

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES



LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE ESPACIOS EDÉNICOS  
Horizontes de Comprensión de *un Maestro Espiritual Hindú*  
(Una Hermenéutica de la Devoción)



Tesis que para obtener el grado de Maestro en Estudios Políticos y Sociales presenta  
Antonio Ortega Santos

Asesora: Dra. Lucila Ocaña Jiménez

Ciudad Universitaria

Febrero 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dios  
A mis queridos Maestros  
A mi bienamado Gurú

A mis Abuelos, por la palabra  
A mi Madre, por el amor  
A mi Profesora, por la fe

A mis hermanos y sus bellos hijos, por las experiencias  
A mis tíos y primos, disculpen por la omisión anterior

A mis amigos

Alfonso (El Budismo); Ángel (El Silencio); Armando (La Palabra); Héctor (La Amistad); Lupita (El Deseo); Daniela (El Destino); Rodrigo (La Oración); Katia y Claudia (La Mirada); Alicia (La Compañía); Claudia (Los Sentimientos); Nadia (Los Sueños); Yolanda (El Camino); Isaac (La Literatura); Rosario (La Conversación); Felipe (La Teología); Juan Manuel (La Iglesia); Julián (La Iluminación); Eduardo (El Nacimiento); Verónica (La Constelación Familiar); Verónica (La Ciudad); Sandra (La Seguridad); Edessa (La Mujer Bonita); Guadalupe (La Mixteca); Adolfo, Carlos y Javier, Salvador (El Juego); Carlos (Los Proyectos Administrativos); Malucita (El Bonsái); Sonia y Camila (Los Recuerdos); Francisco (La Música); Liviu (El Rumano); Gabriel (La Memoria); Saúl (Los Indígenas); Antonio, Eduardo, Socorro y Roberto (La Vida); Gina (Las Lágrimas); Isaaf, Eduardo, El Chileno, Toño (La Maestría); Eustolia (Las Reuniones); Nancy (Camila); Tania (El Matrimonio); Alejandra (Sufí); Todas y cada una de las personas de S. F. R. (La Devoción).

A mis profesores

Dr. Alberto Zaldívar (Dostoievski); Dra. Lourdes Quintanilla (El Consuelo); Dra. Blanca Solares (Los Símbolos); Dra. Angélica Cuellar (Las Lágrimas); Dr. Demetrio Herrera (La Escritura); Dr. Raúl Bejar (Los Ojos Tristes); Dr. Fernando Castañeda (La Hermenéutica); Dr. Julio Bracho (El Aliento); Dra. Guillermina Baena (El Futuro); Dra. Teresa Losada (Lo Religioso); Dra. Hélène Clastres (Los Profetas).

Especial agradecimiento a

Self – Realization Fellowship (S.R.F), por la Grandeza de la Meditación  
Dr. David Pantoja Morán, por su Inmerecida Ayuda  
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por los Recursos

La vida es siempre insegura e inestable cual una gota de agua sobre una hoja de loto.  
La compañía de un personaje divino, incluso por un instante, puede salvarnos y redimirnos.

Shankara

Hansa hansa parama – hansa / yogaananda gurave namah / yogi yogi mahayogi

Swami Amarananda Giri

## ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
I. Problemática	6
II. Relevancia para los Estudios sobre lo Religioso	16
III. Una Problemática de Comprensión: la Autoridad del Maestro Espiritual Hindú	19
IV. Espacios de Comprensión de lo Religioso (Edénicos)	22
<u>CAPÍTULO I EL MÉTODO NO HACE LA VERDAD</u>	25
I. Un Espacio de Apertura Hermenéutica	31
II. El Núcleo Histórico de la Apertura Hermenéutica	35
III. La Dimensión Religiosa en Heidegger	44
<u>CAPÍTULO 2 LAS COSAS QUE VERSAN SOBRE UN DIOS (UNIVERSUM)</u>	53
I. El Hecho Religioso	58
II. El Universum del Génesis	63
III. El Libro de Daniel y el Apocalipsis de la Fe	67
IV. El Sistema de Creencias y las Síntesis Históricas	72
V. Fe, Teología y Religión	80
VI. Reformismo Radical y Relaciones Personales con Dios	84
VII. Una idea Fundamental del Protestantismo Liberal	92
VIII. El Santo contra el Magistrado y el Doctor Eclesial	96
IX. El Unitarianismo y la Fe Interreligiosa	98
X. El Parlamento Mundial de las Religiones	103
XI. El Congreso Internacional de Cristianos Libres y Otras Religiones Liberales	109
<u>CAPÍTULO 3 LA AUTORIDAD DEL MAESTRO ESPIRITUAL HINDÚ</u>	115
I. El Carisma como Principio de Comprensión	119
II. Religión de Salvación y Negación del Mundo	129
III. Ética Protestante y Modelo de Acción Motivada Religiosamente	137
IV. El Concepto de Profeta y la Autoridad del Maestro Espiritual Hindú	143
V. La Indología Weberiana	149
VI. Una Perspectiva <i>Eminentemente</i> Espiritual de la Misión del Carisma	159

VII.	Concepto de Espíritu y Visión del Mundo	162
VIII.	Una Infantil Idolatría: el Maestro Espiritual Hindú	169
IX.	El Concepto de Carisma: una Perspectiva de Liderazgo Religioso	174
X.	Revelaciones Sociológicas de un Liderazgo Espiritual	184
XI.	Movimiento Interreligioso y Liderazgo Espiritual	191
	<u>CAPÍTULO 4 UNA HERMENÉUTICA DE LA DEVOCIÓN</u>	195
I.	El <i>Pensar Posible</i> de la Mirada de un Devoto	201
II.	La Devoción como un signo del tiempo	204
III.	La Devoción y la lucha en torno al amor puro	206
IV.	Lectura e Interpretación de Bhakti en la India	213
V.	¿Cómo el amor a Dios llegó a ser <i>sublime</i> mediante una operación matemática?	215
VI.	¿Cómo el amor a Dios llegó a ser el <i>sketch</i> de una forma religiosa <i>universal</i> ?	220
VII.	La Comprensión Espiritual de la Sagrada Escritura	223
VIII.	La Realización Alegórica de un Texto Sagrado	228
IX.	La Realización Espiritual de la Escritura Sagrado	234
	<u>CONCLUSIONES</u>	247
	<u>APÉNDICE I EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN WILFRED CANTWELL SMITH</u>	255
I.	La Relación con Dios mediante un Concepto	259
II.	La Magia del Censo por Pertenencia Religiosa	275
	<u>APÉNDICE II. BIBLIO – HEME– INTER– GRAFÍA GENERAL</u>	283

# INTRODUCCIÓN

Dame un ejemplo de espacio, demandó el Lago  
Su hijo extendió sus manos, con las palmas hacia arriba;  
Colocó una junto a la otra, en posición vertical.  
Y cuando sus manos eran una, dijo,  
He ahí el espacio.

Vyasa

En esta ciudadela del *brahman* hay un pequeño loto,  
Una morada, y en ella, un pequeño espacio interior.  
Lo que hay dentro es lo que se debe investigar.  
Eso, en verdad, es lo que se debe investigar.

Chandogya Upanishad





## INTRODUCCIÓN

Querido lector, apelando a su serenidad, pregunto, si me es lícito hacerlo, alguna vez ha reverenciado a alguien o algo. No se mantenga indiferente ante semejante inquisición. Enséñeme el talante e imagen de aquello venerable; no tema mostrar el símbolo que desencadena su vida, su amor y también su pensamiento, suelte aquel devocionario recuerdo. No ceda a la impasibilidad porque el áncora y otero en que se encuentra representa orientación y guía ante el titubeo de mi existencia escrituraria. En esta lectura, comparta conmigo, por favor, aquella 'auctoritas' por la cual se proclama nuestra existencia, y sin la cual no podríamos siquiera hablar<sup>1</sup>.

La invitación es fundamental porque considera la noción de autoridad de otra manera y a las palabras dichas con autoridad en otro sentido; pues, si me lo permite, debemos señalar que hablaremos de la *extraña presencia* de la autoridad del maestro espiritual hindú en la sociedad contemporánea, entendiendo que en el decir de la autoridad de los maestros espirituales se busca una palabra<sup>2</sup>.

Recordemos una palabra semejante, verbigracia, en el silencio del 'starets' de la ortodoxia cristiana en Rusia, Rumania, Bulgaria, Serbia, ésta expresa 'el mundo por venir' y dice una palabra que va de corazón a corazón, en respuesta a la humilde demanda de la gente que dice así, Padre, dime *una palabra para que mi alma viva*<sup>3</sup>. Asimismo, viene a la memoria el 'apotegmata' de los padres del desierto de Siria, Palestina, Armenia, Georgia, Etiopía, Arabia, una parte de España, una parte de Asia Central, el cual bajo su carácter conciso, lacónico, con gradación nominativa e inspiradora de una tradición, aparece como un gesto simbólico, una pequeña anécdota, para responder a la petición, hecha en copto regularmente, *Padre, dime una palabra, cómo seré salvado*<sup>4</sup>.

Y así como se recuerda el silencio, el 'apotegmata' mismo, podríamos hablar del 'koan' zen y, como lo haremos a su debido tiempo, del 'mantra' (técnica espiritual) dado por el Gurú en la India; pues, esta palabra es la liga entre el maestro y el discípulo, puesto que ella porta en germen toda la experiencia espiritual del primero.

A decir verdad, la expresión primera de la autoridad del maestro espiritual se refiere a él, por ejemplo, en las tradiciones africanas como 'ser pleno'<sup>5</sup>; 'hombre de recetas' en el taoísmo<sup>6</sup>; 'canal viviente de la shekina' en la cábala judía<sup>7</sup>, profeta en el judaísmo<sup>8</sup>; 'Iman', 'madhi', 'abdal', 'pir', en el Islam<sup>9</sup>; 'hombre apostólico' en la ortodoxia cristiana; santos, iluminados, 'maiores', 'simplices', obispos, directores espirituales en la tradición cristiana<sup>10</sup>; 'thirthankaras', en

<sup>1</sup> Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes I. Minuit. Paris, 1969.

<sup>2</sup> Seyfort Ruegg, David. Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne. E. de Boccard. Paris, 1959.

<sup>3</sup> Clément, O. "Les starets dans la tradition orthodoxe". En Meslin, Michel (Ed.). Maître et disciples dans les traditions religieuses. Cerf. Paris. 1990, p. 155-164.

<sup>4</sup> Guiollaumont, Antoine. "L'enseignement spirituel des moines d'egypte : la formation d'une tradition". Ibid, p. 143-154.

<sup>5</sup> Bureau, René. "De l'initiateur au prophète: les maîtres à penser et à vivre en Afrique noire". En Meslin, Michel (Ed.). Ob. Cit, p. 51 – 77.

<sup>6</sup> Robinet, Isabelle. "Nature et rôle du maître spirituel dans le Taoïsme non liturgique". Ibid, p. 37 – 50.

<sup>7</sup> Maurice – Ruben Hayou. "Du Talmud à Leo Baeck". Ibidem, p. 127 – 141.

<sup>8</sup> Zafrani, Haïm. "Itinéraire intellectuel et spirituel du lettré juif et du lettré musulman au Maghreb". Ibid, p. 97 – 125.

<sup>9</sup> Chabbi, Jacqueline. "La figure du maître dans l'Islam médiéval". Ibidem, p. 80 – 96.

