentido fuerte, la realidad última, aunque «el enunciado» sigue siendo insatisfactorio: «actus fidei non terminatur ad enunciabile sed ad rem». Es verdad que la fe se expresa en términos lingüísticos que están sometidos a la relatividad de los contextos culturales e históricos. La cuestión es si el lenguaje nos ayuda a comprender la realidad o nos esconde la realidad.

⁸⁶ J. DUPUIS, «Abbiamo tutti lo stesso Dio», *Credere oggi* 22 (2002), 166.