

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS BÍBLICOS Y TEOLOGICOS
ISEBIT

PROFESOR: DR. ADOLFO HAM.

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES E IGLESIAS

SÍLABO

- I. Introducción. Conceptos. Terminología. Historia de la disciplina.
- II. Definiciones de religión. Clasificación de las religiones
- III. Fenomenología de lo religioso y su esencia
- IV. Los orígenes de la religión
- V. Las religiones “primitivas” o “arcaicas”.
- VI. Religiones clásicas: griega, helenísticas, romana.
- VII. Otras religiones antiguas: Egipto, zoroastrismo, gnosticismo y maniqueísmo.
- VIII. Las religiones “vivas” (excluyendo el judaísmo y el cristianismo): A Las religiones de la India: 1.) el hinduismo; 2)el budismo. B) Las religiones de China: el taoísmo. C) El Islam.
- IX. Las religiones africanas
- X. Religiones pre-colombinas
- XI. Religiones afro-cubanas.
- XII. Nuevos movimientos religiosos: Bahai, New Age, Rastafari, otras religiones esotéricas.
- XIII. Religiosidad popular
- XIV. Por una teología del diálogo inter-religioso. La cuestión de la verdad en las religiones no-cristianas.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. Enciclopedias y diccionarios:

- Brandon, Diccionario de Religiones Comparadas, Madrid, 1975
- M.Eliade et al. The Encyclopedia of Religion, N.Y., 1993 (16 vol.s)
- Id. I.P. Couliano.- Diccionario de las religiones, Barcelona, Paidós, 1992
- E. Fahlbusch et al.-Evangelisches Kirchenlexikon³ 1985-1997, Berlin (Digitale Bibliothek)
- Ferm.-Encyclopaedia of Religion, N.Y., 1945
- L. Frédéric, Dictionnaire de la civilización indienne, Paris 1987
- Gibb-Kramers, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1953
- Hastings, ed. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh, 1908-27 (13 vol.s)
- König, Diccionario de Religiones, Barcelona, 1964
- Landmann, ed. The Universal Jewish Encyclopaedia (N.Y., 1901-1906, (10 vol.s)
- P.K. Meagher, ed. Encyclopedic Dictionary of Religion, 1978, Corpus (3 vols.)
- von Campenhausen, ed. Die Religion in Geschichte und Gegenwart³ (7 vol.s)
- R. Pike.- Diccionario de Religiones, México, 1960
- Rahner et al., Sacramentum Mundi, Barcelona, 1972-76 (6 vol.s)
- Weinfeld, ed. Encyclopedic Judaism Castellana (10 vol.s), México 1948-1951
- G. Wigoder, Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, Paris, 1996
- The Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1971, (16 vol.s)

II.Historias de las Religiones.-

- C.J. Bleeker, G. Widengren, ed.s Historia Religionum, Madrid, 1973 (2 vols.)

Delumeau, J. (ed.) El Hecho religioso. Enciclopedia de las grandes Religiones, Madrid, Alianza, 1995

M.P. Fisher, Living Religions, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1991

K. Friedrichs, et al. Diccionario de sabiduría oriental, Barcelona, 1993

G.M. Guerra.- Historia de las Religiones I, II, Pamplona, Eunsa, 1984

F. König, ed. Cristo y las Religiones de la Tierra, Madrid, 1960 (3 vol.s)

M. Brillant, R. Aigrain, ed.s Histoire de Religions, Paris, 1954 (4 vol.s)

G. Schröder, ed. Die Religionen der Menscheit, Stuttgart, 1961 s., (30 vol.s)

M. Eliade, Historia de las Creencias e Ideas Religiosas, Madrid, 1978-1996 (5 vol.s)

H.C. Puech, ed. Historia de las Religiones Siglo XXI, México, 1977 s. (12 vol.s)

III. Manuales Introductorios.-

A. Brunner.- La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas, Barcelona, Herder, 1963

Diez de Velasco, F.- Hombres, ritos y dioses, Madrid, 1995

Id. Introducción a la historia de las religiones, Trotta, Madrid, 1998²

M. Eliade, Tratado de Historia de las Religiones, Madrid, 1972

M.P. Fisher, Living Religions, N.J. 1991

R.E. Hume, The World's Living Religions, N.Y., 1938

H. Küng, El Cristianismo y las Grandes Religiones, Madrid, 1987

J. Martín Velasco, Introducción a la Fenomenología de la Religión, Madrid, 1973

X. Picaza.- Hombre y mujer en las grandes religiones, Estella, Verbo Divino, 1996

Id. El fenómeno religioso, Madrid, Trotta, 1999

R. Scupin, ed. Religion and culture: an anthropological focus, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2000

H. Smith, The World's Religions, NY, 1991, 1995 esp.

G. van der Leuw, Fenomenología de la Religión, México, 1964

G. Widengren, Fenomenología de la Religión, Madrid, 1976

IV. Monografías

G. Bataille, Théorie de la Religion, Paris, Gallimard, 1973

G. Dumézil.- Diferentes títulos

M. Eliade, Diferentes títulos

E.E. Evans-Pritchard, Las teorías de la religión primitiva, México, Siglo XXI, 1973

R. Girard, La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972

A.E. Jensen, Mito y culto entre los pueblos primitivos, México, FCE, 1966

Cl. Lévi-Strauss.- Diferentes títulos

R. Otto, La idea de lo santo, Madrid, 1980 (1917)

R. Pettazoni. Diferentes obras.

J. Ries, Les Chemins du Sacré dans l'Histoire, Paris, Aubier, 1985

J. Wach, El Estudio Comparado de las Religiones, B. Aires, Paidós, 1967

J.J. Wunenburger, Le Sacré, Paris, PUF, 1981

V. Estudios de religiones en particular.-(q.v. además al final de cada religión)

H. Küng, El judaísmo, Madrid, Trotta, 1998

Ojilvie, Los romanos y sus dioses, Madrid, 1995

W.F. Otto.- Los dioses de Grecia, B. Aires, Eudeba, 1973

Lección 1

Introducción. Conceptos. Terminología. Historia de la disciplina

M. Eliade se queja con razón, que no tengamos en Occidente un término más preciso que *religión* para expresar la experiencia de lo *sagrado*. “La Ciencia de las Religiones analiza los elementos comunes de las diferentes religiones y el desciframiento de sus leyes de evolución desde sus orígenes y formas primitivas hasta su fin” (M. Eliade).

Algunos términos importantes.- Advaita. Amida Animismo. Arhant, Asana, Ashram. Ateísmo. Atman. Avatar. Barakah, Bhakti. Bodhisattva. Brahman. Chakra. Carisma. Ch'i kung. Cosmogonía. Darsan. Dervishe. Deva. Dharma. Dogma. Dualismo. Dukkha. Feng-shui. Gunas. Guru. Hadith. Haggadah. Hajj. Halakha. Hasidismo. Hatha Yoga. Hijrah. Imam. Jen. Jihad. Kabbalah. Karma. Kensho. Kirtan. Kufr. Kundalini. Lama. Li. Lingam. Mandala. Mantra(m). Maya. Metta. Midrash. Mishna. Moksha. Monismo. Mujahid. Murshid. Nirvana. OM. Orisha. Pali. Pluralismo. Politeísmo. Prakriti. Prana. Pranayama. Prasad. Puja. Puranas. Purusha. Rajas. Re-encarnación. Rishi. Sadhana. Sadhu. Sakti. Samadhi. Samsara. Sanatana Drama. Sativa. Seder. Shaman. Shari'ah. Shayk. Shekinah. Shia. Shiva. Stupa. Sufismo. Sunni. Sura. Sutra. T'ai-chi-chuan. Talmud. Tamas, Tanakh. Tantras. Tao (Dao). Theravada. Torah. Tzaddik. Ulama. Ummah. Upanishads. Vaishnavita. Vajrayana o Tantrayana. Vedanta. Vedas. Vipassana. Wu-wei. Yagna. Yanas. Yang-yin. Yantra. Yi. Yoga. Yoni. Zakat. Zazen. Zen. Zendo.

Historia de la disciplina.- Es una ciencia reciente que surge en el S. XIX junto con la ciencia del lenguaje. En el prólogo del 1er. tomo de la obra de M. Müller, Chips from a German Workshop (1867, Londres) es donde aparece por primera vez el término “ciencia de la religión” con ese sentido especial, aunque antes se encontrara en obras del abate P. Leblanc y F. Stiefelhagen en el 1858. La 1ra. cátedra de esta disciplina se estableció en Ginebra (1873), Leyden (1879), en la Sorbona de Paris (1885), Bruselas (1884), etc. En el 1880 ve la luz en Paris la Revista de Historia de las Religiones editada por M. Vernes, en el 1898 ed. por Achelis en Friburgo Archivo de Ciencia de las Religiones, en Viena, editada por P.S. Schmidt la revista Anthropos y en el 1925 en Roma, editada por R. Pettazzoni, Estudios y Materiales en la Historia de las Religiones. En el 1897 tuvo lugar en Estocolmo el 1er. Congreso Internacional de Ciencias de la Religión. Entre los léxicos y las encyclopedias sobresalen la Encyclopaedia of Religion and Ethics (13 vols.) publicada en Edimburgo desde el 1908 hasta el 1923 por J. Hastings, ed. con un conjunto extraordinario de especialistas. La 1ra. ed. de Die Religion in Geschichte und Gegenwart apareció del 1909 al 1913 ahora en proceso su 4ta. edición.. Actualmente la obra más importante planeada y ed. por M. Eliade con un equipo notable de especialistas es la Encyclopaedia of Religion (16 vols. 1993). Si como disciplina autónoma aparece en el S. XIX, los estudios de ciencia de religión son muy antiguos y se remontan a la antigua Grecia en las descripciones de viajes, cultos y su comparación con la situación religiosa nacional. Herodoto (c. 484-425 A.C.) es uno de los primeros en describir las religiones de los egipcios, persas, tracios y escitas. A él se debe la interpretación de que los dioses habrían sido originalmente reyes o héroes primitivos, tesis que populariza Euhemerus (c.330-c.260). El euhemerismo tuvo una influencia muy grande en la antigüedad, sobre todo en el poeta Ennius (239-169 A.C.). Demócrito

(460-370 A.C.) es otro de los que describe las religiones de su época. También Platón y Aristóteles, que es el 1ro. en formular la hipótesis de la degeneración religiosa de la humanidad. Plutarco (c-45-c.125) expresa que la diversidad de las religiones es sólo aparente, ya que el simbolismo muestra la unidad fundamental de las religiones. Los estoicos como Séneca (2-66) también proclamaron la unidad fundamental de las religiones. Teofrasto (372-287 A.C.) es el 1er. historiador de las religiones, mientras que Diógenes Laercio (S.III) escribe otra historia de las religiones en 6 libros. Epicuro es en el S.III A.C. uno de los críticos más radicales de la religión. Sus ideas fueron popularizadas más tarde en el mundo latino por Lucrecio (c.98-c.53). Durante la época de Alejandro el Magno (356-323 A.C.) se extienden los cultos orientales y las religiones histéricas. Entre los primeros escritores cristianos Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, Firmico Materno, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea y S. Agustín se ocupan de temas de historia y ciencia de las religiones. Durante la Edad Media se producen los contactos entre el Islam y el cristianismo. Albiruni (973-1048), describe las religiones y filosofías de la India. Averroes (1126-1198) usó el método simbólico y alegórico para demostrar que todas las religiones monoteístas eran igualmente verdaderas. Entre los pensadores judíos hemos de destacar a Saadia (892-942) y Maimónides (1135-1204), quién evitando el sincretismo utilizó el método comparativo para postular una revelación progresiva de Dios en la humanidad. El Renacimiento trajo un renovado interés por el estudio de las religiones antiguas: Marsilio Ficino (1433-1499) que dio a conocer a Porfirio, Hermes Trismegistos y otros. Los humanistas postularon que todas las religiones eran igualmente verdaderas porque había revelación en ellas. En el 1520 se publica la obra del alemán Jean Boem Omnium gentium mores, leges et ritus, la 1ra. historia general de las religiones de África, Asia y Europa. Luego aparecen las cartas y crónicas de viaje de los misioneros cristianos como J.Fr. Lafitau, Ch. de Brosses, etc. La tesis de una religión natural aparece en los deístas ingleses y D. Hume, los enciclopedistas franceses J.J. Rousseau, Voltaire, Diderot y D'Alembert. Durante la Ilustración tendremos que mencionar a G.E. Herder (1744-1803) y G.E. Lessing (1729-1781), más abiertos que los Enciclopedistas al fenómeno religioso. Durante el Romanticismo hay que mencionar la obra de F. Schleiermacher (1768-1834), F.W.J. Schelling (1775-1854), G.W.F. Hegel (1770-1831), para quien la historia concreta de las religiones es una manifestación del Absoluto, la idea abstracta de la religión y G.B. Vico (1668-1744) que concibió el desarrollo del politeísmo al monoteísmo como un proceso gradual dirigido por la providencia divina. Nuevas teorías surgieron a principios del S. XX: en el 1912 aparece la importante obra de E. Durkheim Formas Elementales de la Vida Religiosa defendiendo el totemismo, W. Schmidt publica el 1er. volumen de su monumental obra El origen de la idea de Dios, que se pudo completar póstumamente 40 años más tarde con sus vols. XI y XII donde pretende demostrar un monoteísmo original ("un Dios Alto"), R. Pettazzoni publica su 1ra. monografía importante La religión primitiva en Cerdeña, C.G. Jung Transformaciones y Símbolos de la Libido y S. Freud corregía las pruebas de Tótem y Tabú que saldría el siguiente año. Estas obras ilustran cuatro diferentes enfoques del estudio de la religión: el sociológico, etnológico, psicológico e histórico. El otro importante, el fenomenológico, no se intentaría hasta unos años más tarde por R. Otto, Lo Santo (1933) a partir de la fenomenología de E. Husserl, otra contribución importante es la de G. van der Leeuw, Fenomenología de la Religión (1933). Durkheim, Freud y Jung adoptaron y re-elaboraron las hipótesis pre-animistas como el *mana*, e insistieron en la importancia del totemismo.

A) Desde el punto de vista antropológico y etnológico, la teoría del animismo en la obra de E.B. Tylor Primitive Culture (1871) fue muy influyente en diversos autores como en W. Wundt. También la obra de J.G. Frazer, The Golden Bough en 12 vols. (3ra. ed. 1907-1913)

resumidos más tarde en uno, tomando la idea de W. Mannhardt. En el 1900 R.R. Marett, K.Th. Preuss y otros desarrollaron la teoría del “pre-animismo”, que en el principio de toda religión hay una fuerza impersonal: *mana*. M. Gauss escribió sobre sacrificio, magia y el don como forma elemental de intercambio, lamentablemente no llegó a terminar su *magnum opus*, pero influyó en otros grandes investigadores como G. Dumézil (importante por sus estudios sobre las religiones indo-europeas) y M. Leenhardt en Do Kamo (1947), una de las contribuciones más importantes sobre mito y ritual entre los primitivos. De otros etnólogos franceses importantes son los estudios de A. Métraux sobre las religiones sur-americanas y haitiana, G. Balandier sobre África y Cl. Lévi-Strauss sobre totemismo, mito y “pensamiento salvaje”. Mención especial merece R. Girard, (1923-) quién alrededor de La violence et le sacré (1972) ha desarrollado una importante crítica del sistema sacrificial en las religiones por su vínculo con la violencia. B) Desde el punto de vista psicológico hemos mencionado ya a S. Freud, cuya posición con relación al totemismo ha sido rechazada por los más importantes antropólogos como F. Boas, A.L. Kroeber, B. Malinowski y G. Róheim otro psiquiatra con trasfondo antropológico. En el libro de C.G. Jung Transformaciones y Símbolos de la Libido anunció su ruptura con Freud y se concentró en las fuerzas transpersonales y universales que se expresan en “arquetipos” y que constituyen un “inconsciente colectivo”. Al contrario de Freud que menospreciaba la religión, Jung estaba convencido que la experiencia religiosa tenía un significado y que no debía reducirse a otras explicaciones. Hizo un estudio cuidadoso de formas arcaicas y religiones orientales, lo que estimuló otras investigaciones que podrían agruparse bajo su escuela: H. Zimmer, K. Kérenyi, J. Campbell, H. Corbin, E. Neumann. Otros antropólogos interesados en la religión son: R.H. Lowie, P. Radin, A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, R. Benedict, E.E. Evans.Pritchard, etc. Más recientemente se ha desarrollado la “antropología simbólica” representada por Mary Douglas influida por Evans-Pritchard, Victor Turner y Clifford Geertz. C) La escuela del “mito/ritual”.- La discusión surgió a partir de dos volúmenes ed.s por S.H. Hook Myth and Ritual sobre elementos de las religiones del Cercano Oriente, otros eruditos escandinavos se unieron: S. Mowinckel, I. Engnell, y G. Widengren en su obra de 6 vols. King and Saviour. H. Frankfort ha sido uno de sus críticos más destacados. D) Se produjeron una serie de monografías importantes sobre religiones específicas: O.Kern y W. Otto sobre la griega; L. Massignon y H. Corbin el Islam; H. Oldenberg, H. Zimmer y H. von Glasenapp sobre el Hinduismo; G. Tucci sobre la tibetana; G. Dumézil los indo-europeos; W.F.Albright la israelita, T.H. Gaster el Folk-lore del Cercano Oriente. E) R. Pettazzoni (1883-1959) con gran conocimiento enciclopédico defendió la complementariedad entre fenomenología e historia de las religiones, la necesidad del método comparativo en el estudio. La ciencia de los religiones debería incluir la historia de las religiones enfocadas en sus procesos de formación histórica y la fenomenología de la religión con su visión de la naturaleza esencial y significado de los hechos religiosos en las diferentes culturas. Comenzando con el 1949 publicó los cuatro volúmenes de Miti e leggende. F) Mircea Eliade (1907-1986), tal vez el más importante de los especialistas del S. XX, con una gran variedad de publicaciones, la más sistemática que recoge sus décadas de estudios es Historia de las Creencias e Ideas Religiosas (1976-1986, 4 vols., el último en colaboración). Fue el principal planificador de la Encyclopedie of Religion. Dos ideas son centrales en él: la importancia de la dialéctica de lo sagrado y la función central del simbolismo religioso. Lo sagrado es un elemento de la estructura de la ciencia, y no una fase de la historia de esa conciencia. Por la experiencia de lo sagrado el ser humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso o significativo y lo que carece de estas cualidades, con sus apariciones y desapariciones vacías de

sentido. Una buena introducción a su pensamiento es el libro-entrevista La prueba del laberinto (1978).

Lección 2

Definiciones de religión. Clasificación de las religiones

El intento de definir la religión es un fenómeno occidental que tiene mucha influencia cristiana. V. Ferm en su An Encyclopaedia of Religion describe diez errores comunes en las definiciones de religión: 1. Vaguedad. 2. Ir hacia etimologías inciertas como la referencia a que se origina del latín *religare* (volver a unir) como Lactancio o a *relegere* (juntar) como Cicerón. 3. El uso indiscriminado de una palabra que tiene varios sentidos. Por ej. decir que una persona es religiosa puede significar que una persona realiza un acto religioso sin ser religioso, o que es religioso sin ejecutar un acto considerado religioso. 4. El error psicológico de definirla en términos de un sólo aspecto de la vida mental. Por ej. decir que una persona es religiosa cuando cree o afirma un dios es cometer el error de confinar la definición a una actividad intelectual, o cuando se dice que se tiene un sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), es confinarla sólo a experiencias emocionales; o decir que se es religioso cuando se actúa de alguna manera se reduce a una acción, el ser humano es algo más que cada una de estas facetas, es su totalidad. 5. Relegar el término a un instinto indefinible, una experiencia *a priori*, ¿por qué no hablar entonces de un instinto filosófico o un *a priori* musical?. 6. Definirla muy estrechamente: por ej. ser cristiano, o ir a la iglesia. 7. Hacer una definición tan amplia que pierda su sentido, por ej. decir que la religión es amor, o admiración o asombro. 8. Confundirla con la ética, porque se puede ser moral sin ser religioso, o inmoral y religioso.. 9. Definiéndola como lo que debe ser y no lo que es, que son dos cosas diferentes. 10. Definir el término identificándolo con algún concepto de dios, pero se puede ser religioso sin creer en un dios, o se puede creer en un dios sin ser religioso. Una definición correcta debería incluir a místicos, humanistas, panteístas, utópicos, agnósticos, hasta ateos. Lo que se trata es de prescindir de las definiciones reduccionistas. Uno de los intentos actuales más influyente es el de M. Eliade, quien elaborando el pensamiento de Otto, considera que lo sagrado es la esencia única de la religión. Propone entonces las siguientes definiciones: “Ser religioso es efectuar de alguna forma y en alguna medida un ajuste vital, aunque sea tentativo o incompleto a cualquier cosa a la que se reaccione implícita o explícitamente como algo digno de preocupación (*concern*) seria o ulterior”. O “Una religión es un conjunto de sentidos y conductas que se refieren a individuos que han sido o son religiosos”. O “La religión es un término genérico para referirse a todas las religiones concebibles, formales o informales”. Otras definiciones:

I. Kant: “La religión considerada subjetivamente es el reconocimiento de todos los deberes como mandatos divinos”

F. Schleiermacher: “Religión es tomar cada cosa individual como parte del todo, y cada cosa limitada como representación de lo infinito”. “El elemento común a todas las expresiones religiosas, no importa cuan diferente sean, y lo que la distingue de los otros sentimientos, y la esencia permanente idéntica de toda religión, es que estamos conscientes de nosotros mismos como absolutamente dependientes, o para decir lo mismo en otras palabras, estamos conscientes de estar en relación con Dios”.

Hegel: “Religión es el conocimiento absoluto, síntesis de finito e infinito”

L. Feuerbach: “El ser humano es el principio, el centro y el fin de la religión”.

S. Reinach: “Una suma de escrúpulos que impide el ejercicio libre de nuestras facultades”.

H. Höffding: "El axioma de la conservación de los valores es aquello que expresa la tendencia última de todas las religiones".

W. James: "La religión significa los sentimientos, acciones y experiencias de los individuos en su soledad, en tanto se entienden que están frente a una relación con cualquier cosa que consideren divina".

J.C. Frazer: "Propiciación o conciliación de poderes superiores al ser humano que se cree dirigen o controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana".

E.Tylor: "Creencia en seres espirituales"

J. Dewey: "Cualquier cosa que introduzca una perspectiva genuina es religiosa". "La actitud religiosa es un sentido de las posibilidades de la existencia y la devoción hacia la causa de tales posibilidades".

F.H.Bradley: "Religión es la conciencia o el darse cuenta de que el Yo ideal es real, y de que ese Yo es la única realidad existente"

W.F. Hocking: "La religión es la realización actual en una experiencia única de aquellos objetos que en el curso de la naturaleza se alcanzan sólo al final de una progresión infinita. La religión es la realización anticipada". "La religión es la referencia habitual en la vida a los poderes divinos".

A.N. Whitehead: "Religión es lo que hace la persona con su propia soledad".

E.S. Brightman: "La religión es el interés (*concern*) por experiencias que son consideradas de valor supremo; la devoción hacia un poder o poderes que se piensa originan, incrementan o conservan estos valores; y una expresión adecuada de esta preocupación y devoción, sea a través de ritos simbólicos o de cualquier otra conducta individual o social".

Cl. Geertz: "Una religión es un sistema de símbolos que actúa para establecer actitudes y motivaciones poderosas, convincentes y duraderas en las personas, sirviéndose de concepciones que se refieren a un orden general de existencia y rodeándolas de tal halo de realidad que las actitudes y motivaciones parecen absolutamente realistas"

En el artículo "Religión" por N. Schiffers en la SM, el autor, refiriéndose a la dificultad en poder captar el concepto de religión critica a ocho diferentes métodos que pretenden aportar criterios para lograrlo: 1. El método de la abstracción, desgajar la esencia de la religión haciendo abstracción de sus peculiaridades, pero resulta en generalidades tan abstractas que carecen de valor. 2. El de adición, inventariando las afirmaciones de todas las religiones para llegar a su concepto fundamental, pero su esencia no se puede derivar de la mera suma de las notas religiosas. 3. El de substracción que excluye a aquellas religiones que habían alcanzado una forma empírica decadente para poder descubrir su verdadera esencia. 4. El de la identidad, que la esencia de la religión está establecida de una manera permanente excluyendo la posibilidad de expresiones plurales. 5. El de aislamiento (Schleiermacher, Otto, Nygren) en que aísla un determinado rasgo como el "sentimiento", pero excluye de la definición otras motivaciones religiosas. 6. El de evolución o genético (Jung, Freud, Feuerbach): los fenómenos se convierten en religiosos cuando no tienen otra explicación, por ej. la transfiguración de la miseria con la proyección de un poder divino (Feuerbach). 7. El de la interpretación, que sólo la religión alcanza su verdadera esencia en la filosofía.(Hegel). Pero la razón sola no puede concebirla (cf. Kierkegaard). 8. El de las funciones: que en las representaciones concretas religiosas influyen factores que varían por épocas. ¿Pero cómo definir a las funciones religiosas como tales?

Clasificación de las religiones

Es famosa la clasificación propuesta por N. Söderblom que componen los capítulos de su obra The living God: 1. La religión como método: el yoga. 2. La religión como psicología: y el

jainismo y el budismo Hinayana. 3. Id. como devoción: Bhakti. 4. Id. como hecho salvífico: budismo Mahayana. 5. Id. de la buena conciencia: Sócrates. 6. Id. de la revelación en la historia: judaísmo. 7. Id. de la encarnación: el cristianismo. 8. Id. como lucha contra el mal: Zoroastrismo.

Tiele: 1. Religiones de la naturaleza. 2. Id. éticas.

Hegel: 1. Religiones naturales. 2. Id. de la religiosidad individual (conciencia: taoísmo, confucianismo, judaísmo). 3. Id. absolutas o universales (budismo, cristianismo, Islam)

van der Leeuw: 1. Religiones de lo remoto y la huída. 2. Id. de la lucha. 3. Id. del reposo. 4. Id. de la inquietud. 5. Id. de la tensión y de la forma. 6. Id. de la infinitud y el ascetismo. 7. Id. de la nada y la compasión. 8. Id. de la voluntad y la obediencia. 9. Id. de la majestad y la humildad. 10. Id. del amor.

G. Mensching (RGG s.v.), propone varios criterios clasificatorios:

A. Desde el punto de vista estructural:

1. Religiones de un pueblo. 2. Id. universales

1. Religiones de la salvación como contacto positivo con lo numinoso.

2. Id. universales de la redención de una situación existencial de perdición.

1. Religiones del pueblo que limitan a los dioses, nacional o tribalmente. Por ej. el henoteísmo israelita.

2. Id. universales, no circunscriptas a una región determinada

B. Desde el punto de vista de la influencia de la naturaleza o la cultura tenemos religiones de la naturaleza y religiones de la cultura.

C. Desde el concepto de Dios: religiones dinámicas (fuerza impersonal como magia). 2. Id. animistas (fuerzas personales: espíritus, demonios, ángeles). 3. Id. teístas: a) politeístas, b) monoteístas.

D. Desde el punto de vista del contenido:

1. Religiones de revelación: a) de la voluntad de Dios: mazdeísmo, Islam, judaísmo. b) Voluntad salvífica de Dios: cristianismo, sectas del hinduismo, budismo Mahayana y religiones místicas. c) Id. de una realidad salvífica impersonal: en un acto de iluminación budismo Hinayana, misticismo Vedanta y otras místicas. 2. Religiones del libro: el cristianismo y el Islam, son al mismo tiempo ejemplos de 1 y 2.

E. Desde el punto de vista del origen histórico: 1. Religiones evolucionadas. 2. Id. fundadas por un gran dirigente espiritual.

F. Religiones de la misión: 1. Populares (sin tendencia misionera). 2. Universales: a) misión consciente, b) por el contagio (místicas)

R.N. Bellah propone 5 tipos de acuerdo con su evolución histórica: a) primitivas, b) arcaicas, c) históricas, d) modernas tempranas y e) modernas.

M. Eliade: 1) cósmicas (tiempo mítico no histórico) y 2) históricas (judaísmo, cristianismo, Islam)

Lección 3

Fenomenología de lo religioso y su esencia

Para G. Mensching (RGG³, s.v.) religión es el encuentro lleno de vivencias con una realidad sagrada y la respuesta de la humanidad a lo sagrado. El carácter plurívoco de los objetos, formas y contenidos de este encuentro con lo sagrado, así como las formas típicas de la respuesta, constituyen el mundo de los fenómenos y las ideas de toda religión. La realidad sagrada se manifiesta de diversas formas: como potencias (espíritus, demonios o ángeles), como dioses, o

como lo divino impersonal. Entre los medios de encuentro con la realidad sagrada encontramos: 1. Objetos naturales tales como montañas, árboles, tierra, fuego, rocas, agua, animales, estrellas o fenómenos naturales que pueden representar poderes impersonales tanto como divinidades personales o poderes demoniacos. 2. Pero también los objetos sobrenaturales pueden desempeñar esta función como milagros, también en el culto se presupone ese encuentro con lo sagrado. En el culto la palabra es uno de los medios más importantes. Una forma especial de palabra santa se halla en los escritos sagrados de las religiones. 3. Hay que mencionar también a las grandes personalidades creadoras de la religión, tales como profetas, fundadores, santos y mediums, así como mediadores entre la humanidad y la divinidad. Todos estos medios del encuentro religioso poseen en común que su función mediadora no es necesaria, ni se realiza *per se*, sino que depende de factores irracionales que no son accesibles a la investigación científica, ya que cada fenómeno de la realidad primigenia puede convertirse en medio del encuentro religioso o bien por la gracia de una divinidad o por la existencia o el surgimiento de un *sensus numinis* (R.Otto). El encuentro con Dios o la divinidad puede revestir diferentes formas. La forma primigenia es la vivencia (*Erlebnis*) religiosa que no debe reducirse al sentimiento, se trata de la aprehensión de un objeto con toda la existencia para ser lleno y determinado existencialmente por él. Una “vivencia” religiosa es la visión que muchas veces está relacionada con una audición. En la mística aparece el encuentro con Dios como iluminación o conocimiento sobrenatural. Aquí aparece también el *éxtasis* como forma de encuentro con los divinos. La estructura de estos medios implica condiciones que expresan que el alma o la conciencia desaparecen o se vacía para que los poderes divinos tomen posesión, por ej. mediante el shamanismo o el frenesí. En la piedad profética la fe es la forma de encuentro más excelente en tanto es devoción confiada y obediente a Dios. Si el objeto del encuentro es el mundo de lo sagrado, su contenido será el de los momentos vivenciales de lo santo. Esta experiencia de la realidad, esencia y volición de la divinidad no se puede separar de la concepción de la situación de la persona en el mundo de lo sagrado. La persona gana así en el encuentro religioso una nueva *comprensión de la existencia*., sea como en las religiones populares inseparable de las relaciones familiares, del clan o de la tribu, o en las religiones universales como existencia que se aísla de la realidad numinosa y demanda la *redención* de esta situación mala. La primera forma de conducta en respuesta al encuentro con lo divino es el *símbolo* y la *institución cultural*. Uno de sus componentes es el *sacrificio*. Otras formas son el drama y la danza, el himno y la oración. También la conducta ética puede conceptualizarse como respuesta a este encuentro con lo sagrado.

Para R. Caillois en El Hombre y lo Sagrado, “Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano. Los dos mundos de lo sagrado y lo profano no se definen rigurosamente sino en función de ambos. Lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad, que es la categoría sobre la cual descansa la actitud religiosa y la que le da su carácter específico. Lo profano es una nada activa que degrada, arruina la plenitud de lo sagrado. Mientras lo sagrado dispone de un don de fascinación, lo profano es la suprema tentación y peligro, terrible demanda la prudencia, deseable invita a la audacia”. Lo sagrado se vierte sobre lo profano arriesgándose en desaparecer, mientras que lo profano que siempre necesita de lo sagrado se arriesga en aniquilarse. Las relaciones mutuas entre ambos se regulan a través de los *ritos*. 1) Los positivos sirven para transmutar la naturaleza de lo sagrado o lo profano según las necesidades de la sociedad. 2) Y los de carácter negativo mantienen a cada uno en su estado respectivo. Los ritos pueden ser de consagración o de desacralización o expiación. Las prohibiciones se designan generalmente con el nombre polinesio de *tabú*, siempre se trata de una prohibición y nunca de una prescripción. La mayor parte de las prohibiciones consisten en no

mezclar lo profano y lo sagrado. Para prevenir los males o el castigo que se merece, se ofrecen los sacrificios mientras espera que las potencias le sean propicias. También se practica el ascetismo y la ofrenda como vía de obtener la potencia u ofrecer la parte para conservar el todo. Las categorías de lo puro y de lo impuro no designan un antagonismo ético, sino mas bien una polaridad religiosa. Lo maculado y la santidad forman los dos polos de una misma realidad. En muchas lenguas una misma palabra expresa ambos conceptos, por ej. *agios* en griego. Del otro lado de lo sagrado está lo demoníaco. Hay que irse separando progresivamente de lo profano para ir entrando en lo sagrado. Lo puro y lo impuro tienen su distribución social y su localización. Por un lado el mundo majestuoso y ordenado del rey, el sacerdote y la ley; y por el otro, el infamante del paria, del brujo, del culpable de quién se huye. En el centro está lo puro, mientras que en la periferia se encuentran lo impuro, al igual que en la derecha está la pureza y en la izquierda la impureza. Las relaciones entre lo puro y lo impuro motivan la división de fratrías que siempre son dos en toda tribu, mientras que los clanes pueden ser variados, y que corresponden a esa concepción dualista o bipartidista del universo. Estos grupos están regulados principalmente. 1. por la prohibición del incesto (la homosexualidad mística); 2. el consumo del *tótem* (acto canibalístico) y 3. el asesinato de un miembro del clan (suicidio parcial). Las fiestas permiten el acceso a lo sagrado. Se presentan como una actualización de la *Urzeit* (tiempo primigenio) de la era creadora de todas las cosas donde han vivido y actuado los ancestros divinos cuyas historias relatan los *mitos*. El tiempo mítico aparece revestido de una ambigüedad fundamental, porque de hecho aparece como “Edad de Oro”, y al mismo tiempo como caos primigenio. La infancia del mundo como la de la humanidad responde a la concepción de un paraíso terrestre. Pero este mundo de luz y gozo lo es al mismo tiempo de tinieblas y de horror. La fiesta aspira a recrear esa vieja edad de oro, re-atrapar esa eternidad, volver al Gran Tiempo para abrirse a la fuente de todos los poderes. Se celebra en el espacio-tiempo del mito y sirve para regenerar el mundo real. Hay muchas formas de evocar este tiempo mítico: a) por la narración de mitos; b) las pinturas rupestres; c) las dramatizaciones. Las dos ceremonias más importantes son: 1. los ritos de iniciación 2. los ritos de fecundidad. La fiesta es el Caos re-encontrado y re-hecho: la fiesta confunde el tiempo del más allá con el del más acá. Los ancestros o los dioses encarnados en los bailadores enmascarados vienen a meterse en los asuntos humanos. Esto sucede en muchos pueblos durante el cambio de año que significa una suspensión del orden universal cuando todas las barreras se derriban y nada puede impedir la visita de los personajes del más allá. Cuando su tiempo de visita se concluye son re-enviados a su dominio por un conjuro explícito. Durante el tiempo de la fiesta todo tiene que hacerse al revés, porque en el tiempo primordial todo es así: por ej. se nace viejo y se muere joven. Hay dos razones para permitir el libertinaje en las fiestas: 1. para poder re-encontrar las condiciones de existencia del pasado mítico y 2. toda esa exuberancia manifiesta un exceso de vigor que aportaría la abundancia y la prosperidad cuando se vuelva a la normalidad. Sin embargo, estas transgresiones nunca dejan de ser sacrilegios. Cuando la vida social y natural están centradas alrededor del rey, la hora de su muerte determinará el momento para las licencias rituales. De la misma forma los sacrilegios alimenticios y sexuales tienen el propósito en las sociedades totémicas de asegurarle al grupo la subsistencia y la fecundidad por un nuevo período. En su forma plena, se puede definir la fiesta como el paroxismo de la sociedad que se purifica y se renueva.

Lo sagrado como condición de la vida y puerta de la muerte.- La sociedad reposa sobre el mantenimiento del orden universal, está protegida por múltiples prohibiciones que garantizan la seguridad de las instituciones, la regularidad de los fenómenos. Todo lo que garantiza su salud, su estabilidad se considera como santo y todo lo que la compromete es sacrilegio. Las diversas

clases de ritos tienden a expiar, a restaurar las ordenanzas que han sido afectadas, neutralizando las fuerzas peligrosas. Lo que funda la cohesión y la seguridad se nutre de los sacrificios, pero por el contrario, lo que aporta potencia o goce, toda manifestación de vitalidad implica un riesgo. “El universo está compuesto de resistencias y esfuerzos, por un lado las prohibiciones protegen el mundo de los excesos, conduciendo a una actitud de humildad, mientras que por otra parte el reconocimiento del obstáculo desarrolla la energía capaz de abatirlo, de la estabilidad surge el movimiento”.