<sup>10</sup> Vigne, Jacques. Maître et disciple dans le christianisme. Tradition institutionnelle et transmission directe. Kankhal. Inde, 1991.

el jainismo; 'iluminado' y lamas, en el budismo<sup>11</sup>; jivan – mukti, en la escuela sankhya; 'puratana' o santos ancianos, en el saivismo; 'alvars', santos de la escuela visitadvaita; ascetas, sadhus, sannyasin, sant, muni, mahatma, tapasi, yogi, swami, baba, acharya, bhikshu, dandin, kèshin, digambhara, parivrajaka, tapasvin, yati y gurús en la India<sup>12</sup>; y que, en su justo sentido, han sido llamados 'los verdaderos hombres'<sup>13</sup>.

Importante es señalar que al decir maestro espiritual no sólo referimos el sinnúmero de hombres que a partir de diferentes tradiciones religiosas testimonian un acercamiento a lo divino. Al mismo tiempo, como señala Michel Meslin, desvelamos el hecho de la existencia de seres enamorados de lo divino, buscadores de Dios, hombres en romance con Él, que están en el camino que los haga descubrir una vía de acceso a lo divino<sup>14</sup>, pues, para ellos 'el más elevado privilegio del ser humano es buscar a Dios'<sup>15</sup>. Preguntaba Nietzsche, ¿cómo es posible que hayan podido existir, mejor aún que existan locos de Dios, que sacrifican todo y mueren por/en Él?

Al maestro espiritual se le considera como el depositario de una herencia; el garante de una continuidad espiritual. No sólo aparece como un regulador de ritos que establece una comunicación entre los hombres y Dios, sobre todo, figura como detentador de una sabiduría cuya base es su 'vivencia' con lo divino. Además de iniciador a otra realidad, él enseña un nuevo modo de vida, ejerce una función de confidente o acompañante; él deviene agente de una transformación interior del discípulo, engendrando una vida espiritual nueva<sup>16</sup>.

Ciertamente, se dice que 'la vida de un maestro semejante constituye una pura expresión de la divinidad; la encarnación de la más elevada sabiduría y del más puro amor; la personificación de cualidades espirituales que reflejan a Dios'; asimismo, se sostiene que 'la devoción hacia ellos aparece honrándolos como instrumentos de la divinidad'<sup>17</sup>.

La mayoría de las veces, la autoridad del maestro espiritual muestra el estereotipo de un hombre digno, respetable e importante por la influencia que llega a tener sobre otras personas<sup>18</sup>; este tipo de autoridad, que destaca únicamente el peso, *gravis*, que adquiere un maestro espiritual en la *conducción* de la gente<sup>19</sup>, no ha puesto atención en una interpretación en la que la noción de autoridad puede ser vista, según ha indicado Benveniste, a partir del proceso en el que la capacidad de efectuar una decisión de autoridad se relaciona con una transferencia en el orden de la realidad, mediante la palabra, de un asentimiento divino<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> Berzein, Alexander. Relating to a Spiritual Teacher. Building a Healthy Relationship. Snow Lion Publications. New York, 2000.

<sup>12</sup> Gold, Daniel. The Lord as Gurú. Hindi Sants in North Indian Tradition. Oxford University Press. New York, 1987.

<sup>13</sup> Bugault, Guy. La relation maître – disciple en Inde. En Meslin, Michel (Ed.). Ob. Cit, p. 21 – 35.

<sup>14</sup> Dasgupta, S. N. Hindu Mysticism. Frederick Ungar Publishing. USA. 1959.

<sup>15</sup> Yogananda, Paramahansa. "Cómo encontraron los hombres a Dios por primera vez". La Búsqueda Eterna. Cómo percibir a Dios en la vida diaria. Charlas y Ensayos. Volumen I. Self – Realization Fellowship. U.S.A. 2002, p. 3 - 14.

<sup>16</sup> Meslin, Michel. "Le maître spirituel". En Meslin, Michel (Ed.). Ob. Cit, p. 11 – 19.

<sup>17</sup> Yogananda, Paramahansa. Ob. cit., p. 3 - 14.

<sup>18</sup> Bochenski, J. M. ¿Qué es la autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad. Herder. Barcelona. 1979. Este texto es una expresión de la consolidación de la perspectiva analítica en las ciencias sociales; particularmente, en su análisis sobre la fe, Bochenski reduce el ámbito de la fe a la aceptación de una proposición (de aspecto pragmático).

<sup>19</sup> Smithers, Stuart W. "Spiritual Guide". En Mircea Eliade (Ed.). The Encyclopaedia of Religion. Macmillan Publishing Company. New York, 1986. XIV, 29–37.

<sup>20</sup> Benveniste, Emile. Ob. Cit.

Así, por ejemplo, cuando se habla del hacer efectivo de la autoridad, esto no quiere decir hacer, realizar, sino *decir la verdad*. De ahí que, cuando se dice la autoridad de un maestro espiritual, esa autoridad aparezca como aquella que “disipa (Gu) la oscuridad (rú)”, pues, “the Gurú is the awakened God, awakening the sleeping God in the disciple”, en el mismo sentido en que la noción de auctoritas, cuyo núcleo de comprensión originario estaba en la poesía y la profecía, señala que “el poeta canta el origen de las cosas y promueve con ello la existencia: el poeta mismo es un dios”<sup>21</sup>.

De ese manera, la noción de autoridad descubre una calificación distinta, eminentemente divina, y toda palabra pronunciada con autoridad determina un cambio en el mundo, crea alguna cosa; aunque hay que aclarar que el acto de hacer más grande una cosa que ya existe (auctoritas): indica el acto de *producir su propio sentido*: acto creador que hace surgir alguna cosa de un medio que es privilegio de dioses o de grandes fuerzas naturales, no de hombres, es decir, la autoridad expresa el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley, por ejemplo<sup>22</sup>; y aquel que es *auctor* promueve a esa cualidad que los hindúes llama *ojah*, fuerza de los dioses; así, aumentar la gravedad de una influencia sobre otros, en el sentido tradicional y extendido hasta la actualidad, tiene un papel secundario respecto de la promoción de una empresa divina por medio de la palabra (augeo)<sup>23</sup>.

A decir verdad, en la historia se cuenta que los maestros espirituales muestran una característica singular: ‘his authority was demonstrably indisputable...’, pues, cada maestro ‘preaching with the God saturated conviction of the soul’<sup>24</sup>; y en general, un maestro espiritual aparece como “un ser cuya conciencia se ha purificado para poder recibir y reflejar en forma perfecta la luz de Dios”. En ese sentido, un maestro espiritual es una manifestación de lo divino, y quien da una sola instrucción: piensa en Dios<sup>25</sup>. Preguntaba Cioran, ¿cómo es posible hacerse cargo del amor de unos hombres que han dicho que la única razón de la existencia sea pensar a Dios?

El propósito de esta investigación es saber cómo se configura<sup>26</sup> histórico – políticamente la *autoridad* del maestro espiritual hindú como una manifestación de lo divino en las sociedades contemporáneas, ciertamente un fenómeno muy extendido no sólo en la India, tal como lo deja ver Daniel Gold, en su *Lord as Gurú*<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Callois, Roger. “lo sagrado como fuente de respeto: teoría de las prohibiciones”. *El hombre y lo sagrado*. FCE. México. 1984. Independientemente de su punto de apoyo y de su punto de aplicación, en todas sus variedades imaginables, ya se ejerza sobre las cosas o sobre los hombres, el poder aparece como la realización de una voluntad. Manifiesta la omnipotencia de la palabra, sea en forma de orden o de conjuro. Hace que se ejecute una orden. Se presenta así como una virtud invisible, superpuesta, irresistible, que se manifiesta en el jefe como la fuente y el principio de su autoridad. Esta virtud que obliga a obedecer sus órdenes, es la misma que da al viento la capacidad de soplar, al fuego de quemar, al arma la de matar... el poder, como lo sagrado, parece una gracia exterior de la cual el individuo es la sede pasajera. Se le recibe por investidura, iniciación o consagración, p. 99.

<sup>23</sup> Benveniste, Emile. *Ob. Cit.*

<sup>24</sup> La discusión sobre las características del Gurú, Brent, Peter. “The Godmen’s Meaning”. *Godmen of India*. Penguin Books. Australia. 1972, p. 283 – 315. La relación Gurú y Escritura, Singh, Pashaura. *The Guru Granth Sahib. Canon, Meaning and Authority*. Oxford University Press. Delhi, 2001. El Gurú y la doctrina de los gunas en el Budismo tibetano, Berzein, Alexander. “The Traditional Meaning of a Spiritual Teacher”. *Relating to a Spiritual Teacher...*, p. 33 – 50.

<sup>25</sup> Yogananda, Paramahansa. “Discourse 23. Fishers for men”. *The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*. Self-Realization Fellowship. U.S.A. 2004, p. 381–394.

<sup>26</sup> La palabra configuración ayuda a pensar la autoridad de una figura religiosa, en tanto no suministra información sobre un objeto individual, sino que explora el modo en que un objeto se articula como un aspecto activo de una experiencia histórica, tal como señala el origen maternal de esta palabra: *configurare indolem ex matris anima* (modelar el carácter (de un niño) conforme a la madre). Y que sólo hasta el siglo XVII, la palabra configuración llegó a ser concebida mecanicistamente como la disposición de las partes que componen un cuerpo y le dan su peculiar figura.

## I. Problemática

Esta investigación muestra la forma en que la autoridad del maestro espiritual hindú es *reconocida* en las sociedades contemporáneas, en el sentido en que la descripción de las *nuevas* configuraciones de su autoridad<sup>28</sup> considera la *transformación* de ésta como parte del nuevo papel que adquiere en la constitución de liderazgos religiosos. La transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú permite entender el *reconocimiento* de un liderazgo religioso en la actualidad, aunque la singularidad de ese reconocimiento está en analizar cómo se ha *comprendido* este tipo de autoridad llamada religiosa, en un contexto de diversidad de formas de religiosidad pero, sobre todo, está en reflexionar sobre los momentos históricos en que ha sido relevante su comprensión y por qué.

La principal interrogante pretende saber cómo se *construye*<sup>29</sup> socialmente la autoridad del maestro espiritual hindú en relación a *una interpretación sobre la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad*, particularmente, religiosidad no cristiana, en el sentido en que el maestro espiritual hindú es visto como ejecutor de la comprensión e interpretación de lo religioso en las sociedades modernas. En otras palabras, intentamos mostrar cómo en las sociedades modernas se articula una interpretación (entre otras) respecto a la variedad de formas y manifestaciones de lo religioso, para resaltar en ese entramado el reconocimiento que adquiere la autoridad del maestro espiritual hindú.

La transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú, en la que ésta se constituye como un liderazgo religioso, destaca el lugar que se le ha *configurado históricamente* como expresión fundamental de *un sentido de lo religioso*<sup>30</sup>, en el que esa autoridad aparece como ejecución de la comprensión e interpretación de lo religioso<sup>31</sup>.

El punto es problematizar el *modo de acceso* (comprensión, interpretación) a la autoridad del maestro espiritual hindú, a partir de preguntarnos cómo lo religioso comienza a perfilarse bajo un núcleo de comprensión e interpretación eminentemente cristiana, y a partir de ahí reconocer la forma que adquiere la diversidad de manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo, con todo y sus figuras espirituales; es decir, para hacer esa

<sup>27</sup> Gold, Daniel. "The Indian Master in Great Religious Context". *The Lord as Gurú...*, p. 173-199.

<sup>28</sup> La configuración de la autoridad en términos históricos, políticos y religiosos en, Arendt, Hannah. "¿Qué es la autoridad?" *En Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Península. Barcelona, 1996, p. 101-153. Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Aguilar. Madrid, 1970.

<sup>29</sup> Hablamos de construcción "no como una construcción para la que hubiera un plano de construcción". Al contrario, "como aquello que desarrolla su propia forma como partiendo de dentro y está ahí, como ella misma y sólo como ella misma...". Ciertamente, esa palabra es vista a partir de un movimiento hermenéutico en el que "las partes que se interpretan se construyen –una y otra vez – en vista a la unidad de sentido del todo", no obstante que un texto no se agota en la teleología del sentido...". Gadamer, Hans – Georg. *Hermenéutica de la modernidad. Hans Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta*. Trotta. Madrid. 2004.

<sup>30</sup> La preocupación por la "verdadera" comprensión de la religión o cultura hindú en sociología, Dumont, Louis. *La civilización India y nosotros*. Alianza Universidad. Madrid, 1989. D. D. Kosambi. *Myth and Reality. Studies in the formation of Indian Culture*. Popular Prakashan. Bombay, 1962. Filliozat, Jean. "The western interpretation of Indian thought". *Religion. Philosophy. Yoga. A selection of articles*. Motilal Banarsidas Publishers. New Delhi. 1991, p. 311 – 326.

<sup>31</sup> Un ejecutante es alguien que actúa cierto material ante él con el fin de darle vida inteligible; el ejecutante invierte su propio ser en el proceso de interpretación; esa inversión muestra la comprensión en acción como un proceso de inmediatez de la traducción, en este caso, de lo religioso. Un intérprete es un descifrador y comunicador de significados, en una palabra, un traductor.

pregunta suponemos que en las sociedades modernas lo religioso se ha transformado en una simple cosmovisión cristiana<sup>32</sup>, que como cosmos, totalidad, señala el modo de acceso a la diversidad de formas de religiosidad y otorga un sentido, en el caso que nos ocupa, a la autoridad del maestro espiritual hindú como sistematizador de tradiciones religiosas, líder carismático de un grupo religioso desconocido e intérprete devoto, sublime y universal, de las palabras de Dios.

La presentación de la problemática de transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas contiene tres planteamientos principales, que desarrollaremos a lo largo de la investigación, para explicar la *situación histórica* de una *extraña autoridad*<sup>33</sup>:

1. Un planteamiento respecto a los primeros encuentros interreligiosos en que aparece, por primera vez, a nivel mundial la figura del maestro espiritual hindú, y que con base en su autoridad se constituye como un sistematizador de una tradición religiosa, se pregunta por cómo se configura la autoridad del maestro espiritual hindú para *hablar* de una tradición religiosa;
2. Una interpretación de la obra de Max Weber respecto a la visión del maestro espiritual hindú, que aparece por primera vez de forma sistemática dentro de la sociología de la religión, a partir de la clave interpretativa que proporciona la noción de carisma, y que constituye la autoridad del maestro espiritual hindú en un liderazgo carismático, se pregunta por cómo se configura la autoridad del maestro espiritual hindú para *representar* una comunidad religiosa;
3. Un análisis sobre la apropiación de los Evangelios por parte de un maestro espiritual hindú, en que una lectura espiritual señala un proceso *novedoso* de interpretación de la Sagrada Escritura en las sociedades contemporáneas, a partir de la clave interpretativa que proporciona el concepto de devoción, se pregunta por cómo se configura la autoridad del maestro espiritual hindú para *interpretar* los Evangelios.

Hablar, representar, interpretar, podemos decir que, a partir de esos tres planteamientos, que tratan de vislumbrar la configuración histórica de la autoridad del maestro espiritual hindú<sup>34</sup>, me encuentro en una zona de riesgo porque, por un lado, tiene que aparecer una crítica a las tradiciones culturales en las que la religión se arrastra como una posesión cultural y una moral convencional, es decir, nos alejamos del único mundo que uno seriamente puede

---

<sup>32</sup> Heidegger, M. *Caminos de Bosque*. Alianza. Madrid, 2000.

<sup>33</sup> "los esfuerzos hermenéuticos siempre están codeterminados por un factor histórico – efectivo... uno se encuentra ya en una situación histórica efectiva determinada... el concepto de situación implica que en toda reflexión uno no puede relacionarse con ella desde fuera... la conciencia histórica – efectiva sabe que lo que aparece ante ella como objeto de análisis no es un objeto al que el progreso de la investigación vaya descubriendo poco a poco en su ser mismo. Más bien lo que consigue en un fenómeno histórico –en un cuadro, un texto, un acontecimiento político o social – es ver al otro desde uno mismo en tanto en cuanto aprende a comprenderse mejor a sí mismo...". Dutt, Carsten (Ed.). *En Conversación con H. G. Gadamer*. Tecnos. Madrid. 1998.

<sup>34</sup> Gadamer, Hans – Georg. "Hermenéutica y Autoridad: un balance". *En Acotaciones hermenéuticas*. Trotta. Madrid, 2002. "Y para nosotros tampoco la autoridad es la instancia que puede impartir instrucciones. El hablar está siempre incardinado en un sistema de acción y reacción, de pregunta crítica y respuesta arriesgada, en el que un relajado reconocimiento de la autoridad produce nuevos grados de libertad igualmente relajados", p. 65.

concebir como religioso, y apartamos nuestras reflexiones de una curiosidad mórbida sobre la perfección divina en relación a distintas formas de vida religiosas. Y, por otro, nos acercamos quizá a lo que Peter Sloterdijk señala respecto a la religión como lo único importante, estar abierto, dispuesto a la experiencia, llegar más allá de la decisión por un credo<sup>35</sup>; Heidegger dijo alguna vez, cuando habló de la fe en las sociedades modernas, que el estar abierto en religión significa simplemente: *dejarse decir por Dios*.

En esa zona de riesgo, en la que hablar, representar e interpretar lo religioso considera la *configuración histórica* que la autoridad del maestro espiritual hindú ha adquirido en las sociedades modernas, se trata de pensar cómo ésta llega a aparecer, mostrarse, presentarse, en un punto determinado del espacio y del tiempo, no dado de antemano y en el que se entrecruzan trayectos históricos disímiles e inconexos, para reconocer entonces en el horizonte la autoridad de una figura religiosa que habla de una tradición, representa una comunidad e interpreta unos textos.

Aunque para realizar esa tarea es necesario enfrentarse directamente con la cuestión de *cómo pensar la disposición histórica* que compone la religiosidad, y le da una peculiar figura a la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas que, seriamente hablando, tiene que hacerse cargo, en primer lugar, de *pensar al hombre religioso en su hablar, representar e interpretar*, y, en segundo lugar, pensar aquél pero cortándole los caminos hacia consoladoras construcciones metafísicas (Heidegger), desgajando la vida de un falso más allá, o decirle como gritaba con indignación Karl Barth a los teólogos, historiadores, sociólogos, filósofos: *Dios no es un haber cultural*<sup>36</sup> que posea verdades infalibles o recetarios de conducta, *instrucciones de uso*: se trata de pensar lo religioso “no ya como reflejo de una estructura eterna de lo real, sino como un mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder”.

En realidad, esta investigación busca *pensar lo religioso* dentro de un espacio histórico en el que lo divino irrumpe, se arraiga y se hace presente, en la vida de los hombres sin ninguna previsión aunque llegue a orientar previsiblemente, sin justificación última pero que justifica irremediabilmente, de una conmoción tan desgarradora o

<sup>35</sup> Peter Sloterdijk – Walter Kasper: un diálogo sobre el retorno de la religión (fragmentos); edición original en *Die Zeit*, 8 de febrero de 2007; conversación moderada por los periodistas Jan Roos y Bernd Ulrich. [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)

<sup>36</sup> Y aún para los que piensen lo contrario y sostenga a la religión como un haber cultural, les diríamos que habría que pensar históricamente a la religión; un pensar en el que este haber cultural visto como parte del destino de los hombres no escapa a su contemplación como parte de los Imperios, antiguos y nuevos; lo cual significa pensar en términos de una instancia supra imperial que protege a los individuos olvidados o masacrados por el poder, porque como se asentaba hasta hace muy poco tiempo “el imperio es el destino”; y por eso, no es casualidad que una de las máximas con la cual se respondió a la problemática de lo religioso en la sociedad moderna haya sido *cuis regio illius religio* (acuerdos de paz en el siglo XVI y XVII frente a las guerras de religión, Ausburgo, Westfalia; acuerdos en los que se establecía que una sola religión elegida por las autoridades de la misma sería permitida en cada territorio; los súbditos tenían que adoptar la religión de su señor o emigrar sin por ello sufrir pérdidas en su honor o en sus bienes; cada colonia, principado, reino, tenía su iglesia establecida, dando trato desigual a las restantes). Asimismo, si la religión quiere seguirse viendo como un haber cultural, que sostiene una relación con un más allá divino, podríamos preguntar, por ejemplo, por una palabra como la de redención que en su *socio génesis* apareció como una metáfora comercial dentro del mercado de los antiguos esclavos, contexto en el que, por primera vez, se concibe como liberación pues, como dice Sloterdijk, gracias a ella los hombres eran liberados de las naves de los locos que eran las viejas comunidades de miseria, y a partir de ella se pudo tomar distancia de la familia, clan, tribu, pueblo, imperio, es decir, había la posibilidad de desligarse de comunidades totalitarias fundadas sobre la locura y de colectivos impuestos en el nombre del parentesco, donde el nacimiento y la sangre eran todo. *Ibid.* Asimismo, véase Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard. Paris, 1985. Marramao, Giacomo. *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*. Paidós. España, 1998.

de un gozo insospechado como un sin sentido general o con un sentido generalizado, como dice Cioran, bajo una sensación de hallarse solo y abandonado en medio de un paisaje desolado, y bajo la certeza de no estar en nuestra casa dentro de la divinidad, aunque nos acostumbremos rápidamente a pensar que Dios es nuestra mansión.

En ese espacio religioso, que se asemeja a un huracán y cuyas ráfagas de tiempo nos arrojan a la exasperación y a la tortura, al delirio tanto como a la humildad, de un arrebató mórbido a una disgregación del alma y el cuerpo, del suplicio al éxtasis, de la blasfemia a la plegaria, y cuyo único consuelo quizá es el ojo del mismo huracán, podríamos decir como escribió Sloterdijk después de haber pasado su juventud con un maestro espiritual hindú, Bagwan Sri Rajneesh, "estoy tan sumergido en su interior que la religión ha desaparecido del horizonte; pues, la religión se pierde cuando uno se pierde en ella"<sup>37</sup>.

Porque, ciertamente, ¿dónde estamos cuando estamos en la religión?, ¿estamos en un inhóspito lugar del existir?, ¿estamos en el tiempo?, ¿estamos en un exterior que sustenta mundos interiores?, ¿estamos en el lugar que los hombres crean para existir y convertirse en lo que realmente son: hombres?, ¿estamos en la historia?, ¿caminamos en una sola dirección, en la línea profana, desacralizada, secularizada del mundo moderno, tan recta como un camino real francés?, ¿"estoy en ninguna parte del pensamiento"?; ¿qué significa vivir religiosamente?, ¿las religiones son creaciones espaciales para seres que buscan huir del tiempo?, ¿cómo lo religioso nos sale al paso en la vida, en la historia?, ¿cómo se inscribe en el orden de los lenguajes y en la permanencia de los escritos?, ¿cómo nos interpela en nuestra vida cotidiana, cómo nos concierne en cada uno de nuestros actos?