R. Otto (1869-1937). Fue profesor en Marburgo desde el 1917 hasta su muerte. Entre las grandes influencias sobre su pensamiento están: M. Lutero, Schleiermacher, y Fries (discípulo de Kant). Se interesó en las religiones orientales, aprendiendo el sánscrito, estudiando y traduciendo los escritos hindúes más importantes y realizó muchos viajes por el Oriente. Todas estas experiencias le motivaron para publicar en el 1917 su obra más conocida Lo Santo que llevaba como sub-título: Una investigación sobre el factor no-racional en la idea de lo divino y su relación con lo racional. Presentó como característica de la religión una conciencia de la presencia de la divinidad que el denominó lo *numinoso* como ese sentimiento que se tiene frente a un poder superior y que tiene tres características: la conciencia de un misterio que posee un aspecto terrible (*lo tremendum*) y otro cautivante (*fascinans*). A lo primero pertenecen las formas enervantes de lo sagrado: lo dionisíaco, el éxtasis, la bondad, la misericordia y el amor. A lo segundo pertenece la “cólera santa”, la justicia inexorable del “Dios celoso”. Para Otto hay que descubrir lo sagrado en los conceptos de *sacer* y *sanctus*, que es lo numinoso y lo divino. Luego pasa a describir las formas en que se expresa este sentido de lo numinoso en el arte, la literatura y la mística cristiana. Intenta responder al problema kantiano del conocimiento trascendente, expresando que es una experiencia hondamente personal y no racional. En una serie de ensayos ulteriores analizó varios temas de la experiencia religiosa en varias religiones, sobre todo en el hinduismo, desarrollando un método comparativo como hace en su obra del 1926 Mística del Oriente y del Occidente, donde hace una comparación célebre entre Shankara y Eckhardt. Luego en el 1930 publicaría El Cristianismo y la Religión India de la Gracia, un estudio de la piedad *bhakti*. Su última obra del 1934 fue El Reino de Dios y el Hijo del Hombre. Estas tesis, sin embargo han suscitado críticas como las que recoge J. Martín Velasco: su psicologismo, su insistencia en el aspecto racional de la vivencia y el *sensus numinis* incluye una experiencia en un sentido bien amplio, o tiene como objeto único lo sagrado. Piensa Martín que lo sagrado no se identifica con lo numinoso de lo que el misterio sería el elemento central, sino que “lo sagrado es el ámbito, el mundo en que se inscriben el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma”. También se ha objetado que su análisis está muy influido por la teología de M. Lutero, o que éste no se aplica a las llamadas religiones “primitivas” u otras religiones que son parcial o totalmente impersonales y donde no se ofrecen oraciones o sacrificios.

Para M. Eliade todas las definiciones que se han dado del fenómeno religioso tienen el elemento común de que cada uno opone a su manera lo sagrado y la vida religiosa, a lo profano y la vida secular. El problema surge más bien cuando se desea delimitar la esfera de lo sagrado. Para definir lo sagrado hay que analizar los hechos sagrados, pero éstos son de una heterogeneidad sorprendente. Ya que se trata de ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados y venerados, símbolos, cosmologías, teologúmenos, animales, plantas, lugares sagrados, etc. Todo puede convertirse en una *hierofanía*, pero ninguna religión o raza ha acumulado todas las posibles *hierofanías*. Eliade habla de la “dialéctica” de la *hierofanía*, porque supone una opción, una singularización más o menos manifiesta. Un objeto se hace sagrado en la medida en que incorpore “otra cosa” diferente a si mismo, una separación neta del objeto *hierofánico* en relación

con el resto circundante. Hay una ambivalencia de lo sagrado: de una parte el deseo de asegurar y aumentar su propia realidad por un contacto con las *hierofanías* y *kratofanías* (manifestaciones de la fuerza),, y por otra parte, teme perder definitivamente esta condición por su integración en una plano ontológico superior a su condición profana. El rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore*, coincidiendo por repetición con su arquetipo mientras el tiempo profano se ha abolido, su propósito es el de asegurar la normalidad del acto, de darle un estatuto ontológico, deviene real porque repite un arquetipo. Para Eliade la irreductibilidad de lo sagrado es un postulado metodológico basado sobre el principio de que todo acercamiento a un fenómeno debe hacerse de acuerdo con su naturaleza. Por ende, reducir lo religioso a lo no religioso sería no tener en cuenta la especificidad, complejidad y totalidad del fenómeno religioso. “Por la experiencia de lo sagrado el espíritu humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso, rico y significativo y lo que está desprovisto de estas cualidades”. La importancia del trabajo de Eliade radica en que va a examinar lo sagrado en su totalidad gracias a un método integral que combina lo histórico, lo fenomenológico y lo hermenéutico.

Para J. Ries en Los Caminos de lo Sagrado en la Historia observa que el origen de los estudios sobre lo sagrado se remonta al vasto movimiento de descubrimiento de los pueblos “primitivos” en el curso del S.XIX. La etnología del XIX es tributaria de dos ideas diseminadas por los filósofos del XVIII: el hecho humano es social y la humanidad evoluciona de un estado salvaje a otro de civilización. Luego el evolucionismo y el positivismo van a apoyarse sobre estas dos ideas. 1. Las primeras teorías sobre lo sagrado se van a elaborar por los etnólogos y los sociólogos (E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, L.L. Makarius, R. Girard, R. Caillois). Hay dos descubrimientos: el *mana* (fuerza impersonal y anónima que compone el clan) y el *totem* (que explica y simboliza el *mana* que es el tronco de lo sagrado). 2. Luego vienen las teorías sociológicas y fenomenológicas de lo sagrado (N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw) que ven el fenómeno religioso como fenómeno vivido por la persona religiosa. A Söderblom le debemos la noción de lo sagrado como fundamento de la experiencia religiosa: “Es religioso aquel para quien algo es santo”. Esta idea será desarrollada por van der Leeuw, Wach y Eliade. Lo sagrado se opone a lo profano como la persona religiosa a la no religiosa. La experiencia de lo sagrado es la experiencia vivida de lo trascendente y de lo inefable. La fenomenología tenderá hacia la reducción del contexto histórico de las religiones a fin de acceder a la esencia de la religión expresada en sus manifestaciones. 3. Frente a estas teorías se desarrolla otro movimiento en la búsqueda comparada en la historia de las religiones, que va a ver la historia de las religiones bajo el signo del *logos* y no del *mana*, en una tentativa de hermenéutica. Aquí tenemos las investigaciones de G. Dumézil y de M. Eliade que busca las articulaciones fundamentales del fenómeno religioso a fin de descubrir el comportamiento, las estructuras de pensamiento, la lógica simbólica y el universo mental del *homo religiosus*. Y así se descubre lo sagrado como realidad absoluta. Toda manifestación de lo sagrado postula la existencia de una vía simbólica. Por su dimensión mediadora lo sagrado le da a la persona humana la posibilidad de entrar en contacto con lo divino. “Es a través de los símbolos, los mitos y los ritos, que lo sagrado ejerce su función de mediación procurándole a la persona humana la posibilidad de entrar en contacto con la realidad trascendente llamada dioses en las religiones politeístas y Dios en las monoteístas”. Luego Ries pasa a hacer un análisis de la expresión de lo sagrado en las grandes religiones.

Ya hemos visto que para Martín Velasco el Misterio es el centro de la experiencia religiosa, “es lo que tienen de común todas las formas de divinidad, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa”, “lo divino es la realidad

totalmente otra frente a todas las realidades mundanas, la plena perfección y la total plenitud de ser, el Bien sumo, el valor supremo y la augusta dignidad". Así, siguiendo a su manera a R. Otto, considera el Misterio como a) trascendencia activa, b) como "totalmente otro" c) como realidad ontológicamente suprema, d) como absoluta superioridad axiológica, y e) como santidad augusta. Hay cuatro aspectos del Misterio: 1. Lo divino es representado a través de los objetos más extraños del contorno humano: animales, plantas, seres extraños, signos y figuras geométricas, etc. 2. Los grandes temas de la naturaleza como simbólicos de una realidad divina. 3. Símbolos que expresan la desaparición de lo natural como el *nirvana* por ejemplo en el budismo, o como el "nuevo nacimiento". Y 4. En religiones de orientación profética el Misterio aparece personalizado, o en su carácter absoluto. Luego continúa exponiendo las "mediaciones" objetivas del Misterio entre las que cuenta las *hierofanías* (manifestaciones de lo sagrado o del Misterio) que pueden formar sistemas o constelaciones, y los símbolos.

R. Girard va a sustentar la tesis que la teoría de la víctima emisaria va a permitir el descubrir el objeto de los ritos y cultos. El punto central de su teoría, elaborada en La violencia y lo sagrado (1972) y luego en otras obras, es el papel que el sacrificio juega en la vida religiosa, elucidado a partir de la tragedia griega y los mitos etnológicos. Critica las explicaciones anteriores de los etnólogos Hubert, Mauss, Frazer, por no haber visto la verdadera función del sacrificio. Se trata de una violencia de re-cambio, la víctima sustituye a todos los otros miembros de la sociedad. La violencia procede de la relación entre deseos rivales por la posesión de un objeto semejante mediante la mimesis de apropiación. Todos los mitos de orígenes se refieren a un evento fundador del orden cultural: a la muerte de una criatura mítica por otras criaturas míticas. El sacrificio ritual que responde a la violencia original se funda sobre una sustitución doble, de todos los miembros de la comunidad por uno solo en virtud de convertirse en víctima sacrificial sustituto ("chivo emisario") de la víctima original. El señalamiento de la violencia fundadora permite organizar todos los elementos de lo sagrado en una totalidad inteligible, la identidad entre violencia y lo sagrado. El sacrificio de la víctima emisaria se convierte también en el origen de lo social y cultural.

En cuanto al ritual, resumiré el magnífico artículo de E.M. Zuesse en la ER s.v. que lo define como "aquellas acciones corporales simbólicas, conscientes, voluntarias, repetitivas y estilizadas que se centran en estructuras cósmicas y/o presencias sagradas". Muchas teorías sobre la religión son en realidad teorías sobre el ritual religioso. Algunos antropólogos sociales distinguen entre el "ritual", una conducta repetitiva que es explícitamente religiosa y la "ceremonia" que es más social. Según R. Otto y M. Eliade, el ritual surge del encuentro con lo "numinoso" o lo sagrado. Toma de cada aspecto de la vida humana y casi toda disciplina de las ciencias sociales tiene algo que ver con el mismo. Hemos visto que el ritual se centra en el cuerpo humano, tomándolo seriamente como el vehículo de la experiencia religiosa. El ritual es algo más que una acción simbólica, es hierático. Como lo ha mostrado Eliade éste se conforma por arquetipos, por medio de los "primeros gestos" y dramas desde los comienzos del tiempo, que se debe representar de nuevo a través del ritual y re-experimentado por los participantes. Hay una tendencia entre los fenomenólogos de la religión a presentar el encuentro personal con seres divinos como el foco de la experiencia ritual. En la acción ritual se pretende repetir los hechos primigenios de los seres divinos. Por ej. en el Satapatha Brahmana se conmina repetidamente a realizar los mismos ritos que los dioses emplearon para crear al mundo y que al realizarlos se volvieron dioses inmortales. Los rituales se centran fundamentalmente alrededor de esas realidades primarias tales como la sexualidad, la muerte, la lucha o el fracaso. Y comenzando por un sentido de vergüenza y sumisión, en el curso del ritual uno percibe el yo desde la perspectiva

de lo santo. Es incorrecto identificar la acción ritual con la heteronomía como hicieran Kant, Schleiermacher y otros. Más bien a través del mismo la divinidad y el ser humano se vinculan para sostener un orden estable y unificado del universo. Es también a través del ritual que el yo es inducido a las formas necesarias del espacio y el tiempo, las cuales están en armonía con el cuerpo. El centro del universo se coloca en medio nuestro, así como el comienzo de la creación.. El cuerpo se convierte en modelo del universo. El cosmos se revela como casa y templo, y de manera refleja nuestras casas se manifiestan como el cosmos hecho inmanente. El ritual religioso no es una manifestación simple o infantil, sino que se basa en un tipo de resumen, de reconocimiento y sumisión a la realidad. Como lo ha demostrado G. Lewis, los rituales podrían enfatizar lo ilógico e incoherente de los rituales, en un esfuerzo por captar la paradoja, el misterio y la realidad trascendental de lo sagrado. Los rituales particulares pueden lograr un significado unificado haciendo dominante un simbolismo, usando las asociaciones latentes de símbolos subordinados que contribuyen al sentido de profundidad y autenticidad del rito. Se han hecho diversos intentos de clasificaciones de los rituales: a) los funcionales/enumerativos (inductivos, firmes y precisos) y b) los estructurales/analíticos. Otros distinguen los tecnológicos, terapéuticos, ideológicos, de salvación y de re-vitalización. Basándose en Durkheim y Freud se les ha dividido también en a) aquellos cuyo propósito es mantener las distinciones dentro del orden divino y b) los otros que pretenden resolver las divisiones y efectuar transformaciones renovando el orden amenazado por el cambio interno o externo. Hay rituales confirmativos como los *tabúes* que sirven como mecanismos de encuadre para traer lo trascendente en lo ordinario, definiendo y creando las etapas y papeles de la vida, fijar las divisiones del espacio social, distinguir las varias especies de lo sagrado y contrastar los modos polares de lo sagrado (macho-hembra, puro-impuro, positivo-negativo). Los rituales transformativos sirven para vincular las divisiones establecidas, regenerando el cosmos total o parcialmente. Los rituales continúan los patrones arquetípicos establecidos cuando las cosas fueron hechas primero por los dioses o los ancestros, u obedeciendo sus enseñanzas. Existe un anti-ritualismo en muchos círculos que se debe a diversos factores. Pero el ritual se orienta hacia el equilibrio y la estabilidad, aunque el presente es un período de rápido cambio en las instituciones religiosas.

G. van der Leeuw en su Fenomenología de la religión, distingue entre el objeto y el sujeto de la religión. a) Bajo el objeto considera: las potencias, el tabú, los medios sagrados, los salvadores, las palabras potentes, los demonios y las figuras terribles, los ángeles y el padre. b) Bajo el sujeto divide su análisis bajo los acápitulos: el hombre y lo sagrado, la comunidad sagrada y lo sagrado en la persona humana: el alma.

Lección 4

Los orígenes de la religión

I). La teoría animista propuesta por primera vez por E.B.Tylor especialmente en Primitive Culture. Empezando con el alma (*anima*) todo el complejo fenómeno religioso se puede explicar como la evolución y el crecimiento de la personalidad divina y humana a partir del *anima*, que es el doble de la persona humana y su elemento vital, que después se va a ampliar para cubrir no sólo a los otros seres vivientes, sino también a los objetos inorgánicos. 2) La de la adoración de los antepasados de H.Spencer, que es una derivación de la teoría animista, que la considera el resultado de la combinación entre la adoración de los antepasados y ciertos objetos naturales. El primero en defender esta teoría fue Euhemeros (320-260 A.C.), que decía que todos los dioses habían sido originalmente grandes hombres o guerreros que luego de su muerte habían sido

elevados a dioses. 3) El totemismo, la creencia de ciertos pueblos de su parentesco con determinadas especies animales. El término fue introducido por J.F.Mc. Lennan, pero J.C. Frazer fue su mejor sistematizador. La teoría se enriquece también con las investigaciones de E. Durkheim, que sin embargo, enfatiza más el carácter colectivo y social de la religión. 4) Las teorías filológicas de A. Kuhn y M. Müller que buscaron el origen de las religiones en el análisis etimológico de los nombres divinos en la mitología aria. 5). Las teorías psicoanalíticas que se originaron con S. Freud y luego se revisaron por sus discípulos Th. Reik, E. Fromm, J. Campbell, C.G.Jung, etc. Freud formula su teoría de la importancia del factor sexual, sobre todo como expresión del complejo de Edipo basándose en los estudios de Frazer, Robertson Smith, Wundt, etc- 6). Las teorías naturalistas del miedo, del asombro, etc.

A.E. Jensen expresa: “De la cuestión del origen de la religión, que ha sido hasta el presente el centro de atención de todas las teorías, no trataremos para nada, en la convicción de que con nuestros medios actuales es absolutamente imposible afirmar algo sobre los contenidos de las creencias de la primera forma de la religión, tal como ha tratado de hacerlo la teoría del monoteísmo primordial. Nos parece mucho más importante empezar por entender correctamente las cuestiones fundamentales a las que se enfrentan las formas de creencia en cada caso; pues las plasmaciones religiosas son, por su propia naturaleza, respuestas a semejantes problemas fundamentales de la existencia, para las que no hay otras respuestas. que pudieran sustituirlas. Y se verá luego que en el curso de la historia de la humanidad ha habido tal cantidad esas cuestiones fundamentales planteadas y contestadas, que tal vez logremos ordenar en una sucesión temporal relativa, pero de las que no podemos por lo pronto afirmar de modo absoluto que una de ellas haya sido la primera y más antigua plasmación religiosa” (1966, 17-18).

Lección 5

Las religiones “primitivas” o “arcaicas”

1, Cuestión previa.- Prejuicio del concepto de lo “primitivo”. Cl. Lévi-Strauss es uno de los que cuestiona junto a otros antropólogos, etnógrafos y otros científicos este concepto: ¿dónde está la línea de demarcación de lo primitivo?, ¿cuáles son los criterios que lo determinan?. Define a las sociedades primitivas como aquellas que han permanecido ignorantes de la escritura y sustraídas a los métodos de investigación del historiador puro, en donde el desarrollo tecnológico ha llegado sólo recientemente. 2. Bajo el concepto de religiones primitivas se comprende a: a) Creencias animistas (Tylor) y el shamanismo (Eliade). 2. El animatismo (cf. *mana*) Marett, Codrington. c) La creencia en los “dioses altos” (A. Lang, W., Schmidt). d) Mitologías. e) Rituales, sacrificios, exorcismos. f) Magia. g) Tabúes (Durkheim).

Siguiendo a E.C.James, estudiaremos primero la magia. Ésta está íntimamente relacionada con la religión que es la creencia en un orden trascendental de la realidad que controla el destino humano desde fuera, mientras que la magia lo hace desde dentro. Se trata de un sistema altamente especializado y que está cuidadosamente regulado. A diferencia de la religión no posee referencia trascendental a poderes externos superiores a la persona y que controlan los procesos naturales. Se trata de un arte muy humano, como dice Malinowski “no sólo la magia es esencialmente una posesión humana sino que actualmente se encuentra alojada en la persona y solo puede ser transmitida de persona a persona, de acuerdo con leyes muy estrictas de filiación, iniciación e instrucción mágica”. La virtud mágica reside en el hechizo y en los ritos específicos y las fórmulas místicas que se utilizan para producir un efecto determinado. De modo que hay que

distinguiirla del concepto de *mana* que es siempre espiritualista y sobrenatural, mientras que en la magia el efecto depende de la eficacia del encantamiento y no de un agente sobrenatural. Se discute si la magia precedió a la religión o viceversa. La evidencia arqueológica a mano parece sugerir que ambas están siempre entrelazadas y que es difícil poder precisar su prioridad. Cuando se trata de curar un mal, lo que sucede es realidad es la lucha entre dos magos: el que inflige el mal y el otro que desea contrarrestar sus efectos perniciosos. En el *shaman* el mago combina los oficios de sacerdote, profeta y curandero, basándose en conocimientos de “ciencias ocultas”. Se usa generalmente una terminología críptica o lenguajes arcaicos secretos y rudimentos de meteorología, botánica, masaje, curación, autosugestión, ventrilocuismo, prestidigitación, etc. Muchas veces se invoca una divinidad o un “alma en pena”, hay cierta relación con la mediumnidad espírita. Aquí se puede ver que se está muy cerca del ámbito de lo religioso. La “magia blanca” es la que se utiliza para realizar el bien, mientras que la “negra”, sirve para infligir el mal.

La organización ritual y las acciones sagradas.- En aquellas sociedades en que los medios de subsistencia son precarios, se ha empleado una organización ritual compleja, en parte mágica, en parte religiosa para ayudar a las fuerzas naturales o a las personas a librarse su sustento diario. No hay explicaciones teleológicas o filosóficas para aclarar su efectividad, simplemente “funciona”. Podemos clasificar los ritos como: 1) de transición: a) de nacimiento; b) de iniciación; c) de casamiento; d) de muerte; 2) de estaciones del año. Los ritos de transición son llamados “ritos de pasaje” por van Gennep en su obra clásica sobre el tema con este mismo título (1909).

Mito y ritual.- Hay una relación estrecha entre ambos. La función del mito es la de estabilizar la sociedad, es una fuerza cultural que sirve para trasmitir una lealtad incuestionable al dirigente del grupo. Un ej. importante en el Antiguo Oriente son los mitos que sirven para fundamentar divinamente a los reyes, como sucede en Egipto con el mito de Osiris, o el de Tammuz en Mesopotamia, o el Adonis greco-fenicio, los mitos del *Enuma elish* babilónico, etc.

Para evitar algunos de los problemas del tema, el reciente libro Religion and Culture: An Anthropological Focus, R. Scupin, ed. expone la cuestión en un capítulo sobre “Religiones Aborígenes” en África, Asia y la América Latina, “Religiones Africanas” y “Religiones del Nuevo Mundo: Mesoamérica y Norte-América”.

Lección VIII/A

RELIGIONES DE LA INDIA

1) EL HINDUÍSMO

Caracterización del hinduismo.- Es difícil hacer una descripción sintética de esta religión debido a que ha pasado por diversas etapas disímiles y la cuestión sería determinar cuál de ellas es la que traduciría mejor su verdadera esencia, ¿o es que precisamente su espíritu es cobijar dentro de él las posiciones más contradictorias?. El mismo concepto *hinduismo* es controvertible. No se conoce bien su origen, pero se sabe que es Occidental y que fue creado en el S. XIX, algunos dicen por los editores de la Encyclopaedia Británica. El término sánscrito para designarlo sería *sanatanadharma* (“la ley eterna”). Este hinduismo sucedería al brahmanismo antiguo con el endurecimiento de su sistema de castas por los IV y V y con la aparición progresiva de una nueva mitología que reemplazara la de los Vedas que era demasiado abstracta. Se establecen las siguientes etapas: 1. védica, 2. brahmánica, 3. filosófica, 4. bhakti y 5. hinduismo reformado .

1. La original religión védica.- A diferencia de la filosofía típica brahmánica posterior, era una fe relativamente optimista, amante de la vida y afirmadora del mundo. La literatura religiosa básica del período está compuesta por cuatro Vedas: Rig-Veda, el principal del cuál se derivan los otros, el Sama-Veda o Chant-Veda, el Yajur-Veda y el posterior Atharva-Veda. Los dioses con fuerzas naturales: Varuna (cielo), Indra (tormenta y fertilidad), Agni (fuego), Soma (elixir de la inmortalidad), Vayu (viento), Ushas (alba), etc. En el Rig-Veda la casta de los brahmanes no desempeñan todavía ningún papel sino hasta el tardío Atharva-Veda. Es en este período que se desarrolla el sistema famoso de las castas: a) la de los brahmanes (sacerdotes), b) *kshatriyas* (guerreros), c) *vaishyas* (artesanos y campesinos), d) *sudras* (sirvientes) y e) *parias* (castas mixtas) y *chandalas* (“comedores de perro”, intocables). A las tres primeras sólo podían pertenecer los arios.. Los brahmanes se consideraban “super-hombres”. *Brahma* es lo supra-sensible en general, el Alma-Todo o Alma-Mundo, pero el término neutro *brahman* es el poder sagrado que está detrás de los sacrificios y los ritos. El *atman* es lo suprasensible, de una raíz que significa “respirar”, “aliento” y de ahí para identificar la parte inmaterial del individuo. Del misticismo mágico se deriva una cosmovisión mística que hace que la religión devenga en negadora del mundo/vida.

2. El hinduismo brahmánico.- Fundado en los *Brahmanas* (colección de escritos sacerdotales del 800 al 600 A.C. anexados a los Vedas) que representa una etapa de transición entre 1) y 3). Aquí empiezan a desarrollarse las ideas del *karma* (obra sagrada, acto de sacrificio) y *samsara* (reencarnación). El sistema de castas se fija y de aquí en adelante se convierte en un elemento *sine qua non* del hinduismo.

3. El hinduismo filosófico de las *Upanishads*.- Son los principales textos del hinduismo, escritos entre el 550-100 A.C. y que son obra de diversas escuelas y épocas mismas dentro de la religión. Contienen las especulaciones de los sabios hindúes sobre la naturaleza del mundo y cómo es posible para el humano obtener la salvación (*moksha*) Las 13 *upanishads* más conocidas son: *Brihad Aranyaka*, *Chandogya*, *Aitareya*, *Kena*, *Mundaka*, *Isha*, *Taittiriya*, *Svetasvatara*, *Prasna*, *Maitrayana*, *Katha*, *Kaushitaki* y *Mandukya*. Pero existen por lo menos 108 que varían en extensión. La palabra *upanishad* significa literalmente “sentarse juntamente con devoción” y de ahí “enseñanza secreta”. A pesar de su carácter heterogéneo, se señalan las siguientes características comunes: son el producto de santos, no es literatura ordenada lógicamente, la atención se fija más en el todo que en las partes. Para estudiarlas hay que hacerlo con un *guru* (maestro). Se vinieron a conocer en Occidente a partir del XVII. Schweitzer resume así su contenido: “Los brahmines enseñaron como un gran secreto el misticismo de la identidad de las almas de todos los seres y de todas las cosas con el Alma Universal. Según este misticismo, cuanto participa de la naturaleza del alma pertenece al Alma Universal. El ser humano la lleva dentro de sí. Y porque él mora en todo Ser, vuelve a encontrar su propio yo en todo Ser, lo mismo en la vida de las plantas que en la de los dioses. Este es el significado del famoso *tat tvam asi* (“que tu eres tu mismo”) de las *Upanishads*”. Para llegar a ser uno con el Brama no sólo hay que renunciar al mundo, sino también encontrar el espíritu en lo supra-sensible mediante la práctica de ejercicios de concentración (*yoga*). La expresión *yogin* se encuentra por 1ra. vez en las últimas *Upanishads*. En el *Rig-Veda* se llama *kasin* (“el de los cabellos largos”) a la persona en estado de éxtasis. En tales ejercicios de concentración ocupa un papel importante la repetición del sonido sagrado *OM* (*mantras*). El misticismo brahmánico es supra-ética, está “más allá del bien y del mal”. La falta de esta ética –según A. Schweitzer- es la que va a llevar a postular la doctrina de la reencarnación (*samsara*) y su concomitante del *karma*. Él no cree que la doctrina de la reencarnación sea esencial al hinduismo. Los himnos del *Rig-Veda* todavía no la

mencionan. Parece que luego se origina en un antiguo mito que relata la marcha de los finados al reino de la bienaventuranza: que la luna absorbe las almas y luego las devuelve a la tierra. Pero aceptar esta doctrina supone para los brahmines abandonar la idea de la redención universal insita en la mística del Alma-en-todas-las-Cosas y la libertad del alma con respecto al mundo material. Según la primitiva doctrina de la reencarnación el ser humano alcanza el estado bienaventurado mediante la práctica de buenas obras, y si no bastan, volverá a nacer como humano, si persiste en hacer el mal, regresará como animal. Hay muchos problemas teológicos y filosóficos que no están resueltos en las *Upanishads*: ¿cómo debe entenderse el *Brahma*? No hay unidad en esta concepción que se mueve entre el panteísmo y el monoteísmo puro; ¿cuál es la relación con el mundo material, es éste real?. Las antiguas *Upanishads* aceptaban la realidad del mundo, pero en las últimas se presenta al mundo como mera apariencia: es una comedia de magia, (*maya, mayin*, mago) porque el Alma Universal es la única realidad y no puede existir otra (doctrina de la no dualidad, *advaita*). La reencarnación plantearía el problema de que es una evolución tardía del brahmanismo que contradice la doctrina original de que las almas individuales proceden del Alma Universal y vuelven a ella.

4. La doctrina *sankhya*.- Se ha indicado que existen seis sistemas tradicionales del pensamiento hindú, todos los cuáles son considerados ortodoxos porque se fundamentan en los *Vedas*, se reconocen como *darshanas*, puntos de vista doctrinales complementarios pero no rivales, que han surgido en diversos momentos, pero cuya sistematización es más bien moderna, a partir del S.VIII. Los seis *darshanas* se enumeran mediante parejas por afinidad: *Nyaya-Vaisheshika*; *Sankhya-Yoga*; *Mimamsa-Vedanta*. Los dos 1ros. son analíticos y los 4 restantes sintéticos, los dos últimos son los más relacionados con los *Vedas*, los otros más indirectamente. La doctrina *sankhya* es probablemente la más antigua fundada por Kapila (S.VI-IVA.C.). Se elabora en el *Samkhyakarika* (1ros. siglos A.D.). La materia primordial *prakriti* está compuesta de tres *gunas* (sustancias): *sattva*, (más cerca de la divinidad, lleno de luz, bondad y paz), *rajas* (mundo de la humanidad, movimiento y actividad) y *tamas* (órdenes bajo de la vida y la materia, oscuridad y error de donde surge el mal y el sufrimiento). La naturaleza de las cosas consiste en el grado en que predomine uno de esos *gunas*. La materia es eterna. Cuando alguien muere lo que desaparece es sólo la materia grosera, el *linga* (marca distintiva) sí permanece, es el que lleva el *karma*. “El ser humano alcanza la existencia a que le da derecho lo que hace”. Por medio del *yoga* es que el alma se va liberando de todo deseo bajo la materia dejándose gobernar por *sattva*. De esta doctrina proceden principalmente la teosofía y la antroposofía de R. Steiner.

5. La doctrina *vedanta*.- Es la formulación mejor conocida y más popular de los *Veda*. La doctrina quedó fijada en los *Brahmasutras* (*sutra*, sentencia aforística), compuestos por Badarayana (ca. II-IV A.D.) En sus 555 *sutras* se expone la doctrina de las *Upanishads* para refutar las doctrinas *sankhya*, jinista y budista y son el punto de partida del escolasticismo brahmánico. Su comentarista más famoso es Sankara (S. IX A.D.). Preconizó la existencia de dos verdades, con lo que trató de resolver las contradicciones de los sistemas: a) una verdad alta esotérica: el ser humano debe experimentar ya en esta vida la identidad con el *Brama* b) una verdad inferior exotérica: la doctrina de la redención mediante la reencarnación. Sankara se ve en la obligación de hacer esto porque ya existe un hinduismo popular monoteísta de gran prestigio que va a dar lugar a la secta *Bhakti* con su más noble expresión en el *Bhagavat-Gita* por un lado y el budismo posterior del *Buda-Amithaba* por el otro.

6. El misticismo *bhakti* y el *Bhagavat-Gita*. - Por el año 1000 A.C., según se colige de las *Upanishads* posteriores, se va desarrollando un monoteísmo ético que tiene su origen en la religiosidad popular vs. la de los brahmines. Parece que surgió por 1ra. vez entre los adoradores de *Krishna* (el Negro). Se desconoce su origen, aunque se presume que este dios haya sido un héroe tribal deificado. Hijo de *Vasudeva* y de *Devaki* se tiene luego como la más grande encarnación (*avatara*) de *Vishnu* y en el *Bhagavat-Gita* es el verdadero Dios *Brahman*. Se convierte en el objeto supremo del *Bhakti* (amor, devoción, servicio, entrega absoluta a Dios). En los himnos védicos no aparece *Vishnu* como el 1ro. entre los dioses. En otras comunidades hindúes *Shiva* (*Siva* o *Ciba*) ocupa el lugar de *Vishnu*. Integra el *trimurti* (trinidad) hindú: *Shiva* el destructor, *Brahma* el creador y *Vishnu*, el preservador.. En la piedad *bhakti* no se pide tanto la obediencia a Dios como la entrega absoluta a Él. A diferencia del misticismo brahmánico no se trata de la absorción en el Alma Universal como la unión de la personalidad humana con la divina. Tampoco es quietista, no se predica el abandono del mundo, sino que en todas las acciones se conserve esa devoción a Dios. Este problema está claro en el *Bhagavat-Gita*, que es un poema didáctico interpolado en el *Mahabharata*, que es la epopeya más larga del mundo que consta de unos 100,000 dísticos y narra la guerra de la dinastía de los *Bharatas* (*maha* significa “grande”). No contiene sólo material épico sino también didáctico: política, leyes, religión, etc. En su forma actual se completó antes del 400 A.D. El *Ramayana* es el 2do. poema épico menor, que cuenta la historia del príncipe *Rama*. El *Bhagavat-Gita Upanishad* quiere decir “las doctrinas secretas dadas por el Exaltado” (Dios). Es el libro religioso hindú más popular y más apreciado y el que ha sido más traducido a las lenguas occidentales. Los devotos lo recitan devocionalmente con un sentido de respeto. Todos los hindúes lo aceptan, los *Shaivas* y los *Vaishnavas*, por los de castas superiores e inferiores. Se puede discutir si enseña la filosofía dualista *Samkhya* o la *Advaita Vedanta*, lo que está claro es que enseña la devoción a Dios como medio de liberación, entendiéndose como renuncia al mundo o como libertad en él. Se trata de una síntesis de ideales y normas contradictorios, el panteísmo y el teísmo. Trataba de armonizar los valores brahmánicos con el código de los guerreros. Sankara sostenía que era la quintaesencia de los *Vedas* y que su mensaje era el *jnana yoga*: una visión de la realidad que permitía una auto-realización genuina. Ramanuja estimaba que era una exposición de un Dios de amor supremo, el camino del *bhakti yoga*, la disciplina de la devoción. Otros lo ven como el camino del *karma yoga*, el camino de las obras.. Su fecha de composición se sitúa entre el 200 A.C. y el 200 A.D. Otros mantienen que fue durante el período del desarrollo del culto de *Krishna* que se identificó con *Vasudeva* (*Vishnu*) alrededor del 150 a.c. Originalmente no formó parte del *Mahabharata*. Está en forma de un diálogo entre el guerrero *Arjuna* y su auriga *Krishna*. Dice Schweitzer: “Alimentándose de su sentimiento natural el *Bhagavat-Gita* se rebeló contra el ascetismo y las disciplinas y enseñó que lo que hay que perseguir antes que nada, es la libertad interior con respecto al mundo....el ser humano tiene que arrogarse de una vez y por siempre del derecho, que comprende en si mismo todas las concesiones necesarias, de realizar los actos inexcusables para la conservación de la vida y el cumplimiento de los deberes naturales. El *Bhagavat-Gita* recoge el pensamiento brahmánico de la justificación de la acción dictada por las obligaciones de casta y de él saca la teoría de que la actividad y la inactividad están justificadas igualmente. Si el orden del Universo

exige actividad, dicha teoría concluye justamente que no hay nada que pueda ser colocado por encima de aquella. Si el mismo Dios practica la actividad creando y sosteniendo el universo, también el ser humano tiene que dedicarse a la actividad dictada por la casta". Aquí antes de Kant aparece el "imperativo categórico" cuando dice *Krishna*: "tu interés debe dirigirse siempre al acto, no a sus frutos". Filosóficamente se parece mucho al sistema de J.G. Fichte. El amor a Dios no pide frutos éticos, no hace que el amor a Dios halle expresión en el amor de la humanidad como en el cristianismo. Dios está más allá del bien y del mal como en la doctrina brahmánica. Dice Schweitzer: "El *Bhagavat-Gita* tiene el carácter de la esfinge: en su misticismo de la acción ve que está obligado a rechazar el sentimiento absoluto de la diferencia entre el bien y el mal. Este es el precio que tiene que pagar para incluir la acción dentro de la concepción negativa del mundo y de la vida".

COSMOLOGÍA DEL GITA

El Gita se basa en un sistema cosmológico definido. El principio central se llama Brahman, la realidad. Es la divinidad total que no se puede definir o expresar. Las Upanishads dicen que es Existencia, Conocimiento y Bienandanza, pero que no se deben considerar como atributos Es el Conocimiento y el Gozo absoluto. Este Brahman está presente en toda criatura, se llama también Atman. Cuando se le considera en relación con el universo se considera como Dios personal, es Ishwara: Dios con atributos, amor, misericordia, pureza, justicia, conocimiento y verdad. Brahman unido al poder de Ishwara es quien crea al universo. Y esto es todo lo que la mente humana puede concebir acerca de Dios, porque en sentido absoluto no puede ser concebido. Sólo se puede experimentar en el estado de *samadhi* o de unión con Dios. El BG describe los métodos para lograrlo. Por medio de la discriminación, la disciplina espiritual y la meditación se puede capacitar a la mente humana para inclinarse hacia dentro de si misma y realizar la presencia del Atman. Esto es la meta de todas las místicas. Ishwara tiene los tres aspectos de Brahma (creación), Vishnu (preservación) y Shiva (destrucción, mejor disolución). Cuando al final de un ciclo del tiempo (*kalpa*) se disuelve el universo pasa a otra fase de potencialidad ("la noche de Brahma") para producir la siguiente creación ("el día de Brahma") que se describe en el capa. VIII del BG. Todos los seres y mundos pasan por este proceso infinito de renacimiento y desaparición. *Prakriti* o *maya* es el poder del Brahman: Iswara se hace un cuerpo a partir de *prakriti*. El ser humano es el *atman* asociado a *prakriti* o *maya* y engañado por éste para que piense que no es el *atman*. Por eso hay que zafarse de esta ilusión y lograr la liberación del proceso de nacimiento y muerte. *Prakriti* está formado por tres fuerzas (*gunas*) que son *sattwa*(lo puro y fino), *rajas* (el principio activo) y *tamas* (la solidez y la resistencia). También representan las diversas etapas en la evolución de cualquier entidad: *sattwa*, la esencia de la forma a realizarse, tranquilidad, pureza, calma; *rajas*, la pasión, intranquilidad, agresividad; *tamas*, la estupidez, inercia.. Todas presentes en cada cosa pero siempre predominando una. En el momento de la potencialidad estas fuerzas están en equilibrio y *prakriti* permanece indiferenciado, pero en la creación este equilibrio desaparece. Las *gunas* comienzan a combinarse de múltiples formas en correspondencia con las diversas formas de materia y mente. *Tamas* puede superarse mediante el cultivo de *rajas*, y *rajas* mediante el cultivo de *sattwas*, trascendiéndolo y alcanzando el *Atman* que está por encima de los *gunas*.