Para responder a cada una de esas interrogantes, tendría que pensar en una hermenéutica de la devoción, que intentara descubrir el origen de una locura, el amor a Dios, así como todas sus interpretaciones posibles, para comprender las cimas de toda justificación última, las profundidades de un abismo celestial en el que el destino del hombre consiste en llevar la *idea de Dios de lo mínimo* hasta su final y, sobre todo, en la posibilidad de dispensarnos de los acontecimientos hasta tal punto en el que el espacio que nos posee se petrifique universalmente, pues solamente así sabríamos en qué momentos y en qué medida el hombre ha logrado comprenderse a sí mismo en el desenfreno de *la libertad en Dios*<sup>38</sup> para hablar, representar e interpretar lo religioso. El sentido de ese estudio sería guiarnos en un espacio en el que se une la vida del alma como un *yo* y como *Dios, la desventura y el gozo*<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Sloterdijk, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Lecciones de Frankfurt. Pretextos. España. 2006.

<sup>38</sup> "No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario... para ver con claridad hay que reflexionar sobre la vida propia y su ejercicio. Los que dicen paz y seguridad se entregan a lo que la vida les da, se ocupan de cualquier tarea de la vida... están presos de lo mundano". Heidegger, M. *Fenomenología de la religión...*, p. 129.

<sup>39</sup> Cioran, E. M. *De Lágrimas y de Santos*. Tusquets. España. 2002.

¿Podríamos interesarnos en la locura del maestro espiritual hindú únicamente para señalar las fatalidades y desventuras de su autoridad en las sociedades modernas? ¿Las interpretaciones posibles de esa autoridad, que llamamos religiosa, no serán lápidas fúnebres que están escribiendo el epitafio de un hombre y de un amor? Acompañemos hasta el límite de esa pesadumbre, la construcción de una serie de interpretaciones sobre la autoridad de una figura religiosa, que como algo que ya es nuestro, pues, lo reconocemos en el horizonte de las sociedades contemporáneas, vislumbra los pormenores de *la familiaridad de una extraña* autoridad.

Y acompañemos esa reflexión en el punto en que pensemos esos momentos y esas *medidas religiosas* en que el hombre ha pensado lo religioso y a Dios, pero con una mirada distinta, cuyo núcleo sea la disposición histórica en que la autoridad del maestro espiritual hindú permita señalar el modo de acceso a la diversidad de formas de religiosidad que han colmado nuestra vida, pero dejándolas descansar dentro de la misma diversidad de las configuraciones históricas en que una supuesta unidad religiosa todavía está por definirse; es decir, esta mirada alternativa abre los ojos a otras formas de religiosidad y épocas culturales para desvincularse de un determinado punto de vista actual, cosmovisivo. ¿Qué quiere decir pasado, presente y futuro cuando asistimos a *nuestra propia interpretación* de lo religioso o de Dios?, ¿qué es la temporalidad cuando *me comprendo* a través de la imagen que me hago de Él?<sup>40</sup>

Ese acontecer de lo religioso, que veremos en la autoridad del maestro espiritual hindú, será visto en la transmisión de sus mensajes, en su nacimiento y en su muerte, en la interpretación de las cosas religiosas a la luz de los lenguajes históricos heredados, pues sólo así vuelve a ser posible tomar en serio la religiosidad en las sociedades contemporáneas.

Así, cuando digo *Construcción Social*<sup>41</sup> de Espacios Edénicos, estoy haciendo alusión a una "transformación en la construcción"<sup>42</sup> de la religión en las sociedades contemporáneas, para decir que importa saber sobre el sentido de la

---

<sup>40</sup> Holderlin en su ensayo *Sobre la religión*: ¿por qué precisamente tiene que representarse la *conexión* entre los hombres y su mundo, por qué tienen que hacerse una idea o una imagen de su destino, que exactamente considerado, ni se dejaría justamente pensar ni tampoco yace ante los sentidos? Holderlin, Friedrich. *Ensayos*. Hiperión. España, 1990.

<sup>41</sup> Hay que advertir que aquí la noción de construcción social marca una orientación crítica a la utilizada por la sociología en general, y cuyo planteamiento principal es que "la realidad social tiende a considerarse construida, y no natural o dada de una vez para siempre"; planteamiento para el cual la idea de historicidad, como núcleo de comprensión, refiere que "el mundo social se construye a partir de pre-construcciones pasadas", así como la forma en que la idea de historicidad, como núcleo de interpretación, "no se concibe de manera finalista, es decir, la historia de las sociedades humanas no está orientada a un fin predeterminado... la historia se origina en múltiples proyectos, pero sin proyecto, y se dirige a múltiples finalidades, pero sin finalidad". Ahora bien, la orientación crítica que sostenemos de esa noción, establecida en el mismo título de nuestro trabajo, quiere señalar el distinto nivel a partir del cual se trata el problema de la comprensión e interpretación, particularmente, en la sociología de la religión. Señalamiento que distingue el nivel en que será vista la comprensión, cuyo núcleo de interpretación estaría en la idea de historicidad, como un modo de existencia (Heidegger, la aplicación que se realiza en todo entender) y no como un recurso metodológico (Schutz, *comportamiento con sentido*) para el estudio de los asuntos humanos, particularmente, relacionados con lo religioso. Bauman, Zygmunt. *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2002. Asimismo, Corcuff, Philippe. *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Alianza editorial. Madrid, 1998. Donzelot, Jacques. *La invención de lo social. Ensayo sobre el ocaso de las pasiones políticas*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2007.

<sup>42</sup> Advertimos que la palabra "*transformación – en – construcción*", según Gadamer, pertenece a un contexto religioso donde significa la elevación a un ámbito más alto, en el sentido en que lo transformado aparece como verdadero por primera vez, es decir, mediante la transformación se comprende lo que era antes: nos transformamos, vemos con otros ojos, quizá vemos epifánicamente (como quieren algunos): lo que significa que nuestra mirada en la que lo primero no es la reconstrucción del pasado, enfoca la ejecución comprensora de la realidad, en este caso vista mediante la transformación de la autoridad de un maestro espiritual hindú. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme. Salamanca, 2001.



religión como aquello que re – presenta algo familiar en el mundo que vivimos como propio y llamamos religioso, en detrimento de las perspectivas subjetivistas de la religión en las que lo más importante es la identidad del creyente como algo singular; en ese sentido, nos importa saber cómo llega a ser *familiar – la – extraña* autoridad que llamamos religiosa<sup>43</sup>, cuyo caso ejemplar es la del maestro espiritual hindú.

Asimismo, decimos “construcción” porque a partir de que no reconocemos la distinción entre realidad e ilusión, la cual deja siempre el carácter fantasmagórico a la religión, queremos enfocar lo religioso bajo el supuesto de que no hay una realidad dada, sino una realidad creada, interpretada y comprendida, en la que no hay parámetros de una realidad Real. ¿Cómo lo religioso ha sido leído, entendido y apropiado, siempre a partir del presente?, ¿a partir de qué podemos decir que es real o, mejor aún, que nos pertenece Dios?

Decimos *construcción social* en el sentido en que, en primer lugar, la comprensión de lo religioso no significa controlar, dominar o certificar hechos, fenómenos, creencias, prácticas, valores, instituciones, esquemas, marcos, historias, nombres, por más desconocidas o exóticas que aparezcan todas las cosas anteriores; pues, ese comprender señala que, en segundo lugar, “los seres humanos son criaturas que han de interpretar continuamente su mundo, y que no son naturales observadores de este mundo, sino que más bien, en todo suceso, están irrevocablemente implicados ellos mismos”. Y la importancia de estas afirmaciones sobre la comprensión de lo religioso está en que, cualquier imagen objetiva de ciencia sobre el mundo que elaboremos no es otra cosa que una *construcción* que depende de nuestra constitución hermenéutica, la cual está y ha de estar continuamente comprendiendo el mundo y anticipándolo<sup>44</sup>.

Por eso, cuando hablamos de *La Construcción Social de Espacios Edénicos* establecemos una distinción importantísima para la investigación. Ésta refiere la *orientación teórica* que damos a la cuestión religiosa, es decir, nos interesa responder a *la problemática de comprensión de la autoridad del maestro espiritual hindú bajo una perspectiva histórica*, que nos ayude a proyectar no sólo todo lo que se ha convenido en llamar “el sentido de lo religioso” y su ficción de relaciones causales, evoluciones lineales, de corrientes continuas y verdades estándar.

Sentido de lo religioso en el que, por ejemplo, la presentación de los primeros encuentros interreligiosos, desarrollados a finales del siglo XIX y principios del XX, de los cuales hablaremos más adelante, ayudan a entender cómo, pero sobre todo, bajo qué perspectiva se constituyó la participación de maestros espirituales hindúes, como Swami Vivekananda<sup>45</sup>, en relación a la integración de una tradición o sistema religioso, con un nombre, unas

---

<sup>43</sup> Gadamer, Hans – Georg. *El problema de la conciencia histórica*. España. Tecnos. 1993. “Hablamos de interpretación cuando el significado de un texto no se comprende en un primer momento. Una interpretación es entonces necesaria; en otros términos, es preciso una reflexión explícita sobre las condiciones que hacen que el texto tenga tal o cual significado. El primer presupuesto implica el concepto de interpretación es el carácter extraño de aquello que sería comprendido... Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición. Pero la tensión de la que hablamos no es como en Schleimacher una tensión psicológica. Se trata, por el contrario, del sentido y la estructura de la historicidad hermenéutica. Esta no es un estado psíquico, sino de la cosa misma liberada por la tradición que es el objeto de interrogación hermenéutica...”, p. 43.

<sup>44</sup> Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder. España. 2003.

<sup>45</sup> Romain, Rolland. *The life of Vivekananda on the universal gospel*. Advaita Ashrama. Calcutta. 1965.

creencias y unas prácticas que, generalmente, se denomina hinduismo y que, al pasar del tiempo, ambos –el maestro y el sistema – llegaron a convertirse en objetos sociológicos, y cuya máxima ha sido la necesidad de presentar un sujeto académico bajo un modelo estándar: textos (4 Vedas), sistema (4 Varnas), división de poderes entre los dioses, devoción a un Dios con atributos o a un Dios sin atributos, existencia de avatares (en distintas formas), temporalidad determinada (Yugas), visiones (Darsanas), movimiento (transmigración y renacimiento), vías de salvación: conocimiento, trabajo, devoción; modelo del cual podríamos decir, con David N. Lorenzen, irónicamente hablando, que es el tipo que se ha seguido desde los años de 1877, en que apareció un texto intitulado *Hinduism* de Monier Williams, el cual comenzaba con un análisis acerca de lo que nos permite hablar de hinduismo como una religión (lo cual quería decir que para finales del siglo XIX todavía no lo era completamente), más que una colección de sectas, creencias y prácticas panteístas<sup>46</sup>. ¿Tendríamos que empezar por destruir vastas construcciones que nos impiden conocer la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad? ¿Qué hay antes de toda historia explícita y erudita sobre el hinduismo? ¿Tendríamos que repensar *las medidas históricas* de la autoridad del maestro espiritual hindú?