En la evolución de la materia a partir de *prakriti* comenzamos con *mahat* (base de la inteligencia) → *buddhi*(la facultad que permite distinguir y clasificar los objetos → *ahamkara* (sentido del yo) que se divide en a) *manas* (que recibe las impresiones de los sentidos y los lleva a *buddhi*) b) los cinco sentidos y los cinco órganos de acción: lengua, pies y manos, los órganos de reproducción

y evacuación y c) los cinco *tanmatras* sutiles (las esencias de los 5 sentidos) Estos se combinan con los 5 elementos gruesos: tierra, agua, aire y éter que forman el universo externo.

Glosario

Acarya.-maestro espiritual

Acción, acción mental, consciente y sub-consciente.

Adhibhu, adhidaiva, adhiyajña

Adityas, vasus, rudras, aswins, maruts, seres celestiales.

Airavata, elefante mítico

Añjal mudra, mudra de veneración y saludo

Asat, temporal

Astanga yoga, los 8 elementos de la meditación: *niyama; asana; pranayama; yama; pratyahara, dhyana y samadhi*

Asura, espíritu, demonio

Atman, la divinidad dentro de cada ser, alma individual

Ayati, descendiente de las hijas de Daksha casadas con *rishis*

Bhagavan señor que posee todas las grandes

Bhakti servicio devoto al Señor Krishna

Bhakti yoga, método de cultivo del *bhakti*

Brahman, el Alma Total, el Absoluto, la divinidad

Brahmin, sacerdotes, *kshatriyas*, guerreros, *vaishyas*, mercaderes, *sudras*, sirvientes. En XVIII usado sicológicamente.

Buddhi yoga, servicio devoto

Devas, semi-dioses que habitan los cielos

Deva Yana, “sendero del no regreso, los liberados de reencarnar. *Pitri yana*, “el sendero de los padres” de la reencarnación

Dharma, virtud, religión, ley, moral.

Dvijas, “dos veces nacido”, las personas que pertenecen a las tres primeras castas.

Gosvani, uno que controla los sentidos

Govinda, nombre de Sri Krishna

Guna calidad, virtud, propiedad de las cosas

Janaka, santo real mencionado en las Upanishads

Jnana yoga el yoga de la sabiduría,

Kapila, fundador del sistema *Samkhya*

Karma, obra, acción y la ley de causa/efecto que afecta el plano físico y psicológico.

Lila, pasatiempo

Manus, 14 progenitores míticos que rigen la era *Manvantara* (de Manu)

Muni, una persona sabia y pía

Nirvana, estado de unión con Dios

Om, mantra principal

Paramatma, super alma

Pares de opuestos, caliente/frío, placer/dolor, etc.

Prakriti , naturaleza material, sinónimo de *maya*

Pranava, la sílaba OM

Pranayama, técnicas de respiración en el yoga

Prema, el mayor estadio de amor a Dios

Sankhya, uno de los 6 sistemas ortodoxos filosóficos de la India

Sannyasa, el voto formal de renuncia al mundo. *Sannyasin*, el monje que ejecuta el voto.

Sastra, libro, tratado

Sat, realidad, ser

Sudra, casta de trabajadores

Tyaga, desprendimiento, renuncia

Vaisya, casta de mercaderes y campesinos

Yajña, sacrificio

Yoga, unión con Dios, un sendero de vida espiritual. *Yogi*, practicante del yoga

Yuga, una de las cuatro edades del universo

7. El yoga.- La palabra significa “unión” (con el Alma Universal), literalmente “yugo”. Tiene dos sentidos principales: 1. como técnica de disciplina mediante la cual se logra *moksha*; 2. sistema filosófico, uno de los 6 *darshanas* que hemos visto. *Yogi* o *yogin* es uno que practica el *yoga*. En este 2do. significado complementa el sistema *samkhya*, introduciendo la concepción de *Ishwara*, que siendo idéntico al Ser Universal, permite la unificación de los *purushi* (mónadas vitales) y de *Prakriti* (materia sin vida). Estas doctrinas son muy antiguas aunque no pertenecen a las originales de la tradición védico-brahmánica. Aparece tarde en los textos ortodoxos hindúes en los estratos posteriores a las *Upanishads* y en el *Bhagavat-Gita* donde ya se armonizan con las ideas fundamentales de la religión védica. Los *Yoga-Sutras* de *Patañjali* son los más famosos y antiguos. Es discutible la fecha en que vivió, muchos sostienen que en el S. IV A.C. Se suelen clasificar en siete las variedades del *yoga*: 1. el *Raja-Yoga* de *Patañjali*. 2. El *Karma-Yoga* de *Sri Krishna*. 3. El *Jnana-Yoga* de *Sri Shankaracharya*. 4. El *Hatha-Yoga* 5. El *Laya-Yoga*. 6. El *Bhakti-Yoga* y 7. El *Mantra-Yoga*. Los tres primeros son variantes del *Raja-Yoga* (*raja*, rey: el ser humano se vuelve rey de sus facultades). Los 4 restantes tienen que ver más con el cuerpo. A los sistemas hindúes de *yoga* hay que añadir 8. el de los *sufies* persas, 9. la del “camino noble” del Budismo y 10. la del budismo *Zen*. En general la técnica supone un abandono del cuerpo, como dejarlo muerto. La fuerza vital se recoge a través de *sushuma* por la médula espinal y reunida en el cerebro entre las cejas abandonando el cuerpo por una apertura en el centro del cerebro *sahashara*. A manera de ilustración los 8 pasos del *Raja-Yoga* son: 1. Práctica de las virtudes morales. 2. Hábitos regulares de pureza, contentamiento, estudio, austeridad y auto-entrega a Dios. 3 Postura (*asana*) .4. Control de la energía vital mediante ejercicios de respiración (*pranayama*). 5. Desconexión de la mente de objetos sensibles. 6. Concentración. 7. Meditación. 8. Absorción en la conciencia de Dios para conocer y subyugar el *prana* universal. En realidad se trata de oxigenar la sangre para reactivar el cerebro y los centros energéticos (*chakras*) de la columna vertebral. Hay muchos médicos occidentales que lo recomiendan en sustitución de drogas perjudiciales para lograr una mejor salud física y mental.

8. El tantrismo.- “Forma práctica de obtener poderes sobrenaturales y la liberación en esta vida mediante el uso de técnicas específicas y complejas basadas en una ideología de la reintegración cósmica en que el adepto se establece en una posición de poder, liberados de los grilletes del mundo y dominándolo por medio de la unión con la divinidad que es el mismo poder supremo” (A. Padoux s.v. en la ER). Su principio fundamental es: “Lo que no está en el cuerpo, no está en el universo”. Es un intento de colocar a *Kama* (deseo) al servicio de la liberación humana, no sacrificando al mundo sino re-sustentarlo, una actitud particular hacia el mundo, usando la energía cósmica en el cuerpo sutil humano con fines trascendentales. 1. Lo que distingue el *Tantrismo* de otras enseñanzas hindúes y budistas es su énfasis sistemático en la identidad de lo Absoluto (*paramartha*) y lo fenoménico (*uyavahara*) filtrado a través de la experiencia de

sadhana (los ejercicios espirituales). 2. La realidad es única, que se capta a través de una polarización intuitiva: actividad/pasividad. Para los hindúes lo masculino es lo pasivo, mientras lo femenino es lo activo, pero para el budismo es lo contrario. No hay un cuerpo doctrinal coherente, varía de acuerdo con la secta. Aunque lo Absoluto trasciende toda dualidad, la divinidad tiene los aspectos masculino y femenino, pero predomina este último. Es *shakti* quien produce, sostiene y reabsorbe el universo. Es la causa última de la cautividad y la liberación, es *maya*, ilusión cósmica, pero también es gracia (*bhakti*). La creación es por emanación a partir de 36 etapas o categorías que van de lo sutil a lo denso. *Maya* no es tanto ilusión como el origen de la diversidad del mundo que es producto del juego (*lila*) de los dioses. Aún los elementos más humildes y bajos pueden servir para la realización de la plenitud del mundo.

Aparece bien establecido durante los S. VI y VII d.n.e. Una buena parte del panteón hindú son deidades tántricas. Es un grupo sectario que tiene tres ramas principales: *Vaishnavas*, *Shaivas* y *Shaktas* (estos dos últimos son difíciles de distinguir). Las principales escrituras *Tantras* son: *Syama Rahasya*, *Rudra*, *Yamala*, *Mantra Mohodadhi*, *Sarada Tilaka* y *Kalika Tantra*. Algunos grupos practican la magia negra. Se suele hablar de dos grandes grupos: (1) “la mano derecha” (*daksinakaris*) los espirituales que interpretan las prácticas sexuales alegóricamente y la “mano izquierda” (*vamacaris*), los libertinos que entienden las prácticas literalmente.

Aquí el ritual es fundamental (Véase un buen recuento de las prácticas en A.Bharati, *Tantric Traditions*, 228 s.). El logro de poderes sobrenaturales es inseparable del progreso hacia la liberación final. *Prana* es la energía cósmica, el háito cósmico simbolizado por la serpiente *kundalini*, que es la diosa en su juego cósmico presente en el cuerpo sutil humano. El *sadhaka* es el practicante, y *sadhana* es la práctica que lleva al fin deseado. La iniciación (*diksha*) en la secta es compleja y el *guru* le otorga un *mantra* personal secreto. *Mantrashastra* es la enseñanza de los *mantras* (¡que se dice hay más de 70 millones!). Van acompañados de *mandalas*, *yantras*, *shakras* y *mudras*. El propósito es despertar a *kundalini*, la serpiente hembra, mediante *mantras*, elevándola hasta que se una con lo Supremo, mientras el adepto se une a través de métodos del *hatha yoga* (*ha*=sol, relacionado con el *prana*, *tha*=luna, relacionada con la *apana*, contraria al *prana*) que combina posturas básicas (*asanas*) y el control de la respiración (*pranayama*) que llevan al *éntasis* (*samadhi*) y la realización de la esencia del *mantra* y de la deidad. Los ejercicios mentales (*dhayana*) consisten en visualizar los *chakras* y las deidades que viven dentro de ellos. La meditación más intensa es *bhavana*. Así *dhayana*, *mantras*, *nyasa* y *mudras* transforman el cuerpo del *sadhaka*.

Es importante *pañcatattva*: las “cinco Ms”: alcohol (cannabis), carne, pescado, mudra (trigo) y *maithun*

Se llama *yantra* a un grupo de instrumentos, diagramas, *mandalas*, amuletos y aparatos alquímicos utilizados en las prácticas tántricas para controlar o someter la mente, seres demoníacos, o elementos del mundo fenoménico.

El *Shri Yantra* (uno de los significados de *shri* en sánscrito es “sagrado/a”, significa “el *yantra* sagrado”) es uno de los más importantes. Es un símbolo del universo y de su causa. Se compone de dos conjuntos de triángulos (cinco hacia abajo que simbolizan lo femenino, el *yoni* y cuatro hacia arriba, lo masculino, *lingam*, el fuego) llamados *shrikantas* que denotan cuatro aspectos *tattva* de la conciencia/poder evolucionados y de los cinco triángulos femeninos de *Shakti* (*shivayuvatis*) que denotan las cinco funciones vitales, los cinco sentidos del conocimiento, los cinco sentidos de la acción y las cinco formas densas y sutiles de la materia. Todos estos triángulos simbolizan el continuo proceso creativo, porque cada triángulo se

entrelaza con otro y muestra el proceso eterno procreador que se exhibe en un patrón estático del reposo geométrico. Es el arquetípico *Hieros Gamos*, el Matrimonio Místico. El nueve significa la revelación primitiva del Absoluto en sus diferencias por las polaridades graduadas, la actividad creadora de lo masculino cósmico y las energías femeninas en las etapas sucesivas de la evolución. Pero el Absoluto mismo, la Realidad Real no se representa, porque está más allá del espacio y la forma. También el lugar del elemento psíquico como mente y la sustancia psico-física de la mente y la materia. Estos dos conjuntos de triángulos están super-impuestos para mostrar la unión entre *Shiva* y *Shakti*. Unidos así forman la figura dentro de los pétalos de los ocho lotos en el *yantra* completo. Fuera de estas ocho lotos, hay otros diez y seis, hay algunas líneas y un marco con cuatro puertas que se encuentra en todos los *yantras* (*bhupura*). Sirve el propósito de lo que se denomina una “cerca en la magia”. Tiene nueve *chakras* o compartimientos formados por la intersección de los triángulos. Hay primero un punto rojo central llamado *bindu*, el *chakra* de la bienandanza. Aquí es donde hay que concentrar la meditación, donde se visualiza el Absoluto. Es la Divinidad Suprema, la Madre como el Gran Potencial de donde procede todo el resto de lo que significa el diagrama. Es rojo porque este es el color activo de la *Vimarsha Shakti* o el Poder en Desarrollo. El 2do. *chakra* es el triángulo blanco invertido o el “*shakra* de todos los logros”. En las esquinas de este triángulo blanco están las divinidades de la Substancia General Psico-física y sus dos evolucionadas como Mente Cósmica. Fuera del *shakra* está *Kama* la divinidad del deseo, con su arco de caña de azúcar que es la mente que dirige los sentidos con sus cinco flechas que son las cinco formas de la materia sutil, que en su forma gruesa se perciben por estos sentidos con su lazo corredizo que es su atracción y su agujón con su Repulsión. Otra versión es tomar el arco y la flecha como un sólo símbolo con tres implementos: el poder de voluntad, el conocimiento y la acción. El tercer *chakra* se representa por ocho triángulos rojos y se llama el “Destrucción de toda enfermedad”, un término que significa salud completa (*wholeness, apurnam-manyata*) que es la salud espiritual. El cuarto *chakra* se representa por los diez triángulos azules. El quinto *chakra* por diez triángulos rojos. El sexto catorce triángulos azules. El séptimo por ocho pétalos rojos. El octavo por diez y seis pétalos azules, y el noveno el amarillo que los rodea. Cada uno de estos *chakras* tiene su nombre. En ellos hay un número de divinidades menores que presiden sobre las formas de la mente, la vida y el cuerpo y sus funciones especiales. El objeto de la adoración de este *yantra* es el de unirse a la Madre del Universo en sus formas de mente, vida y materia y sus *devatas*, el aspecto consciente de su forma psico-física.

Los 12 fundamentos del hinduismo

Las 4 verdades:

- Hay un ser espiritual bajo nuestro universo múltiple
- Se puede nombrar con varios nombres
- Hay muchas formas de realizarlo en la experiencia humana
- Se recibe lo que se merece

Las 4 actitudes:

- Temperancia o auto-control (restricción)
- Veracidad en pensamiento, palabra y acción
- Amor y no-violencia
- Purificación

Las 4 bases:

- Lo ético se basa en lo espiritual
- La moral específica de cualquier sociedad es relativa, dinámica y basada en la conciencia pública.
- Lo espiritual es inmanente y trascendente al mismo tiempo
- La experiencia espiritual múltiple es primariamente inefable pero se puede expresar en lenguajes monistas y dualistas al mismo tiempo

Dharma orden social, deber civilización, cultura

Samaj dharma código social (hinduismo)

Sadhana dharma (toda la disciplina que debe seguir el devoto (*sadhaka*) durante su meditación para invocar la divinidad)

Devociones y rituales.- Hay prescritos 16 ritos para purificar la persona durante su peregrinaje por la vida., incluyendo “ritos de pasaje” (nacimiento, comienzo de la educación, comienzo del estudio de los Vedas, casamiento, muerte, etc.). Existen las peregrinaciones a lugares santos y ríos: el Ganges, los Himalayas, la cueva de Amarnath, etc. La adoración se denomina *puja* y se precisa la purificación. Se usan las pequeñas lámparas de aceite y e las varillas de incienso y la fragancia de las flores. La adoración pública es dirigida por los sacerdotes brahmines quienes están adiestrados en la lectura de los textos sánscritos sagrados. Los alimentos santificados denominados *prasad* son ofrecidos a las deidades. En los templos las imágenes de las deidades se tratan como si fueran reyes o reinas. Hay varios festivales famosos: *Lohari Holi, Naga panchami, Janmashtami, Ganesh Shaturti, Durga Puja, Dussehra, Divali, Mahashivaratri, Kumbha Mela*, etc.

El diálogo hinduismo/cristianismo.- Ver las dos tesis doctorales de los teólogos indios J. Kuttianimattathil, Practice and Theology of Inter-Religious Dialogue, Bangalore, 1995 y W. Ariarajah, Hindus and Christians, Amsterdam, 1991. Hay que mencionar también la contribución en este ámbito de teólogos cristianos como R. Panikkar, Hans Staffner, M.M.Thomas, S.Samatha, Sw. Abhishiktananda, etc. Un caso notable es la obra del carmelita indio R.V.D. D'Souza con The Bhagavadgita and St. John of the Cross (1997) y Meeting in God-Experience, St. Theresa of Avila and the Bhagavat Gita.(1999) que analiza los paralelos entre la mística india y la carmelita.

9. El jainismo(o jinismo).- En el período 5to. ya mencionado suceden grandes herejías dentro del hinduismo: el jainismo y el budismo (S.VI A.C.). Ambos son una reacción contra la proliferación de divinidades hindúes, postulando un no-teísmo. Ambos son intentos de lograr *moksha* sin la ayuda de los dioses. El jainismo es un poco anterior al budismo y se cree que Buda se inicia en el jainismo. Tradicionalmente se considera a *Vardhaman* o *Mahavira* como su fundador que nació a finales del VI A.C. *Mahavira* y los otros fundadores de la secta recibieron el título honorífico de *Jina* (vencedor) y de ahí el nombre de la secta. Las escrituras sagradas son denominadas *Agamas* (preceptos) o *Siddhantas* (tratados). El número de ellas varía según las diferentes sectas. El *jinismo* representa una especie de punto medio entre el hinduismo y el budismo. Es menos clerical en su organización, no limitando su membresía al pequeño número de ascetas, así como es menos especulativo que el budismo. Su doctrina más característica es *ahimsa*: el no infligir violencia contra ningún ser viviente. Esta doctrina tendrá una gran influencia posteriormente en M. Gandhi. Otra doctrina importante es la de las almas: el Absoluto es una personalidad corporativa compuesta por almas perfeccionadas, ninguna de las cuales por sí sola es suprema y que alcanza el proceso de liberación de las consecuencias del *karma* mediante la ascética, a través de las “tres gemas”: conocimiento, fe y conducta recta.

VIII A) .- RELIGIONES DE LA INDIA

2) EL BUDISMO

Me refugio (me acojo) en el Buda

Me refugio en su doctrina (*dhamma*)

Me refugio en su comunidad (*sangha*)

(Las tres gemas de la iniciación budista)

El príncipe Siddharta (nombre dado por sus padres: “el que ha realizado su propósito”), que luego llevará el nombre del Buda (el Iluminado), su nombre de familia fue Gautama, hijo del jefe (*raja*) de la tribu noble de los *Sakyas* (noroeste de la India). Por eso se le ha llamado también *Sakyamuni* (el sabio del clan de los *Sakyas*). Su padre en sus tres palacios trató de aislarlo del sufrimiento humano, la vejez y la enfermedad. En su adolescencia se casó con una princesa llamada Yashodara que le dio un hijo de nombre Rahula (“cadena”). En su juventud meditó seriamente sobre los problemas de la vida y su sentido. Abandonó su hogar para ir en la búsqueda de la verdad después de haberse casado y tenido un hijo (“la Gran Renuncia”) en cuatro grandes peregrinajes. En la primera encontró un anciano enclenque que le mostró la realidad del envejecimiento. En el segundo halló a un enfermo y se hizo consciente que la enfermedad es una constante realidad humana. En el tercero observó la cremación de un cadáver que lo confrontó con la realidad de la muerte. En el cuarto se encontró con un pobre peregrino asceta con sólo un tazón para comer y sin embargo vivía feliz. Pensó que podría restaurar su paz si vivía como aquel hombre. Se afeitó su pelo y cambió sus vestiduras lujosas por una túnica amarilla. Buscó ser instruido por gurus brahmanes que lo iniciaran en al *yoga*. Pasó siete (cinco?) años de ayuno y mortificación de la carne sin conseguir la paz o la respuesta, y pasó por un período de tentaciones por *Mara* (la muerte) que han sido interpretadas simbólicamente como los restos últimos de las impurezas humanas que cualquier *boddhisattva* debe conquistar. Pero un día bajo un árbol de pipal (higuera), el árbol del *bodhi*, (el árbol del conocimiento) experimentó la absorción por medio de la cual se trasmite el conocimiento redentor (*bodhi* que equivale al *nirvana*) junto con la futilidad de la práctica del riguroso ascetismo. Se convirtió en el *budha* mediante un proceso en tres etapas:: en la 1era. noche de meditación vio sus vidas pasadas, en la 2da. contempló el ciclo continuo de nacimiento/muerte/reencarnación y la ley que lo perpetúa. En la 3ra. noche descubrió las “Cuatro nobles verdades” que son la causa del sufrimiento y así obtuvo la iluminación por la cual escapar del ciclo de la existencia, *samsara* y lograr el *nirvana* (La tranquilidad perfecta. Este difícil concepto del *nirvana* ha sido interpretado de diferentes formas: a) la cesación de toda codicia y dependencia, libertad; b) la extinción del yo, o nunca ha habido un yo que se extinga; c) la realidad última= Dios y d) la abolición del tiempo y de la historia) .Permaneció varios días gozando su descubrimiento hasta que se decidió a ir a compartir su experiencia, predicando su primer sermón en Benares y fundando una orden monástica. Las fechas principales de su vida son discutidas por los eruditos, dentro de los S VI al V a.C. La diferencia con la experiencia de un *yogi* descansa en que éste va profundizando en los niveles de inconsciencia, como una tortuga se

esconde dentro de su caparazón, pero el *boddhisattva* medita para hacerse cada vez más consciente. Durante muchos años se ocupó en diseminar su doctrina, muriendo de disentería a los 80 años a consecuencia de ingerir un hongo venenoso, otros dicen carne de jabalí o puerco. Sus últimas palabras fueron: “todo lo que nace pasa, lucha por lo que no ha nacido”. Es sin duda uno de los hombres más grandes del mundo, famoso por la nobleza de su carácter, la grandeza de su visión y la profundidad de sus enseñanzas. Es inevitable que su figura se haya endiosado y su vida se haya rodeado de múltiples leyendas, siendo muy difícil distinguir lo histórico de lo mítico. El concepto budista del cosmos expresa que el universo surge y se extinguen en sucesión sin fin. Ya que la ley del karma induce a las criaturas a nacer de nuevo, cada era tiene su *budha*: *Gautama* es el *buddha* de nuestra era. Pero antes había estado *Amida*, y luego en la próxima era vendrá *Maitreya*, pero hay otros seres en cada era que han logrado algún grado de iluminación que se llaman *arhats* (los valiosos, santos) o *bodhisattvas*, o *pratyeka buddhas* (eremitas iluminados que no enseñan a otros). Por tanto hay que distinguir entre los *buddhas* y los *boddhisatvas*. *Sakyamuni* no es un Dios, sino un ser humano que ha perfeccionado su potencial espiritual. “Tomar refugio en el *Buddha*” significa poder lograr esa capacidad de liberarse del sufrimiento. Para los cristianos es muy curiosa la cantidad de analogías que existen con la vida de Cristo, hasta el parecido en sus enseñanzas, por ej. sus parábolas (aunque está claro que no hubo relación entre las mismas). (Ver H. Küng). Es muy difícil caracterizar el budismo en general ya que se trata, al igual que el hinduismo, de una familia de religiones y filosofías, y es muy difícil de precisar cuál es la original o verdadera. (cf. el cristianismo). Buda, al igual que Jesucristo no dejó escritos y sus enseñanzas se recogieron no menos de 400 años después (cf. los 30 de los evangelios). Se llama *abhidharma* (“doctrina suprema”) al primer compendio budista originado entre los siglos III (a.n.e.) y el III (n.e.), pero que codificó entre el 400-450 de n.e. Es la base dogmática del *Theravada* y el *Mahayana*. Hoy hay por lo menos cuatro escuelas importantes con sus subdivisiones que se disputan la originalidad. Posiblemente la más antigua y más cercana a las enseñanzas del maestro sea la *Theravada*, (la Doctrina de los Ancianos), conocida en el Occidente por *Hinayana* (el Vehículo Pequeño) que es hoy la religión de Sri-Lanka, Birmania, Siam y Cambodia. Pero está también el *Mahayana* (Vehículo Mayor) que incluye a China, Tibet, Korea y Japón. El “vehículo” se refiere a las carretas con que se puede escapar del incendio de una casa (la existencia *samsárica*). Después del II concilio (ca. 450 a.n.e.) se produjo el cisma entre estos dos grupos. Pero el budismo tibetano (ca. XI) y el Zen (ca. S. VII) son también otras dos escuelas diferentes.

Theravada

Los seres humanos son emancipados por el auto-esfuerzo sin ayuda sobrenatural
Virtud central: sabiduría
Se requiere entrega constante, para ascetas
Ideal: el *arhat* permanece en el nirvana después de la muerte
Buda: un santo, un maestro inspirador
Minimiza la metafísica
Minimiza el ritual
La práctica se centra en la meditación

Mahayana

Las aspiraciones humanas sostenidas por poderes divinos y la gracia que dispensan.
virtud central: compasión
tiene que ver con el mundo, para laicos
Ideal: el *boddhisattva*
Buda un salvador
elabora la metafísica
enfatiza el ritual
incluye la oración peticionaria

La etimología de la palabra *nirvana* es discutible, en un sentido negativo significa “el apagar una lumbre”, el fuego significa las tres raíces malvadas de la conciencia: la codicia, el

odio y el engaño, pero en su sentido positivo representa la experiencia de felicidad trascendente cuando todos los deseos han sido extinguidos.

El budismo abarca más de 2,500 años, incluyendo los países ya mencionados, pero su influencia se ha extendido a Occidente. Al decir de Chr. Humphreys “su campo de pensamiento es tan vasto que se presenta como la escuela de auto-realización espiritual más abarcadora y profunda de la historia. Los que lo consideran simple o susceptible de ser explicado en pocas palabras, jamás lo han estudiado”. En su forma desarrollada incluye religión, filosofía, mística, psicología, magia, ritual, el triple yoga hindú (Jnana, Karma y Bkahti Yoga) más su propia contribución del Zen. En cada uno de esos países ha desarrollado una cultura extraordinaria y las formas más grandes de arte. Podríamos discutir su contenido a partir de tres círculos concéntricos. El 1ro., el mensaje original, e. 2do. su desarrollo y el 3ro. sus añadiduras. Al moverse de un país a otro incorporó nuevos elementos culturales y creencias populares que son francas degeneraciones del mensaje original, como es el budismo tántrico. El canon budista se llama *Tripitaka* (“las tres cestas”) que contiene: 1. los *Sutras* (discursos del Buda), 2. Los *Vinaya* (reglas de la orden) y 3. Los *Sastras* (tratados doctrinales). Se llaman Jatakas a los cuentos supuestamente narrados por el propia Budha de sus vidas pasadas. Existen, sin embargo, diferentes contenidos de cada parte según las sectas. El budismo surge como una protesta contra las supersticiones animistas, el panteísmo upanishádico, y las éticas hedonistas y ascéticas de su tiempo. Lo que lo distingue es su repudio del disfrute material de la vida y las auto-torturas practicadas por los brahmines y los adherentes de la *samkhyā* y el *jainismo*. La renuncia del mundo consiste en que el ser humano alcance el estado interior de liberación de todas las cosas, no tanto en la máxima renuncia exterior, porque el que es libre verdaderamente puede concederse la satisfacción de necesidades materiales sin ser por ello mundial. “Al paso que mitigaba la severidad de la renunciación del mundo, hizo una nueva y considerable concesión a la afirmación del mundo y la vida” (Schweitzer). Este autor establece un paralelismo interesante entre Lutero y Buda. Buda enseñó las “Cuatro Nobles Verdades”: 1. la del sufrimiento, toda existencia es dolor porque está irremediablemente atada al *samsara* (reencarnación). La felicidad (*sukha*) se alcanza mediante la eliminación del sufrimiento (*dukha*) 2. La de la causa del sufrimiento: el deseo, el cuál es motivado a su vez por la ignorancia. Todo esto se explica por la Cadena de las Doce Causas (*pratiya-samut-pada*). Ni aún el yo es permanente porque es la consecuencia de un agregado de elementos. Para algunos esto lleva a un nihilismo total. 3. La cesación del sufrimiento y la obtención del *nirvana* (lit. el acto de apagar una llama, la extinción de todo deseo) y obtención del estado beatífico. 4. El camino para eliminar el sufrimiento mediante la Noble Senda Óctuple: 1. Concepción correcta de las cuatro verdades. 2. Voluntad correcta de renunciar a los placeres, etc. 3. Habla justa. 4. Acción justa. 5. Forma de vida justa. 6. Esfuerzo justo (moralidad, sabiduría, meditación). 7. Conciencia justa (alertas). 8. Concentración justa. El propósito es el de alcanzar la Senda Media (cf. Aristóteles) entre los extremos de las pasiones y la ascética. Esta ha sido interpretada diversamente por las diferentes sectas. El *karma*, a diferencia del concepto mecanístico brahmánico, se convierte en el budismo en la energía moral que impele al hombre a ejercer su libre albedrío destruyendo así la Cadena de Causas y estimulando a las buenas obras. En este sentido el budismo es fundamentalmente un sistema ético. La vida implica la práctica de todas las virtudes especialmente la del amor, compasión, no-violencia, liberalidad, temperancia, reciprocidad, la Regla de Oro. Despreció la especulación metafísica y condenó el ritualismo por no conducir a una ética justa. La esencia del budismo fue resumida por el propio Buda con estas palabras: “Dejar de pecar, ser virtuoso, purificar el corazón”. (Véanse las “Creencias budistas fundamentales” sistematizadas por el Cor. Olcott y los “Doce Principios del

Budismo” en Buddhism de Chr. Humphreys). Ha habido tres grandes interpretaciones sobre la primitiva comunidad budista: 1.un movimiento de filósofos ascetas que practicaban una disciplina de salvación y que después degeneró en religión popular; 2. originalmente un movimiento popular religioso que se congregó alrededor del Buda y su mensaje fue luego tomado por una élite monacal que lo transformó en un escolasticismo clerical y 3. una combinación de elementos filosóficos y de religiosidad popular.

Las características de la existencia.- sufrimiento, impermanencia y no-alma. La de la impermanencia se refiere a la naturaleza efímera de todas las cosas excepto el espacio vacío y el *nirvana* hay que verlas como un proceso y no como realidades estáticas. En cuanto al no-yo se aplica a la impermanencia de los humanos también. *Anatman* significa **sin atman**, el yo o alma eterna de los humanos, que se relaciona para el hinduismo con la energía subyacente en el universo. Los budistas no quieren tanto negar esta verdad sino rechazar el egoísmo, lo que quiere decir que, dada la impermanencia de las cosas no debemos depender emocionalmente de las cosas. Por la doctrina de *pratitya-samutpada* (origen dependiente, o co-producción condicionada) se dice que todas las cosas se desarrollan en dependencia con otras y por tanto están constantemente cambiando y esos cambios originan otros subsecuentes en otras cosas. Este estado de flujo es como una rueda con 10 radios que son las dimensiones de estos vínculos que se dividen entre grupos:(1) pasado : ignorancia, formaciones kármicas; (2) presente: una nueva conciencia que lleva a un complejo cuerpo-mente que lleva a las bases de los sentidos, a las impresiones sensoriales, a los sentimientos conscientes, a la codicia, a la dependencia de las cosas y a hacernos o conducirnos a; (3) futuro: el re-nacimiento, la vejez y la muerte.

El *bodhisattva* es el que entra al camino de la iluminación (*bodhi*) Ya en pasajes budistas tempranos se designan así a los Budas anteriores y a los que vendrían después de Gautama Buda y que se encarnaron en formas diversas para ayudar a salvar a la humanidad. Cada vez que la verdad se eclipsa uno de estos *bodhisattvas* celestiales llega a la tierra como Gautama. Entre estas figuras mitológicas tenemos a Avalokiteshvara, Mañjushri, Kshitigarbha, Samantabhadra, Mahasthama y a los futuros Maitreya (éste espera ahora en el cielo *Tusita* para que llegue su hora) y Amitabha (el Buda de la Luz Infinita, *Amida* o *Amita* había sido un ser humano que después de varios ciclos acumulando méritos se convirtió en el *Amida Buda* haciendo posible que otros seres humanos llegaran a la Tierra Pura y se convirtieran también en Budas). En el Tibet el Dalai Lama es reencarnación de Avalokiteshvara y el Tashi Lama de Amitabha. (En el Mahayana el *bodhisattva* pospone su iluminación plena y logro del *nirvana* a fin de ayudar a los otros seres humanos a lograr su propia iluminación y se habla también de *mahasattvas*).

Según E. Conze en Breve Historia del Budismo podríamos dividir los más de 2,500 años de historia en cuatro períodos de más o menos 500 años cada uno: 1.El del viejo budismo que coincide con el “budismo Hinayana” (India, el auto-control de la mente, problemas psicológicos, el ideal de santidad es el *arhat*, una persona sin ataduras); 2. El segundo por la aparición del “Mahayana” (conquista de Asia oriental e influencias del pensamiento no-indio, problemas ontológicos, naturaleza de la realidad verdadera y esa toma de conciencia interna es decisiva para la salvación, el ideal es el *bodhisatva*: persona que desea salvar a todos los seres humanos y espera al final llegar a ser un Buda omnisciente); 3. el tercero por el del “tantra” y el “ch'an” (la clave de la iluminación en el acoplamiento y armonía con el cosmos, problemas cósmicos, el ideal es el *sidha*, persona libre de cualquier limitación) y 4. a partir del 1000 D.C cuando pasó a ser de religión civilizadora a religión cultural. Cada nuevo período incluye nuevos sutras añadidos a los anteriores y cada etapa no suplanta completamente los anteriores. Con relación al

en el mundo moderno el budismo en Asia se ha acomodado a las ideologías políticas y económicas de Occidente.

El budismo en sus diversas escuelas se ha convertido en una religión sincrética. En cuanto a la adoración los adeptos presentan ofrendas, principalmente flores, alimentos, agua o cirios. Se reverencia la imagen del Buda tocando el piso tres veces con la frente, también se repiten fórmulas devocionales como la *triratna*: “yo me refugio en el Buda, yo me refugio en el *Dharma*, yo me refugio en el *Sangha*”. (El *Dharma* indica la fe budista y el *sangha* la comunidad de monjes y monjas budistas). Los *stupas* son montículos funerarios que contienen alguna supuesta reliquia del Buda o de algunos monjes famosos. Hay festivales mensuales durante la luna llena y la nueva y los anuales que conmemoran fechas importantes del Buda. Se practican “ritos de pasaje”. Se estimula la práctica de la meditación para que el fiel pueda alcanzar el auto-control que le lleve a una mayor entrega al bien común. Hay dos formas generales: la concentración y el desarrollo de una conciencia, intuición (*vipasyana*) para concentrarse (*samatha*) en medio de la naturaleza cambiante de la vida. La relación entre *vipasyana* y *samatha* es muy importante para el budismo. En las formas esotéricas tales como la *Shingon*, o la *tántrica* se usan *mantras* (fórmulas de concentración) la más famosa es el *Om Mani Padme Hum* (“¡salve la joya en el loto!”), *mudras* (gestos con las manos) y *mandalas*, que aunque son objetos de adoración para conjurar las deidades, sirven como en el hinduismo mas bien para lograr la identidad con el Absoluto. Uno de los más grandes filósofos budistas fue el indio Nagarjuna (S.II o III), fundador de la escuela *Madhyamika*.

EL SERMÓN DE BENARES DEL BUDDHA¹

No hay fuego como la pasión;
No hay maldad como la ira;
No hay dolor como la existencia;
No hay placer como la serena dicha del Nirvana
Dhammapada, 202

Esto es lo que yo he oído: en cierta ocasión el Señor llegó a Benares en Isipatana, en el Parque de los Ciervos. Allí el Señor se dirigió a los cinco monjes diciendo:

“*Bikkhus* (monjes) estos dos extremos no se deben practicar por ninguno que haya salido del mundo. ¿Cuáles son? Lo que tiene que ver con las pasiones y el lujo, lo vulgar, lo común, lo innoble y lo inútil y lo que tiene que ver con la auto-flagelación, dolorosa, innoble e inútil. Al evitar ambos extremos el *Tathagata* (el Perfecto) ganó la iluminación del Sendero Medio que produce intuición y conocimiento que tiende a la calma, al conocimiento superior, a la iluminación y al Nirvana.

¿Y cuál es monjes el Sendero Medio del que ha recibido la iluminación el *Thatagata* que produce intuición y conocimiento y tiende a la calma, al conocimiento más elevado, a la iluminación, al Nirvana? Este es monjes el Sendero Medio:

1) Esta es monjes, la noble verdad del sufrimiento (*dukkha*): el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, el pesar, lamentación, rechazo y desesperación proceden del sufrimiento. El contacto con las cosas desagradables es doloroso, el no obtener lo que se desea el doloroso. En fin, los cinco grupos de cosas que captamos son dolorosos.

2) Esta es monjes la noble verdad de la causa del sufrimiento: la codicia

¹ También llamado el “Sermón de tornar la Rueda” o la “Instrucción sobre el Sendero Medio”

(*trsna*), que tiende al re-nacimiento, combinada con el placer y la concupiscencia, el buscar el placer acá y allá, a saber, la avidez de pasión, la avidez de la existencia, la avidez por la no-existencia.

3) Esta es monjes la noble verdad de la cesación del sufrimiento, la cesación sin un rastro de apetencia, el abandono, el olvido, la liberación, el no apego.

4) Esta es monjes la Noble Verdad de la senda que conduce a la cesación del sufrimiento, este es el Noble Sendero Óctuple, a saber: el criterio recto (perfecto, balanceado, completo) la aspiración recta, el lenguaje recto, la vida recta, la profesión recta, el esfuerzo recto, la atención recta y la iluminación recta.

Esta es la noble verdad del sufrimiento: de modo que monjes, en medio de estas doctrinas desconocidas antes, en mí surgieron la vista, el conocimiento, la sabiduría y la luz.

Esta noble verdad del sufrimiento debe captarse así: el 1er. principio, el hecho de sufrir debe ser bien comprendido; el 2do. principio, la causa del sufrimiento, debe ser al instante repudiada; el 3er. principio, la cesación del sufrir, debe ser atentamente considerado y el 4to. principio, o sea, la senda de esa cesación, debe ser prácticamente realizada.

Me di cuenta que mientras en estas cuatro verdaderas no se asentara mi conocimiento e intuición, y si las tres secciones² y las doce divisiones³ no estuvieran bien purificadas en el mundo con sus dioses, Mara (la muerte), Brahma y los ascetas, brahmanes, dioses y hombres, no habría obtenido la iluminación más alta y completa.

Y cuando, o monjes, mi conocimiento y vivencia se purificaron en estas cuatro verdades, con sus 3 secciones y sus 12 divisiones yo logré la iluminación completa más alta. Esto lo reconocí. El conocimiento, la vivencia surgieron en mí que liberaron mi mente que está firme, esta es mi última existencia, para mí ya no habrá más re-encarnación”.

Así habló el Señor y los 5 monjes expresaron su complacencia y aprobación hacia las palabras del Señor. Y mientras él hablaba surgió en el anciano Kondanna el ojo puro y sin mancha de la doctrina de que cualquier cosa que tuviera origen también tendría que tener fin.

La meditación en el budismo.-

El practicante debe sentarse en la postura del 'loto', la columna debe estar recta, y la punta de la lengua tocando a los dientes frontales superiores, los ojos hacia abajo y los párpados semi-cerrados. Se concentra en el proceso de la respiración: *anapanasati* (conciencia de cuerpo y mente, lo que uno ama y odia y sus razones por ej.), consideración de las posturas de caminar, sentarse, pararse y acostarse,

² Parece que se refiere a las 3 formas en que se deben captar las 4 verdades: 1) que hay sufrimiento; 2. que debe ser captado y 3. que se ha captado.

³ Parece que se refiere a los “12 eslabones”: *avidya*: ignorancia de las 14 leyes de causa/efecto; *samkhara*: concepciones mentales productoras de *karma*; *vinjana*: conocimientos dependientes de estas concepciones; *anamarupa*: actividades mentales con la correlativa formación del cuerpo orgánico físico; *sadayatana*: actividades de los 6 órganos de los sentidos; *phasso*: contacto ejercido por las actividades de la conciencia, dependientes de los fenómenos objetivos sobre los 6 órganos de los sentidos; *vedana*: sensaciones originadas por estos 6 contactos; *tanha*: anhelo por placeres sensuales de orden mundial y celeste; *upadana*: bases sicológicas del renacimiento: fe en erróneas creencias, retención de la idea de un ‘yo’ permanente, etc.; *bhava*: renacimiento en el reino de las reviviscencias en la forma triple de *kama* (amor), *rupa* (corporeidad) y *arupa* (incorporeidad); *jati*: agrupamiento de los 5 *skandhas* que causan el renacimiento; *jara*, *marana*, *soka*, *parideva*, *dukkha*, *domanassa* y *upayasa* (decaimiento, muerte, lamentación, sufrimiento, desesperación,etc.)

contemplación de las 32 partes del cuerpo que se describen en el *Sattipatthana Sutta* (discurso del Buda sobre la meditación). Los primeros 5 son: el cabello, el pelo del cuerpo, las uñas, los dientes y la piel. La contemplación de los 4 elementos: tierra, agua, fuego y aire. También se puede meditar en objetos (*kasina*) de varios colores y formas, o conceptos. Se medita en los cadáveres o en estatuas o pinturas de los *buddhas*. También se ha desarrollado una práctica de meditación alrededor del amor, bondad (*metta*). Comenzar con el amor hacia nosotros mismos. Luego incluir personas por quienes se siente respeto y cariño (miembros de la familia ya amigos). Luego incluyendo todos los seres. También la contemplación de conceptos: virtudes, una deidad. (Una interesante aplicación de estas técnicas a la espiritualidad cristiana es Sadhana de A. de Mello S.J.)

En el canon Pali se denomina *Bhavana* a la meditación bídica que consiste en un adiestramiento sistemático de la mente y que consta de dos etapas a) *samadhi bhavana* que es la preliminar en que se trata de concentrar la mente en un punto único, que no se deja afectar por los estímulos de los sentidos y que produce una quietud interna y la *vipassana bhavana* donde el practicante logra la visión intuitiva de la Realidad. Luego que la mente está purificada y disciplinada, y sobrepasadas todas las impresiones de los sentidos comienzan los 4 estados extáticos progresivos (*jhanas*). En el último se experimenta una felicidad trascendental y una completa serenidad en cuerpo y alma. De esta forma se es apto para ejercitarse los 5 *abhiññas* que son: poderes milagrosos o sobrenaturales, clarividencia, memoria de nacimientos anteriores, lectura de los pensamientos y procesos mentales ajenos. Hay una meditación donde los objetos son puramente mentales y se llega a 4 estados denominados *arupalokas* que no son más que el medio hacia el *nibbana*. Por medio de esta meditación intuitiva se llega a comprender las 3 características de la existencia: impermanencia, sufrimiento y el carácter ilusorio de la vida.. Debe practicar los 37 principios del conocimiento: *Bodhipakkiya Dhamma*. Los 4 fundamentos básicos del conocimiento son 1. la contemplación del cuerpo (*kayanupassana-sattipatthana*, 2. contemplación del sentimiento (*vedanapassana-satipatthana*) 3. contemplación de la mente (*cetanupassana-satipatthana*) y 4. contemplación del fenómeno de la conciencia (*dhammanupassana-satipatthana*).. La meditación tranquila tiene dos aspectos: 1. el cuerpo mental (*nama-kaya*) y aquí hay contemplar: a) el contacto, el sentimiento, la percepción, la volición y la actitud correcta hacia las realidades. 2. El cuerpo físico (*rupa-kaya*). En la del cuerpo físico hay que contemplar la emancipación y el conocimiento más elevado (*abhin*). Aquí se hacen ejercicios de respiración, posturas, etc. Para cambiar a *vipassana* es necesario contemplar las 10 características de la impermanencia (*anicca*), las 25 características de *dukha* y las 5 características del no-ser (*anatta*) para obtener los 16 conocimientos simultáneamente.

Algunos conceptos fundamentales del Budismo son: (1) *Abhidharma* ('doctrina avanzada', una de las tres divisiones del canon budista (*Tripitaka*)). (2) *Anatman* (no-ego, no-alma). Toda la existencia y los fenómenos del mundo no tienen realidad sustancial. El budismo aboga por la impermanencia de todas las cosas existentes. (3) *arhat* (un santo, que ha realizado el ideal del budismo Theravada. (4) *Anitya* (transitoriedad o impermanencia). Todos los fenómenos del mundo están cambiando constantemente. Todo tiene que morir o acabarse. (5) *bhiksu* (monje budista ordenado). (6) *Bodhisattva* (el que lucha por la iluminación). Originalmente se usó como nombre del

Buddha antes de su iluminación, pero en el Mahayana todos los que buscan el estado del Buddha se llaman así. También las divinidades que han ayudado a la humanidad a lograr esa iluminación se han personificado como Bodhisattvas: *Avalokiteshvara*, *Ksitigarbha*, *Mañjusri*, etc. (7) *Buddha* Originalmente es el nombre dado a Siddhartha, pero la meta final de todo budista es convertirse en un Buddha. Las diferentes sectas budistas proveen diversos medios de realización. En el Mahayana hay otros Buddhas tales como *Amida* o *Amitabha*, *Mahavairocana*, *Vaisajyaguru*, etc. Los que llegan a ese estado son Buddhas. (8) *Dharma* (la verdadera enseñanza) Se refiere a las enseñanzas del Buddha. Uno de los tres tesoros del budismo. (9) *dana* (ofrendas de alimentos hogareña a los *bhiksuss*). (10) *dharma* (enseñanza o verdad del budismo). (11) *duhkha* (sufrimiento por causas físicas o sicológicas). (12) *gonfgan/koan* un ejercicio paradójico del pensamiento para transmitir una vivencia religiosa más allá de las formulaciones verbales. (13) *jiriki* (énfasis en el Zen de la realización del conocimiento a través de la meditación). (14) *kanjur* (colección tibetana de *tantras*). (15) *Madhyamika* (las enseñanzas de *Nagarjuna*). (16) *Nirvana* (perfecta tranquilidad, literalmente significa 'apagar la luz'). (17) *Paramita* (cruzar a la otra orilla), se refiere a las seis disciplinas prácticas para llegar a la iluminación: ofrendas, moral, paciencia, acción, concentración y sabiduría (*prajna*, o juicio correcto). (18) *parinirvana* (la perfección última de la bienaventuranza). (19) *paritta* (colección de cantos). (20) *prajna* (sabiduría espiritual). (21) *Samgha* (la hermandad budista). Uno de los tres tesoros del budismo. (22) *Samsara* (reencarnación) La rueda de la trasmigración sólo se puede romper con la iluminación, volviéndose un Buddha. (23) *skandhas* (los componentes fluidos que forman la personalidad). (24) *Sunyata* (la no sustancialidad, el vacío). (25) *tathagata* (el que 'ha ido así', el que se ha realizado como *buddha*). (26) *tathata* 'tal cosa' o la realidad última. (27) *vajrajana* (rama tántrica del Tibet). (28) *vihara* (templo en el Theravada). (29) *vinaya* (las reglas de conducta para monjes). (30) *vipasyana* (meditación Theravada). (31) *yogacara* (escuela Mahayana que interpreta al mundo como producto de la conciencia que practica la meditación vaciando la mente de objetos de la conciencia).

El diálogo cristiano-budista.- J.B. Cobb en su libro Beyond Dialogue: Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism observa que "el Budismo nos muestra primero que en cada momento no hay ninguna otra realidad que el sujeto que la experimenta. El sujeto podría pensar en si mismo como estando en un mundo extendido en el espacio y el tiempo que contiene muchos otros sujetos, pero esta idea es el resultado de la construcción del mismo sujeto. En el momento de su propia inmediatez está absolutamente solo en su inmediatez. Existir no es otra cosa que existir de esta forma. No hay ninguna otra existencia que esta inmersión momentánea en la inmediatez subjetiva. No hay ninguna perspectiva fuera de esta inmersión desde la cual se ve. Ella en si misma es la única perspectiva universal. El mundo del sujeto que lo experimenta es el único mundo que existe. /Pero como ya se ha notado el sujeto o yo no está presente en el mundo del sujeto. Ese mundo es un mundo de objetos y está agotado por estos objetos. No hay, además de estos objetos algo más que sea un sujeto. Luego es cierto decir que no hay mas que objetos, igual que decir que no hay mas que sujetos./El punto de estas paradojas no es el de ejercer nuestras capacidades dialécticas. El punto es mostrar que no hay sujeto aparte de los objetos y que no hay objetos aparte de los sujetos. Esto significa que las ideas acerca de los objetos y los

sujetos con los que reflexionamos ordinariamente se confunden. Estas ideas pueden implicar algún tipo de existencia separada de objetos y sujetos, en algún tipo de externalidad mutua y de sustancialidad independiente. Pero lo que realmente tenemos, o mejor, que somos, son objetos que se vuelven sujetos, que se convierten en objetos que constituyen nuevos sujetos. Este proceso no se lleva a cabo por un agente, y no le sucede a nadie o nada. No se basa en nada y no se puede contrastar con otra realidad de otro tipo. Este proceso es el único yo que existe y por tanto que sea verdadero yo, que es al mismo tiempo realidad verdadera. Las realización actual de esta realidad, opuesto al reconocimiento conceptual, es al mismo tiempo realidad y bienandanza. Es Nirvana" (85,86) "La vacuidad no se puede entender como un vacío cuidadosamente cerrado a lo pleno que le rodea. Es justamente lo opuesto. La idea de tal vacío sugiere precisamente la auto-existencia que es ilusoria. Estar vacío es carecer de límites, de ninguna cosa determinante, de ningún filtro a través del cual se pueda experimentar el mundo. Estar vacío es estar perfectamente abierto lo que está ahí, no importa lo que fuere. Es estar completamente indefenso y sin nada que defender. Uno entonces está perfectamente lleno, ya que se está constituido por el origen dependiente de todo el mundo. Este proceso es la realidad última, al mismo tiempo *nirvana* y *samsara*. ¡Es bastante diferente de la forma corriente occidental de entender el ser!"(90) "Los budistas podrían proponer que el vacío es aquello en que todas las religiones se interesan, o el proceso absolutamente inmanente del origen dependiente. Pero es significativo que el vacío no es objeto de adoración para los budistas, aunque la adoración es uno de sus intereses...el vacío y Dios no son dos nombres para la misma realidad" (43) "El resultado no es ese vacío desnudo que los occidentales temen, sino un vacío que es la receptividad y la espontaneidad perfectas. Esta desorganización de la experiencia le permite a cada ingrediente ser por si mismo, evocando sólo la respuesta que es apropiada. El momento vacío se convierte por su vacuidad en el momento pleno, perfecto en si mismo y librado del compromiso con el pasado o el futuro" (94)

El filósofo budista japonés Keiji Nishitani (1900-1990) ha participado entusiastamente en el diálogo cristiano-budista. Su importante libro Religion and Nothingness , 1982 es un buen ejemplo de su compromiso. Hay que mencionar también The Divine Matrix (1995, Maryknoll, Orbis) de J.A. Bracken.

El budismo Zen

El budismo Zen consiste en una técnica de meditación que fue introducida de la China (*Chan* es la abreviación de *Chan-na*, versión china del sánscrito *Dhayana*, meditación), producto de la mezcla del budismo Mahayana (la doctrina de sunyata= vacío y bodhi= iluminación) con el taoísmo y consiste en el enfoque súbito o directo de la realidad trascendiendo el intelecto vs. el budismo Mahayana que era grandemente intelectualista. En el Zen siempre hay la vivencia que el despertar es algo natural, obvio que puede ocurrir en cualquier momento. a) Es ver las cosas como son, y dejar que todo suceda como sucede. (esto es abrir nuestra 'mente pequeña'). b) Que la mente lo incluya todo, dejando la mente como está se calmará (esto es abrir la 'mente grande'). Detener la mente no significa detener las actividades de la mente, sino que ésta permea todo nuestro cuerpo. Bajo influencia china el Zen identificó *dhayana* con *prajna*, la

sabiduría intuitiva. El propósito es el de alcanzar, profundizar, estimular y expresar *satori* (jap. iluminación). Es imposible de definir, sólo se puede comparar con el silencio de los místicos o de los artistas. Como una escuela del Mahayana comparte las tradiciones, *sutras*, reglas y rituales de los otros *mahanayanistas*. Uno de los principios más interesantes es el *wu-wei*, o la unión entre ataque-defensa, subjetividad-objetividad, pasividad-acción. Las dificultades intelectuales deben ser resueltas mediante su propio peso así como en el *jiu-jitsu*, que busca que el oponente sea vencido por medio de su propia fuerza. Se sugieren diversas técnicas para sensibilizar la mente mediante preguntas y respuestas (*mondo*), acertijos (*koan*, se dice que hay en el Zen 500 de 1700) y hasta cierto tipo de azotainas.

Las escuelas *Madhyamika* y *Yogacara* se hicieron muy populares en China y el *Chan* es una adaptación y síntesis china de las mismas. La escuela dice basarse en la enseñanza esotérica del Budha cuando de pie en el Pico del Buitre, sostuvo un loto en sus manos ante sus discípulos, sonrió y quedó silencioso. Uno de sus discípulos Mahakasyapa recibió el sermón sin palabras y sonrió en reconocimiento. Y luego el Budha dijo: "Tengo este tesoro de enseñanzas infalibles, la mente maravillosa del nirvana y se lo he entregado a Mahakasyapa". Se estableció en China por el monje indio Bodhidharma en el período Liu Sung (420-479 n.e.), aunque algunos especialistas dudan la veracidad de este dato. Ciertos antecedentes se encuentran en An Shih-kao (ca. 150 n.e.) y Tao-sheng (m. 434 n.e.) discípulo de Kumarajiva que ya defendía la doctrina de la "iluminación abrupta" característica del *Chan*. La tradición reconoce la cadena de 28 patriarcas indios y el último de ellos fue Bodhidharma. Éste le trasmitió a Huiko, comenzando la serie de "patriarcas" que terminó con el 6to. Hui-neng (638-713), quienes fueron sucedidos por "trasmisiones especiales" como la escuela septentrional de la Iluminación Gradual y la meridional de la Iluminación Abrupta. La del norte desapareció, pero la del sur fundada por Hui-neng se desmembró en siete sectas. En China se produjo también una fusión entre Chan y la "Tierra Pura", armonizando la práctica Chan de meditación con la repetición del nombre de *Amitabha* y la práctica del rezo con "rosarios". Mientras tanto en China la religiosidad popular que ya había transformado a *Avalokiteshvara* en *Guanyin*, surge la figura legendaria de *Milo*, una transformación de la imagen de Maitreya, un monje bien barrigón y risueño, con una bolsa de yute y rodeado de niños que se suben sobre él. El Chan pasó al Japón como Zen entre los siglos VII (o el VI?) - IX desde Korea. Eisai (m.1215) trajo desde China la secta *Lin Chi* que se llamó *Rinzai* en Japón en el 1191 y Dogen (m. 1253) uno de los escritores más importantes que compuso *Shobogenzo*, "El tesoro del ojo de la verdadera doctrina", un compendio de la doctrina budista zen; la Soto en el 1227. Hakuin Ekaku (m.1768) un sacerdote del Rinzai avivó el Zen en Japón. El filósofo Zen más importante del Japón en el S. XX fue Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), autor de muchos importantes libros sobre el tema. Hoy en Japón quedan las tres escuelas siguientes: (1) La *rinzai*.-(Se llama también *zen kensho*). Utiliza los *koan*., La meta es obtener la iluminación resolviendo el *koan*, aprendiendo a ver en uno mismo y entrenándose a ver en uno mismo. (2) La *obaku*.- (O *zen nembutsu*, significa literalmente 'pensar del Buda' y consiste en recitar el nombre del Buda *Amitabha*). Su meta es llegar a la verdad cantando los *nembutsu* y teniendo fe en el Buda *Amitabha*. (3) El *zen soto*.-(O *zan tanza*). Su meta es vivir una vida pura, en armonía con el universo, en el camino donde uno es todo y todo uno, mediante el sentarse derecho,

dándose cuenta que totalidad del Buda impregna nuestra totalidad. El Zen ha influido extraordinariamente en la cultura japonesa: las artes marciales *bushido*, la ceremonia del Te (q.v. El Libro del Te), la caligrafía, el *haiku*, (sobre todo los de Basho) el *ikebana* (arreglos florales), los jardines y el teatro No-do, poetas como Ryokan y Basho, y pintores como Sesshu.

“Cuando digo no existe Dios en el Zen, el lector piadoso puede estremecerse, pero esto no significa que el Zen niegue la existencia de Dios, al Zen no le interesa ni las afirmaciones ni las negaciones. Cuando se niega una cosa, la mera negación implica algo que no es negado. Lo mismo puede decirse de la afirmación. Esto es inevitable en la lógica. Y el Zen desea irse por encima de la lógica. El Zen desea encontrar una afirmación más elevada donde no haya antítesis. Por tanto en el Zen, ni se afirma, ni se niega a Dios ni se insiste en él, sólo que no existe la idea de Dios como se haya en las mentes judías o cristianas. Por la misma razón que el Zen no es filosofía, tampoco es una religión....Lo que desea el Zen es que adquieras un nuevo punto de vista por el cual puedas mirar a los misterios de la vida y los secretos de la naturaleza. Y esto porque el Zen ha llegado a la conclusión que los procesos lógicos ordinarios de razonamiento son impotentes para darnos la final satisfacción a las necesidades espirituales más profundas....El Zen nunca explica sólo afirma. La vida es un hecho y no hay que explicarla. Explicar es defender, y ¿por qué tenemos que defender la vida?...La idea del Zen es captar la vida al ir fluyendo...El Zen no tiene ningún hogar, cuando algo tiene una morada fija, está encadenado, no es mas un absoluto ” (Suzuki). La idea básica del Zen es entrar en contacto con la obra interna de nuestro ser. La sala de meditación (*za-zen*) se llama *zendo*. Lo más importante en el *zazen* es mantener la columna recta. Los oídos y los hombros deben estar en línea. Relaje los hombros y empuje hacia el techo con la parte atrás de la cabeza. Echar hacia adentro la barbilla. Hundir el diafragma hacia el *hara* (el abdomen inferior). Las manos deben formar el ‘*mudra* cósmico’: poner la mano izquierda arriba de la derecha, que coincidan las articulaciones de los dedos medios y tocarse ligeramente los pulgares (como si se tuviera una hoja de papel entre ellos), haciendo un bello óvalo con las manos, manteniendo el *mudra* con gran cuidado, como si se estuviera sosteniendo algo muy valioso, los pulgares a la altura del ombligo. Mantener los brazos libremente y un poquito separadas del cuerpo, como si se mantuviera un huevo bajo cada brazo sin romperlo. La postura es la expresión perfecta de la naturaleza búdica. Se usa también un método de preguntas/respuestas denominado *mondo*. Dice A. Watts: “Cuando ya no nos identificamos mas con la idea de nosotros mismos, toda la relación entre sujeto y objeto, conocedor y conocido, experimentan un cambio súbito y revolucionario. Se convierten en una relación real, una mutualidad en que el sujeto crea al objeto tanto como el sujeto al sujeto. El conocedor ya no se siente independiente de lo conocido, el experimentador ya no se siente más independiente de la experiencia. Por tanto toda la noción de obtener algo de la vida, de buscar algo a partir de la experiencia, se hace absurdo. Diciéndolo de otra forma, se hace evidentemente claro que no tengo otro yo que el conjunto de la totalidad de cosas de las que estoy consciente ”(121). “No es una filosofía del no mirar hacia donde se va, es mas bien una filosofía que no le es tan importante hacia donde uno va como el que donde uno está es más importante que hacia dónde uno va” (125).

Las siete etapas de la práctica del zazen.- 1. *Tanza*.-La del sentarse derecho y así se obtiene la estabilidad. 2. *Unshu*.- La de la respiración regular, accediendo a la condición en que nuestra respiración parece emitir el sonido 'oom' y experimentamos un sentimiento de seguridad. 3. *Mushin*.-La del no-espíritu (no ausencia de espíritu sino de sufrimiento e ilusión). Cuando nuestra respiración es regular y el espíritu se vuelve sereno. El espíritu yerra por lo general en un estado de confusión por nociones contradictorias: justo/injusto, bien/mal; verdadero/falso; amor/odio. El espíritu es como un espejo deformante que da un reflejo distorsionado de las cosas. Pero cuando nos sentamos recto y respiramos regularmente podremos vaciar nuestro espíritu de toda confusión, volviéndose claro como el firmamento y la luna. Solamente queda la sabiduría, la compasión y los poderes sobrenaturales de los *bodhisattvas* y *Buddhas*. 4. *Mombo*.- Aquella en que se oye la voz del Buda, cualquier sonido, del viento, la lluvia es la voz del Buda que no enseña, alienta y consuela. 5. *Hannya*.- La etapa del *prajna* (la sabiduría innata que permite ver la verdad del universo para percibir que todo el universo es un conjunto de cosas engendradas de manera dependiente e interpenetraciones de sentimientos y reacciones humanas, descubriendo nuestro verdadero ego) que conseguimos en la etapa del *mushin*. 6. *Bodai*.- La etapa de la iluminación (*bodi* o *satori*) Descubrimos una alegría ilimitada, que nosotros mismos somos Budas, *dharma* y *sangha*. Dice Dogen en *Genjo Koan*: "estudiar la iluminación del Buda es estudiarse a sí mismo, estudiarse uno mismo es olvidarse de uno mismo, olvidarse de uno mismo es iluminarse sobre la verdad de todas las cosas, es liberarse del cuerpo y del espíritu, así como del cuerpo y del espíritu de los otros". La verdadera iluminación no desaparece nunca. 7.- *Dotoku*.-La etapa de lo positivo, del hacer positivo, actuando por la armonía de las relaciones mutuas. (¡Se dice que Bodhidharma estuvo sentado por nueve años en zazen frente al templo Shao-lin hasta que alcanzó el *satori*!). Su propósito es : 1. aumentar el poder de concentración (*joriki*); 2. despertar nuestra verdadera naturaleza (*kensho*) y 3. la actualización del camino de la iluminación en la vida diaria (*mujodo no taigen*=literalmente: encarnar el camino supremo).

Mu (nada) es el primer *koan* del Zen. El practicante en zazen medita en *mu*, lo cual no quiere decir que se investiga el significado de la nada. El *roshi* (maestro) pregunta constantemente "¿qué es *mu*?, ¡muéstrame *mu*!. Lo que se desea es que se experimente *mu* y para que esto suceda hay que tomar el sonido de la respiración y pensar que es *mu*. Un día se descubrirá la respuesta. Un monje le preguntó a Jo Shu "¿tiene un perro la naturaleza del Buda?", a lo que contestó "Mu". Suzuki expresa: "El ejercicio del *koan* fue un desarrollo natural de la conciencia del Zen en la historia de los esfuerzos humanos por alcanzar lo último. Por medio del *koan* todo el sistema de nuestro aparato psíquico se relacionará con la maduración del estado *satori* de conciencia". Un *koan* consiste en alguna anécdota, en la mayor parte de los casos entre un monje y un *roshi* que busca cuestionar la mente racional discursiva e invitar al estudiante a una experiencia directa que va al mismo centro de nuestro ser. Algunos de estos *koans* se han hecho famosos en las historias del Zen.

Kensho es sinónimo de *satori*, y significa literalmente 'mirar dentro de nuestra naturaleza'

"Como yo lo concibo, el Zen es el último hecho de toda filosofía y religión. Cada esfuerzo intelectual debe culminar en él, o más bien, debería comenzar en él, si es que

va a tener resultados prácticos. Cada esfuerzo religioso debe surgir de él si es que va a probar de manera eficiente y viviente que es viable en nuestra vida activa" (Suzuki).

III B)

LAS RELIGIONES DE CHINA

Las tres grandes religiones de la China son el confucionismo, el taoísmo y el budismo (que aunque procede de la India incorporó muchos elementos de la cultura china). Características generales.- 1) prácticas, 2. éticas, 3. humanistas, 4. muestran un interés mundial, 5. son optimistas, 6. promueven la responsabilidad moral del individuo, 6. los rituales son más éticos y sociales que religiosos y 7. tienen carácter dialéctico y ecléctico. Como observa Eliade no nos ha llegado en un sentido estricto ningún mito cosmogónico antiguo chino, pero si es posible discernir los dioses creadores euhemerizados y secularizados a través de numerosas leyendas y de la tradición pictográfica. Véanse las leyendas sobre P'an-ku, Tch'ong-li y los hermanos Fu-hi y Nu-kua. La imagen tradicional del universo es la de un Centro atravesado por un eje vertical que conecta el cenit y el nadir enmarcado dentro de los cuatro puntos. El cielo tiene la forma de un huevo, mientras la tierra es un cuadrado. La esfera del cielo encierra a la tierra. Cada uno de los cinco números cosmológicos: los cuatro puntos o esquinas y el centro posee un color, un sabor, un sonido y un símbolo particular. China está situada en el centro del mundo, la capital en el centro del reino y el palacio real en el centro de la capital. Según la tradición china cada capital debe poseer un palacio ritual (*Ming t'ang*) que es *imago mundi* y calendario. El soberano mismo encarna el *axis mundi* y es la conexión entre el cielo y la tierra. Según el calendario el emperador se va moviendo de un punto cardinal a otro del palacio, inaugurando las estaciones y los meses. Estos cinco números cosmológicos constituyen un modelo de clasificación y homologación que es universal. Así todo lo que existe pertenece a una clase bien definida y comparte sus atributos en un sistema de correspondencias entre el microcosmos y el macrocosmos y todo ello dentro del esquema de los principios antagónicos/complementarios del *Yin* (el principio femenino, tímido, pasivo, suave, noche, sereno) y el *Yang* (el masculino, luz, activo, duro, día, agitado). "La importancia de los pares de contrarios *Yang-Yin* se debe al hecho de que no solo sirvió como modelo universal de clasificación sino que por un lado, se desarrolló en una cosmología que sistematizó y validó numerosas técnicas corporales y disciplinas espirituales y por el otro, inspiró cada vez más una especulación filosófica estricta y sistemática" (Eliade T.II, Historia de las ideas religiosas). De modo que el mundo está constituido por la conjunción de estas manifestaciones alternantes y complementarias. Hay una simetría perfecta en los ritmos cósmicos mediante esa interacción, hierogamia del *yang* y el *yin* que revela una dimensión cósmica y religiosa. "El *Tao* es el aspecto *yin* y el aspecto *yang*". El concepto del *Tao* es difícil de explicar. Se ha traducido por "camino", "doctrina", "regla moral", "principio inmanente de todo lo real", y significa algo así como "el arte de poner al Cielo y la Tierra en comunicación". Tres son entonces los sentidos

primordiales: a) como camino de la realidad última b) camino del universo y c) forma de la vida diaria. Hay un *Tao* para todas las cosas.

1) EL CONFUCIONISMO

Confucio (K'ung Fu-tzu) vivió c. 551-479 A.C. La información biográfica y de sus enseñanzas se recoge en las Analectas y en las obras de Mencio. Vivió durante la desintegración del sistema feudal en China y preconizaba la vuelta a la práctica ancestral de la virtud. Hay cinco conceptos centrales en el confucionismo. 1. Volver al “humanismo” (*jen*), y el concepto de “reciprocidad” (*shu*) que se describía como “no hacer a otros lo que no se desea para uno mismo” solo así se podría garantizar la paz y el orden. 2. La “persona superior”, el “modelo de humanidad” (*chun-tzu*). 3. *Li*, a) la manera en que deben hacerse las cosas correctamente, por aquí llega a la “doctrina del Medio” entre los dos extremos, en las Cinco Constantes Relaciones cuyo cumplimiento solo puede garantizar la convivencia social: relación padre-hijo, esposo-mujer, hermano mayor-hermano menor, amigo mayor-menor y gobernante-súbdito, aquí el respeto por los ancianos y ancestros es fundamental. 4. *Te* es el arte y el poder mediante el cual se gobierna 5. *Wen* es el arte de conservar la paz en contraste con “el arte de la guerra” y se aplica a las artes y la cultura. Se cuestiona si el confucionismo es una religión o simplemente un sistema ético, pero para los chinos el cielo y la tierra se consideraban un continuo, ambos dominios se implicaban mutuamente. Por medio de los sacrificios la tierra se comunicaba con el cielo y este respondía. De todas maneras el impacto de Confucio en la cultura China hasta el presente es enorme.

2) EL TAOÍSMO

Aquel que acepta con tranquilidad todas las cosas que suceden en la plenitud de su tiempo y queda en paz en la secuencia natural de los eventos, está más allá de las penas o la alegría (Chuang Tzu)

Hay una serie de preguntas sobre esta religión que permanecen sin respuesta: Los principios generales son: 1. La realidad primera es una armonía de contrarios. 2. El éxtasis permite una aprehensión directa de la virtud primera y el propósito de la vida religiosa es la identificación con el Todo. 3. Conseguir la potencia por la cual la persona es superior a la muerte y a toda limitación: “el embrión misterioso”, “elixir de la vida”, “la flor amarilla”. 4. El cuerpo posee todos los elementos del cosmos y las fuerzas vitales que aseguran su renovación periódica. El taoísmo creía y veneraba a los “inmortales”. Estos eran ocho: 1. *Han Chung-li*, decano de este cuerpo, siempre lleva un abanico con el que revive el espíritu de los muertos. 2. *Chang Kuo-lao*, célebre mago, versado en la nigromancia, lleva un tambor de bambú, monta en un burro de papel que lo lleva mil millas por día, pero cuando no lo usa, lo dobla y guarda en su cartera. 3- *Han Haiang-tze*, un día tirando una copa de vino surgió un bouquet, con una letra en cada flor, resultando un poema hermoso, siempre lleva una flauta y es el patrón de los músicos. 4. *Tie Kwah-li*, filósofo, se pinta como un pordiosero cojo que se apoya en un bastón, en uno de sus viajes celestiales que acostumbraba hacer sus discípulos pensaban que había muerto y lo cremaron, por lo que tuvo que refugiarse en el cuerpo de un mendigo que había muerto. 5, *Tsao Kuo-chiu* mandarín, se le muestra con un par de *flappers* por ser el patrono de los dramaturgos. 6. *Li Tsung-ping*, médico, descubrió las propiedades medicinales de las plantas,, lleva una espada con que ahuyenta los demonios. 7. *Ho Hsien-kuo*, “la muchacha inmortal”, vivía del polvo de la madre de perlas y rayos de la luna que le producían la inmortalidad, siempre lleva una flor de loto, emblema de bondad y pureza y 8. *Lan Ts'ai-ho*, el mito de los mitos, porque no se sabe si

era varón o hembra, ni cuando vivió, se le muestra como una mujer con un pie calzado y otro desnudo llevando una cesta de flores.

Algunos fundamentos son: A) La quietud precede al movimiento, B) la lentitud precede a la rapidez y C) la suavidad precede a la fuerza. Existen varias clases de taoísmo: a) el filosófico (*tao-chia*) cuyo propósito es la unificación con el *tao* mediante la meditación, con la apropiación de la esencia del *tao* en pensamiento y acción b) el religioso-místico (*tao-chiao*) cuyo principal propósito es la obtención de la inmortalidad que comenzó con el Movimiento de los Maestros Celestiales en el S.II y continuó con nuevas revelaciones hasta el presente, y que se recogen el Canon Taoísta del 1445, y c) y una síntesis con el budismo y el confucionismo. E. Wong presenta otra clasificación: 1) mágico (el camino del poder), 2) el adivinadorio (el camino de la visión), 3. el ceremonial (el camino de la devoción), 4. el interno-alquímico (el camino de la transformación) y 5. el de la acción-karma (el camino de la acción correcta). El taoísmo ha pasado por varias etapas: 1. La clásica (700.220 A.C.) 2. Su transformación de sistema filosófico en religión organizada (20 A.C-600 D.C.) 3. El surgimiento del taoísmo místico (300-600 D.C.). 4. Desarrollo del alquímico (200-1200 D.C.) y 5. Síntesis con el budismo y el confucionismo. (1000-). Las fuentes del taoísmo filosófico son: los personajes legendarios *Lao Tzu* (quizás el legendario *Huang Lao*, Emperador Amarillo) y *Chuang Tzu* (de quienes no se conocen noticias históricamente autentificadas) y el libro *Tao Te King* (o *Dao De Jing*). Se considera tradicionalmente a *Lao-Tze* (o *Tzu*) como el autor de este ultimo, VI a.n.e.?, también se le reputa ser el autor del *Wen-tzu* (Dichos ulteriores de *Lao-Tzu*), mientras existe una colección de escritos con el nombre de *Chuang Tze* (o *Tzu*, 300 a.n.e.?). El tercer autor importante del llamado Período Clásico fue *Lie-Tze* (o *Tzu*)(ca. S.V a.n.e?). La “religión taoísta” fue fundada al final de S.II D.C. por *Chang Tao-Ling*, pero tiene antecedentes shamánicos (3000-800 a.n.e.). Después de obtener el elixir de la inmortalidad, *Chang* ascendió al cielo y recibió el título de “Maestro Celestial”. En la provincia de Szechuan fundó una teocracia en que convergieron los poderes temporales y espirituales. El canon taoísta se denomina *daozang*, incluye textos mágicos, alquímicos, biografías, tratados místicos, etc. La primera recopilación procede del VIII, y la edición más completa del 1118 que poseía 5481 volúmenes, pero en época de guerras en los S. XIII-XIV se perdieron muchos libros. El canon existente es del 1607 que consta de 1,476 títulos en 5,486 volúmenes, con reimpresión en el 1926. Todos las escuelas tienen el mismo objetivo como vigorizar el *te* que potencia el *tao*, y como se puede desarrollar el *chi* obteniendo una mejor salud y lograr la longevidad. Es importante la aplicación de estos principios a las artes marciales a partir del *Tai-chi-chuan* y el *Chi Kong*. El *chi* (energía) se transmite a través de los 120 puntos en los meridianos, base de la acupuntura, la digitopuntura, acupresión y el *Do-In*. Otro concepto importante es el de *wu-wei*, que se ha traducido imperfectamente como “quietismo” o “no-acción”, pero se trata de “la suprema acción”, la simplicidad y la libertad que fluye a través de nosotros, la flexibilidad delicada y preciosa. El conocido círculo simbólico del *yin-yang* es muy importante, el *t'ai chi t'u*. Denota todas las polaridades del mundo que no son opuestas sino complementarias: bondad-maldad, activo-pasivo, positivo-negativo, luz-oscuridad, verano-invierno, hombre-mujer, etc. Aquellos que meditan en este símbolo hallarán el secreto del cosmos. La alquimia: no se conocen los orígenes de la alquimia china, con los sentidos, el literal de la transmutación de los metales en oro, y en un sentido espiritual de transformación del yo. En el caso chino hay una mezcla de a) creencias tradicionales cosmológicas, b) mitos sobre el elixir de la inmortalidad y los Santos Inmortales y c) aquellas técnicas para lograr la longevidad y la bendición espiritual. El alquimista apresura el crecimiento de los metales, análogamente el alquimista apresura el ritmo del tiempo. Ya conocemos la homologación entre el microcosmos y

el macrocosmos conectando los cinco elementos cosmológicos (agua, fuego, madera, aire y tierra) con los órganos del cuerpo humano: el corazón (fuego), el hígado (madera), pulmones (aire), riñones (esencia del agua) y estomago (esencia de la tierra). El cuerpo humano alquímicamente consiste en el corazón (cinabrio), etc. el “taller” son los órganos y el “tesoro” las vísceras, de modo que en el cuerpo la persona posee todos los elementos que integran el cosmos y todas las fuerzas vitales que pueden asegurar su renovación periódica. El taoísmo se sirve también de un sistema de yoga y de ejercicios de respiración y meditación. La respiración es homóloga al acto sexual y a la obra alquímica, mientras la mujer se asemeja al crisol. Es importante el libro El secreto de la flor de oro de Gin Dan Giau (S VIII o IX).