Mejor aún, *la orientación teórica* que damos a la cuestión religiosa vislumbra *un pensar lo religioso hermenéuticamente* (hablar, representar e interpretar), y así intentar comprender *diversa – mente* lo religioso, modo mismo de producirse de las interpretaciones (no comprenderlo mejor), para reconocer la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo pero, sobre todo, aventurarnos a reconocer las *innovaciones* en el horizonte de lo religioso, dentro de las cuales, aparece la autoridad del maestro espiritual hindú, por ejemplo, a partir de la noción de carisma o devoción<sup>47</sup>.

A decir verdad, esa distinción teórica introduce la perspectiva central del trabajo, pues cuando digo Espacios Edénicos me refiero a la perspectiva no esencial sino histórica e interpretativa de lo religioso<sup>48</sup>. Me explico. Un espacio edénico es una relación que expresa una articulación de momentos determinados de la historia en que, a partir de una interpretación sobre la variedad de formas y manifestaciones de lo religioso, se da cuenta de la transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú.

Edénico es un adjetivo que se utiliza para dar relevancia a los trayectos históricos que tematizan lo religioso en las sociedades contemporáneas, particularmente cuando se interpreta la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo. Hay que decir que esa tematización ha buscado que lo religioso se nos dé como

---

<sup>46</sup> Lorenzen, David N. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Yoda Press. New Delhi. 2006.

<sup>47</sup> Chrystides, George and Margaret Z. Wilkins. *A reader in new religious movements*. Continuum. London – New York. 2006.

<sup>48</sup> Esta investigación se separa de los planteamientos que buscan una esencia en el estudio de las religiones, es decir vemos a lo religioso sin una significación subjetiva o psicológica, porque creemos que saber de esa cuestión está más allá de los pormenores de una transformación emocional individual. Ya veremos como ese planteamiento se refleja claramente en la relectura de la sociología de la religión de Max Weber respecto a la noción de carisma, esta última interpretada, la mayoría de las veces, en términos individuales y psicológicos. Cfr. Hervieu – Léger, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Herder. España. 2005. "... a pesar de las diferentes tonalidades que adquiera la investigación según los contextos nacionales, el mayor problema que se le plantea actualmente a la sociología religiosa se relaciona con los instrumentos de pensamiento con los que debe dotarse para comprender, al mismo tiempo, no sólo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hace surgir nuevas formas de creer religioso", p. 12.

axiologización (valores o preceptos morales) o como algo teórico (sistemas de creencias y prácticas); aquí se trata de ver lo religioso en su viveza originaria inmediata, históricamente hablando, no se trata de interpretar lo religioso basándose en un complejo de índole histórica o valorativa en el que esté inscrita la diversidad de formas de religiosidad, sino intentar explicar su propio sentido.

En otras palabras, la comprensión de la autoridad del maestro espiritual hindú no se constituye a partir de un concepto de lugar, en el que se destacarían la serie de posiciones fijas que un objeto (determinado) tendría respecto a otros objetos o, lo que es lo mismo, la posición fija de un maestro espiritual frente a otro maestro espiritual, una tradición religiosa respecto a otra, en términos biográficos, doctrinales, rituales. Al contrario, la comprensión de una autoridad religiosa se constituye a partir de un concepto de espacio, eminentemente histórico, en el que se destaca la manera en que se articula una interpretación de la variedad de formas y manifestaciones de la religiosidad, y el papel bajo el que aparece y se muestra la autoridad del maestro espiritual hindú.

Esto quiere decir que, la discusión sobre La Construcción Social de Espacios Edénicos no está en el conocimiento de un lugar, un sitio, una localidad, ni mucho menos en saber sobre las biografías de ciertos hombres que han sido llamados maestros espirituales, ni mucho menos sobre el conocimiento de un "jardín" y el "primer hombre" que podría encontrarse bajo lupa literaria, alegórica, histórica, sociológica, en el Génesis.

Nuestro tema no es un lugar cualquiera, sino un aspecto específico de la convivencia de los hombres, el que tiene que ver con algo llamado religión, en tanto problematiza el acceso histórico a la autoridad de una figura religiosa, en un contexto de diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad, para comprender seriamente la historicidad de cada una de las religiones (aún rechazando tipologías, especies y géneros); se trata de reconstruir la con – vivencia originaria en que se constituye la religión como hecho histórico y esencialmente individual, a partir de una experiencia religiosa en las sociedades contemporáneas: la autoridad del maestro espiritual hindú.

De ahí que, un espacio edénico se entienda como un nivel de un largo proceso de transmisión histórica, en el que la religión es uno de sus aspectos<sup>49</sup>. Pero, sobre todo, un espacio edénico intenta reconocer cómo la autoridad del maestro espiritual hindú forma parte de un proceso de historicidad del comprender lo religioso en el que no hay un camino totalmente *construido* sino, para decirlo con Gadamer, un *encaminamiento* en que la comprensión se presenta como un acontecer.

---

<sup>49</sup> Nasr, Seyyed Hossein. *¿Qué es Tradición?* Ediciones Heliópolis. México. 1993. En ese texto, Nasr establece una relación interesante entre la palabra tradición y transmisión en el ámbito de lo religioso. "Tradición no significa exactamente lo que *traditio* en el catolicismo, aunque abarca la idea de transmisión de una doctrina y ciertas prácticas de naturaleza inspirada y, finalmente, revelada. De hecho, la palabra tradición se relaciona etimológicamente con transmisión y contiene, dentro de su esfera de significado, la idea de transmisión de conocimientos, prácticas, técnicas, leyes, formas y muchos otros elementos, que pueden ser de naturaleza oral o escrita. La tradición es como una presencia viva que deja su huella, pero no puede ser reducida a esta huella. Lo transmitido por la tradición puede manifestarse como palabras escritas sobre pergamino, pero también como verdades grabadas en las almas de los hombres, tan sutiles como el aliento o incluso la mirada, mediante la cual ciertas enseñanzas tradicionales son comunicadas", p. 9.

Este acontecer trata de saber qué nuevos aspectos significativos son posibles para la interpretación de la experiencia religiosa, y qué nuevo aspecto interpretativo podría haber aportado la configuración histórica de la autoridad del maestro espiritual hindú a la comprensión de lo religioso en la actualidad<sup>50</sup>. Así, por ejemplo, más adelante hablamos de la discusión respecto a la *posibilidad* de una interpretación espiritual de los textos sagrados en la actualidad, a partir de la apropiación de los Evangelios por parte de un maestro espiritual hindú.

De otro modo, un espacio edénico enfoca un proceso de transmisión histórica que da lugar a la experiencia de lo religioso, en el sentido en que no somos un mero eslabón de una cadena de creyentes que se alarga como una serie de "cruzados", que viven y pelean por una tradición religiosa, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con las preguntas que se han hecho sobre la religiosidad y que nos llegan y se nos transmiten desde el pasado. El acontecer real de lo religioso pregunta: cómo asumimos la variedad de formas y manifestaciones de la religiosidad, en la que no hay una continuidad garantizada, sino que a partir de la experiencia histórica en que se ha tematizado lo religioso se alcanza la posibilidad y realidad de la religiosidad en el presente, porque como decía Heidegger, "la historia es sólo desde un presente"<sup>51</sup>.

Y como no es mi intención repetir la historia de la religión como la conocemos una vez más, reconocemos que cuando alguien recoge una palabra de una tradición religiosa, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo; así, veremos cómo un maestro espiritual hindú hace hablar a los textos sagrados. En palabras de Gadamer, no se trata de una comprensión de la historia religiosa como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.

Además, en un espacio edénico hay una serie de horizontes de comprensión que permite situar, dentro de configuraciones apropiadas espacio – temporales e histórico sociales, una parte, un fragmento cualquiera del mundo de lo religioso, para mostrar cómo acontece concretamente el desarrollo del mismo, sin llegar a ser una realidad fija, sino un trayecto múltiple, constante y mutable, dinámico y dialéctico, que transforma un horizonte en espacios tematizables por la investigación, la interrogación, la comprensión, el descubrimiento, el sentido, y justamente, la función en el contexto histórico político, cultural y social. Así, hay horizontes histórico – culturales en los que si se prescinde de una atmósfera religiosa se vuelven incomprensibles; es más, lo religioso o lo divino constituye el fundamento de su auténtica comprensibilidad. Por ejemplo, al momento de restituir el concepto de carisma al ámbito misionero encontramos un horizonte de comprensión en el que, caso paradigmático el del instituto misionero en la

---

<sup>50</sup> Gadamer, Hans – Georg. "la continuidad de la historia y el instante de la existencia". *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1998, p. 133 – 143. "La historia es el elemento inextirpable de desorden humano en un todo ordenado".

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE – Siruela. México. 2006. Dice Jorge Uscaescu, en la presentación de ese texto al público de lengua española, "la fenomenología de la religión de Heidegger no pone en el punto de mira la religión en su totalidad, ni tampoco la experiencia de Dios, sino que se centra en la experiencia originaria de la religiosidad... En realidad, su fenomenología de la religión... busca experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogidas en los testimonios relevantes de la historia de las religiones... por tanto, no se trata de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida por la tribulación ante la venida próxima del Mesías... parte también de hechos históricos fijados en documentos concretos que sirven de apoyo a la interpretación, pero toma más en serio la historicidad de cada una de las religiones, al rechazar las tipologías y destacar así la individualidad histórica de cada una, insubsumible bajo especies y géneros. Sólo viendo la religión como hecho histórico particular y esencialmente individual se hace justicia al fenómeno", p. 20.

India, la relevancia política – religiosa de la autoridad del maestro espiritual hindú tiene que ser vista a partir de *una diferenciación eminentemente espiritual*.

En nuestro caso, la forma en que se articula una interpretación sobre la variedad de manifestaciones de religiosidad y la autoridad del maestro espiritual hindú, vista en distintos trayectos históricos – políticos, sociales y culturales, muestra cómo la comprensión de formas de religiosidad no cristiana es forzada a un ámbito cristiano, a un concepto de hombre y de realidad que se *universaliza* cristianamente y que, por lo tanto, muestra a las tradiciones religiosas no cristianas como sistemas de creencias y prácticas o tablas de argumentos<sup>52</sup> que, para su configuración y presentación, necesitan de la autoridad del maestro espiritual. Entender esa articulación significa, para nosotros, desvincularse de un determinado punto de vista actual, *cosmovisivo*, que se ha arraigado en la comprensión de lo religioso.

Por eso decimos que este planteamiento es una aproximación hermenéutica, porque nos interrogamos sobre cómo la autoridad del maestro espiritual hindú refleja *una problemática de comprensión*, esto es, cómo llegamos a *reconocer*, en el horizonte histórico de la sociedad contemporánea (en el que se articula una interpretación de lo religioso sobre la diversidad de formas de religiosidad), la autoridad del maestro espiritual hindú bajo la figura de un sistematizador de tradiciones religiosas, un propagandista de modos alterativos de vida, un adoctrinador, un ideólogo, un líder carismático, un devoto.

Aquí, apelamos a una *comprensión diversa* de la religiosidad, se trata de pensar puntos determinados, no dados de antemano, del tiempo y del espacio, en el que se entrecruzan trayectos históricos disímiles religiosamente hablando, inconexos en cuanto a devoción, credos, rituales, abiertos a la fe, flexibles en cuanto a la interpretación pasada, presente y futura, para mostrar cómo lo religioso se abre a un horizonte más grande y comprensivo.