El *Tao-te-King* del S. III es uno de los libros religiosos más importantes, al decir de Eliade: “el texto más profundo y enigmático de toda la literatura china”. El libro más traducido después de la Biblia. No pudo haber sido escrito por un contemporáneo de Confucio, es el resultado de la combinación de varios escritos y autores, que al menos apunta al producto de la influencia de un gran maestro que lo inspiró y que procede de los períodos de la Primavera y el Otoño. La idea que se encuentra en toda China de un circuito cósmico juega un papel importante. “Un testamento para que la humanidad se sienta en el universo como en su propio hogar” (H. Smith). La vida y la muerte de los seres se explican por la alternancia del *Yin* y el *Yang*. Los dos temas centrales son: el *Tao* mismo y la realización plena que resulta de vivir en armonía con él. El *tao* es el origen de la vida de todos los seres. Es infinito, inagotable, inefable, invisible e inasible por la percepción normal. Oculto detrás del cambio, sin embargo es la realidad que subyace. El cielo, la tierra son partes de un poder único más grande que es el *tao*, que es un poder benevolente. El sabio es el que cultiva la vida por a) su actitud espiritual y b) técnicas (parecidas al yoga). Hay que cultivar las facultades físicas y mentales, ayudar a los demás y luego retirarse cuando se haya hecho la faena.

Las técnicas utilizadas, que varían según las escuelas son.-

- 1) *Tao-yin* (“estiramiento y contracción”) ejercicios gimnásticos y respiratorios para desbloquear el cuerpo y lograr la correcta circulación del *chi*.
- 2) *Tai-hsi*.- (“respiración embrionaria”), retener el hálito y hacerlo circular por el interior del cuerpo como el embrión.
- 3) *Pi-ku*.- (“técnicas alimentarias”), no consumir cereales, alcohol o carne para no alimentar los tres gusanos de la decadencia que habitan en los campos de cinabrio y que producen la muerte y más bien poderse nutrir con los principios divinos que residen en esos campos.
- 4) *Fu-lu*.- uso de talismanes confeccionados por especiales magos/artesanos para lograr la inmortalidad.
- 5) *Wai-tan*.- (“cinabrio exterior”) o “alquimia externa” a partir de las experiencias de los herreros/magos que fabrican en calderos especiales mezclando el oro y el cinabrio (sulfuro de mercurio) nueve veces hasta el máximo de su purificación para crear una sustancia especial que acelera un proceso que es más lento en la vida normal. Pero por la alta toxicidad del mercurio provocaba muchas muertes.
- 6) *Nei-tan*.- (“cinabrio interior”) o “alquimia interna”, que considera que el cuerpo es el crisol (caldero), en donde mezclando el *ching*, el *chi* y el *shen* se crea el “embrión sagrado” (la *flor de oro*) que conduce a la iluminación y la inmortalidad. Existe una circulación interior directa y otra exterior indirecta, con dos corrientes, una descendente (involuntaria) y otra ascendente (controlada) con puntos importantes como las “tres puertas”: la de jade (la del *yang* puro), la intermedia y la inferior. Consiste en interiorizar el *ching* y en vez de emitirlo fuera del cuerpo, hacerlo elevar hasta el cerebro para alimentar el campo del cinabrio superior. Tiene que

ver también con técnicas sexuales, en donde el hombre tomar la energía *yin* de las mujeres, mientras más jóvenes mejor, y la mujer la energía *yang* de los hombres. El parecido con técnicas tántricas suscita la cuestión de la posible inter-acción. Ver *infra* otras precisiones.

El I Ching (Yi King) o Libro de las mutaciones.- Es uno de los Cinco libros Clásicos de la China. Los otros son: *Shi Ching* (Libro de poesía); *Shu Ching* (Libro de Historia); *Ch'un Ch'iu* (Anales de la Primavera y el Otoño) y el *Li Chi* (Libro de los ritos). Pertenece por igual al confucionismo y al taoísmo. Asume que el destino humano depende de un orden cósmico que está en constante mutación de ahí que las situaciones humanas deben estarse constantemente modificándose para ajustarse a estos cambios de la naturaleza. Los trigramas son símbolos cósmicos que reflejan patrones de cambio en la naturaleza, la sociedad y las personas. La línea sólida significa el *yang* y la rota el *yin*. Al combinar ambas líneas se crean ocho trigramas (el *pakua* que se debe a *Fu Hsi*) y al construir hexagramas combinando los trigramas anteriores se llega a 64 formas que están descritas en el libro que se deben al Rey *Wen* del XIII A.C.. Se tiran 49 palillos divididos en dos mazos o tres monedas y se construye el hexagrama correspondiente y se consulta el libro para su interpretación. Todo lo más importante en 3000 años de la cultura y sabiduría china se ha inspirado en este enigmático libro. El mismo *Tao-Te-King* se basa en el. El estrato más antiguo es del XII A.C. hasta las partes más recientes que se remontan al S.I. A.D. (mil años de evolución). La adivinación es la forma de observar los patrones del cambio en el universo. El cambio es parte del *tao*, y ver el cambio es percibir el movimiento del *tao* en los patrones de la naturaleza y en todas las cosas, y cómo nuestras acciones también pueden alterar el curso de los eventos. No es tanto predecir el futuro, como apreciar el flujo y permanencia del *tao* para percibir la interdependencia de todas las cosas y vivir en armonía con el cambio.

La mística taoísta.- Hemos visto que el propósito de los taoístas es mostrar la senda del Tao, hacer que las personas venzan los límites estrechos de la vida cotidiana a fin de lograr la longevidad y la inmortalidad. Para lograr el Tao los seres humanos tienen que re-organizar completamente sus vidas y sus percepciones del mundo. Primero hay que refinar los sentidos y luego el intelecto. Se pretende que la persona tenga la experiencia personal de la unicidad con el Tao. El *Xisheng jin* (“La escritura de la ascensión occidental”) es la primera obra mística taoísta del S.V. La filosofía mística se centra alrededor del concepto del Tao. El Tao lo incluye y lo penetra todo. El místico taoísta aspira a través del orden acceder al organismo interno del mundo, su centro vacío y vago que es el Tao. El cuerpo es la base positiva del logro místico. Para lograr la unión perfecta primero hay que alcanzar la salud perfecta. Este es el gran ser humano que es una combinación del gobernante, el shamán y el sabio.

Smith caracteriza de la siguiente forma los dos sistemas religiosos chinos: Confucio representa el polo clásico, mientras Lao Tzu el romántico. Confucio enfatiza la responsabilidad social, Lao Tzu la espontaneidad y naturalidad. Mientras Confucio defiende patrones de conducta a imitar, el taoísmo hace lo opuesto: poner a tono con el *tao* los fundamentos del yo y permitir que la conducta fluya espontáneamente. Aquí el agua es el gran símbolo. Hay que enamorar la naturaleza. Confucio se enmarca en lo humano, Lao Tzu en lo que lo trasciende.

Desde el 1999 se ha hecho sentir en China continental una religión sincrética que tiene ya millones de adeptos allí, la *Falun Gong* que fue fundada por Li Hongzhi y que ha sido violentamente reprimida como contra-revolucionaria por el Gobierno Chino Comunista.

Las divinidades taoístas.- Esta religión es panteísta incluyendo deidades, espíritus e inmortales, cuyo rango depende de su poder y nivel de iluminación. Las deidades mayores son: *Tien-tsun* o “Señores Celestiales”: *Tai-shang Lao-chün* (Lao.Tzu deificado), los Tres Puros (*San-ching*) los Señores del Jade, el Gran Puro y el Elevado Puro (se refieren a los 3 niveles de

inmortalidad e iluminación, con una gran importancia para los practicantes de la alquimia interna); el Emperador de Jade (*Yü-ti* que gobierna el destino humano); la Emperatriz Madre del Occidente (*Hsi-wang Mu*); la Madre del Canasto de Estrellas (*Tou-mu*); el Señor Celestial del Gran Comienzo ((*T'ai-i T'ien-tsun* preside el reino de los muertos); Los Siete Señores Estelares del Canasto del Norte, cada individuo nace bajo el cuidado de una de las 7 estrellas); las Estrellas del Canasto del Sur; los Oficiales de los Reinos Celestiales, Terrestres y Acuáticos; los Señores de las Cinco Montañas, etc., seguidos de *Ti* (el emperador) y *Hou* (la emperatriz), *Wang* (rey), *Hsien* (inmortal) y *Shen* (espíritu). El gran panteón taoísta se divide en “Divinidades Celestiales Primitivas” y “Divinidades Celestiales Posteriores”, pero las deidades son promovidas o degradadas y se están evaluando constantemente. Hay muchos festivales religiosos sagrados. Para los alquimistas internos estas ceremonias sirven para cultivar las energías internas para transformar el cuerpo y la mente. A través de la devoción se crea el vínculo entre la humanidad y lo sagrado. La realización de una ceremonia es el sello de la promesa que lo humano hace a los poderes divinos.

Otro aspecto característico del taoísmo es el de la “alquimia interna”, que hemos visto brevemente arriba. (Ver EL Clásico del Dragón-Tigre, se desconoce su autor y debe haber sido compuesto entre los S. VII-X de n.e.) E. Wong lo resume así: “es la vía de la transformación. El alquimista interno que renace de las energías del *yin/yang*, purificado por el vapor ascendente, y atemperado por el fuego de los hornos, surge del caldero para reunirse con el Aliento Primordial del *Tao*, la fuente de la vida”. Sus ideas básicas son: 1) Antes de nacer somos partes del *Tao*. 2. El feto representa una separación del *Tao*. 3. En el nacimiento se disipan las tres energías: la generativa (*ching*), la vital (*chi*) y la espiritual (*cheng*). 4. La pérdida de estas energías produce la enfermedad, la vejez y la muerte. 5. La práctica de esta alquimia comienza con la conciencia de esta pérdida de energía, pero a través de las transformaciones internas se recobra esta energía. 6. Se puede lograr la longevidad al detener el proceso de envejecimiento mediante técnicas para prolongar la vida como masajes, yoga, artes marciales, la regulación de la actividad sexual, elixires, etc. (q.v. El Secreto de la Flor de Oro). Se usan símbolos y metáforas para describir la transformación alquímica: los Tres Tesoros, las Tres Flores, la Píldora Dorada (o Elixir Dorado), la “Cúpula entre el Dragón y el Tigre” (el *yin* y el *yang*), las Nueve Circulaciones de la Píldora Dorada, etc.

Otra rama es la escuela de “la Acción y el Karma” que no es monástica, sectaria, ni esotérica, que considera que a) los poderes divinos recompensan a los que actúan bien y castigan a los malos. b) Entre las recompensas contamos la riqueza, la prosperidad, la fama, el éxito, la longevidad y la salud c) Hay deidades cuya única función es monitorear los hechos de cada persona. d) Los malos pensamientos equivalen a acciones malévolas. e) El verdadero arrepentimiento puede cambiar el curso de los castigos. El Emperador de Jade es el Director del Destino. Uno de los más destacados representantes fue el alquimista *Ko Hung* (S.IV o V)

Estudio del *Tao-te-King*, Chuan-Tze y Lie-Tze.

Observaciones bibliográficas.- En Alemania se distingue la obra de Richard Wilhelm, y su hijo Helmut en EEUU. En Francia los estudios de Marcel Granet, “El Pensamiento Chino”, “La Civilización China”, “La Religión de los Chinos”, etc., y la de Henri Maspero que murió en Buchenwald: “La China Antigua” y “El Taoísmo y las religiones chinas” (una recopilación póstuma de sus escritos.). Hay una obra importantísima de Toshihiko Izutsu de comparación entre los conceptos centrales del taoísmo y el sufismo “Sufismo y Taoísmo” (2 vols.). En USA se han distinguido J. Blofeld, A. Waley, Eva Wong y las traducciones de Th. Cleary. La mejor historia de la filosofía china es la de Fung Yu-lan, “A History of Chinese Philosophy”. Tenemos

la traducción inglesa y comentarios de Livia Kohn al principal libro místico del S. V del taoísmo, el *Xisheng jin* (“La Escritura de la Ascensión Occidental”). Poseemos el relato verídico completo de la iniciación de Wang Liping, un maestro taoísta contemporáneo en China comunista: La Puerta del Dragón, por Ch. Kaiguo Y Zh. Shunchao, traducido al inglés por Th. Cleary.

VIII

C) EL ISLAM

Mahoma nació en la Meca ca. 750 a.d. Su padre *Abdullah* era miembro de la tribu *Quraish* de comerciantes. Insatisfecho por las condiciones generales imperantes de paganismo, idolatría y animismo, se basó en una fuerte corriente monoteísta árabe y por sus contactos con judíos y cristianos residentes en los alrededores se lanzó a una cruzada de conversión de su pueblo. Hasta los 40 años vivió anónimamente. Se casó con la viuda rica *Kadhija* quien le dio 6 hijos, dos de los cuales murieron. Cayó en un período de depresión y comenzó a vagar por los desiertos circundantes y a escuchar voces. En una cueva recibió una revelación de Dios que se relata en el *sura* 1 (otros creen que en el XCVI) donde se le nombraba “apóstol de *Allah*”. Por 12 años continuó padeciendo estas visiones y su predica fue rechazada por sus correligionarios. Cansado decidió huir hacia Medina en el momento más crítico de su misión que se convierte en el comienzo de sus triunfos. Este momento crucial se denomina *hijra*, la hégira que sucedió en el 622 a.d. y que es el punto de partida para el calendario musulmán que se expresa con las siglas “A.H.”. En Medina fue aceptado por todos menos los judíos, creó una férrea teocracia, fundó una mezquita, organizó un ejército y con éste venció a la Meca, llegando a dominar toda la Arabia. Cuando los reinos vecinos de Abisinia, Egipto, Grecia y Persia se negaron a aceptar la fe, invadió estos territorios. Murió en el 632 a.d. en Medina a los 63 o 65 años de edad. No designó ningún sucesor y por 28 años el movimiento fue dirigido por cuatro de sus colaboradores cercanos: *Abu-bakr* (que recogió los dichos del maestro), *Omar* (que conquistó Siria y Persia), *Othman* que revisó el Korán y *Ali* (yerno de Mahoma) y debido a su asesinato precipitó la secesión del movimiento surgiendo califatos rivales. El Islam se dividió entre dos sectas antagónicas: los *sunitas* que reconocían a cualquier califa y los *shia* que solo reconocían a los descendientes de *Ali*. Al extenderse el Islam a otros países empezó a adaptarse y a desarrollarse la doctrina original en tres líneas: 1. *Ijma* (unanimidad de opinión entre los maestros en todos los tiempos y en todos los lugares. 2. *Sunna*, las costumbres basadas en la sucesión de maestros y los *hadith* o tradiciones sobre las obras del Profeta. 3. *Qiyas*, inferencias, deducciones a partir de la enseñanza original.

En Arabia hubo siempre personas, que se conocen por el nombre de *hanif* que conservaron tradiciones y una fe más pura que los árabes paganos y que deben haber ejercido alguna influencia en el pensamiento y acción de Mohamed.

Observa A. Schimmel: “Sobre las bases de la predicación coránica y del ‘ejemplo del Profeta’ se fue formando un amplio sistema de jurisprudencia, teología, mística, pero también un

enorme acervo literario, un arte maravilloso. La génesis de esta civilización se vio estimulada por un conjunto de influencias griegas y romanas, iranias y babilónicas, indias y turcas, hasta formar un sistema coherente que se ha mantenido durante siglos. El problema que todo ello plantea es el de saber hasta qué punto un Islam despojado de todo sistema, especialmente de sus elementos jurídicos y políticos, que se le han asociado desde hace más de mil años, puede llamarse verdaderamente Islam. Un Islam reformado, ¿seguiría siendo Islam?. Esta es la cuestión que tienen planteada los reformadores del mundo islámico, un mundo que abarca actualmente (en 1970 A.H.) una séptima parte de la humanidad y que aumenta tanto por su rápida difusión en los países africanos como gracias a su índice de natalidad relativamente elevado" (Historia Religionum). El Islam es actualmente la religión de más rápido crecimiento.

Se distinguen los siguientes períodos en la su historia: 1) el temprano (el 610 A.D., las primeras revelaciones a Mahoma hasta el 750, la caída del califato omeya, 2) el período medio: del 750 con el surgimiento de los abbásidas hasta el 1500 post-abbásida y 3) tiempos modernos, la emergencia de tres imperios musulmanes: otomano, safawí y el mogul.

La palabra *islam* significa "sumisión", de la misma raíz hebrea *shalom*, *salam* en árabe, la raíz *slm* en árabe significa "estar en paz, sano, sano" y de ahí "rendirse a la ley de Dios y así hacerse sano". *Muslim* es la persona que se entrega así. Todos los que son musulmanes pertenecen al *dar al-Islam* (La Casa del Islam), *dar al-Suhl* (Casa de la Paz), aquellas naciones con quienes los musulmanes tienen pactos de paz y aquellas los que están en guerra es la *dar al-harb* (Casa de la Guerra). El contenido del Islam se resume en el credo (*shahada*) lapidario: "No hay otro Dios mas que Alá y Mahoma es su profeta". Los "cinco pilares" (deberes *din*) de un musulmán son: a) repetir la profesión de fe diariamente, b) orar (*salat*) cinco veces al día de cara a la Meca, c) la dádiva de limosnas (*zakat*), c) ayunar diariamente todo el día durante el mes de Ramadán, y d) la peregrinación (*hadjdj*) a la Meca por lo menos una vez en la vida. Algunos sugieren que un sexto sería la *dihad* (la guerra santa). El Islam es una religión de revelación (*wajj*) según se expresa en el Corán (*al-Kuran*, lit. "recitación", "lectura") que se considera plenamente inspirado por Dios y entregado a Mahoma por el arcángel Gabriel. Se le denomina también "El Noble Corán" (*al-Quran al-karim*) o simplemente "el Libro" (*al-Kitab*). Consta de 114 *suras* (capítulos que son disímiles en tamaño desde alrededor de dos líneas hasta unas 710) que generalmente están numerados y organizados de mayor a menor, todos los cuales comienzan con la fórmula *basmala* "en el nombre de Allah el Misericordioso y Compasivo", menos el 9, y 77,639 palabras en árabe. Para los musulmanes el árabe es un idioma más sagrado que el hebreo para los judíos o el sánscrito para los hindúes. El Corán no se puede traducir (debe leerse o recitarse en el original árabe), sólo se puede interpretar o parafrasear. Cada *aleyah* posee 4 sentidos: el exotérico (*zahir*), el esotérico (*batin*), el límite (*hadd*) y el proyecto divino (*mottala*). Un elemento característico de su enseñanza ética es describir al mal que se inflige sobre otro como "hecho contra uno mismo" (*zulm al-nafs*, 2. 231; 11.101; 11.118). El Corán declara enfáticamente que Dios ha mandado sus mensajeros a todos los pueblos durante toda la historia y no los ha dejado sin alguna guía (35.24; 13.7). En el Último Día cada pueblo será juzgado según las normas de sus propios libros sagrados y bajo el testimonio de sus propios profetas (4.41; 16.84, etc.) Dijo el propio Mahoma: "creo en cualquier libro que Dios haya revelado" 42.15), porque la fuente de la revelación y la humanidad son únicas. Los cristianos y los judíos son denominados respetuosamente *ahl al-Kitab* ("Pueblos del Libro", en contraste con los paganos). La fe posee cinco componentes básicos: creer en Dios, en los ángeles, en los libros revelados, en los mensajeros divinos (*rasul* y *nabi*) y en el Último Día. La primera cuestión teológica que se dilucidó fue la definición del musulmán auténtico.

La teología islámica.- Para Mohamed Abrahán el padre, no es un simple patriarca o profeta sino el primer monoteísta, antes de Moisés y jesucristo. El Islam es la misma revelación original que fue recogida por Moisés y Jesús y que luego fue falsificada por ambos, judíos y cristianos. Por ende, no se veía como creador de una nueva religión, sí algo nuevo a su pueblo. Su mensaje es una reforma, porque los profetas son mensajeros a través de los cuáles sólo habla Dios. Y que él haya sido elegido es sólo por misericordia de Alá (17.86). Puede haber cosas ocultas que él ignora. (46.9)"¿Quién soy yo sino un mortal, un enviado?"(17.90-93). Por tanto hay que distinguir entre el profeta y su mensaje. Ahora bien, Dios se ha revelado plenamente en un Libro, para él el judaísmo y el cristianismo también son "religiones del libro" y sus seguidores "poseedores y gente del libro". El AT queda reducido al Pentateuco y el Salterio. Pero a partir del Corán Dios ha dejado de hablar. En el Corán la palabra se ha hecho libro. Es intraducible, el único verdadero libro es el texto árabe. Dios habla árabe y no se equivoca. Una generación después de la muerte del Profeta, Otmán, el 3er. califa, manda a establecer el texto definitivo.

Alá es único, preexistente, todopoderoso, posee 100 calificativos que se resumen en poder, omnisciencia y misericordia. En el juicio final castigará a los malvados y recompensará a los justos. Hay que someterse a ese Dios, cuya ley divina consiste en la *shari'a*. Esta ley se fue consolidando a partir del IX. Las dos fuentes principales sería el Corán y la tradición (las costumbres primitivas (*sunna*) y los dichos de Mahoma (*hadith*), junto a dos fuentes secundarias: la deducción analógica y el consenso común. El fiel que no cumple los actos obligatorios incurre en falta grave, pero el que los cumple es premiado.

Es fundamental la creencia en los ángeles. El ser humano fue creado el último de los seres vivientes en un determinado momento. Todo cuanto existe ha sido creado para el bien de la humanidad. La salvación consiste en observar los mandamientos de Dios y seguir el ejemplo de su profeta. Uno de los principales problemas teológicos es la compatibilidad entre la soberana voluntad de Alá y la libertad humana, pero el Corán da por supuesta esta libertad. La fe en el juicio final es esencial para cada creyente. A la hora de la muerte, el ángel de la muerte '*Azra'il* viene a arrebatar el alma, pero se susura la *shahada* en los oídos del moribundo, y espera en una especie de purgatorio, menos los mártires que entran inmediatamente al paraíso. Es un lugar de bienaventuranza con mucha leche y vino, con muchachas encantadoras (*hur*, de ojos negros). Parece que las penas del infierno son eternas. En los últimos tiempos se ha dado menos importancia a la escatología islámica.

Culto.- No hay sacramentos. La oración debe hacerse 5 veces al día en un lugar puro y en pureza ritual (*tahara*), lavándose (*wudu*) la cara, los brazos, manos, pies y pasar la mano humedecida por la cabeza. Cuando se escucha la llamada a la oración hay que volverse hacia la Meca y recitar la fórmula *Allahu Akbar*, luego la *Fatiha*, se arrodila, se vuelve a poner en pie, se postra, se sienta en cuclillas y se postra finalmente.. La oración termina con la *shahadá*. Se puede hacer a solas o en comunidad. Las mezquitas (*masjid* que viene de *sajada*, postrarse) se construyen para la oración común. El ayuno se practica en el mes de Ramadán (la 1ra. revelación del Corán). Comienza y concluye con la luna nueva. Se debe abstener de alimentos y bebidas y de relaciones carnales hasta que se ponga el sol. El ayuno fuera del Ramadán puede ser una expiación por pecados. Se degüella ritualmente preferentemente un cordero en el Día de la Degollación durante la peregrinación a la Meca

Ética.- La *sharia* (alcanzó su formulación final alrededor del 1000), le confiere a cada instante un valor religioso. Hay que sentirse siempre en presencia de Alá quién se revela a través de la ley coránica. Clasifica la acción de acuerdo a 5 clases: mandamiento, aprobación,

indiferencia, condenación y prohibición. Se distingue entre los derechos de Dios y de los humanos. Los teólogos modernos insisten más en los mandamientos éticos del Corán que en los legales.

Divisiones.- A la muerte de Mahoma, un grupo de sus seguidores (*ashab*) eligieron como califa a Abu Bakr, padre de Aicha la favorita de Mahoma, en vez de Alí su primo/yerno, quién acató la decisión. Fue sucedido por Umar. El 3er. califa fue Utmán, doble yerno de Mahoma que disgustó a Alí que fue luego asesinado. Alí fue nombrado 4to. califa pero los partidarios de Aicha no aceptaron su autoridad, fue asesinado en el 661 y ahí empezaron las discordias entre los partidarios de Alí (que serían los *shiítas* que defendían la legitimidad de la línea sanguínea y de los califas llamados *sunnitas*, quienes siempre han sido la mayoría de la comunidad musulmana. Los *shiítas* son más radicales y militantes y sostienen la pasión como su característica religiosa. Tienen una gran tendencia a la fragmentación. Se consideran los verdaderos seguidores de Mohamed, infalibles como conocedores de los secretos de la religión. Los *imanes* llegaron a considerarse como dotados de una emanación divina. Constituyen la mayoría en Irán, Azarbeyán, Yemen del norte, Bahrein, Líbano e Irak. El movimiento de los *talibanes*, jóvenes estudiosos de la fe, que surgió del vacío dejado por la ocupación soviética en Afganistán, probablemente estimulados por los EEUU, asumiendo posiciones tan extremas que los demás musulmanes no comparten. Dos desprendimientos importantes más recientes han sido el *Ahmadiya* fundado por el indostánico Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) que se proclamó el mesías esperado por los musulmanes y que tiene un buen número de seguidores. La Comunidad Bahai se remonta al “Bab” (“la puerta”), Alí Muhammad Shirazi (1819-1850) de Irán, que se proclamó el Imán Oculto de los *shiítas* la abrogación del Islam y la iniciación de una nueva dispensación. Luego de su muerte Miraza Hussayn ‘Ali Nuri (1817-1892) que se dio el nombre de Baha’u’llah se proclamó como el mesías que había sido anunciado por el Bab.

El sufismo (tasawwuf). Originalmente el Islam no poseyó ningún contenido místico. Sin embargo, con el correr del tiempo, especialmente en Persia y por influencia del neo-platonismo y el Pseudo-Dionysius surgen las sectas de los *sufíes*. (La etimología es incierta, muchos la adscriben a la vestidura de lana *suf* que usaban sus representantes). Se distinguieron un gran número de ellos. Los dos más importantes fueron Ibn al-Arabi (1165- 1240) y Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1085). Sus principios son: 1. Dios existe y está en todas las cosas y todas en El. 2. Todas las cosas son emanaciones y no poseen existencia autónoma. 3. Todas las religiones son relativas y sirven al propósito de guiar hacia la realidad. 4. No hay distinción última entre el bien y el mal porque Dios es el autor de ambos. 5. Es Dios el que determina la voluntad del ser humano. 6. El alma existió antes del cuerpo en donde está aprisionada y la muerte es su liberación. 7. Aparte de la gracia de Dios nadie puede alcanzar la unión espiritual. 8. El principal deber de un *sufí* es meditar en la unidad de Dios, recordar y meditar los nombres de Dios e ir avanzando progresivamente en la *tariqa* o “camino de la vida” para lograr la unión con Dios. Se trata de una mística del amor a Dios, del éxtasis al experimentar su presencia y del discernimiento intuitivo. Su poesía es una de las formas más sublimes del género. (El sufismo se ampliará más adelante)

El fundamentalismo musulmán.-(Ver cap. en M. González). El fenómeno del fundamentalismo por supuesto que no es privativo del islam, de hecho el término surge en el protestantismo conservador de EEUU. Tampoco puede decirse que todas las ramas del Islam son igualmente radicales o violentas. Muchas veces el fundamentalismo islámico ha sido azuzado y manipulado por occidente por conveniencias políticas. También debe admitirse que el

cristianismo ha sido más violento y anatematizante contra el Islam que viceversa (cf. las cruzadas por ej)

El diálogo islam-cristianismo.- Las tres religiones: el judaísmo, el cristianismo y el islam tienen la misma base, se revela el mismo Dios. Para su mutua relación es muy importante que se encuentren en sucesión cronológica y las dos últimas se consideran como superación de la precedente. No resulta sorprendente que en la historia del pensamiento cristiano haya habido grandes figuras como Juan Damasceno que lo llamó “herejía cristiana”, concepto repetido por A. Harnack. Tomás de Aquino, M. Lutero y Ph. Melanchthon tuvieron posiciones contra el Islam. Sin embargo hubo otras como Pedro el Venerable (S XII). Barhebraeus (obispo sirio jacobita del XIII), Roger Bacon, el Papa Gregorio IX (S XIII), Francisco de Asís, R. Lulio, Nicolás de Cusa, Guillaume Postel (eclesiástico francés S XVI), Adrian Rerlandus (orientalista holandés del XVIII) que favorecieron un acercamiento entre ambas religiones. Más modernamente hay que destacar el aporte al diálogo cristiano-musulmán de Louis Massignon, H. Corbin, Louis Gardet (“Islam”, 1967) en Francia, Henry Martin y Kenneth Cragg (“The Call of the Minaret”, 1964) en el Reino Unido, el canadiense Wilfred C. Smith (“On understanding Islam”, 1981). El II Concilio Vaticano aprobó en el 1965 una “Declaración sobre relaciones con Religiones no Cristianas” con una sección bastante positiva sobre los musulmanes. El Vaticano en su Consejo Pontificio para el Diálogo Inter-religioso se ocupa también de las relaciones con los musulmanes. El CMI posee una Oficina de Asuntos Inter-religiosos que publica la revista “Current Dialogue” con artículos, entre otros, sobre el diálogo cristiano-musulmán y que ha organizado diversos encuentros. También hay centros de estudios como el “Henry Martin Institute” en Hyderabad, India, y el “Centro Mc. Donald para el estudio del Islam” en , y otros, que han fomentado mucho el diálogo musulmán/cristiano.

Glosario

A.H.- Año de la Hégira, huída de Mahoma de la Meca Medina en el 622 a.d., que marca el comienzo del calendario musulmán.

Abú.- Padre de

Adha.- Día de la Inmolación, que sigue al ritual de la peregrinación.

Adhan.- Llamado a la oración

Al Asma al Husna.- Los 99 nombres de Dios según el Islam.

Al-Mahdí.-Nombre del imán XII (especie de mesías) que esperan los musulmanes. Para los shiítas el “imán oculto”

Amir.- Comandante o príncipe

Ayatollah.- (“Designado por Dios”). El cargo más alto en el shiísmo

Dargah.- Para los shiítas la tumba santuario de un santo, objeto de veneración.

Dhikr.- (mención o recuerdo) Canto en las meditaciones sufíes

Dhimmi.- (“Ciudadanos protegidos”). Se refiere a la tolerancia a las minorías religiosas no islámicas para profesar su fe.

Din.- Religión

Djuma.- La oración del viernes

Emir.- Príncipe

Fana.- (sufismo) “Disolución”, “desaparición”. Similar al *nirvana* del budismo.

Fatiha.- (“la que abre”). El primer y más importante *sura* del Corán que se usa como una oración.

Fatwa.- Sentencia legal basada en la *sharia* declarada por un califa o muftí
Fiqh.-Jurisprudencia, *fukaha* (plural).

Hadiz.- (tradición) Dichos y hechos de Mahoma no recogidos en el Corán y que tienen autoridad después del mismo.

Hajj.- Peregrinación anual a la Meca que se realiza en el 12 mes de Du-l-Hiyyab.

Hallal.- Algo que es permitido.

Hanifs.- Creyentes en Dios pre-islámicos que no pertenecen a alguna religión particular..

‘Id al-Adha.- La fiesta anual del Sacrificio que concluya con la Hajj, que comemora la disposición de Abrahán en sacrificar a Isaac.

‘Id al Fitr.- Fiesta de la terminación del ayuno del Ramadán

Hijab.- Velo usado por las mujeres.

Ibn.- “Hijo(a) de”. Banú (plural)

Ijma.- El consenso de la ley para los sunitas

Ilm.- Conocimiento del *ulama*

Imam o imán.- Persona que dirige los servicios en la mezquita. Para los shiítas es un descendiente de Alí y Fátima, continuador del magisterio esotérico de Mahoma/Alí.

Iman.- Fe. Uno que tiene fe es un *mumin*

Isnad.- Atestiguación de una tradición de Mahoma por una serie de testigos

Jihad.- Guerra santa, o en sentido figurado esfuerzo extraordinario en el ejercicio de la fe.

Jinn.- Genio del desierto

Kadí.- Un jurisconsulto

Kaffir.- Infiel

Kalam.- Teología

Marifa.- Conocimiento místico

Maruf.- Las cosas que se reconocen como buenas

Matn.- Substancia de la tradición, opuesto a *isnad*

Mazar.- Tumba de un santo.

Minarete, alminar.- Torre desde donde el muecín (almuecín o almuédano) llama a la oración

Miraj.- La ascensión de Mahoma en el año 6to de la *hijra*

Mufti.- Jurisconsulto capaz de dar una *fatwa*

Nabí.- Profeta

Qadar.- Preordenamiento de eventos por Dios

Quibla (Kibla).- La dirección en que hay que orar hacia la Meca.

Qurban.- Sacrificio

Rahma.- El atributo central de Dios, “misericordioso”, “compasivo”

Rasul.- Apóstol, mensajero

S.A. Abreviatura de la frase: “Que la bendición de Alá recaiga sobre él y sus descendientes”

Salam.- Paz, deseada como saludo

Salat.- Oración

Salik (sufismo) Discípulo

Sawin o Saum.- Ayuno

Seyyed.- Cualquier descendiente de Mahoma

Shaik.- El que se ejercita en la religión

Shahada.- Profesión de fe: “No hay mas Dios que Alá y Mahoma es su profeta”

- Shariah.- Leyes religiosas
- Shiíta.- (*shíá*, partido). Sectas musulmanas que sólo reconocen a Alí como el verdadero sucesor de Mahoma.
- Shiísmo duodecimano.- Admite la existencia de 12 imanes.
- Shiísmo ismaelí.- Sólo acepta la existencia de 7 imanes.
- Shirk.- Idolatría
- Shukr.- Gratitud.
- Sunna.- Leyes tradicionales
- Suras.- Capítulos del Corán. *Ayah* (verso), *ayat* (versos)
- Tafsir.- Exégesis del Corán
- Takbir.- El acto de decir: “Más grande es Dios” (*Allahu akbar*)
- Tarika.-Órdenes religiosas en el sufismo
- Tasawwuf.- Acción del sufí
- Tasliya.- La expresión: “¡Que Alá bendiga al profeta!”
- Tauhid.- Unidad divina de Dios
- Umma.- El conjunto de musulmanes, la comunidad del Islam
- Ulema.- Doctor de la ley
- Visir.- Primer ministro.
- Wahy.- Inspiración, el estado de receptividad con el que Mahoma recibió el Corán.
- Wudu.- Lustración ritual en preparación para las oraciones
- Zakat.-Limosna obligatoria
- Ziyara.- Peregrinación a un lugar sagrado
- Zulm.- Pecado, hecho malvado.

Bibliografía especial (exceptuando el sufismo)

- H.A.R. Gibb y J.H.Kramers, ed.s.-Shorter Encyclopaedia of Islam, 1953, Leiden, Brill
- T. Andrae.- Mahoma, (orig.1932) Madrid, Alianza Editorial
- M. Arkoun.-Rethinking Islam,1994, Boulder, Westview
- H. Corbin.- En Islam Iranien, 4 vols. 1971, 1972, Paris, Gallimard
- K. Cragg y R.M. Speight.- The House of Islam, 1988, Belmont, Wadsworth
- A. von Deffer.- Los Cuarenta Hadices, s.f., s.l. s. editora.
- F. Esack.- On Being a Muslim, 1999, Oxford, One World
- Id.- The Qur'an, a users guide, 2005, Oxford, One World
- L. Gardet y M.M. Anawati.- Introduction a la Théologie Musulmane, 1981, Paris, Vrin
- M. Gaudefroy-Demombynes.- Mahomet, 1957, Paris, Michel.
- M. González.-Los Árabes, 2003, la Habana, Ciencias Sociales
- M. Lings.- Muhammad, 1983, Rochester, Inner Traditions
- F.E. Peters.- The Hajj, 1994, Princeton, PUP
- Id.-Muhammad and the Origins of Islam, 1994, Albany, SUNY
- A. Rippin.- Muslims I y II, 2001, 1993, London, Routledge
- F. Schuon.- Comprendre l'Islam, 1976, Paris, du Seuil
- R.M. Speight.- God is one-the way of Islam, 2001, New York, Friendship

UNA INTRODUCCIÓN AL SUFISMO

“Dondequiero que mires está el rostro de Allah”. (Korán, sura 2.115)

“El que se conoce a si mismo conoce a su Señor” (Hadith)

“Los sufíes son la gente de la unión, pero la gente ordinaria son los del razonamiento”
al-Qushayri

YA RAHMAN YA RAHIM (¡oh misericordioso y todo compasión!). “¡En el nombre de Allah el muy compasivo y muy misericordioso!”.

Husri, un sufí del S. X oró así: “oh Señor, ¿estás tu contento de mí como yo lo estoy de ti?. Y vino la respuesta ¡Mentiroso!, si tu estuvieras contento conmigo, no me preguntarías si estoy contento contigo”.

.....

¿Y por qué hay tan pocas indicaciones sobre las escuelas de Ahmad Yasavi del Turquestán y de Ibn al-Arabi de Andalucía?. Porque en el dominio del Mayor Entendimiento el taller se desmantela cuando se termina la obra. Raiz Tchaqmaqzade.

.....

Cuando el pájaro haya volado, ¿qué vamos a hacer con la jaula?. Jami

.....

I. Introducción.- El sufismo es uno de los fenómenos místicos religiosos más extraordinarios y ricos en la historia de las religiones. Ha influido extraordinariamente en los países islámicos en todos los aspectos de la teología, el pensamiento, la religiosidad, el arte y muy especialmente la literatura y hasta en la política, y ha sido objeto de fuertes críticas por historiadores y teólogos dentro y fuera del Islam.. La misma etimología y origen de las palabras *sufismo*, *sufí* es oscura. La etimología más probable y aceptada es que proviene de *tasawwuf* (que alude al sufismo en general, el conjunto de todos los “senderos” contemplativos), formado por la raíz *suf* que significa “lana” que se refiere a la práctica de estos místicos de llevar una túnica de algodón, signo exterior de la pobreza, y por extensión al *sufí*, el que practica en el Islam la vía mística. El nombre *al-sufí* apareció primeramente en la segunda mitad del S. VIII en un alquimista shiita, y Abu Hashim ambos de Kufa., cincuenta años después se denominaban así todos los místicos de Irak y dos siglos más tarde se aplicó al total de los místicos musulmanes.

Sin embargo, en los idiomas islámicos nunca son llamados *sufíes* pues se consideraría falta de cortesía: ya que el *sufí* es el que ha llegado a la meta y alcanzado el estado de la “suprema identidad”. En el 980 se funda la primera cátedra en una mezquita del Cairo y en el 991 en Bagdad. Claro está que el sufismo ha existido mucho antes que el surgimiento del término. El historiador Ibn Khaldun (1332-1406) considera el sufismo entre “las ciencias religiosas tradicionales”. *Al-Tasawwuf* significa hacer profesión del sufismo. Se presenta como una experiencia interior, una manera de vivir. Es una “peregrinación a lo profundo”, una “aspiración hacia las alturas”: retiro a la soledad interior, *instasis* y salida al exterior a la realidad que es Dios, *éxtasis*. El sufismo lleva en sí ya la tensión entre la Ley externa (*Shari'a*) o regla de vida, y la ley interior, o Verdad de Dios (*Haqiqah*): la realidad con la cual el místico tiende a unificarse por medio de una realización secreta. Se trata de la dialéctica entre la obediencia y el amor. Algunos maestros sufíes como Al-Gazzali (1085-1111) intentaron conciliar las dos tendencias. La meta puede interpretarse de dos grandes formas: como una realización periódica de la gloria divina aunque el adepto debe regresar al compromiso terrenal o la desaparición de un yo centrado en si mismo en la unidad indestructible de Dios. Representan el combate espiritual (*jihad*) que requiere la purificación del espíritu por la ascesis, la contemplación (*mushahada*) y la invocación a Dios (*dhikr*). La purificación se realiza a través de todos los niveles de la psique: a) la del alma (*nafs*) por la penitencia y la ascesis, b) del corazón (*qabb*) por la quietud, la soledad, la oración y la meditación y c) la del espíritu (*ruh*) por la fe y el amor orientados hacia la unión con Dios. Hubo momentos en que los sufíes fueron perseguidos por la ortodoxia, otras veces gozaron de la protección de algunos califas. Se discute mucho sin haberse llegado a conclusiones definitivas sobre las raíces o posibles influencias externas sobre el sufismo: gnosticismo, hermetismo, mística judía y cristiana (nestoriana), neo-platonismo, hinduismo, budismo, taoísmo, zoroastrismo, etc. por el contrario, en muchos casos ha habido también una influencia del sufismo sobre algunas de estas manifestaciones. Es decir, que se trata más bien de una interacción. Así L. Bakhtiar observa: “el sufismo espiritualizó mitos y leyendas de los tiempos pre-islámicos de Persia, Arabia y otras fuentes, exponiendo su significado profundo” (7). En cuanto a la posible influencia del hinduismo sobre el sufismo después de la conquista islámica del subcontinente indio que se produce en dos grandes oleadas, la 1^{ra}. a partir del 711, cuando conquistaron partes del norte de la India y la 2^{da}. de los Gazzawidas por el año 1000, concluye A. Schimmel: “Los contactos espirituales entre los musulmanes y la pequeña minoría budista, tanto como el grupo mayor de hindúes (que se encontraban ligeramente fuera de la principal corriente del hinduismo ortodoxo) pueden haberse dado, aunque ya se han descartado las anteriores teorías europeas que han tratado de explicar el sufismo como una forma islamizada de la filosofía Vedanta o del yoga. En el 905 un místico como Hallaj viajó extensamente por todo el Sind y probablemente discutió de problemas teológicos con los sabios de este país” (345). “La expansión del imperio islámico durante los períodos omayádicos y abbásida puso a los mahometanos en contacto con grandes grupos de no-musulmanes que representaban diferentes niveles culturales y variadas tradiciones. La presencia de influencias zoroastrianas ciertamente debe aceptarse desde los comienzos del período abbásida cuando la capital pasó de Damasco a Bagdad. Nobles persas sirvieron en la corte, las tradiciones persas del ‘Libro de los Reyes’ se incorporaron a la literatura narrativa árabe para ayudar a formar la imagen del gobernante ideal, y la mitología persa habría de servir de sustituto a la tradición débil pre-islámica... Los contactos más significativos fueron con los cristianos, divididos en numerosos grupos que iban desde los nestorianos a muchas sectas e iglesias monofisitas. Muchos ascetas y eremitas cristianos que habitaban Iraq y las montañas del Líbano son mencionados frecuentemente en historias sufíes” (id. 33). Henry Corbin ha dicho: “el

sufismo es por excelencia el esfuerzo por interiorizar la revelación coránica, la ruptura con la religión legalista que conduce a la conciencia que Dios sólo puede revelarse a si mismo, el misterio de su unidad a un fiel". Junayd, el principal místico iraquí del S. X argumentaba: "El sufismo no se realiza por mucha oración y ayuno, sino es la seguridad del corazón y la generosidad del alma" y Nasr as-Sarraj : "el sufismo es no poseer nada y no estar poseído de nada". A. Schimmel observa: "el sufismo significaba en su período formativo principalmente una interiorización del Islam, una experiencia personal del misterio central del Islam, el del *tauhid*, 'declarar que Dios es Uno'" (17). Hubo factores externos que influyeron en su desarrollo, a partir del S. II debido al lujo y excesos del califato *ummayida* con su capital en Damasco, surgió la necesidad de un movimiento contestatario espiritual. No se trata simplemente tampoco de un movimiento contra el juridicismo del Islam, puesto que muchos maestros fueron eruditos y juristas también. Cuando la represión ortodoxa arrebia se afirmaban en la verdad interior de la mística *marifah* (el conocimiento, la gnosis) como superior a ese otro conocimiento racional *ilm* de las escuelas teológicas. C.W. Ernst (1997) es uno de los especialistas que ha detallado mejor la relación ambigua entre las potencias colonialistas y el desarrollo del sufismo, así como su importancia política en las naciones islámicas después de conquistar su independencia.

II. Fuentes.- Hay diversos recuentos de las vidas y enseñanzas de los *sufíes* escritos por ellos mismos. Entre los más destacados tenemos: Tabaqat al-sufiyah de al-Sulami; Hilyat al-awliya de Abu Nu'aim al-Isbahani; Tadhkirat al-awliya de Farid al-Din al-Attar; Nafahat al-uns de Abd al-Rahman Jami; Kitab al-Luma' de Abu Nasr al-Sarraj; Kitab al-ta'arruf de Abu Bakr al-Kalabadhi; Kash al-mahjub de Hujwiri; Qut al-qulub, de Abu Talib al-Makki; Risalat al-qushairiyah de Abu'l-Qasim al-Qushayri; y Mishkat al-anwar y al-Risalat al-laduniyah de Abu Hamid al-Ghazzali;

III. Historia.- A) Los comienzos: Los sufíes hacen arrancar su práctica a partir de Mahoma mismo y se inspiran en la palabra divina revelada en el Corán, aunque no fue hasta 150 años después de su muerte que el Profeta se transformó en el Primer Sufí. Desde el principio el Corán fue aceptado por los fieles como increado y co-eterno con Dios. Todo lo material y espiritual puede hallarse en este libro. Un día mientras enseñaba el verso "Allah creó los siete cielos" (65.12), se le reveló al Profeta el significado especial del mismo. Cuando más tarde se le preguntó al compañero del Profeta Ibn 'Abas el significado de lo que había dicho el Profeta, contestó: "si se lo dijera Uds. me matarían a pedradas". En los suras 73 y 74 se le describe como el que tiene el vestido por un "manto" (*al-Muzzammil*) y una "capa" (*al-Muddaththir*). En otra tradición del Profeta de su *miraj* o ascenso en la noche (s. 17.1, 53.1-12 y 81.19-25, etc.) se describe cómo el Profeta fue trasladado al paraíso, donde se le abrió la puerta y la caja llena de perlas que se le confiarían a él y a sus seguidores. C.W. Ernst (1997) hace un sugestivo recuento de temas místicos en el Corán: pasajes de una fuerte imaginería poética (1). El poder creador de Allah se manifiesta en la creación, éste se expresa en el Verso del Trono (2:255) que se encuentra a menudo en los hogares musulmanes. (2). Allah es el creador de la vida y de la muerte y es descrito en términos enigmáticos en el Verso de la Luz (24:35). (3) La relación íntima y próxima entre Allah y la humanidad (50:16). Allah se manifiesta en la creación y en el corazón (41:53). (4) Allah en el *sura* llamado "Sinceridad" (112:1-4, cf. 42:11) se dice que está más allá de toda caracterización. (5) El tópico del "juicio final", y el temor al infierno fue uno de los primeros temas de meditación para los primitivos sufíes, al igual que la descripción de los jardines del paraíso (6) El pacto primordial hecho por Allah con las almas de la humanidad aún no creada (7:172). (7) El momento cuando ésta escuchó la voz de Allah por primera vez. (8) La terminología coránica psicológica que usa una gran cantidad de términos para describir el yo

interior. Para los sufíes son muy importantes las cuarenta tradiciones en las que Allah habla a través del Profeta, aunque no se encuentran en el Corán, así como los dichos de los *imanes* shiitas, especialmente los de Alí, el primero, quién habría recibido de labios de Mahoma mismo toda su sabiduría. Así mismo comenzaron a circular muchas leyendas acerca de la piedad ascética del Profeta, y dichos acerca de su espiritualidad, aunque esta imagen de un “Mahoma sufí” no se desarrolló hasta unos ciento cincuenta años después. Hubo también otros compañeros íntimos del Profeta tales como Abu Dharr al-Ghifari, el prototipo del verdadero *faqir*, Salman al-Farisi el barbero persa, prototipo de la iniciación mística y Uways al-Qarani de Yemen, que aunque no estuvo con el Profeta fue alabado por él, que han sido vistos también como precursores del sufismo. Se desconoce cuándo comenzaron las primeras tendencias ascéticas en el Islam. Uno de los primeros sin duda fue Hasan al-Basri en el S. VIII, militar, juez, alto funcionario que se opuso a la opresión de los mandatarios. Dijo “uno debe amar a cualquier que se acerque a Dios y le obedezca”, “la intención es más importante que la obra”. Abu Hashim como ya vimos anteriormente fue el primero en ser llamado *as-Sufi*. Tenemos también a Rabi'a (721-801), esclava liberta, extraordinaria mística. El amor puro y desinteresado por Dios no excluye otro tipo de amor. Es famoso su dicho: “Iba a tirar fuego en el paraíso y agua en el infierno para que desaparecieran los dos velos y se hiciera claro que se adora a Dios por amor y no por temor al infierno o la esperanza del paraíso”. Fue aceptada como el prototipo del amor desinteresado. Dhul Nun Misri (796-856) el visionario del paraíso. El primero en enseñar el *sama*, el concierto espiritual. Ibn Adham, (716-777) de Khorassan (Afganistán) primer místico de Irán. Ibn Karram (806-868), pasó muchas vicisitudes, fundó la orden *Karramiyah* y fue el creador de los centros de educación superior (*medersas*). Mohasibi, (781-857) maestro de la escuela de Bagdad. Bagdad se convertirá en el centro de la mística sufí. Preconizó el completo acuerdo entre la fe, la razón y el amor. El amor de conciencia controla los actos cotidianos. El amor vivifica los ritos. Esta unidad se obtiene mediante una educación metódica y gradual. El sufí bajo el impulso constante del amor de Dios junto a la procesión de los santos se dirige hacia la visión de la esencia divina. Abu Yazid (Bayezid) Tayfur Bistami (800-874), el “embriagado por Dios”. Es uno de los gigantes de la mística musulmana que impresionó grandemente a sus contemporáneos, pero muchos de sus dichos son difíciles de entender. Fue uno de los primeros en aplicar la experiencia de la aniquilación (*fana*). En un estado de éxtasis dijo: “¡Subhani alabado sea yo, cuán grande es mi majestad!”. Llegó a esa unidad completa que le hizo decir que era al mismo tiempo el vino, el bebedor y el copero, fórmula que fue usada más tarde por poetas persas para denotar el poder transformador y purificador del amor divino. Abou Mohmmad Sal Ibn Tostari Rafi (818-896). La certidumbre de la presencia divina en vez de llevar a un abandono quietista de la voluntad de Dios, debe por el contrario ser un estímulo a la acción humana. Abul Qasim Muhammad al-Junayd (m. 910) una de las figuras más importantes del sufismo temprano. Casi todas las diferentes escuelas lo incluyen como propio. Viajó a la Meca 30 veces a pie, famoso por sus éxtasis. Fiel a la tradición Muhasibi veía en el sufismo un camino constante de purificación y de lucha mental. No creía que la meta final debía ser *fana*, la aniquilación, sino *baqa*, permanecer en una nueva vida en Dios. Refinó el arte de *isharat*, alusión sutil a la verdad iniciada por Kharraz: este lenguaje de exquisita belleza más bien vela el significado verdadero. Andallah al Hasayin ibn Mansur llamado más tarde con el sobrenombre “al Hallaj” (el cardador de algodón o de lana) (858-922). Hallaj es uno de los místicos más extraordinarios de todos los tiempos. Fue un místico y teólogo persa que escribió en árabe. Conocido como “el mártir del amor místico”. Por unos 20 años vivió en completo retiro con unos maestros sufíes. Luego rompe con ellos y se lanza a predicar por el mundo viajando por Khurasan, Ahwaz, Fars, India y Turquestán. Viajó a la Meca

tres veces. Se estableció en Bagdad. Fue acusado de charlatán, excomulgado y arrestado dos veces. Estuvo ocho años en prisión y después de un juicio de siete meses presidido por al-Junayd, fue azotado, mutilado, decapitado, colgado o crucificado y quemado y sus cenizas arrojadas al Tigris. Fue danzando en cadenas hacia el patíbulo y sus últimas palabras fueron: "Todo lo que importa para el místico es que el Único lo reduzca a la Unidad". Cada uno de sus padecimientos se convirtió en tema posterior para los poetas sufíes. Attar nos relata: "Un dervishe le preguntó '¿qué es el amor?'. Él contestó 'lo verás hoy, mañana y pasado'. Ese día lo ejecutaron. Al día siguiente lo quemaron y al tercer día regaron sus cenizas en el viento". Había sido la muerte para la que se preparó toda su vida. Todavía muchas décadas después el pueblo de Bagdad lo esperaba regresar por las riberas del Tigris donde las cenizas habían formado la frase *ana al-haqq*. En las últimas décadas los principales estudiosos de su obra, sobre todo Louis Massignon, han reivindicado su memoria, ya que en realidad su gran misión fue despertar en el pueblo el sentido de relación personal con Dios, y toda su vida se dedicó a la realización del ideal más profundo del Islam: la entrega total al único Dios. Para él el ser humano es esencialmente divino. Dios creó a Adam a su imagen y semejanza, convirtiéndose en el primer mártir sufí (*shahid*). Y según el Corán por eso le pidió a los ángeles que adoraran al ser humano (2.32). En una de sus odas canta: "Yo soy aquel a quien amo, y el que amo es yo/somos dos espíritus que moran en un mismo cuerpo/si me ves, le ves, y si le ves nos contemplas a los dos". Fue condenado principalmente por haber exclamado: "Ana 'l-Haqq", "yo soy Dios". Cuatro posibles explicaciones son: a)proclamó a todos el misterio que debió haber sido reservado para los pocos electos, b) Hallaj habló bajo el efecto del éxtasis, se imaginó unido a la esencia divina y c) quiso expresar que no hay una diferencia esencial entre Dios y sus criaturas, ya que la unidad divina incluye todo ser (*tawhid*, unificación con Dios). d)Fue Dios mismo el que habló por boca de Hallaj. Afirmar que la naturaleza divina y humana pueden unirse, formulado de esta manera el místico quebrantaba el principio de unidad en que se basaba el Islam, sin embargo es básicamente la misma doctrina de diversos místicos cristianos tales como Tauler, Ruysbroeck, etc. En uno de sus famosos poemas confesó: "Pensé hondamente en todas las religiones/y las encontré cual un árbol frondoso/de muchas ramas, pero pertenecen a un mismo tronco/no preguntas a un hombre por su religión/porque a veces suele apartarse de su verdadero origen/que es el principio y el fin y causa de su grandeza/es así como él entenderá". Tres siglos más tarde dirá el gran J. Rumi: "Cada vez que un juez pronuncia una sentencia injusta, hay un Hallaj que muere en el patíbulo". Su único libro que se nos ha conservado es el *Kitab al-tawasin* que alude a las letras misteriosas del comienzo del sura 27 del Corán.

B) La edad de oro (S. XII y XIII) (1) Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). Aporta al movimiento una orientación más ética y ascética que gnóstica y contemplativa. Quiere conservar la imagen ortodoxa del sufismo, es tal vez su exponente más erudito. Se le ha llamado el más grande musulmán después de Mahoma. Es el pensador islámico medieval que más ha interesado a los eruditos occidentales. Nació en Tus al norte de Irán. Murió rodeado de discípulos fervientes que le admiraban grandemente. Recibió primeramente la influencia de su padre. Joven profesor en la universidad (*madrasa*) de Bagdad, a los 20 años sufre una gran crisis intelectual que le hace dudar de la evidencia de los sentidos y de la razón. Escribe en su autobiografía (que se ha comparado a las Confesiones de S. Agustín) cómo trataba vanamente de penetrar en los secretos de todas las sectas hasta que tuvo una iluminación súbita divina, que lo saca del escepticismo y la depresión "no por pruebas ni palabras, sino por una luz en mi corazón...luz de luz, belleza suprema", nos confía. Para él la verdad sólo puede aprehenderse a través de una experiencia inmediata. A partir de esta vivencia escribe su *Ihya 'ulum ad-din* La resurrección de las ciencias

religiosas, un libro de más de mil páginas escrito en árabe, en donde hace un recuento de todo el pensamiento islámico filosófico, teológico, devocional y sectario hasta sus tiempos. Quizás la decadencia posterior del movimiento se debió a no haber contado con maestros de esa talla. Se encuentran muchos paralelos en la obra de Rumi. Todos los seres han surgido a partir de una primera Inteligencia. El lenguaje simbólico nos sirve por la correspondencia que existe entre el mundo sensible y el espiritual, ahí la música juega un papel fundamental. Divide a los buscadores de la verdad en cuatro tipos: los teólogos, los filósofos, los esotéricos y los sufíes. Los teólogos encerrados en sus tradiciones formalistas y legalistas sofocan las conciencias. Los filósofos levantan sistemas contradictorios a partir de sus propias subjetividades. Los esotéricos sustituyen una tradición teológica con la autoridad del Imam oculto, de una tradición secreta que dicen representar la revelación divina, convirtiendo los símbolos en alegorías misteriosas y confusas. Los sufíes son los únicos que llegan a la verdad por “su experiencia de la vida interior, por su transformación del carácter”, por ello el espíritu accede a la realidad que es la única verdad. Pero nadie como él tampoco diagnosticó mejor las tentaciones que se podrían confrontar. Nos dice Chevalier: “Espíritu despierto siempre crítico, advierte de las desviaciones intelectuales y morales de los que tienen pretensiones pseudo-místicas que pueden dar como pretextos, lo que puede suceder también con los sufíes extraviados, denuncia también a los libertinos, iluminados, vagabundos, cínicos prestos a todas exageraciones. Su escepticismo no es vencido por la razón sino por esa súbita iluminación y por la hermenéutica sufí de la experiencia interior” (47). Renuncia a su cátedra y comienza a visitar las escuelas de los grandes maestros espirituales en Siria, Egipto, Arabia y realiza su peregrinación a la Meca. Es un ejemplo de aquellas virtudes que recomienda a sus hermanos sufíes: una fe ardiente y pura, la humildad, la meditación. “Su enseñanza, el matrimonio entre la mística y la ley ha hecho de Ghazzali el teólogo más influyente del Islam medieval....Lo que importa es la vida del corazón y el método de Ghazzali de combinar la vida del corazón en acuerdo estricto con la ley y con una actitud teológica correcta, hizo que aún los teólogos ortodoxos tomaran seriamente al movimiento sufí” (Schimmel, 95,96).

(2) Shihabuddin Yahya Sohrawardi (1155-1191). Hay por lo menos tres famosos sufíes con este nombre. Nació en el noroeste de Irán. Hizo su formación en Afganistán. Se familiariza con la enseñanza de Avicena. Considera a Hermes Trismegisto como el antepasado de toda la sabiduría, “el héroe arquetípico del éxtasis místico”. Concibe la experiencia mística como una lucha entre la luz (el oriente) y las tinieblas (el occidente). Es encarcelado por su ideas. Muerto a los 36 años en circunstancias confusas, pasa a la historia como otro “mártir maestro”. Es el que introduce en el pensamiento islámico la antigua sabiduría persa.

(3) Farid-ud-Din ‘Attar (1145?-1221?). Su vida está rodeada de misterio. Nacido y asesinado en Nishapur como mártir del amor. Desde su infancia leía las biografías de los santos islámicos, lo que le llevó a escribir el Memorial de los Santos. Farmacéutico, conocía muy bien las tradiciones coránicas, la historia del Islam, sus santos y héroes, la filosofía, la ciencia y las religiones de la época, y precisamente por este saber enciclopédico tiene una postura ecuménica contra todo sectarismo. Cree en un futuro de unidad. “Yo sé ciertamente, que mañana, ante la puerta divina las 72 sectas no serán mas que una, Por qué dirías tu esto es malo, si mirándolo bien todas ellas buscan al Ser supremo. Mira Señor que nuestros corazones se ocupan únicamente de Ti y rechazan lejos de Ti al fanático”. Se reputan 70 obras escritas por él, pero sólo 12 pueden autentificarse, obras en prosa como el Memorial de los santos y otras en verso, entre los cuáles está el célebre *Mantiq ut-tayr* Lenguaje de los pájaros, que ha sido por generaciones un libro básico para los místicos. En donde cada una de las 30 aves simbolizan un alma diferente, los sufíes en su diversidad, pero que todos participan de una misma búsqueda del ave mística el

Simurgh que simboliza la verdad suprema y el amor absoluto y que mora en la montaña fabulosa de *Qaf* (el Olimpo, el paraíso). Al final de la búsqueda descubren que cada uno de ellas es el *Simurgh*. (usando un juego de palabras porque significa “treinta aves”). Si uno sigue la búsqueda correcta llegará al descubrimiento del Yo, porque Dios habita en las profundidades del ser. También escribió el Libro de los Secretos (principios sufíes generales) y el Libro Divino (sobre el amor divino), todos ellos escritos en la forma poética del *mathnawi*, (dísticos). Fue amigo de Hallaj. Se le ha llamado “la voz del dolor”, del anhelo, de la búsqueda.

(4) Ibn al Faridh (1181-1235). Nació en el Cairo. Pasó toda su vida en Egipto con la excepción de dos peregrinaciones a la Meca. Es el “ebrio de Dios”: entraba en trance cuando estaba en estado contemplativo. Dice: “cuando Dios parece ausente lo veo en todo lo bello, gracioso y maravilloso”. Ha usado mucho los recursos poéticos del amor profano para aplicarlos al divino. En su poema más extenso el *Nazm al suluk* (Ordenamiento de las Perlas). desarrolla su doctrina de la realización espiritual. En su poesía se encuentran todo los temas de la transformación por el amor y la renuncia por el amor a todos los favores y carismas: “Prueba tanto, como tu quieras, mi amor/la elección que he hecho es contentarte/tu estás presente en mí, aún en tu ausencia/y en tu crueldad siento una ternura./Toma el resto que has dejado de mi mismo/no hay bien en el amor si deja una gota/de sangre en el corazón”. Su tumba en el Cairo se ha convertido en uno de los lugares de peregrinación más venerados. Algunos lo consideran el poeta más excelsa del Islam.

(5) Abu Bakr Mohammad Ibn al ‘Arabi (1165-1240). Nació en Murcia. El más celebre e influyente de los teóricos sufíes aunque no creó ninguna orden (*tariqa*). Su biblioteca constaba de 400,000 volúmenes. Viajó por Andalucía, el norte de África y el Asia Menor, donde entre otros se relacionó con Averroes. Debe haber estudiado las obras de Ibn Masarra de Córdoba, de cierto modo su precursor. Vivió y estudió en Sevilla y luego se estableció en Damasco donde murió. En él la metafísica, la mística y la poesía forman un todo inseparable. Como dice Chevalier: “en esta inmensa obra sale una teosofía en que confluyen la teosofía ‘oriental’ de Sohrawardi, la teología sunita del Kalam (la teología islámica), la especulación shiíta sobre los imames, las filosofías helenísticas, para formar una corriente original e irreductible a ninguno de sus componentes” (56). Se conocen de su obra inacabada por lo menos unos 400 títulos, de los cuales la mayor parte tratan del sufismo. Poseía poderes parapsicológicos, terapéuticos, comunicaciones telepáticas con difuntos, visiones místicas, pensamientos de una belleza excepcional transidos de un gozo libre de toda angustia. Por ello H. Corbin gusta hablar de la “imaginación creadora” de al Arabi. Se siente investido de la misión de ser un maestro. La ciencia consiste en el encuentro entre el espíritu oculto y el manifiesto, o siguiendo un lenguaje alquímico, bien familiar para él, hacia una mutación del ser análoga al plomo que se convierte en oro puro, “una ciencia divina que triunfa sobre la muerte”. Peregrina por muchos lugares. Entrega a los pobres todo lo que recibe. A los 60 años se instala en Damasco. Rodeado de discípulos y visitantes es un ejemplo de austeridad. Su Libro de las conquistas espirituales de la Meca (*Futuhat*) se considera como la Suma del esoterismo musulmán. *Fusus al-hikam*, Las gemas de la sabiduría de los profetas, presenta a las grandes figuras proféticas de la Biblia y Mahoma en forma de arquetipos del conocimiento de Dios, todos ellos son sólo facetas del diamante único que es la Sabiduría divina. Rehusa encarcelar el espíritu en fórmulas, ritos, cultos que inhiben los impulsos del alma abandonando totalmente el sólo amor de Dios. Nos dice: “Hubo un tiempo en que reprochaba a mi prójimo, si su religión no estaba cercana a la mía, pero ya mi corazón es capaz de asumir toda forma, el claustro del monje cristiano, el templo de los ídolos, la llanura de las gacelas, la Caaba de los peregrinos, las tablas de la Ley mosaica, el Corán, yo profeso la religión del amor, y sea

cualquiera la dirección que tome su cabalgadura, el amor es mi credo y mi fe”. “Yo creo todo lo que el judío y el cristiano creen y todo lo que de verdad hay en sus religiones respectivas y en sus libros revelados en cuanto que creo en mi libro revelado” (Futuhat). Para él, como para el Zohar, Dios es luz. Todas las cosas son una emanación de esa luz. Su sistema se designa por *wahdat al-wujut* “la unidad del ser”, que viene siendo también “contemplación” y “testimonio”. Se le acusa de herejía panteísta por expresiones como ésta: “Es Dios el que se conoce en mí, yo le conozco en la medida en que soy Dios. Dios no puede ser objeto de conocimiento, ni de amor sino por El mismo en tanto que sujeto y no por un ser creado asimilado al sujeto divino. Dios se piensa en mí, si yo soy Dios pensándome”. Sin embargo sus mejores intérpretes como S.H. Nasr o H. Corbin lo consideran un fiel exponente del pensamiento sufí anterior. Para A. Schimmel el aspecto más fascinante del pensamiento de I. Arabi es la correlación constante entre los nombres y las cosas nombradas. Cada nombre divino es el *rabb* de algo creado. Y los nombres son arquetipos a través de los cuales se canaliza la energía divina para crear los seres particulares. “Esta teoría de los nombres y las cosas nombradas implica también que cada ser humano tiene una forma de fe designada. Los fieles sólo pueden tener una visión a través de la forma de fe que profesan: el mahometano lo verá diferente al cristiano o el judío. Nos recordamos del mito hindú de los *gopis* cada uno de los cuales vio a Krishna en la forma en que lo había imaginado y que de cierto modo le pertenecía” (Schimmel,271).

(6) Jalaloddin Rumi o Mawlana (“nuestro maestro bien amado”) (1207-1273). Para R.A. Nicholson, su traductor inglés, es “el poeta místico más grande de todas las edades”. Nació en Balkh, en la provincia norteña de Khorasan, hoy Afganistán el 30 de setiembre del 1207. Su familia pretendía ser descendiente de Abu Bakr. Su nombre “Rumi” proviene del hecho de que Anatolia era designada como “Rum” (la Roma bizantina). Dice la leyenda que a los tres años, su padre lo llevó a visitar a Attar quién predijo su grandeza futura, entregándole una copia de su Libro de los Secretos. De ahí prosiguieron hacia la Meca y Damasco donde se habría encontrado con Ibn Arabi y finalmente se estableció en Rum (Turquía). Muchos biógrafos dividen su vida en tres períodos signados por su encuentro con tres místicos: el 1^{ro}. cuando conoce a Shamsu'l Din de Tabriz, quien desapareció tan extrañamente como apareció. Su salida motivó la creación de muchos versos, abandonó las ciencias y se dedicó a la mística. El 2^{do}. con su encuentro con el orfebre Salahu 'l-Din Faridun Zarkub, desde el 1251 hasta su muerte en el 1261. El 3^{ro}. con Husamu'l Din-Hasan ibn Muhammad ibn Hasan ibn Akhi Turk hasta la muerte del místico poeta el 17 de diciembre del 1273, y a quién dedicará su célebre Mathnawi. Rumi fue el creador de su propia orden independiente la de los *Mawlawiya* o *Mevlevi*, a partir de su título *Mawlana*. Su producción literaria es notable: una gran colección de odas místicas que constituyen el Diwan-i Tabriz, el Mathnawi compuesto de 30,000 a 40,000 dísticos, el Rubaiyat (cuartetas, unas 16000) y en prosa su *Fihi-ma-fihi*, algunas veces traducido como el Libro del Conocimiento interior y una valiosa colección de cartas. Entre las fuentes de su pensamiento podríamos señalar a Ibn Arabi, a Sanai (m. 1131) creador de la poesía mística persa, Attar, Hallaj y al-Ghazzali. Rumi es un pensador ecuménico: “la religión del amor es aparte de todas las religiones: la única religión y credo es Dios” (Mathnawi). Hay una sola realidad reconocida diversamente en diferentes nombres entre los diferentes pueblos. “Cruz y cristianos, de extremo a extremo/examiné El no estaba en la cruz/fuí al templo del ídolo, a la antigua pagoda/no hallé allí señal alguna/a las alturas del Herat subí y fui a Kandahar/Miré, El no estaba en la montaña ni en el llano/decididamente escalé la cima de la montaña de Qaf/allí solo estaba la morada del ave Anqa/me dirigí a la Kaaba/no estaba en ese sitio frecuentado por jóvenes y ancianos/Pregunté a Ibn Sina acerca de su estado/se hallaba más allá de los límites del filósofo Avicena/me dirigí

hacia un escenario poco distante, El no estaba en la eminente corte/escudriñé mi propio corazón:/en ese lugar lo vi, no estaba en ningún otro sitio” (Mathnawi). Ibn Arabi y Rumi en el Islam son los dos grandes maestros del amor humano y divino. “El amor por el amor” es el tema central de Rumi. Es el poder oculto dentro de todo, que obra en todo y que dirige todas las cosas hacia su unificación con la Fuente del amor. El amor se puede experimentar pero nunca se podrá comprender. Por el amor Dios creó al mundo y lo mantiene mediante él. Cada cosa que existe tiene esa necesidad de unirse a otra. Todo amor es en definitiva amor por Dios, ya que todo lo que existe es su reflejo. “Un día un hombre fue a golpear la puerta de su amigo. ¿Quién eres?, le preguntó. El respondió ‘soy yo’, - vete no te conozco. Después de un año de ausencia, consumido de amor y aflicción, el pobre hombre vuelve a golpear de nuevo a la puerta. ‘¿Quién eres tu?, le pregunta una vez más al amigo. ‘Soy tu, respondió esta vez el amigo. - Pasa entonces, le dice el dueño de la casa, puesto que eres yo, aquí no hay lugar para dos yoes”.

(7) Se considera a Abd al-Karim al-Jili (-c.1408) como el último de los grandes místicos del Islam. Trató de sistematizar el pensamiento de Ibn Arabi, aunque disentía en algunos puntos. En su libro *Al-insan al-kamil*, El hombre perfecto, discutió cuidadosamente los diferentes niveles de las manifestaciones divinas así como sus revelaciones. Trata de la iluminación de las acciones, de los nombres, de los atributos y de la esencia a la que sólo puede llegar el Hombre Perfecto.

IV. El sendero, órdenes y enseñanzas.- Entre los sufíes existen tres niveles de formación: 1) el común de los “buscadores”, 2) el de los “principiantes” y 3) el de los “avanzados” que personalmente son guiados por el *shaikh* o *pir* (maestro en árabe o persa).

Uno de los conceptos más importantes para el sufismo es la primacía de la realidad íntima. Usando una frase del Corán (57:3) los sufíes invocaban a Allah como “el primero, el último, el exterior y el interior”. Enfatizando esta noción de Dios como el aspecto interior (*batin*) de todas las cosas, y por ende tratar de articular la relación entre lo interior y lo exterior. Esto se expresaba mediante una estructura triple que se empleaba en la instrucción oral: la *shari'a*, la ley islámica como la forma exterior, el enfoque interior del sendero *tariqa* y Allah como la realidad *haqiqa*. Esta fórmula le permitía a los sufíes realizar sus prácticas características como una interiorización de los ritos externos de la religión a fin de encontrar la realidad interna de Dios.

Para el Prof. R.A. Nicholson el panteísmo o monismo sufí implicaba las siguientes proposiciones:

a) Hay un sólo ser real, quién es el Fundamento Último de la existencia. Esta realidad puede concebirse o como Dios (esencia divina) o mundo (aquellos fenómenos por los cuales se manifiesta la Esencia oculta).

b) No hay creación temporal. La manifestación del Ser divino es un proceso constante. Mientras las *formas* del universo cambian, éstas se renuevan simultáneamente, en su *esencia* son coeternas con Dios,

c) Dios es al mismo tiempo inmanente (aparece bajo el aspecto limitado en todas las formas fenoménicas) y trascendente (es la Realidad absoluta por encima y más allá de cada experiencia),

d) La Esencia divina es incognoscible. Dios manifiesta su naturaleza por sus Nombres y Atributos revelados en el Corán. Aunque idénticos esencialmente estos atributos divinos son diversos y opuestos entre si por causa del mundo fenoménico.

e) De acuerdo con la Santa Tradición, se dice que Allah creó a las criaturas para que El fuera conocido. Todo el contenido del conocimiento de Dios se objetiva en el universo y de forma excelente en el ser humano. La Mente Divina que rige en el mundo como un Principio

Racional inmanente (Logos) y se manifiesta en el tipo supremo del Hombre Perfecto, que es el espíritu del Profeta Mahoma quién ha realizado su unión con Dios. Sólo a través de él se hace plenamente consciente de Sí mismo. (1950, 23).

El desarrollo de las técnicas de meditación les llevó a) a elaborar una sicología mística que intentaba explicar los centros sutiles del cuerpo (*latifa*, plural *lata'if*) y b) el desarrollo de técnicas vinculadas a las llamadas “etapas” espirituales y medios de control de la respiración parecidos al *pranayama* indio, aunque con una función diferente. (Un especialista como Ernst [1997, 110s.] niega que exista una relación directa con el yoga). Esto se vinculaba a los colores, los planetas y otros elementos cosmológicos esotéricos.