Por último, para explicar la problemática que hemos planteado, me parece imposible caminar por el horizonte de comprensión de lo religioso sin dar *saltos en la historia*. De hecho esa forma de trabajar es una norma positiva para poder explicar y comprender mejor la transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú, en el sentido en que no podemos acercarnos a una comprensión de la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo, y sus figuras espirituales, con base en una concepción de la historia lineal, repetitiva, homogénea, universal y cristiana solamente.

---

<sup>52</sup> No está de más señalar que la cuestión religiosa va más allá de la presentación de un simple esquema de reglas o prescripciones del comportamiento, en el curso de las cuales las tradiciones religiosas se podrían realizar libremente unas junto a otras, como comúnmente se supone en un diálogo interreligioso; diálogo que históricamente ha orientado la reflexión sobre la diversidad religiosa bajo el lema “no en la fe, sino en la acción”. Cfr. Wittgenstein, Ludwig. “Lecciones sobre creencia religiosa”. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós. España. 1992, p. 129 – 150. En ese texto, Wittgenstein pregunta cómo serían posibles las controversias religiosas, las cuales ni siquiera tienen la forma de una controversia normal donde uno afirma algo y el otro lo pone en duda, ¿cómo se podrían comparar siquiera creencias?, ¿cuál sería el criterio de ello? Desde luego no es un asunto de experiencia, es decir de verificación de la objetividad del significado: eso no tiene sentido en la religión.

## II. Relevancia para los Estudios sobre lo Religioso

Para contemplar la *transformación* de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas, tenemos que advertir que, en esta investigación entendemos *críticamente* a la religión como una dimensión humana (religiosidad), más que un sistema de pensamiento, un sistema de vida, una interpretación del hecho religioso (religiología), y mucho más que la necesidad de pertenecer a algo (religionismo)<sup>53</sup>; así, por ejemplo, cuando hablamos de cómo enseña religión un maestro espiritual nos referimos a enseñar (desencadenar) una *intuición* fundamental sobre el hombre y *la realidad*, que luego se expresa en formas, en ritos y en visiones del mundo muy particulares (proceso de transmisión histórica).

En realidad, la advertencia fundamental sobre lo religioso, que plantea la pregunta sobre la autoridad del maestro espiritual hindú, encuentra su firmamento en *un cuestionamiento* a la opinión influyente que considera *la religión* únicamente como una construcción histórica caduca, de la que no cabe esperar que aporte ningún conocimiento sobre la realidad, ninguna orientación en cuestiones humanas, de comportamiento, organización o políticas sociales; opinión 'malsana' que se asienta en el antagonismo entre modernidad y tradición, que pretende corroborarse a partir de considerar que la 'civilización moderna – occidental' se caracteriza por el materialismo y la mundanería o por la consideración de quienes piensan que la religión no es más que una actitud subjetiva, una ilusión o mera ideología<sup>54</sup>.

Apuntemos que en el análisis de la autoridad del maestro espiritual hindú, la religión no es ideología, consecuentemente, la enseñanza espiritual no es 'adoctrinamiento', la fe no es dogmatismo, el conocimiento espiritual no es el estudio de emociones<sup>55</sup>. "Religion, as taught by the scriptural prophets, is likewise devotion to highest truth. The personal realization of truth is the science behind all sciences. But for most persons, religion has devolved to a matter of believe only"<sup>56</sup>.

Esta investigación analiza la problemática en que la autoridad del maestro espiritual adquiere, en la actualidad, una excelsa e imponente figura y *extraordinario* aspecto moral, a la vez, que esclarece una interpretación sobre la variedad de formas y manifestaciones de la religiosidad en las sociedades modernas, las cuales encuadran la autoridad de aquél, en el sentido en que esta última esconde en su rostro real un paisaje trágicamente elemental: la transformación de la religión en moralidad; conversión que expresa a la religión como un valor (eminente político) y bajo un nombre (hinduismo, budismo, jainismo, cristianismo, etcétera), y que reconoce en la autoridad del

<sup>53</sup> Abulmalham, Montserrat. "Conversación con Raimon Panikkar". Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. U. Complutense. Madrid, Anejo VI – 2001.

<sup>54</sup> C. G. Pande. "Dos dimensiones de la religión: reflexiones basadas en la experiencia espiritual en las tradiciones filosóficas hindúes". En Eliot Deutsch (Ed.), *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*. Kairós. Barcelona. 2001, p. 302–325.

<sup>55</sup> Decimos esto último a la luz de la crítica al psicoanálisis que, en el contexto de la investigación sobre el misticismo y la religión en la India, encuentra un punto de inflexión en los intentos de comprensión que se han realizado acerca de la secta de *Radha Soami*: devoción al Maestro y un tipo de disciplina mística, en la cual los psicoanalistas indios tienen que trabajar con un paradigma implícito de la naturaleza humana, un modelo de hombre apartir del cual: el conocimiento espiritual se transforma en un estudio de emociones; la cultura india en este sentido aparece como una fuente de universalidad de estados infantiles o memorias relativamente indiferenciadas. Este proceso de transformación va acompañado de un objetivo legible claramente en la mayoría de los textos que hablan, desde las distintas ramas de la psicología, sobre religión: proveer información que esté diseñada para equipar a los psicólogos con herramientas para dar servicios clínicos Kakar, Sudhir. Shamans, mystics, and doctors: a psychological inquiry into India and its healing traditions. Chicago Illinois: University of Chicago, 1991. Asimismo, Richards, Scoutt and Allen E. Bergin (Eds.). Handbook of psychotherapy and religious diversity. American Psychological Association. Washington, DC. 1999.

<sup>56</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". The Second Coming of Christ... p. XVI.

maestro espiritual a quien puede presentar a cada una de las religiones y sus relaciones tan precisas como sea posible, dada la necesidad de integración de *un sistema* religioso, que haga comprensible y eficaz cada una de las formas y manifestaciones de religiosidad<sup>57</sup>.

Esta investigación adquiere relevancia en los estudios sobre lo religioso, porque describe la transformación de la autoridad del maestro espiritual como un cuestionamiento al avance consecuente de la perspectiva analítica en la comprensión de lo religioso; es decir, realiza una crítica severa a la conjunción y reducción de la experiencia religiosa a la moral, entendida ésta como el anuncio y valor de fidelidad a una serie de 'principios o enseñanzas religiosas' y, seguidamente, la presentación de un hombre moral lleno de convicciones<sup>58</sup> como un *ser religioso*. Perspectiva esta última para la cual una aseveración religiosa es la afirmación de un propósito para llevar a cabo cierta política de comportamiento (modo de vida), que supone una intención de seguir ciertas creencias morales junto con la referencia a 'ciertas historias conectadas con la intención en la mente del creyente' para enfatizar, contundentemente, 'sin fidelidad no existe verdadera religión'. ¿Cómo pensar al hombre en su existencia religiosa bajo la unificación de una relación con el mundo, a partir de considerar posiciones última de valor, con el objetivo de vislumbrar una metódica conducción de vida?

La transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú prologa y escucha la serie de planteamientos que destaca la apariencia de ésta en las sociedades contemporáneas, en el entendido que esa autoridad elabora y destaca una presencia social cada vez más importante al adentrarse en los esfuerzos políticos, económicos y sociales, que, mediante la gran influencia en la formación y desenvolvimiento de valores sociales y opinión pública, reconoce y reafirma una semblanza confiable y respetada como miembro de la sociedad, tal como se observa en los foros en que se han reunido cientos de ellos<sup>59</sup>.

Hay que mencionar que, el maestro espiritual en las sociedades contemporáneas es *reconocido* mediante el profundo impacto de su 'liderazgo espiritual' en distintas comunidades; liderazgo cuyo centro está constituido por *el principio carismático* de compasión y responsabilidad moral; liderazgo que si bien hace frente a las causas de muerte más contundentes (HIV/AIDS, Tuberculosis, Malaria, Suicidio, por no hablar de la pobreza), como respuesta urgente y necesaria para detener la *epidemia contemporánea*, también vislumbra la contribución y apariencia de los maestros

<sup>57</sup> Cantwell, Wilfred Smith. El sentido y el fin de la religión. Kairós. Barcelona, 2005.

<sup>58</sup> Braith, Waite R. B. "Visión empírica de la naturaleza y de la fe religiosa". En Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Rahner, Tillich, Schillebeeckx y otros. Antología de teólogos contemporáneos. Kairós. Barcelona, 1969, p. 159-176.

<sup>59</sup> Ikeogu Oke (Ed.). Proceedings of the International Congress of Dialogue on Civilizations, Religions and Cultures in West Africa held at Abuja (Nigeria) from 15 to 17 December 2003. In the framework of UNESCO's Inter-religious Dialogue Programme Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue. UNESCO. France, 2004. La historia de los encuentros interreligiosos es muy problemática para detallarla aquí. No obstante, para los fines que nos ocupan, hay una serie de encuentros que fueron consolidando una propuesta religiosa organizada, por ejemplo, desde el primer Parlamento de las Religiones (1898) del cual hablaremos más adelante hasta el último encuentro en 2006, "The World Summit of Religious Leaders in Moscow". Asimismo, véase Torre, Francisco Javier de la. Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2004. Villian, Mauricio. Introducción al ecumenismo. Desclée de Brouwer. 1962. Thies, Gustave. Historia doctrinal del movimiento ecuménico, Rialph. Madrid. 1965. Alberigo, Guiseppe (Ed.). Historia de los concilios ecuménicos. Sígueme. Salamanca. 1999. Tamayo, Juan José. Fundamentalismos y diálogo entre religiones. Trotta. Madrid, 2004. Séguy, Jean. "Oecumenisme et oecumenologie". En H. Desroche et J. Séguy (Ed.). Introduitio aux sciences humaines des religions. Editions Cujas. Paris. 1970.

espirituales (y sus organizaciones) bajo la apariencia de un rol que lo *configura* como un sistematizador, en el sentido de la unificación de la relación del hombre con el mundo (hombres que representan a Dios *en la tierra*) a partir de considerar posiciones últimas de valor (la salvación terrena) en la conformación de una metódica conducción de vida (modo de vida o conducta).

Asimismo, el maestro espiritual aparece como el promotor de una tradición religiosa (un sistema o visión del mundo), que ante la urgente problemática de *salud pública* (enfermedades y conflictos armados, calentamiento global y pobreza) tiene que divulgar una serie de valores que lo muestre: 'sensible y compasivo', cuidadoso de no ofender, excluir, estigmatizar, que refuerce en la 'ilustración' de actitudes, opiniones, políticas y leyes, que remita recursos caritativos para el cuidado espiritual y social al levantar nuevos fondos para prevención y apoyo; y cuya expresión más destacada será la de mediar, con su presencia, en la resolución de las causas de muerte secundarias (conflictos armados)<sup>60</sup>.

Así, frente al énfasis que caracteriza esta orientación social o comunitaria, la cual señala la transformación de la autoridad del maestro espiritual o *el desplazamiento de su autoridad* hacia la constitución de un liderazgo carismático, tendríamos que preguntar sobre cómo y de qué manera se está erigiendo el papel del maestro religioso en las sociedades contemporáneas, y vislumbrar asimismo la orientación que enfatiza la autoridad espiritual, con base en sus *recursos espirituales* y la apariencia de una conducta responsable, que respeta la dignidad de todas las personas y defiende la santidad de la vida mediante la integración de *un modo de vida y promoción de una tradición – sistema religioso*<sup>61</sup>; como decía Kant – Hegel, la sociedad es el elemento donde ha de desarrollarse el culto a Dios como dedicación al prójimo en un continuo hacer el bien.

En suma, en esta investigación examinamos cómo el maestro espiritual hindú se transforma en un 'hombre (líder) al servicio de la sociedad', bajo la relación que fundamenta la autoridad de un maestro espiritual y el consecuente énfasis en una determinación social. El esfuerzo de esta investigación contempla los rasgos *comprensivos* bajo los cuales aparece la autoridad de un maestro espiritual hindú en el horizonte histórico de las sociedades contemporáneas.

---

<sup>60</sup> En ese punto los informes son abundantes, por ejemplo, Bawa Jain, Secretary General of the Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders: We, as religious and spiritual leaders, pledge our commitment to work together to promote the inner and outer conditions that foster peace and the non – violent management and resolution of conflict. We appeal to the followers of all religious traditions and to the human community as a whole to cooperate in building peaceful societies, to seek mutual understanding through dialogue where there are differences, to refrain from violence, to practice compassion, and to uphold the dignity of all life. The Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders. Agosto, 2000. Asimismo, se podría consultar las distintas iniciativas respecto a la participación de líderes religiosos en los problemas más importantes en la actualidad, por ejemplo, la Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de la paz (1994), así como la Carta de la Iniciativa para las Religiones Unidas (2000).

<sup>61</sup> En general, delineamos un cuestionamiento a la comprensión de lo religioso en las sociedades contemporáneas, cuya posición y articulación de una 'religiosidad ilustrada – analítica' (deseo de racionalidad que afecta a la fe y el supuesto de una religión natural), necesaria en tiempos de crisis (visión optimista del hombre y orientación progresiva de una evolución humana), útil socialmente (dicotomía especulación – práctica, destierro de los milagros) y científicamente válida (configuración de juicios y asentamiento en una base sentimental), manifiesta una política de comportamiento, la agenda temática y el consecuente tratamiento de lo religioso que aún hoy nos interpela. Véase Froeschlé – Chopard, Marie – Hélène. "Religión en la Ilustración". En Vicenzo Ferrone y Daniel Roche (Ed.). Diccionario Histórico de la Ilustración. Alianza editorial. Madrid, España. 1998. Balagandhara, S. N. 'The Heathen in his blindness...' Asia, the West and the Dynamic of Religion. E. J. Brill. Leiden, 1994. McCutcheon, Russell T. Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford University Press. USA. 1997.



### III. Una Problemática de Comprensión: la Autoridad del Maestro Espiritual Hindú

En esta investigación interesa saber bajo qué contexto y sobre qué articulaciones históricas, es decir, bajo qué disposición histórica se constituye la autoridad del maestro espiritual hindú. No busco exponer el pensamiento y la praxis de un maestro espiritual hindú; es decir, si bien la identidad, el pensamiento, la obra de alguno de los maestros espirituales hindúes me interesa, lo hace de una manera relacional<sup>62</sup>. Me explico. Me interesa conocer la serie de transformaciones histórico – políticas, sociales y culturales, bajo las que aparece la autoridad del maestro espiritual hindú en relación a cierta interpretación sobre la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad.

En otras palabras, buscamos mostrar la *disposición histórica* que adquiere la autoridad del maestro espiritual hindú, al ser vista como ejecución de la comprensión e interpretación de lo religioso en las sociedades modernas<sup>63</sup>. De ahí que, la expresión *maestro espiritual hindú* indique:

- a. La forma en que los primeros encuentros interreligiosos asumieron y reconocieron la autoridad de algunos maestro espirituales hindúes para *hablar* de una tradición religiosa llamada hinduismo. De hecho, hay que decir que este *hablar* de los maestros espirituales hindúes en un diálogo interreligioso pertenece a un trayecto histórico – político, en el que lo religioso en las sociedades modernas fue generado bajo sistemas de argumentación para la defensa de una fe y, tiempo después, para la defensa de una acción comunitaria, lo cual ha constituido el modo de acceso a la comprensión del cristianismo de sí mismo, así como el acercamiento a la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad no cristiana. Y en ese sentido, la expresión “maestro espiritual hindú” señala el proceso histórico en que, mediante la integración argumentativa de sistemas religiosos, se consolida una forma de comprensión e interpretación de lo religioso *autorizada, universal, cristiana*, definida y fija, para acceder a un diálogo entre formas y manifestaciones de religiosidad diversa. Diálogo interreligioso en el que la autoridad del maestro espiritual sistematiza y presenta los principales argumentos de una tradición religiosa.

---

<sup>62</sup> Podemos señalar como Jean Grondin que, cuando comenzaba una biografía sobre Gadamer, consideramos que “un autor o un pensador no es el mejor intérprete de su propia obra. En la medida de lo posible y de lo demostrable, también aquí nos orientamos por el esfuerzo hermenéutico de escuchar lo no expresado en lo expresado”. Grondin, Jean. Hans – Georg Gadamer. Una biografía. Herder. Barcelona. 2000, p. 27 – 28.

<sup>63</sup> Una hermenéutica auténticamente histórica plantea una mirada distinta del conocimiento histórico, el cual no puede ser descrito según el modelo de un conocimiento objetivista... lo que interesa al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los estados se desarrollan en general, sino por el contrario, cómo este hombre, este pueblo, este Estado ha llegado a ser lo que es; cómo esto ha podido pasar y llegar a suceder allí... Gadamer, Hans – Georg. El problema de la conciencia histórica, p. 95.

- b. La articulación de una interpretación de lo religioso a partir de la sociología de la religión, particularmente la de Max Weber que, bajo el entramado del concepto de carisma, describe la autoridad del maestro espiritual hindú como una forma de dominación de tipo extraordinaria que, a partir de colocar en el centro de las organizaciones eclesíásticas a esta figura, cuyo basamento es un poder o violencia simbólica o psicológica, va a *representar una posición de autoridad* cuya tendencia fundamental a la obediencia y a la subordinación, como virtud cardinal y condición decisiva de religiosidad, muestra al maestro espiritual hindú como un líder carismático. Ciertamente, la sociología de la religión posterior asumirá, sin problema, estas conclusiones weberianas, para representar el desarrollo de la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad mediante la relación entre los núcleos carismáticos (adoración, devoción a redentores vivos, hombres) y los grupos religiosos, llámense sectas, cultos, nuevos movimientos religiosos, etcétera. Así, por ejemplo, en una parte de la investigación hablamos sobre cómo la sociología de la religión norteamericana, deudora de las aportaciones tipológicas de Weber y Troelsch, reconoció la autoridad del maestro espiritual hindú, bajo una perspectiva eminentemente personalista y psicológica, como líder carismático de sectas y cultos, propagandista de modos alternativos de vida, adoctrinador, lava cerebros, ideólogo, etcétera.
- c. La articulación de una lectura espiritual de los Evangelios, en la que, con base en el ejemplo de un maestro espiritual hindú, se vislumbra la importancia de una interpretación espiritual de las Sagradas Escrituras en las sociedades contemporáneas. Ciertamente, la interpretación espiritual de los textos sagrados ha tenido un trayecto histórico muy complejo, por lo menos en el cristianismo<sup>64</sup>. No obstante, en esta investigación reconocemos que la importancia de una interpretación espiritual está, en primer lugar, en que realiza un cuestionamiento a una serie de procesos de comprensión de lo religioso, bajo los cuales se sitúa el horizonte de las palabras de un maestro espiritual en relación con un texto sagrado y la 'realización', 'liberación' o 'salvación' de un devoto, bajo un horizonte que, comúnmente, en los estudios sobre maestros espirituales se presenta en un plano futurista y ultraterreno<sup>65</sup>. Y en segundo lugar, reconocemos que la importancia de una interpretación espiritual está en saber qué nuevos aspectos significativos son posibles para la interpretación de la experiencia religiosa a partir de la apropiación de un maestro espiritual hindú, Paramahansa Yoganandaji, de los Evangelios<sup>66</sup>. El meollo de la cuestión es saber cómo y en qué términos se está planteando *la problemática de la interpretación espiritual de los textos sagrados en la sociedad contemporánea*, de ahí que examinemos el papel de la autoridad de un maestro espiritual hindú como

---

<sup>64</sup> Cantwell, Wilfred Smith. *What is Scripture? A comparative Approach*. Fortress Press ex libris publication. 2005.

<sup>65</sup> Stephen, Fuchs. *Rebellious Prophets. A study of messianic movements in Indian Religions*. Asia Publishing. London, 1965. B.D. Tripathi. *Sadhus of India. The Sociological View*. Popular Prakashan. India, 1978.

<sup>66</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*. Self-Realization Fellowship. U.S.A. 2004.

*intérprete* de los Evangelios. Esto significa que tratamos de analizar la relación en que se entrecruza 'el cuestionamiento' a la interpretación y configuración de lo religioso en las sociedades contemporáneas y la forma en que Yoganandaji da testimonio de una interpretación espiritual de la Sagrada Escritura<sup>67</sup>.

No obstante, respecto a este último punto, esta investigación no es un estudio biográfico del primer divulgador con éxito del yoga en Occidente, como se ha dicho de Paramahansa Yoganandaji; mucho menos, la interpretación teológica de una serie de enseñanzas religiosas, contra ejemplo de aproximación no occidental, como lo plantea Francisco Diez de Velasco<sup>68</sup>. Tampoco es un estudio hagiográfico de la gesta de un maestro espiritual hindú, como podría vislumbrar la escuela de De Certeau.

Aquí, nos concentramos en la *disposición histórica* que adquiere la autoridad del maestro espiritual hindú como intérprete de los Evangelios en el horizonte de comprensión de lo religioso de las sociedades contemporáneas. Como se puede ver, se trata de una problemática de comprensión, que refiere el intento de saber cómo se asume y reconoce como religiosa la autoridad para hablar, representar e interpretar de *un maestro espiritual hindú*.

---

<sup>67</sup> Cfr. Sloterdijk, Peter. Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche. Siruela. España. 2005. Este texto es importantísimo por cuanto plantea la singular relación entre la lectura de los Evangelios y los sistemas de ostentación político – religioso; sistemas a partir de los cuales no sólo se glorifica a la divinidad sino, sobre todo, hay una poética del Imperio en que, en la historia de las sociedades, se exalta al Rey y al Pueblo. En ese sentido, Sloterdijk señala que la transformación de las condiciones de transmisión de los Evangelios, bajo la fuerza eulógica del lenguaje, éstos se vuelven libros de auto alabanza colectiva (nacionalismo) o auto exaltación del individuo (individualismo), es decir, libros de propaganda que, como diría Nietzsche, los Evangelios son libros de propaganda misiológica. En esta investigación reconocemos el trayecto histórico en el que la lectura de los textos sagrados se vuelve, por defensa de la fe, propagandísticos.

<sup>68</sup> Francisco Diez Velasco. Teorías y metodologías para el estudio de la religión. 01/02/2006. <http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.pdf>

#### IV. Espacios de Comprensión de lo Religioso (Edénicos)

Para explicar la transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú, esta investigación estructura en cuatro capítulos los *espacios de comprensión de lo religioso*. El primer capítulo, *El método no hace la verdad* contempla el planteamiento hermenéutico sobre la *comprensión religiosa*, cuya orientación vislumbra en el centro de su realización la pregunta por la verdadera tarea de la religión y por describir el camino de la fe – devoción en un sentido hermenéutico. La perspectiva hermenéutica es una propuesta de reapropiación *simultánea* de las formas de religiosidad, y un intento por *comprender diversa e históricamente lo religioso*, lo cual *orienta* nuestros pasos en la contemplación del desplazamiento histórico de la autoridad de un maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas<sup>69</sup>.