Muchos místicos de las más diversas tradiciones han descrito su experiencia espiritual como una peregrinación, o un viaje. El sufí que parte en su jornada hacia Dios se denomina a sí mismo como un “viajero” (*salik*), va avanzando a través de lentes “etapas” (*maqamat*), por un “sendero” (*tariqat*), cuya meta final es la unión con la Realidad (*fana fi 'l-Haqq*). Sin embargo, es importante que para los maestros sufíes la Ley Divina (la *sharia*) es la Gran Vía, de la cuál se deriva la *tariqa*, el sendero estrecho, pero no puede haber sendero sin la vía principal. Los primeros místicos mediante la oración y meditación intensa iban descubriendo los misterios inconclusos dentro de cada palabra del Corán, como única revelación tangible de Allah. El autor del libro sufí más antiguo que poseemos, el *Kitab al-Luma* consigna las siguientes siete etapas del peregrinaje: 1) el arrepentimiento, 2) la abstinencia, 3) la renuncia, 4) la pobreza, 5) la paciencia, 6) la confianza en Dios y 7) la satisfacción. Otros autores han ofrecido otros inventarios diferentes. Estas etapas hay que diferenciarlas de los otros estadios psicológicos (*abwal* que es el plural de *hal*), que este mismo autor enumera como: a) meditación, b) cercanía a Dios, c) amor, d) temor, e) esperanza, f) anhelo, g) intimidad, h) tranquilidad, i) contemplación y j) certeza. Mientras las “etapas” se consiguen mediante el esfuerzo propio, los “estadios”, son gracias divinas. El sendero del sufí no concluye hasta que éste haya pasado por todas estas etapas y así poder llegar a los planos de conciencia más elevados que se conocen por diversos nombres “Gnosis” (*marifat*), “Verdad” (*haqiqat*), en donde el buscador (*talib*) se convierte en el “conocedor” o “gnóstico” (*arif*), y logra esa certeza cuando el conocimiento, el conocedor y lo conocido son una misma cosa. Se cumple entonces en una primera etapa de ascensión, vigilias, ayunos, meditación solitaria, lo que la mística cristiana ha denominado la *via purgativa*. (Recuérdese que ya desde el Pseudo Dionisio la mística cristiana distingüía entre la *via purgativa*, la *via iluminativa* y la *via unitiva*). El principiante, discípulo (*murid*, *shagird*) debe seguir un director espiritual, el *Sheikh*, *Pir* o *Murshid*. Hay también un personaje legendario llamado *Kidhr*, el “guía invisible” de los sufíes, el “Verde”, que muchos consideran Judío, tal vez el guía anónimo de Moisés en el Corán. Particularmente importante era que el aspirante debía sobrepasar las condiciones extremas del período de reclusión de cuarenta días, en que su mente era constantemente supervisada por el guía que lo enseñaba a responder a los diferentes fenómenos síquicos que podrían presentarse. La iniciación en los misterios sufíes se simbolizaba por la investidura de una túnica especial (*khirqa*). Todo ello debía llevarle a una transformación moral de su ser interior: “morir antes de morir” y alcanzar la absoluta satisfacción espiritual (*rida*) y la absoluta confianza en Dios (*tawakkul*). Dice Hujwiri que el primer año se dedica a servir al pueblo, el segundo a servir a Dios y el tercero a observar su propio corazón “y sólo puede observar su propio corazón cuando sus pensamientos se recogen y se descarta toda ansiedad, para que guardando su corazón en comunión con Dios pueda resistir los asaltos de los descuidos” (en R.A. Nicholson, 1914, 33). Es importante asumir la pobreza, por eso el sufí es llamado *fakir*, pobre y *dervish*, mendigo.

Un elemento importante de la práctica es el *dikhr* (recordar, pensar en), el recordar constantemente a Allah, mediante la repetición del nombre, o uno de los diferentes 99 Más Bellos Nombres de Dios (se desconoce el Nombre Más Excelso) o cualquier fórmula (algo semejante a un *mantra*). La institución del *dikhr* que al principio fue muy espontánea se fue haciendo compleja prescribiéndose hasta cada movimiento y requiriéndose la iniciación con el *sheikh* quién decidía el tipo que convenía mejor al discípulo. Esto se combinaba con ejercicios de respiración análogos al yoga, ya que se sabe que la concentración se ayuda por una respiración adecuada. Se desconoce cuándo estos métodos fueron introducidos en el sufismo, ya están establecidos por el S.XI, entonces no pueden haberse tomado del hesicismo de las iglesias orientales (S. XIV) o del yoga indio. Ibn Ata Allah de Alejandría (S.XIV) definía el *dikhr* como “la purificación del descuido y el olvido mediante la constante presencia de Dios en el corazón”. Lo concibe como un proceso de diferentes niveles en donde se emplean todas las facultades. Aquí se usaban fórmulas que recuerdan los *mantras* indios, primero por supuesto el nombre de Allah y luego la frase “No hay otro Dios sino Allah” En cada etapa espiritual había que conocer la fórmula apropiada basada en el poder místico del nombre particular de Dios que convenía. En conexión con esto se desarrolló también la danza mística (*sama*). Este ha sido uno de los temas más controvertibles, ya que todos los manuales de sufismo están llenos de estas discusiones sobre si es permisible o no. Ya en Bagdad en el S. IX había casas dedicadas a la danza y la escucha de música donde los participantes caían en éxtasis. En el místico Rumí esta danza extática logra su mayor expresión, fundando la orden de los Derviches danzantes: “la casa del amor está llena de música, poesía y cantos” decía él. Recordando la danza de al-Hallaj yendo hacia el patíbulo, podríamos decir que danzar significa morir a este mundo, resucitándose en la danza eterna de los espíritus liberados alrededor de un sol que nunca se pone. *Fana* (aniquilación) y *baqa* (la vida eterna en Dios) se representan en el movimiento de la danza mística. Un concepto central difícil de explicar es *fana*. Los diferentes significados posibles son según Nicholson: a) una transformación moral del alma mediante la extinción de sus pasiones y deseos; b) una abstracción o desaparición mental de todos los objetos percibidos, pensamientos, acciones mediante la concentración de los atributos divinos; c) la cesación de todo pensamiento consciente, desapareciendo aún la conciencia de haber llegado a este estadio, lo que los sufíes llaman “la desaparición de la desaparición”, muy parecido al *nirvana* budista o la *via unitiva* o la *theiosis* para los cristianos. Esto es el preludio a *baqa*, permanecer en Dios. Pero, advierte Nicholson la diferencia con el *nirvana* budista en donde cesa toda individualidad y a semejanza de la mística cristiana en *baqa* se continúa la existencia real. “El círculo pleno de la deificación debe abarcar al mismo tiempo los aspectos internos y externos de la deidad, el Uno y el Múltiple, la Verdad y la Ley. No es suficiente escaparnos de todo lo que es de las criaturas, sin entrar en la vida eterna de Dios el Creador como se manifiesta en sus obras. Permanecer en Dios (*baqa*) después de zafarse, de desaparecer el yo (*fana*) es la marca del Hombre Perfecto, quién no solamente viaja hacia Dios, es decir, va de la pluralidad a la unidad, pero *en* y *con* Dios, esto es continúa en el estado unitivo, regresa con Dios al mundo fenoménico del que había salido y manifiesta la unidad en la pluralidad” (1914, 168). A. Schimmel por su parte señala: “*Fana* es para comenzar un concepto ético, el ser humano se aniquila y asume los atributos de Dios...la 2da. etapa es la aniquilación en la visión cuando el alma está rodeada por la luz primordial de Dios y la 3ra. etapa final en que uno se sumerge en *wuyud*, la “existencia” de Dios o el “encontrar” a Dios” (142). Ella piensa que no se puede comparar al concepto del *nirvana* porque no existe en el Islam la idea del *karma* y se acepta la realidad del alma humana.

V. La doctrina.- Recuérdese que los primeros sufíes se basaron en las dos partes de la profesión de fe islámica: “no hay otro Dios sino Allah” y “Mahoma es el Profeta de Dios”, pero interpretaron muy pronto la lra. parte reconociendo la totalmente abarcadora presencia de Dios: nada existe fuera de esta presencia abrumadora divina. Ya antes que Ibn Arabi desarrollara su sistema teosófico, los poetas persas ya habían cantado “Todo es EL”. Todo fue resumido en la teoría del *wadat al-wujud* , la “unidad del Ser”, que se manifiesta tanto en Moisés como en Faraón, en Hallaj tanto como en su juez. O aún llegando a la tesis más atrevida de identificarse con todo lo creado, pretendiendo haber llegado a un estado fuera de toda diferenciación, para ser en un momento Noé, o Yaveh que envió el diluvio, o en un momento Moisés y en otro Jesús. Y en este estado de conciencia cósmica podrían pretender estar más allá del bien y del mal, exentos de las obligaciones de la ley islámica, de modo que el Islam y el paganismo, la Kaba y el templo de los ídolos serían una sola cosa (cf. Rumi o Attar). Sin embargo, advierte en sus obras A. Schimmel que el hecho importante es el profundo amor del Profeta que permea todo el sufismo y que lo distingue de todas otras formas místicas. Los maestros denominan *al-Ahadiyah*, derivado de *ahad* (uno) a la unidad indivisible, y *al-Wahidiyah*, derivado de *wahid* (único) a la aparición de esta Unidad en sus aspectos universales (que puede traducirse como Unicidad). Esta Unidad suprema no tiene aspectos, no puede ser conocida al mismo tiempo que el mundo, no es objeto de conocimiento humano sino del divino. Mientras que la Unicidad que tiene que ver con el universo si. (Esta distinción es análoga a la vedántica entre *Brahma nirguna* (Brahma incualificado) y *Brahma saguna* (Brahma cualificado). Como unidad indivisible (al Ahadiyah) corresponde a la no-dualidad (*advaita*) de los hindúes y como unicidad en el sentido de *al-Wajidiyah*, es el contenido positivo de toda distinción. Las cosas se distinguen entonces por sus cualidades, y éstas se trasponen a lo universal, y se vinculan a la unicidad divina porque son “aspectos” posibles de la esencia divina inmanente en el mundo. Los aspectos principales del ser son también las modalidades fundamentales del conocimiento.

VI. Ramas y órdenes.- Desde sus orígenes los maestros sufíes se hicieron rodear de discípulos formando sus confraternidades que se distinguían por el maestro fundador, por el sendero que había trazado para la doctrina (*tariqa*), y sus vínculos comunitarios más o menos estrechos. Según J.S. Trimingham se pueden distinguir tres grandes períodos en su evolución: 1. Durante la “edad de oro” del sufismo. Bajo el control del maestro todo parece espontáneo, no existen reglas precisas, la enseñanza impregnada de emotividad. 2. Definición de las sendas (*tariqat*). Florece bajo los Selyúcidas del XII al XV en Siria, Irán, Magreb y Andalucía. Se organizan las órdenes, los métodos y las reglas de vida. Se establece un compromiso entre el espíritu místico, el respeto por la tradición y el juridismo coránico. Los métodos se proponen llevar al éxtasis del grupo. 3. En el S. XV en la instauración del imperio otomano. Las órdenes se multiplican y se hacen más populares. Existen órdenes femeninas. Se conocen 174 órdenes principales sin contar sus desmembramientos. Las órdenes pueden dividirse en globales (como la Qadiri) y regionales (como la Suhrawardi y la Naqshbandi). Las órdenes mayores son: 1. La Chishti, fundada por Abu-Ishak Chichsti en el S.X Tuvo una gran influencia en la India. 2. La Qadiri iniciada por Abdul-Qadir de Gilan en el S. XII en Khorasan, posiblemente la más antigua. (Se dice por algunos investigadores que esta orden ha influido mucho en la doctrina rosacruz moderna). 3. La Suhrawardi, comenzada por Ziaudin Jahib Suhrawardi en el S.XII 4. La Naqshbandi, creada en el S.XIV por Khaja Bahaudin Naqshband. Se ha fragmentado mucho y ha sido muy importante en Turquía y la India. 5. La Shadhiliya nombrada por Nur al-Din Ahmad Abd Allah al-Shadhili del S.XII-XIII. Enseñó a recurrir siempre a Dios y aceptar humildemente cualquiera que fuere nuestro destino. Muy influyente en Egipto, Arabia y Siria. Un miembro

prominente fue Ibn Ata Allah de Alejandría. 6. La Maulawiya o Mevleviyya, de los “derviches danzantes” fundada por Jalal al-Din Rumi, con una gran influencia en Turquía bajo el imperio otomano. 7. En Turquía surge en el S. XIV la orden de los Bektashis. Su característica era la práctica de la confesión fraternal y una comida comunitaria con pan y vino. Muchas de estas órdenes jugaron también un papel político muy determinante. Por ej. en el 1920 Kemal Atatürk en Turquía abolió las órdenes y confiscó sus posesiones.

VII. Actualidad.- a) Debido a la educación producto de la era colonial los “musulmanes modernistas” han sido muy críticos del sufismo, no tanto por ser ajeno al Islam sino porque lo consideran un rezago supersticioso medieval, y por tanto una rémora al progreso (el poeta y filósofo indio Muhammad Iqbal es un ejemplo de esta actitud), b) Otra posición crítica partía del hecho que debido a que el sufismo era una fuerza social considerable muchas autoridades colonialistas habían tratado de manipularlo o de ponerlo a su servicio, de ahí que éstas hayan impulsado los primeros estudios científicos de este movimiento. c) En el período de la post-independencia muchos gobiernos de estados islámicos han utilizado los santuarios y las órdenes sufíes en sus programas de gobierno. d) Otros musulmanes fundamentalistas perciben al sufismo como enemigo del Islam tanto como el secularismo. Aparte de la existencia de muchas de las órdenes sufíes, ha habido un interés en Occidente por la práctica sufí motivado principalmente por que algunos maestros sufíes han divulgado su pensamiento en Occidente como Pir Zade Villayat Khan, Idries Shah, Hazrat Inayat Khan, etc. El llamado “Cuarto Camino” de Gurdjieff y de Ouspenski es derivado principalmente del sufismo. Uno de los más destacados sufíes del S. XX fue Mohammad Iqbal del Pakistán, nacido en el 1887 y muerto en el 1938. René Guénon y su escuela Tradicionalista (Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, con gran influencia en Aldous Huxley y Huston Smith, etc.) ha seguido mucho las doctrinas sufíes. Los modernos medios de difusión, incluyendo el Internet, han contribuido a la difusión del pensamiento, las obras de los principales pensadores y la música sufí.

Descripción de i Isfarayini (S XIV) de la meditación *dikhr*

Parte I.- Siéntate con las piernas cruzadas, colocando el pie derecho sobre el izquierdo, y la mano derecha encima de la izquierda, con el rostro en dirección a la Meca. Mantén la imagen de su maestro frente a ti, porque tu corazón está vinculado similarmente con el de tu maestro y así estás conectado completamente con el Profeta (que Dios le bendiga y le de paz) y en la presencia del Todopoderoso (cuyo nombre es poderoso)....También similarmente mira a tu cuerpo terrenal como si estuviera muerto, para desatar las raíces de tu pensamiento que son el instrumento del alma y del diablo...Con poco esfuerzo puedes arrancártelas y poner en orden a los sentidos internos y externos. Los velos de los pensamientos entre el *dikhr* y el corazón desaparecen y el *dikhr* rápidamente entra en el corazón. Cuando conservas la imagen de tu maestro y de tu forma muerta terrenal, con temor y reverencia separa desde el fondo del ombligo la totalidad de los velos del pensamiento con esta frase: ‘No hay otro Dios sino Dios’ hasta que esté a la derecha del pecho y del cuello. Retenlo ahí por un tiempo, pero hazlo detener actual no verbalmente.

Parte II.- Acerca el hombro izquierdo con la cabeza y el cuello hacia el hombro derecho con el poder del ‘no hay otro Dios sino Dios’ y el poder de la santidad de tu maestro, arrojando la totalidad de tus pensamientos y los velos junto a tu cuerpo muerto terrenal detrás de tu pecho. En todo este tiempo debes estar recordando a tu maestro, pero después sabiendo que el maestro debe reemplazarse por la Verdad.

Parte III.- Desde el hombro derecho golpea poderosamente con el *dikhr* ‘Allah’ con perfecto temor y reverencia sobre tu corazón. La A de Allah junto con la negación del *dikhr* en

sus partes 1 y 2, expulsa los pensamientos. Cuando el pensamiento retorna excesivamente, ve al comienzo del *dhikr*.

oOo

De El testamento a sus discípulos de Abu al-Qasim al-Qushayri

.....

El sufismo no tiene una práctica sino depende de la verdad de Dios (a El sea la gloria)..... Y cuando un maestro guía a alguien es necesario instruirle en la fórmula del recuerdo (*dhikr*) que el maestro cree que es apropiado para él. El maestro le ordena recitar el nombre de Dios con la lengua y luego le dice que tiene que poner al corazón en armonía con su lengua. Le dice: 'persiste en la recitación continua como si estuvieras en tu corazón eternamente con tu Señor para que ningún otro nombre esté en tus labios o puedas pronunciar'. Entonces le ordena estar siempre en un estado de pureza eterna, dormir solo lo necesario, y gradualmente ir reduciendo el alimento poco a poco hasta que lo pueda soportar. No le ordena abandonar de un golpe todos sus hábitos, porque dice una tradición del Profeta: 'el jinete imprudente que monta un animal peligrosamente ni avanza ni conserva la cabalgadura'. Luego le confía que debe escoger la soledad y la reclusión y en este estado comienza sus esfuerzos en negar sus pensamientos mundanos y las preocupaciones que ocupan el corazón.

.....

La posesión principal del discípulos es la paciencia hacia cada uno, un buen temperamento, aceptando con satisfacción todo lo que se encuentre, paciente ante el sufrimiento y la pobreza, y abandonando el cuestionamiento y la resistencia, al mismo tiempo en la escasez o la abundancia que nos toque. Y aquel que no pueda aguantarlo que vaya al mercado, porque todo el que codicia lo que la gente ambiciona debe saciarse de la misma manera que los demás: por la labor de sus manos y el sudor de su frente.

.....

BIBLIOGRAFIA

Enciclopedias:

ENCYCLOPEDIA OF RELIGION, M. Eliade, ed., 1993, New York, Macmillan.

SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, H.A.R. Gibb y J.H. Kramers, ed.s, 1953, Leiden, Brill.

Estudios :

G.C. Anawati- L. Gardet, Mystique Musulmane, 1986, Paris, Vrin.

Ibn 'Arabi - Sufis of Andalusia, 1971, London, Allen & Unwin

A.J. Arberry, Sufism, 1950, London, Allen & Unwin.

L. Bakhtiar, Sufi, 1976, London, Thames & Hudson

T. Burckhardt, Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam, 1969, Paris, Dervy.

J. Chevalier, Le Soufisme, 1984, Paris, P.U.F.

W.C. Chittick.- Faith and Practice of Islam, 1992, Albany, Suny

C.W. Ernst, The Shambala guide to Sufism, 1997, Boston, Shambala

Id. ed. Teachings of Sufism, 1999, Boston, Shambala

J.E. Guraieb, El Sufismo en el Cristianismo y el Islam, 1976, B. Aires, Kier.

M. Lings, Qu'est ce que le Soufisme?, 1977, Paris, Du Seuil

L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 1968, Paris, du Cerf.

- S.H. Nasr, Essais sur le Soufisme, 1980, Paris, Michel.
- Id. Three Muslim Sages, 1969, Cambridge, H.U.P.
- R.A. Nicholson, The mystics of Islam, 1914, London, Bell & Sons.
- Id. Studies in Islamic Mysticism, 1921, Cambridge, C.U.P.
- Id. Rumi, Poet & Mystic, 1950, London, Allen & Unwin.
- A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, 1975, Chapel Hill, U.N.C.P.
- Id. Rumi's World, 2001, Boston, Shambala
- I. Shah, El camino del Sufí, 1992, Barcelona, Paidós.

Lección XIV

Por una teología del diálogo inter-religioso. La cuestión de la verdad en las religiones no cristianas.

EL DESAFÍO ACTUAL DEL DIALOGO INTER-RELIGIOSO

No hay nada en una gran espiritualidad que
esté absolutamente ausente en otra gran espiritualidad.
E. Levinas

I. Introducción.- Uno de los factores importantes en el mundo de hoy es la conciencia en aumento de la realidad del pluralismo religioso y que la magnitud de los problemas mundiales de nuestro mundo demandan por tanto los esfuerzos concertados de todas las personas de "buena voluntad" y de los representantes de las creencias religiosas. En esta peregrinación nosotros los cristianos nos hacemos más conscientes de la existencia de otras religiones, que tenemos que explicar qué relación existe entre la fe cristiana y las mismas, porque en último término este encuentro es muy importante para nosotros, aunque sólo fuere para redefinir nuestra propia auto-comprensión. A fin de encarar este desafío está surgiendo una "teología cristiana de las religiones". A este fin se han propuesto diferentes respuestas posibles.-

II. Alan Race propone en Christians and Religious Pluralism (Londres, SCM, 1983) la siguiente tipología de las diferentes posturas de las teologías cristianas ante las religiones no cristianas: (1) La posición "exclusivista": el cristianismo es la única religión verdadera. Puede concederse que haya una "revelación general" en todas las religiones, pero sólo hay "salvación"

en Jesucristo. (2) La "inclusivista": todas las religiones no cristianas en última instancia pertenecen a Jesucristo. Por ej. Justino Mártir (c.100-c. 165) expresó: "Cristo es la Palabra divina que comparte toda la raza humana, y aquellos que viven de acuerdo a la luz de su entendimiento son cristianos, aún cuando sean considerados como impíos". Más recientemente el Metropolitano de la Iglesia Ortodoxa G. Khodr ha expresado: "Jesucristo está oculto dondequiera en el misterio de su humildad. Cualquier lectura de las religiones es una lectura acerca de Cristo. Es solamente Cristo el que se recibe como luz cuando la gracia visita a un brahmin, un budista o un mahometano leyendo sus propias escrituras... todos aquellos que son visitados por el Espíritu son el pueblo de Dios". Esta es también básicamente la posición de la iglesia Católico-Romana en los documentos pertinentes del II Concilio Vaticano. (3) La "pluralista": hay una verdad básica en todas las religiones. Esta postura ha sido muy bien explicitada por W.E. Hocking: "en la medida en que cualquier religión crece en su auto-comprensión al captar su propia esencia, capta también la esencia de todas las religiones y gana en capacidad de interpretar sus variadas formas... en su carácter ideal. El cristianismo es la 'anticipación de la esencia' de toda religión y de esta forma contiene potencialmente todo lo que posee la religión". O como lo expresa J.B. Cobb: "Cristo es el camino que no excluye ningún otro camino". O con N. Pittenger: "Para mi creo que la finalidad de Cristo no es otra que su revelación definitiva de que Dios es un amor que sufre, que salva, que es extático. Seguramente que Ud. no puede encontrar nada que sea más final que ésto. Pero puede haber muchos enfoques diferentes de lo mismo, muchos senderos diferentes para su realización, muchas insinuaciones, esbozos y preparaciones".

De modo que la cuestión crucial es que necesitamos una tesis cristiana acerca del lugar que ocupan las otras religiones en el plan de salvación de Dios. Podemos afirmar con S. Ambrosio (c. 339-397) "Es imposible que uno pueda acercarse a tan gran misterio sólo por un camino". Así que tratemos en el espíritu de la comprensión mutua, tratar de expresar la naturaleza de la fe cristiana en relación con otras religiones, aquello que P. Tillich denominó lúcidamente: "la lucha de Dios contra la religión dentro de la religión misma".

III. La base bíblica.- El argumento que quiero presentar es acumulativo. La declaración fundamental es: "Dios es amor" (1 Jn. 4.16).

La figura de Melquisedec en Gen. 14. 17-20, cf. Hebr. 7

Isa. 19. 23-25 siempre me ha sorprendido: es uno de esos pasajes donde la Biblia va más allá de ella misma. "Israel", "Egipto" y "Asiria" representan las principales religiones de la época. Sugiero que lo sustituymos por "India, China, Persia, la América pre-colombina, Egipto, etc.". Y así leer: "yo te bendeciré China, India, Persia mi pueblo".

El mismo Isaías consigna que se denomina a Ciro Rey de Persia "pastor que cumplirá todo lo que Yaveh quiere" (44.28) y que es otro "Mesías" (45.1)

No creo que hemos explorado lo suficientemente todo lo que se implica con lo que llamamos la "epifanía": la visita de los sacerdotes zoroástricos a Jesús (Mateo 2. 1-12) y qué significa la huída de la familia de Jesús a Egipto para salvar a Jesús, ya que Egipto tiene siempre un simbolismo negativo en la Biblia.

En Marcos 9. 38-41 conocemos de "un extraño exorcista" que no pertenece al grupo oficial de discípulos, que está realizando milagros en el nombre de Jesús. Jesucristo le contesta a los que lo objetan: "el que no está con nosotros, está por nosotros". ¡Obviamente estas palabras eran tan radicales que el evangelista tuvo que torcerlas al revés y hacerle decir: "el que no está conmigo está contra mi"! (Mateo 12.30).

Además las palabras de Jesús, registradas por Juan (10.16) nos confrontan: "también tengo otras ovejas que no son de este redil, y también a ellas debo traerlas. Ellas me obedecerán, y habrá un sólo rebaño y un sólo pastor". (Es interesante que no aclare que él mismo vaya a ser ese pastor).

En Hechos 10.35 tenemos: "Dios no hace diferencia entre una persona y otra, sino que en cualquier nación acepta a los que lo reverencian y hacen lo bueno". Y en Hechos 17. 26-28 . "De un sólo hombre hizo él todas las naciones para que vivan en toda la tierra, y les ha señalado el tiempo y el lugar en que deben vivir, para que busquen a Dios y quizás como a tientas puedan encontrarlo, aunque en verdad Dios no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos, como también algunos de los poetas de Uds. dijeron: 'somos descendientes de Dios'".

Y finalmente en Rev. 21.22: "no vi ningún santuario en la ciudad, porque el Señor, el Dios todopoderoso, es su santuario y también el Cordero". "No santuario" significa no religión.

J. Daniélou tiene una idea muy sugestiva cuando habla de los "santos paganos" del Antiguo Testamento. Se refiere a Enoc, Noé, Job, Melquisedec y Daniel, los cuáles nos hacen pensar por qué estos personajes no judíos, juegan un papel tan importante en la historia y el pensamiento del Antiguo Testamento.

IV. El diálogo inter-religioso.- E.J. Sharpe indica que hay cuatro formas diferentes de diálogo inter-religioso: (1) el diálogo humano: el esfuerzo por apreciar la fe del otro/otra, (2) el diálogo interior: el deseo de explorar el reconocimiento intuitivo de una experiencia compartida de lo divino, (3) el diálogo discursivo: la búsqueda de caminos por los cuáles las pretensiones de verdad se vean como complementarias y no necesariamente conflictivas y (4) el diálogo secular: la necesidad de colaborar en tareas concretas comunitarias de justicia y paz.

Hallamos un buen enunciado del propósito del diálogo inter-religioso en el folleto del Consejo Mundial de Iglesias, de su Oficina de Relaciones Inter-Religiosas : "Guías para el diálogo con personas de creencias vivas e ideologías" (1979): "el propósito del diálogo no es el de reducir las creencias vivientes e ideologías a un común denominador, ni sólo una comparación y discusión de símbolos y conceptos, sino facilitar un verdadero encuentro entre aquellas vivencias y experiencias espirituales que se hallan solamente en los niveles más hondos de la vida humana" (p. 13).

Teniendo todo esto en mente, haría las sugerencias siguientes:

(a) El diálogo debe basarse en las experiencias personales y en las afirmaciones sobre su verdad como búsqueda común de la verdad, tomando en serio la posición del interlocutor, como un diálogo entre iguales: *par cum pari*.

(b) El diálogo se debe basar en el reconocimiento de que hay verdad en todas las religiones, que hay una base y meta común en todas las religiones.

(c) Y que por tanto cada parte admite la integridad del otro/otra.

(d) Y que debe ser conducente a un cuestionamiento mutuo, aprender, cambiar y crecer, un proyecto mutuo de auto-crítica. Siempre tendremos algo que aprender de las otras religiones.

(e) Que el diálogo se debe pasar en la apertura a la posibilidad de la conversión genuina, con toda sinceridad y honestidad. Esto por supuesto elimina cualquier tipo de proselitismo sectario.

(f) Que cada parte acepte la responsabilidad por los resultados que puedan advenir por el diálogo.

Aquí es muy pertinente lo que expresa H.G. Gadamer en Verdad y Método: "El diálogo es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de todo verdadero diálogo el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través de la cuál podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender....El ponerse de acuerdo en un diálogo implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso" (p. 463, 465, trad. esp.)

El CMI celebró en enero del 1990 en Baar, Suiza, una consulta sobre la significación teológica de las Religiones Mundiales donde se intentaron desarrollar algunas líneas para un enfoque ecuménico. Quisiera destacar y resumir algunos principios importantes: 1. Entre las naciones y pueblos siempre ha habido una presencia salvífica de Dios. 2. Vemos la pluralidad de tradiciones religiosas al mismo tiempo como el resultado de las innumerables formas en que Dios se ha relacionado con los pueblos, así como de la manifestación de la riqueza y diversidad de la humanidad. 3. Por tanto es inconcebible que esa actividad salvífica haya estado confinada a un sector de la humanidad. 4. Es nuestra propia fe cristiana la que nos desafía a tomar en serio todo el dominio de la pluralidad religiosa. 5. Al mismo tiempo tenemos que reconocer con sinceridad y tristeza todos los elementos negativos presentes en todas las comunidades religiosas. Por eso continuamente somos desafiados por el Espíritu a discernir la sabiduría y propósitos de Dios. (Después de expresar el misterio salvífico de Jesús en su muerte y resurrección, el documento final dice:) 6. Este misterio salvífico se media y expresa en muchas formas al irse desenvolviendo el plan de Dios hacia su culminación final, puede recibirse por aquellos fuera del redil de Jesús (Jn. 10.16) en formas incomprensidas por nosotros al mantener ellos vidas auténticas en el marco de las tradiciones religiosas que les guían. 7. Dentro del dominio del Espíritu Santo es que podemos interpretar la verdad y bondad de otras religiones. 8. Los cristianos deben abrirse al diálogo con espíritu franco, porque el diálogo auténtico abre a ambas partes a una conversión más profunda a Dios que habla a cada uno a través del otro. A través del testimonio de otros podremos descubrir facetas del misterio divino que no hemos visto o al que no hemos respondido aún. 9. La práctica del diálogo inter-religioso debe transformar el método teológico hacia una teología en que el lugar teológico sea la praxis del diálogo y la liberación humana.

En el contexto de la conmemoración del Centenario del Primer Parlamento de las Religiones Mundiales que sesionó en Chicago del 28 de agosto-4 de setiembre del 1993 se aprobó un importante documento final titulado Principios de una Ética Mundial, redactado por Hans Küng y firmado por 150 personalidades internacionales representativas de diversas religiones mundiales. Voy a citar algunas frases notables del documento:

"Somos hombres y mujeres que profesamos los preceptos y prácticas de las diversas religiones del mundo. Queremos dar fe de que ya existe un consenso entre esas religiones, capaz de aportar el principio de una ética mundial. Es un *consenso básico*, de mínimos; relativo a *valores vinculantes*, a *pautas inalterables* y a *actitudes morales fundamentales*..."

"No hay un orden mundial nuevo sin una ética mundial..."

"...que todos nosotros somos *responsables de un orden mundial mejor*..."

"...por ética mundial entendemos un *consenso básico mínimo respecto de los valores vinculantes, las normas inamovibles y las actitudes fundamentales personales existentes*..."

"Cuatro orientaciones inalterables:

1. compromiso por una cultura de la no-violencia y del respeto a toda vida..."

2. compromiso por una cultura de la solidaridad y por un orden económico justo...
 3. compromiso por una cultura de la tolerancia y una vida vivida con veracidad...
 4. compromiso por una cultura de la igualdad de derechos y por la hermandad entre hombre y mujer...
-

Abogamos por un cambio de conciencia individual y colectivo, por un despertar de nuestras fuerzas espirituales por la vía de la reflexión, la meditación, la oración y el pensamiento positivo, por la *conversión del corazón....*"

Ya anteriormente Küng había expresado en las primeras frases de su libro Proyecto de Ethos Mundial (1990), parte de un proyecto mundial de "Análisis global y perspectivas sobre la Situación Religiosa de la Humanidad": "No hay supervivencia sin un ethos mundial, no hay paz mundial sin paz religiosa, no hay paz religiosa sin diálogo religioso" . ¡La magnitud de la crisis y los problemas mundiales precisan de la acción concertada de todas las personas de buena voluntad y de las religiones mundiales!

Cuando trabajaba como Asesor Teológico de la Conferencia de Iglesias del Caribe organicé dos encuentros inter-religiosos, el primero en Georgetown, Guyana, en marzo del 1993 sobre "La pluralidad religiosa y la liberación caribeña" entre las grandes religiones históricas de la región y el segundo en Lelydorp, Suriname, en mayo del 1994 sobre las Iglesias y la Religiosidad Popular.

En la Declaración de Georgetown se expresó: a) satisfacción por el grado en que ya en la región la cordialidad y el respeto han desplazado el prejuicio y la ignorancia en las relaciones entre las diversas comunidades de fe. b) La necesidad de promover procesos de expiación, curación y reconciliación entre todas las religiones a partir de una actitud de genuina conversión: reconociendo las intolerancias pasadas. c) La urgencia de que haya una mejor comprensión de la experiencia espiritual vivida en las otras creencias. d) La condena de toda forma de proselitismo. e) Desarrollar más oportunidades de colaboración en asuntos de justicia social y dignidad humana. f) Considerar la rica variedad de creencias como expresión de riqueza espiritual y no como un problema social. De ahí el debe de cultivar la tolerancia en medio de la diversidad. g) El desarrollo de teologías en cada comunidad religiosa que permitan profundizar en la fe propia al mismo tiempo en la comprensión de la fe y tradiciones de las otras creencias. h) Trabajar conjuntamente para resolver aquellos problemas en la región que requieren una acción conjunta como el de la discriminación contra la mujer.

Extraigo algunos enunciados de la Declaración de Lelydorp: "1. Reconocemos la igualdad en dignidad y derechos de todas las culturas, religiones y tradiciones; 2. creemos que la concepción que considera a las religiones y culturas tradicionales definidas *a priori* como 'supersticiosas y paganas' es errónea y como tal debe rechazarse; 3. afirmamos y celebramos las permanentes contribuciones hechas por personas de religiones y culturas tradicionales para infundir entre aquellos a quienes ministran un sentido de valor y dignidad; 4. celebramos también la emergencia de un cristianismo liberador que ha abandonado el triunfalismo en relación con las religiones tradicionales; 6. reconocemos que el Caribe tiene la potencialidad de convertirse en un ejemplo de diálogo y acción inter-religioso; 7. llamamos a un compromiso activo en el desarrollo del diálogo, a fin de impulsar el respeto mutuo y la comprensión entre personas de diferentes religiones, culturas y tradiciones; 11. urgimos a los gobiernos de la región para ofrecer iguales oportunidades y representación oficial a las diversas religiones, culturas y tradiciones y abrogar toda legislación que inhiba la práctica de la religión...". Finalmente se recomienda la creación de grupos locales para iniciar el diálogo, ahondar las relaciones entre

personas de diversas religiones y llevar a cabo acciones a favor de la justicia, la igualdad y la libertad.

V. Posición personal.- Parte del marco de la *philosophia perennis* que se representa por pensadores como A. Huxley, A. Coomaraswamy, R. Guénon, S.H. Nasr, F. Schuon, R. Panikkar, C.J. Jung, M. Eliade y otros, los cuáles proceden de diferentes tradiciones religiosas.

No estoy de acuerdo con la tesis de "Guías para el diálogo" de que "es ilegítimo interpretar una fe viviente en términos de otra fe". Yo pienso que, por el contrario, es necesario hacerlo, debido a la naturaleza misma de la tarea hermenéutica. Estoy convencido que podemos encontrar paradigmas de ello en la propia Biblia y en la historia de la iglesia. Este ejercicio no se debe llamar "sincretismo", aunque de todas maneras habría que aclarar este concepto de "sincretismo".

Comienzo citando a S. Samartha, quién trabajó por muchos años en esta misma oficina de Relaciones Inter-Religiosas: "ninguna particularidad debe pretender universalidad...todas las religiones, incluyendo el cristianismo, tienen un carácter interino".

Deseo seguir unas ideas del teólogo jesuita español Raymundo Panikkar. Nacido de madre española y padre hindú, posee doctorados en Ciencia, Filosofía y Teología. Es un erudito bien conocido en el campo del hinduismo. Véase su *magnum opus* La experiencia védica: Mantramanjari (1977 U.C.P.). Desde los 1960 ha abogado por un "ecumenismo ecuménico". Dice: "no es simplemente que haya diferentes formas de llegar a la cima, sino que la cima misma se desplomaría si desaparecieran todos los senderos para llegar a ella. La cima de cierto modo es el resultado de las cuestas que llegan a ella..no se trata de que esta realidad, el misterio último tenga muchos nombres como si hubiera una realidad fuera del nombre. No, sino que esta misma realidad tiene diversos nombres y cada nombre es un nuevo aspecto" (En P. Knitter No other Name?, Orbis, N.Y., 1985, p. 152 s.).

Panikkar formula una distinción entre "Cristo" y "Jesús" y nos dice: "Cristo el Salvador no se debe restringir a la mera figura histórica de Jesús de Nazareth...Cristo nunca será totalmente conocido en la tierra, porque esto sería igual a ver al Padre, a quién nadie puede ver"...Yo 'salí' como cristiano, me 'encontré' como hindú y 'regresé' como budista, sin nunca haber dejado de ser cristiano". Podemos notar que este concepto del "Cristo" es muy semejante a la "teología del *Logos*" que se encontró anteriormente en Justino, Clemente de Alejandría y otros Padres de la iglesia por medio de la cuál este "Logos" puede encontrarse también en otras religiones y filosofías. Estoy completamente de acuerdo con Panikkar en que el diálogo no debe proceder primariamente del logos (razón e intelecto), ni tampoco del mythos (el rico mundo de los símbolos religiosos) sino a partir de la experiencia mística (mysthos): "ese inefable pneuma que sopla a donde quiera dentro de todas las religiones".

Para mi personalmente, el redescubrimiento de la mística, después de mis tiempos de "barthianismo", el encontrar lo Eterno en la sabiduría espiritual de la humanidad, la religión del Espíritu Concreto, cómo experimentar a Dios es lo que me ofrece la intuición para aceptar a las otras religiones. Quizás una cita de uno de mis teólogos/filósofos favoritos, el Cardenal Nicolás de Cusa (S. XV) puede resumir mejor lo que deseo expresar: "hay sólo una religión, sólo un culto de todos aquellos que viven según los principios del *Logos* que subyace en todos los ritos diferentes...los cultos de los dioses que por dondequiera atestiguan la Divinidad...así que en el cielo del *Logos*, se estableció la concordia de todas las religiones" (En De Pace Fidei, citado por A. Race op.cit. p. 71)

Esta "teología del *Logos*" nos debería conducir a la Presencia del Espíritu; la obra y la presencia sostenedora del Espíritu en todas las religiones. Jesucristo nos ha dejado su Espíritu cuando se marchó y ahora estamos viviendo en la "era del Espíritu" para usar la famosa frase de Joaquín de Fiore (ca. 1132-1202). P. Tillich dijo muy atrevidamente: "Jesús murió a fin de que Cristo viviera". Es interesante que en el Islam, Cristo es llamado "Ruh Allah" (el "Espíritu de Dios"). Si en Jesús la presencia de Dios estaba sometida a un tiempo e historia particulares y a un hombre determinado (el misterio de la encarnación), sin dejar de ser Dios, tampoco el Espíritu está sometido exclusivamente en la religión cristiana. Puedo decir con S. Pablo "ya no conozco mas a Cristo de acuerdo con la carne" (2 Cor. 5.16).

El bien conocido teólogo J. Moltmann -quién no compartiría algunos elementos de mi cristología-, sin embargo nos aporta una idea interesante en su conferencia sobre "¿Diálogo o Misión?" (Raíz y Ala no.6, Centro de Estudios, CIC, 1997), después de expresar algunos reparos sobre la forma en que se ha llevado a cabo el diálogo inter-religioso y propone mejor el concepto de "misión" "como una invitación al futuro de Dios y una afirmación de la vida" y así nos dice: "todo lo que es un ser humano, todo lo que lo caracteriza cultural y religiosamente puede convertirse en carisma si ama la vida y colabora en el Reino" (p. 22) y postula que de acuerdo con 1 de Cor. 7 "quedándose cada uno como el Señor lo llamó", puede haber "cristianos judíos" y "cristianos gentiles". "cada uno con su propio valor...hay muchas formas de vida, pero hay una vida". Yo me pregunto, ¿qué pasa si el Señor lo llama siendo budista o mahometano, o santero?

Pienso que las religiones son lenguajes, universos de discurso. Uno no se pregunta si son verdaderas, sino si son coherentes, si nos ayudan a entender la vida y a nosotros mismos mejor. Las religiones son una sintaxis espiritual. Ninguna sintaxis es mejor que otra. Tan pronto nos damos cuenta de que nuestro planeta tierra no es más que un puntito en el universo, nos damos cuenta cuán parcial es cualquier religión si solamente trata de explicar el destino de este mundo o de sus habitantes. Yo he notado que mientras de más alto miremos, veremos las cosas de abajo mas cercanas. ¿Pueden Uds. imaginarse de qué sirve su religión en otro planeta?. ¿Pueden Uds. imaginarse lo que piensan los habitantes de otra galaxia sobre nuestro cristianismo?. También he experimentado que todas las líneas divergentes son convergentes si las miramos desde el otro extremo. Esto también implica que tenemos que estar conscientes de las diferentes dimensiones de la existencia humana. Pensar en el espíritu de unidad implica también poseer las disposición correcta sicológica y espiritual. Tenemos que ser humildes. Tenemos que admitir que somos ignorantes de muchas cosas. Que somos abrazados por la verdad, que crecemos en ella, que no podemos meterla en nuestros bolsillos. Así que:

1. El universo es uno, es un cuerpo inter-relacionado.
2. Cada ser vivo está enraizado en la misma vida espiritual que crea la realidad. Esta realidad lo abarca todo y se revela en los procesos de la naturaleza llenos de sentido y propósito y en los huecos más profundos de la mente/espíritu.
3. El reconocimiento del valor único de cada ser viviente, la reverencia por la vida y que cada ser humano puede y debe encontrar las verdad por si mismo.
4. Que hay una dimensión especial de la vida humana que es la experiencia religiosa que se manifiesta en el gozo de la salvación, los mundos del mito y del símbolo, la experiencia de lo sagrado y de los rituales. El reconocimiento del deber, las vivencias que se obtienen por la meditación y la devoción y adoración personales que se expresa en su forma más pura en una devoción personal a un Dios personal.
5. La disciplina espiritual que nos hace salirnos del cuerpo físico: el cultivo de una mente abierta en reverencia por todas las cosas, una exploración intuitiva del principio unificador que

vincula el mundo externo con el interno, una actitud holística en nuestra relación con el mundo. Un amor delicado, profundo y permanente, porque todo lo real surge y regresa al amor.

6. El corazón humano debe purificarse a fin de que nuestra naturaleza verdadera nos haga triunfar como seres espirituales.

7. La integridad requiere perdón, arrepentimiento y conversión.

TODOS SOMOS UNO EN EL ÚNICO.

Quisiera concluir con otro testimonio, de los tantos que podrían citarse. Es de A.J. Arberry (1905-73), Prof. en la universidad de Cambridge, uno de los mejores especialistas ingleses en la literatura persa y árabe. Aunque se crió en un hogar cristiano, perdió la fe durante su adolescencia y comenzó vorazmente a leer libros escritos por racionalistas, agnósticos y ateos. Cuando entró en la universidad se interesó por el estudio de los idiomas árabe y persa. Comenzó a trabajar con el gran especialista R. A. Nicholson, una autoridad eminente en el sufismo quién le persuadió a que continuara sus investigaciones. Expresa en una corta auto-biografía "La Verdad, entonces es Luz, una luz que brilla en el corazón, y ¿qué es la luz?. La contestación parece darse en ese sublime verso del Korán: 'Dios es la luz del cielo y de la tierra..luz sobre la luz, Dios dirige su luz a quién deseé...' Una vez que esta luz ha alumbrado en el corazón, ninguna oscuridad la puede vencer. Yo creo que esa luz puede ser una realidad, porque yo mismo la he experimentado. Yo creo también en la Verdad, y pienso que no es inapropiado llamarle Dios. Soy un erudito académico, pero he llegado a darme cuenta que la razón pura está descalificada para penetrar el misterio de la luz de Dios, y puede ciertamente, si se le deja, interponer un velo impenetrable entre el corazón y Dios. El mundo en que vivimos está ciertamente lleno de sombras. He tenido mi cuota completa de dolores y ansiedades y estoy agudamente consciente como cualquier otra persona de los peligros enormes que amenazan a la humanidad. Pero porque he experimentado la Luz divina, no deseo ninguna gracia mayor. He vuelto ahora ya por algunos años a mi adoración cristiana en la que encuentro gran consuelo, ya no importándome las dudas intelectuales generadas por una demasiada preocupación por el dogma. Se que el judío, el musulmán, el hindú, el budista, el parsi, y todas las clases de seres humanos han sido, son y serán irradiados por esa Luz como dice el Korán : 'encendidos por ese Árbol Bendito, esa oliva que no es ni del Oriente ni del Occidente' ese árbol universal de la Verdad y la Bondad de Dios. Ya que Dios, que es el Único Universal tiene esa solicitud infinita, y amor por cada persona y hace que su Luz brille en cada corazón humano abierto para recibirla". (En el prefacio a su Mystical Poems of Rumi, Chicago, Univ. of Ch. Press, 1979, p. xiii-xiv)

Todos podemos pedir con el Zend Avesta: "Oh Dios haznos instrumentos de la transfiguración del mundo". Amen.

VI. Conclusiones para Cuba.-

1. Partiendo de la esencia religiosa pluralista de nuestra nacionalidad todo lo que ayude a hacer más auténticas las experiencias religiosas cubanas coadyuvará al fortalecimiento de nuestra nacionalidad y del pueblo en general.

2. De ahí la importancia de la práctica del macro-ecumenismo como factor de unión para el pueblo cubano.

3. Se han suprimido diversas formas de intolerancia religiosa del Partido hacia las religiones en general y del pueblo en general hacia los cultos afro-cubanos, pero hace falta que las iglesias cristianas superen más sus prejuicios e intolerancias hacia éstos.

4. En Cuba podría ayudar mucho, como en otros países caribeños, la fundación de una Organización Inter-Religiosa que ayude a fomentar un clima de tolerancia y colaboración entre todos los grupos religiosos.

5. Mientras ésta llegue, podemos empeñarnos en estudiar más seriamente estas cuestiones y divulgar todo material apropiado.

HACIA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO (Maryknoll, 1997,

Orbis)

Jacques Dupuis

Natural de Bélgica, miembro de la S.J. enseñó teología en la India desde el 1948 al 1984, luego fue profesor en la Gregoriana de Roma, donde dirigió la revista *Gregorianum* de tal universidad y actualmente es profesor emérito de dicha universidad. Es el autor entre otros libros de Jesucristo y su Espíritu (1977); Jesucristo en el encuentro en el encuentro de las Religiones Mundiales (1991) y ¿Quién dicen Uds. que yo soy?: Una introducción a la cristología (1994) y de numerosos artículos importantes en revistas especializadas.

El 6 de agosto del 2000, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Card. Joseph Ratzinger hizo público una declaración titulada Dominus Jesus: Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, en donde aludía a sus ideas sin mencionarlo por nombre en párrafos como el 4, 6, 10, y en la Sección VI. Posteriormente el mismo Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe dio a conocer una Notificación sobre el libro Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso del Padre Jacques Dupuis S.J. el 24 de enero del 2001, que concluyó, al menos por un tiempo, la investigación que dicha Congregación efectuaba del pensamiento teológico del P. Dupuis y en particular de este libro, conjuntamente con las respuestas del autor. La Notificación admite que “Los Miembros de la Congregación reconocieron el intento del autor de permanecer dentro de los límites de la ortodoxia en su estudio de aquellas cuestiones que hasta el momento no habían sido tan exploradas. Al mismo tiempo, aunque notando la voluntad del autor de proveer las clarificaciones necesarias es evidente en sus *Respuestas* como en su deseo de permanecer fiel de la doctrina de la Iglesia y la enseñanza del *Magisterium*, encontraron que el libro contenía notables ambigüedades y dificultades sobre importante puntos doctrinales que podrían conducir al lector a opiniones erróneas o peligrosas. Estas opiniones tienen que ver con la interpretación de la mediación única salvífica y universal de Cristo y la unicidad y carácter pleno de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la orientación de todo el pueblo hacia la Iglesia y el valor y significado de la función salvífica de otras religiones”. El Prof. Dupuis se comprometió al firmar dicha notificación que “en su futura actividad teológica y publicaciones se adheriría al contenido doctrinal indicado en la *Notificación*”. Por su parte el Superior General de la Orden, el P. Peter-Hans Kolvenbach en una comunicación del 26 de febrero del 2001 observa que: “el libro del P. Jacques Dupuis, profesor emérito de la Universidad Pontificia Gregoriana, que se ha reconocido justamente por la seriedad de su investigación metodológica, la riqueza de su documentación científica y la originalidad de su exploración se atreve a aventurarse en un área dogmática fundamental para el futuro del diálogo inter-religioso”. Y refiriéndose a la declaración *Dominus Jesus* y a la *Notificación*, expresa: “Sobre esta sólida base dogmática establecida esperamos que el P. Dupuis pueda continuar su investigación pionera en el campo del diálogo inter-religioso”.

La versión original del libro se escribió en inglés en el 1997, con una nueva edición en el 2001 que incluye la *Notificación* de la Congregación por la Doctrina de la Fe, la carta del Superior General y un prólogo en la edición india original de respaldo del Arzobispo de Calcutta. A partir de ésta ha sido traducido a los idiomas más importantes actuales.

El libro consta de dos partes: “Un recuento de los enfoques cristianos a las religiones” y “Un Dios- Un Cristo-Senderos convergentes” con 15 capítulos y tres apéndices. En la 1ra. Parte examina: 1. las religiones de las naciones mencionadas en la Biblia (c.1); 2. el Cristo cósmico de los Primeros Padres (c.2); ¿No hay salvación fuera de la iglesia? (c.3); Perspectivas teológicas sobre el Vaticano II (c.5); El Vaticano II y el magisterio pos-conciliar sobre las religiones (c.6); El debate sobre la teología de las religiones (c.7)- En la 2da. Parte: Los Pactos en la Biblia (c.8); La cuestión de la revelación en otras religiones en su relación con Jesucristo (c.9); La mística hindú y el misterio cristiano (c.10); La cristología frente al fenómeno de las otras religiones (c.11); Los diferentes senderos de salvación, (c.12); El Reino de Dios, la Iglesia y las otras religiones (c.13); El diálogo inter-reliogioso y Conclusiones (c.15). El libro contiene una riquísima y útil bibliografía, y un índice de citas bíblicas.

Podemos asomarnos ya a su pensamiento en una de las tantas conclusiones de su libro: “Ese *agape* es el signo de la presencia operativa del misterio de salvación en cada persona que es salva. Pero sigue otra conclusión: Dios ha manifestado y revelado su propio ser a través de la historia humana ‘de muchas maneras’ (Hebr.1.1). Las diversas tradiciones religiosas del mundo son las diversas formas en que Dios en anticipación a la venida del Hijo, ha develado el ser divino a las naciones y en las cuales continúa haciéndolo. Todas forman parte de la historia de la salvación que es una y múltiple. Todas contienen elementos de la revelación divina y momentos de gracia divina, aunque permanezcan siendo incompletas y abiertas al don de sí y revelación más plena por parte de Dios. Los momentos llenos de gracia atesorados en las tradiciones religiosas de la humanidad abren a sus seguidores – a través de su fe y *agape* – a la gracia y salvación de Dios. Y lo hacen en tanto que en la providencia de Dios anticipan la revelación (*disclosure*) de Dios más plena y el don decisivo en Jesucristo. En Cristo, que es el Hijo de Dios hecho humano Dios se ha unido a la humanidad en un vínculo irrevocable de amor. Esta es la razón por la cual el *agape* salvífico encuentra en Cristo su fundamento teológico decisivo. Si el amor es salvador, la razón en último análisis está en que imita y reproduce en nosotros ese amor con que Dios en primer lugar nos ha amado en el Hijo encarnado” (325)

Otras ideas: “El cristocentrismo de la tradición cristiana de hecho no se opone al teocentrismo. Nunca sitúa a Cristo en lugar de Dios, simplemente afirma que Dios lo ha situado en el centro de su plan de salvación para la humanidad, no como el final sino como camino, no como el fin de toda búsqueda humana de Dios, sino como el mediador universal de la acción salvífica de Dios hacia la humanidad. La teología cristiana no está encarada al dilema de ser cristocéntrica o teocéntrica, sino que es teocéntrica al ser cristocéntrica, y viceversa.” (191).

Con relación al Espíritu Santo y las otras religiones, se pregunta: “¿Es cierto que la actividad del Espíritu alcanza a los miembros de otras tradiciones religiosas precisamente a través de sus tradiciones?. Si este es el caso, ¿qué papel específico podrían jugar sus libros sagrados con respecto a esta actividad?. ¿Es que las escrituras no-bíblicas pueden mediar la actividad del Espíritu en la vida religiosa de los otros?. ¿Cómo es que estos escritos religiosos pueden nutrir y sostener su experiencia religiosa?. ¿Cómo invitan a los miembros de estas religiones a la obediencia de la fe que salva?. ¿Puede descubrir la teología en las escrituras sagradas de otras tradiciones religiosas la cosecha de una revelación divina auténtica, una palabra genuina dirigida por Dios a los seres humanos?. Para contestar estas y otras preguntas similares tenemos que

continuar recordando la estructura trinitaria de cada auto-manifestación divina en la historia, en virtud de la cual el Espíritu Santo es el ‘punto de entrada’ necesario de la vida y verdad divinas en el espíritu humano. Cada encuentro personal de Dios con el ser humano y del ser humano con Dios ocurre en el Espíritu Santo. Dios se hace Dios-para-el-ser-humano en el Espíritu, y es en el Espíritu que podemos responder a las iniciativas divinas. Toda ‘reunión’ entre Dios y el ser humano se hace posible por el Espíritu, o – y esto es lo importante – toda experiencia religiosa se hace verdaderamente personal en el Espíritu. En el orden de la relación divino-humana, el Espíritu es en último análisis Dios hecho presente al ser humano personalmente, Dios sentido por el ser humano en las profundidades del corazón humano...El Espíritu Santo obra en cada etapa de la historia de la salvación. En cada uno de los pactos progresistas realizado por Dios con la familia humana, el Espíritu es el agente inmediato de la iniciativa divina y del compromiso de Dios con la historia humana. De modo que podríamos decir que el Espíritu Santo preside sobre el destino divino de la humanidad, en el sentido de que cada alianza divina llega a la humanidad en el Espíritu. En las varias etapas de la historia de la salvación, tanto como en la historia personal de la salvación humana, obra el mismo Espíritu, revelando y manifestando a Dios. Tal mediación del Espíritu Santo en la auto-revelación de Dios también obra en las escrituras sagradas de las otras tradiciones religiosas” (243-44)

P. F. Knitter en *Theologies of Religion* (2002) ubica el pensamiento de Dupuis dentro del esquema del “modelo del Cumplimiento”, que a diferencia del “Modelo del Reemplazo” que considera el cristianismo como reemplazando a las otras religiones, lo ve como su cumplimiento. Para él los cristianos no “poseen el monopolio de la verdad”. El hecho de que halla otras religiones no es simplemente algo que existe no mas, sino es “asunto de principio”. Propone un cristología más dialógica. Es cierto que en Cristo Dios ofrece la plenitud de la salvación, pero ésta no es “cuantitativa”, sino “cualitativa” (“la plenitud no es de extensión sino de intensidad”) y relativa, hay que relacionarla con lo que el Espíritu está haciendo en otras religiones, y no hay forma de conocer la plenitud de Dios si no se vincula uno a los demás. La revelación es progresiva e indiferenciada, aun puede decirse que existe una complementariedad entre la revelación en la tradición judeo-cristiana y en otras religiones. “Toda verdad viene de Dios quien es la Verdad y necesita honrarse como tal, no importa el canal por donde nos venga” (252). “Tal vez en las otras escrituras haya aspectos del Misterio Divino que la Biblia no haya expresado”. La importancia del diálogo inter-religioso está en el mutuo enriquecimiento y transformación. Las demás religiones son rostros incompletos de Dios hasta que se percibe el rostro humano de Dios en Jesús. “La revelación de Dios por Jesús es una transposición humana del misterio de Dios, su acción salvífica es el canal, el signo eficaz o sacramento de la voluntad salvífica de Dios.....pero si esto es cierto, también hay que ver que aunque el evento-Cristo sea el sacramento universal de salvación para la humanidad, no es necesariamente la única expresión posible de tal voluntad. Ya que el poder salvador de Dios no está vinculado exclusivamente por el signo universal que Dios ha designado para su acción salvífica” (298)”Y aunque la acción humana del Logos *ensarkos* (no encarnado) es el sacramento universal de la acción salvífica, éste no agota la acción del Logos” (299). “La cristología trinitaria muestra que la peculiaridad del evento-Cristo deja espacio para la acción del Logos *asarkos*, la Cristología del Espíritu nos ayuda a ver el Espíritu de Dios presente y actuante universalmente, antes y después del evento” (300).

En la conclusión de su libro expresa: “Si es que la religión tiene su fuente original en la auto-manifestación divina a los seres humanos, como hemos mostrado, el principio de la pluralidad descansa primariamente sobre la riqueza y diversidad superabundante de las auto-manifestaciones de Dios a la humanidad. El plan divino para la humanidad, como hemos

explicado es único, pero polifacético. Pertenece a la naturaleza de la comunicación rebosante del Dios Triuno a la humanidad, el prolongarse fuera de la vida divina la comunicación plural intrínseca a tal vida misma. Que Dios habló ‘en muchas y variadas formas’ antes de hablar a través de su Hijo (Hebr. 1.1) no es accidental, ni es el carácter plural de la auto-manifestación de Dios meramente algo del pasado. Porque el carácter decisivo de la venida del Hijo en la carne en Jesucristo no cancela la presencia universal y la acción de la Palabra y del Espíritu. El pluralismo religioso en principio descansa sobre la inmensidad de Dios que es amor” (387). “Hay más verdad y gracia divina operante en toda la historia de los planes de Dios con la humanidad que la que se encuentra simplemente en la tradición cristiana....’La verdad a la que testifica el cristianismo no es ni exclusiva ni incluyente de toda otra verdad, sino que se relaciona con todo lo que es verdadero en las otras religiones”(cita de Geffré) (388).

FILOSOFÍA Y PRAXIS DEL DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

“Las religiones son diferentes caminos que convergen en un mismo punto, ¿qué importa que tomemos caminos diferentes si llegamos a la misma meta?” Gandhi

“ Cuando un dedo apunta hacia la luna, es tonto mirar hacia el dedo”- Proverbio budista.

Para la antigüedad y la Edad Media el diálogo era un género literario. Es particularmente en Platón, que concebía como “el diálogo del alma consigo misma”, y que presupone su concepto de dialéctica. Tiene un carácter pedagógico y mayéutico entre maestro y alumno. Para él el conocimiento sólo puede ser el resultado del diálogo y en esa confrontación ir logrando un consenso. Pero en la cultura moderna no cuenta tanto a) el carácter greco-romano del diálogo tanto como el judeo-cristiano: el “personalismo”, y b) la problematización progresiva metódica y existencial del Otro en contraposición del *ego cogito* de Descartes, comenzando con los filósofos y psicólogos ingleses: ¿cómo puedo yo conocer al otro?. F.H. Jacobi (1743-1819) en respuesta dijo: “La fuente de toda certeza es ‘tu eres y yo soy’”. Junto con J.G. Hamann (1730-1788) y W.v. Humboldt (1767-1835) se opusieron a la trascendencia del “yo puro” de Kant (1724-1804) que para ellos lleva al nihilismo. El concepto de Schleiermacher (1768-1834) de la antítesis dialógica en el encuentro con el sujeto individual, acercando diálogo y dialéctica, le hace decir que en la comunicación del diálogo se manifiesta nuestra humanidad. Hegel (1770-1831) va a una dialéctica del yo como momento de la realidad del nosotros: “el yo es nosotros y el nosotros es yo”. En la disputa del diálogo se manifiesta la realidad de la trascendencia. Pero Hegel no ve esta unidad como unidad en la relación de realidades plurales, sino como sujetos absolutos. Feuerbach (1804-1872) lo critica afirmando: “la verdadera dialéctica no es un monólogo de pensadores singulares con ellos mismos, sino un diálogo entre un yo y un tu...el principio más elevado y último de la filosofía es la unidad de los seres humanos con los seres humanos...el ser humano para si es el otro ser humano, la unidad entre el yo y el tu es Dios”. Kierkegaard (1813-1855) se opone a todo esto con su categoría de “lo único” (Cf. M. Buber en Between Man and Man). La nueva filosofía dialógica viene a través de los pensadores judíos H. Cohen (1842-1918), F. Rosenzweig (1886-1929), M. Buber (1878-1965) Yo y Tu (1923) y los no judíos F. Ebner (1882-1931), La Palabra y las Realidades Espirituales, y G. Marcel (1889-1973) principalmente en su Journal

Mètaphysique (1927). Piensa que el 'yo' no toma conciencia de sí sino a través del otro: "todo diálogo conmigo mismo es la reproducción interiorizada de un diálogo con otro". Para él la trascendencia es el fundamento de toda relación inter-subjetiva, mediante el amor. El también pensador judío lituano-francés E. Levinas (1906-1995) lleva la discusión más adelante con su crítica a Buber y su énfasis en el "Otro". Arguye que Buber deja la discusión en un plano idealista que no se historiza. Toma en serio al Otro, el Otro me abre camino al otro, así como el otro se manifiesta en el Otro, abriendose el camino hacia un "tercero". Esta relación es dolorosa porque cuestiona mi *ipsitas* (mismidad). El Otro es el prójimo, sobre todo el pobre y desvalido, este otro me lleva al Otro (Dios). El encuentro con el otro en el marco de la ética rompe con el esquema de la racionalidad. H. Habermas con su teoría del "discurso" y el "consenso" y K. Lorenz con la "verdad dialógica" o "constructivista" continúan esta línea con menos énfasis metafísico. La hermenéutica moderna y en particular G. Gadamer (1900-2002), han hecho un gran aporte, él sostiene que para comprender tenemos primero que incorporar un mundo extraño, porque cuando ya no me sirve la pre-comprensión comienzo a entender que otro mundo se nos hace comprensible. (Ver artículo de H. Ott en el EKL y en S.J. Samartha ed. Faith in the Midst of Faiths (1977, WCC). Argumenta Ott que esta hermenéutica no es una mera metodología que sirve para la interpretación de textos, sino que se trata "de un análisis y descripción filosófica del proceso por el cual se llega al entendimiento, no solo cuando somos confrontados con textos escritos, sino cuando los seres humanos se encuentran con otros, en el diálogo entre los grupos humanos y entre las culturas y religiones". Se trata de una antropología fundamental en la que el modelo básico es el diálogo. Cuando se logra un consenso por el diálogo hay como observa Gadamer "una fusión de horizontes de comprensión": un nuevo mundo, con nuevas posibilidades de comprensión y discurso. El diálogo nunca se puede dar por concluido y cumplido. Pueden incorporarse nuevos interlocutores y tampoco se excluyen las incomprensiones. No hay comunicación sin un elemento de riesgo y aquí no estoy de acuerdo con Ott cuando dice que "no hay ninguna garantía que no se traicione el Evangelio" porque lo que está en juego en todo diálogo es la verdad misma. ¿Pero qué significa 'traicionar el evangelio'? (Ver P. Laín Entralgo Teoría y realidad del Otro, 1961). Hay un teólogo canadiense CR que ha incorporado la dialéctica/dialogo en su metodología teológica, se trata de B. Lonergan (1904-1984) que sostiene que la dialéctica es una combinación de lo concreto, lo dinámico y lo contradictorio, una armonización de principios opuestos y la posibilidad de formulaciones alternativas, sacando a luz los conflictos y proveyendo una técnica para objetivar estas diferencias subjetivas, promoviendo la conversión a la posición contraria si es el caso.. Claro que en estas observaciones él se refiere solamente a la teología cristiana, pero se pueden aplicar igualmente al diálogo inter-eclesiástico.

El diálogo inter-religioso.- M. Heim ha publicado en el 2001 The Depth of the Riches: a Trinitarian Theology of Religions donde sostiene que dentro de la Trinidad cada persona se encuentra con la otra en libertad de forma única. El sentido último de la Trinidad es la "transformación a través de la comunión". "Teniendo en mente el patrón trinitario podría decirse seriamente que la naturaleza divina es tal que aún Dios no la puede mantener sin compartirla". A la luz de la Trinidad no existe un único fin religioso. El carácter único de Cristo entonces no se puede separar de la relación con Dios por encima de cualquier otra relación con El. Por ende hay que pensar en una

relación que reconcilie todas las diversas relaciones con Dios en unidad en la diferencia, incluyendo estas dimensiones que se dan concretamente en otras religiones. La comunión no puede funcionar como identidad de contradicción. Así los cristianos podemos entender las verdades características de cada religión vinculadas a las conexiones y dimensiones dentro del Dios triuno. Dice Heim: "Cada respuesta humana a cualquier dimensión de la manifestación y revelación de Dios recibe sólo la afirmación de Dios y el 'sí' de su gracia. Cada respuesta a la iniciativa divina tiene su recompensa. Cada búsqueda de relación con Dios que procede de la base de alguna dimensión de la auto-entrega de Dios a nosotros encuentra la realización de sus propósitos y esperanzas".

En cuanto a la Iglesia Católica Romana el II Vaticano significó un cambio de actitud de la confrontación al diálogo. El 28 de octubre del 1965 se aprobó la declaración *Nostra Aetate*, "Declaración sobre la relación de la Iglesia con las Religiones no Cristianas". También en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y el Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia *Ad Gentes*, se incluyeron párrafos pertinentes sobre el diálogo inter-religioso. (Hay un análisis crítico de estos documentos en Dupuis, 2001). En el 1964 el Papa Pablo VI estableció el Secretariado para los No-Cristianos, dejando a los judíos bajo el Secretariado para la Unidad Cristiana. Juan Pablo II después de muchas revisiones publicó en el 1984 "La Actitud de la Iglesia hacia los Seguidores de otras Religiones: Reflexiones y Orientaciones sobre el Diálogo y la Misión". Posteriormente en Asís, en el 1986, Juan Pablo II convocó a diversos dirigentes de religiones mundiales para rezar por la paz en una celebración que causó un gran impacto ecuménico. Se ha dado un diálogo muy fecundo a diversos niveles, uno de los más interesantes en intercambios entre monasterios benedictinos y budistas zen.

En el 1967 se celebró en Kandy, Sri Lanka, la primera conferencia internacional sobre diálogo inter-religioso. En el CMI después de la Asamblea General de Uppsala (1968), la Comisión de Misión Mundial y Evangelización se ocupó en un vasto estudio sobre "La Palabra de Dios y las Fes vivientes de los Seres Humanos". A partir de una consulta celebrada en Zúrich en el 1970 se preparó un documento que resultó en la creación en el 1971 en la reunión del Comité Central en Addis Ababa de una Sub-Unidad de Diálogo con Personas de Fes Vivientes e Ideologías, designando a S.J. Samartha (1920-2001) de la India para dirigirla, (llamada después "Oficina sobre Relaciones Inter-Religiosas"), pasando a organizar consultas con judíos, musulmanes, hindúes y budistas para clarificar el significado del diálogo inter-religioso. En una consulta tenida en Chiang Mai, Tailandia en el 1979, se elaboraron las "Directrices para el Diálogo". Posteriormente en cada Asamblea General apareció este énfasis especialmente en Vancouver (1983). En la Décima Conferencia Mundial de Misión y Evangelización en San Antonio (1989) se presentó con mucha fuerza esta temática y en preparación para la VII Asamblea General en Camberra se celebró en Baar en el 1990 una consulta para delinear algunas directrices a seguirse. Posteriormente en el 1993 se celebró una segunda consulta en Baar para revisar el trabajo anterior realizado. En junio del 2005 el CMI se celebró en Ginebra otra conferencia internacional inter-religiosa con el nombre de "Momento Crítico". También en este año culminó un proceso por dos años de discusiones entre la Conferencia de Misión Mundial y Evangelización CWME), La Comisión de Fe y Orden (F&O) y la Oficina de Relaciones

Inter-religiosas y diálogo (IRRD) todas instancias del CMI, publicándose un documento con el nombre de "Pluralidad Religiosa y auto-comprensión cristiana" en donde se estimula el diálogo el desarrollo de una teología de las religiones. Entre otras ideas se sustenta: "Las tradiciones religiosas de la humanidad en su gran diversidad, son 'viajes' o 'peregrinaciones' hacia la realización humana en búsqueda de la verdad sobre nuestra existencia. Aun cuando podamos ser 'extranjeros' para cada uno, hay momentos en que nuestros senderos intersectan ese llamado a la 'hospitalidad religiosa'. Nuestras experiencias personales hoy y los momentos históricos del pasado al mismo tiempo testimonian el hecho de que tal hospitalidad es posible y se da en formas pequeñas". La revista Current Dialogue del CMI que se publica desde el 1982 es el medio de información del diálogo inter-religioso auspiciado por el CMI en Ginebra.

Se sabe que se ha recorrido un largo y difícil camino para elaborar una teología ecuménica del diálogo religioso. En el 1938 en la Conferencia Mundial de Misiones organizada por el IMC en Tambaram, India, Hendrik Kraemer, apoyándose en la teología de K. Barth formuló en su famoso libro The Christian Message in a Non-Christian World la posición que iba a dominar el mundo teológico protestante acerca de la relación con otras religiones. La fe cristiana es radicalmente diferente a las otras religiones. El mensaje bíblico no representa la búsqueda humana de un Dios trascendente, sino que es una ruptura fundamental con todas las religiones. No puede haber diálogo con las otras religiones, sino misión. Esta postura fue cuestionada fuertemente por la teología liberal de entonces (W.E. Hocking por ej.), los representantes de iglesias asiáticas y más tarde por Kenneth Cragg en Kandy. Posteriormente Kraemer suavizó algo su posición en Religion and the Christian Faith (1956) y World Cultures and World Religions (1960).

Otra dimensión importante es la del diálogo espiritual entre religiones. Aquí habría que mencionar a Thomas Merton (en varias obras como Zen and the birds of appetite); Toni de Mello (Sadhana, etc.); William Johnston (The still point: Reflections on Zen and Christian Mysticism), Yves Raguin, Paths to Contemplation Ruben :F. Habit Healing Breath: Zen Spirituality for a Wounded Earth, Ignatius Hirudayam, Bede Griffiths, Swami Abhishiktananda, etc. Ver también las conclusiones de la Consulta de Kyoto (1987) Spirituality in Inter-faith Dialogue (1989, WCC)

Otros eventos importantes han sido la celebración del I Parlamento Mundial de Religiones en Chicago, sept. 11-18 del 1893, en conexión con la conmemoración de la Exposición de Colón. Por primera vez se reunieron en el Occidente representantes autorizados de las más importantes religiones orientales, especialmente el hindú Swami Vivekananda (1863-1902), el budista Anakarika Dharmapala (1864-1933) y el budista zen Shaku Soen (1859-1919), aunque el Islam estuvo pobremente representado. Un siglo después, en el 1993, se celebró el II Parlamento con una declaración final "Principios de una ética mundial" redactada por Hans Küng ("un consenso básico de mínimos, relativo a valores vinculantes, a pautas inalterables y a actitudes morales fundamentales").y el III en Cape Town en el 1999. En agosto del 2000 se congregaron en Nueva York en la ONU dirigentes religiosos mundiales en "La Cumbre Mundial del Milenio de líderes religiosos y espirituales" y firmaron la declaración "Compromiso con una Paz Global". En julio del 2004 se celebró otro Parlamento Mundial de Religiones en Barcelona. En septiembre del 2005 se tuvo en Birmingham otra Conferencia

Internacional titulada “The Pluralist model: a multi-religious exploration”, donde participaron personalidades como J. Hick, L Swidler y otro. Las Conclusiones fueron:

NINGUNA RELIGIÓN ES MEJOR QUE OTRA

1) El diálogo y el compromiso inter-religioso han de ser la forma de inter-relación para las religiones. Una necesidad fundamental de las mismas es la de curar los antagonismos entre ellas.

2) El diálogo debe comprometerse con los apremiantes problemas del mundo actual, que incluyen la guerra, la violencia, la pobreza, la devastación del medio ambiente, la injusticia de género y la violación de los derechos humanos.

3) Las pretensiones de verdad absoluta pueden explotarse fácilmente para incitar el odio y la violencia religiosa.

4) La afirmación de una realidad/verdad últimas de las religiones mundiales se puede conceptualizar de diversas maneras.

5) Aunque esta realidad/verdad últimas está más allá del ámbito del entendimiento humano completo, se ha expresado en diversas formas en las religiones mundiales.

6) Las grandes religiones mundiales con sus enseñanzas y prédicas diversas constituyen sendas auténticas de la verdad suprema.

7) Las religiones mundiales comparten muchos valores esenciales, tales como el amor, la compasión, la igualdad, la honestidad y el ideal de tratar a otros como deseamos que nos traten.

8) Todas las personas tienen la libertad de conciencia y el derecho a escoger su propia fe.

9) Mientras el testimonio nuestro promueve el respeto mutuo, el proselitismo devalúa la fe del otro/a.

BIBLIOGRAFÍA (SELECCIÓN)

Enciclopedias y diccionarios, Var., Dictionary of the Ecumenical Movement², 2002, Geneva, WCC

M. Amaladoss, Walking Together, 1992, Gujarat, Gujarat Sahitya Prakash

j. Dupuis, Toward a Christian Theology of Religious Pluralism², 2001, Maryknoll, Orbis

H.G.Gadamer, Verdad y Método, 1977, Salamanca, Sígueme

J. Hick, Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims, 1974, Philadelphia, Westminster.

R. Kirste et al. Serie Religionem im Gespräch (RIG), desde el 1992, INTRA⁴, Balve.

P. F. Knitter, One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global responsibility, 1995, Maryknoll, Orbis.

Id. Introducing Theologies of Religions, 2002, Maryknoll, Orbis

H. Küng, El Cristianismo y las Grandes Religiones, 1987, Madrid, Libros Europa.

R. Mehl, La Rencontre d'Autrui, 1955, Neuchatel, Delachaux et Niestlé

R. Panikkar, The intra-religious dialogue, 1978, New York, Paulist

Id, The Silence of God, 1989, Maryknoll, Orbis

Id. La Nueva Inocencia, 1993, Estella, Verbo Divino

S. J. Samartha, ed., Living faiths, 1971, Geneva, WCC

Id. Faith in the midst of Faiths, 1977, Geneva, WCC

⁴ Interreligiösen Arbeitsstelle (INTRA), Instituto de Estudios Inter-religiosos, Nachrodt.

Id. Courage for Dialogue, 1981, Geneva, WCC
U. Schoen, Das Ereignis und die Antworten, 1984, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
F. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, 1953, London, Faber & Faber.
L. Swidler, After the Absolute, 1990, Minneapolis, Augsburg
P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions, 1963, New York CUP.
H. Waldenfels, Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue, 1980, Berkeley, UCP
Guidelines on Dialogue, 1979, WCC