Esta orientación señala una propuesta de interpretación de la autoridad del maestro espiritual hindú distinta a la realizada por los análisis histórico – culturales, psicológicos y casi religiosos; esa propuesta de interpretación hermenéutica reconoce la importancia de *un planteamiento sobre la historicidad* para comprender lo religioso, en el sentido en que, decía Heidegger, “en la búsqueda de Dios no sólo accede en mí algo a ‘expresión’ sino que constituye mi facticidad y mi preocupación por ello”<sup>70</sup>.

Dicha condición de historicidad de lo religioso<sup>71</sup> está en el centro de nuestra argumentación hermenéutica. Esa condición muestra dos aspectos importantísimos para entender lo religioso en las sociedades modernas: primero, comprender lo religioso, en el fondo, no es tanto un conocer sino una experiencia, que tiene que ser vista en la forma en que hay un hablar de lo religioso en el presente; mirada que implica señalar su transformación histórico – política, social y cultural, la cual expresa la consolidación de una interpretación eminentemente cristiana como significación cultural universal en el reconocimiento de otras formas de religiosidad; segundo, comprender lo religioso ayuda a entender la situación en que un *hablar diversamente de Dios puede cobrar nuevamente sentido en el presente*. A decir verdad, nuestra labor consiste en mostrar la forma en que:

---

<sup>69</sup> Gadamer, Hans – Georg. El problema de la conciencia histórica... “la interpretación tal y como nosotros la entendemos, se aplica no sólo a los textos y a la tradición verbal, sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia; así hablaremos, por ejemplo, de la interpretación de un acontecimiento histórico, o de la interpretación de expresiones espirituales, mímicas, o de la interpretación de un comportamiento... Diría, pues, que la exigencia de la hermenéutica de pensar la realidad histórica propiamente dicha nos viene de aquello que llamo el principio de la productividad histórica. Comprender es operar una mediación entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros”, p. 115.

<sup>70</sup> Gadamer, H-G. “la dimensión religiosa”. Los caminos de Heidegger. Herder. Barcelona. 2002, p. 151–163.

<sup>71</sup> Gadamer, Hans – Georg. El problema de la conciencia histórica... Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones... la conciencia moderna está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos... tener un sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y hemos vivido, p. 41 – 43.

- la condición de historicidad<sup>72</sup> inherente a las sociedades modernas configura un horizonte religioso común, caracterizado por *la comprensión del cristianismo de sí mismo, así como la forma en que se articula una interpretación sobre la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad*;
- la condición de historicidad<sup>73</sup> inherente a la autoridad del maestro espiritual hindú señala la serie de aspectos en las que ésta aparece, en nuestro horizonte de comprensión de lo religioso en tanto ejecutor e intérprete de lo religioso, como sistematizador de una tradición religiosa, líder carismático de un grupo religioso inidentificable e intérprete devoto de textos sagrados.

En suma, en este capítulo decimos desde dónde y cómo veremos lo religioso para poder explicar la transformación de la autoridad del maestro espiritual hindú en tanto ejecutor de la comprensión e interpretación de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

El segundo capítulo, *Las cosas que versan sobre un Dios (Universum)* desenvuelve un conjunto de orientaciones para hablar sobre la *transformación en construcción* de lo religioso. El objetivo es delinear el horizonte de comprensión común de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Nuestro propósito delimita el concepto de fe y religión en su raíz histórico – política, para vislumbrar la consideración que realiza el cristianismo de sí mismo, así como los fundamentos cristianos a partir de los cuales una figura religiosa adquiere consistencia cultural en la actualidad.

La descripción de ese trayecto histórico – político reconstruye, con base en las lecturas políticas de textos sagrados que se perfilaron en el siglo XVI y XVII, la forma en que nuestras concepciones religiosas se constituyen como sistemas de creencias o ‘tablas de argumentos’; los cuales vistos desde la perspectiva de largo alcance de los encuentros interreligiosos señala el cómo se ha contado la historia de la variedad de formas y manifestaciones de religiosidad bajo una óptica cristiana. En ese sentido, este capítulo indaga sobre el carácter universal e histórico de lo religioso, supuesto fundamental bajo el cual se realizaron las invitaciones a los primeros encuentros interreligiosos, que comenzaron a finales del siglo XIX, y en los cuales aparece el maestro espiritual hindú, por primera vez a nivel mundial, para *hablar de algo* que, con el tiempo, asumiremos como religión mundial<sup>74</sup>.

El tercer capítulo, *La Autoridad del Maestro Espiritual Hindú* examina cómo llega a ser pensable la autoridad religiosa y, consecuentemente, la autoridad del maestro espiritual hindú, en los estudios sobre lo religioso que se configuran

---

<sup>72</sup> Gadamer nos enseña acerca de nuestra pertenencia esencial a la historia. Esta pertenencia transcurre en dos direcciones: nosotros pertenecemos a la historia y a la eficacia histórica; pero también la historia nos pertenece a nosotros, porque la historia es leída, entendida y apropiada siempre a partir del presente y de sus posibilidades de vigilancia.

<sup>73</sup> *Ibid.* “Cuando comprendemos un texto no nos colocamos en el lugar del otro, y no se trata de penetrar en la actividad espiritual del autor; está en cuestión únicamente captar el sentido, el significado, la pretensión de aquello que nos ha sido transmitido... la comprensión es la participación en la pretensión común”, p. 98.

<sup>74</sup> Tamayo, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid. 2004.

bajo el *núcleo comprensivo* de la noción de carisma, primeramente como parte de una *sociología de la religión*, que se interroga sobre el sentido intencionado de su acción propiamente dicho y, luego, como parte de una *sociología de la dominación*, que inquiera sobre la violencia simbólica o psicológica. Reconocemos en una lectura de *lo pensable* en la autoridad del maestro espiritual hindú: la red weberiana de comprensión sobre la autoridad del maestro espiritual hindú; y así, saber en qué términos Max Weber elaboró la diferenciación que comprende el núcleo carismático de una figura espiritual, que a partir de la distinción eminentemente conceptual del profeta Weber señala los por menores de la interpretación sobre la autoridad *grotesca* de un Gurú<sup>75</sup>.

En el cuarto capítulo, *Una Hermenéutica de la Devoción*, reconstruimos el núcleo comprensivo bajo el cual se articula la autoridad del maestro espiritual hindú en la sociedad contemporánea, la devoción. Seguimos la serie de diferenciaciones que se han establecido respecto al concepto de devoción para señalar el horizonte de comprensión común sobre el cual aparece *la interpretación* específica de un devoto (bhakta) de Dios, a partir de una lectura espiritual de los textos sagrados. Nuestra tarea inquiera sobre cómo se ha reconocido la autoridad del maestro espiritual hindú como *intérprete devoto* de Dios al enfocar, por un lado, lo universal y lo sublime de la devoción en las sociedades modernas, así como, por otro lado, en un contexto de diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad, mostramos cuál es la singularidad de una interpretación espiritual de los textos sagrados.

En general, podríamos decir que en esta investigación se entrecruza la problemática de comprensión de lo religioso, en un contexto de diversidad religiosa, y la aproximación a la autoridad del maestro espiritual hindú, para saber cómo se configura histórico – políticamente el *reconocimiento* de una manifestación de lo divino en la sociedad contemporánea.

---

<sup>75</sup> Weber, Max. "V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)". *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE. México. 1998, p. 328 – 492.

# CAPÍTULO I

## EL MÉTODO NO HACE LA VERDAD

La comprensión es la posesión más valiosa del alma

Paramahansa Yoganandaji

La verdad es tan dura como un diamante y tan tierna como un capullo

Mohandas Karamanchad Gandhiji

El lenguaje no tiene encanto sin el nombre de Sri Rama

Tulsidas





## EL MÉTODO NO HACE LA VERDAD

Una perspectiva hermenéutica sostiene esta investigación, en tanto considera la comprensión de lo religioso como una reapropiación de las formas de religiosidad en sus propios términos: un hablar sobre la problematicidad de la existencia; no se trata de hablar de la experiencia religiosa basándose en un complejo de índole histórica, en el que pudieran estar inscritas las formas de religiosidad, al contrario, queremos explicitar su horizonte de comprensión: vemos la configuración histórica de tal modo que nos enteremos de cómo las formas y manifestaciones de religiosidad están presentes en este mundo, pues, éste será el espacio en el que se hará *inteligible* la autoridad del maestro espiritual hindú. Eso significa que pensamos la religiosidad como dice Vattimo “no ya como reflejo de una estructura eterna de lo real, sino como un mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder”.

Aún cuando a lo largo del texto expliquemos qué vamos a entender por una perspectiva hermenéutica, provisionalmente podemos decir que, la hermenéutica será una teoría de la experiencia real del comprender e interpretar lo religioso; entendiendo por comprensión e interpretación el tomar parte en un proceso de transmisión histórica, en el que se trata de pensar *cómo un hablar de Dios*, en el presente, acontece.

En general, nuestra tarea distingue el planteamiento hermenéutico sobre *la comprensión* para vislumbrar la pregunta por la tarea de la religión, esto es, cómo se han configurado históricamente distintas formas de religiosidad y qué problemas plantean estas últimas a la comprensión de lo religioso; asimismo, ese planteamiento se preocupa por describir el camino de la fe – devoción, es decir, cómo se realiza la apropiación de formas de religiosidad en las sociedades contemporáneas.

Particularmente, la investigación inquiriere hermenéuticamente sobre cómo reconocemos y asumimos la autoridad de una figura religiosa, al ser vista ésta como ejecutora de una comprensión de lo religioso, que como tal plantea problemas de reconocimiento, delineamiento, organización, sistematización, presentación *autorizada* de formas de religiosidad distintas al cristianismo, por ejemplo, algo llamado hinduismo; asimismo, esa autoridad es vista como una interpretación de lo religioso, es decir, ésta inquiriere sobre cómo se *apropia*, por ejemplo, un maestro espiritual hindú de los Evangelios, en su significado actual, presente, *simultáneo*<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Siete son las veces que aparece Kierkegaard como referencia en Verdad y Método. Precisamente, Gadamer trata de explicar el concepto de simultaneidad en relación con el ser de lo estético. “Es sabido que este concepto de simultaneidad procede de Kierkegaard, y que éste le confirió un matiz teológico muy particular. Simultáneo no quiere decir ‘ser al mismo tiempo’, sino que formula la tarea planteada al creyente de mediar lo que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, de una manera tan completa que ésta última se experimente a pesar de todo como algo actual (y no en la distancia del entonces) y que se le tome en serio como tal... En este sentido la simultaneidad le conviene muy particularmente a la acción cultural, y también a la proclamación en la predicación. El sentido del estar presente es aquí una auténtica participación en el acontecer salvífico”. Gadamer, Hans-Georg. “La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico”. Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme. Salamanca, 2001, p. 173.

En el centro de la problemática de apropiación de formas de religiosidad en sus propios términos, hay un presente comprensivo, temporalidad que celebra el presente, que reconoce la inquietud de la propia existencia en un llamamiento: la palabra de Dios que se está dirigiendo a mí me interpela y llama para tomar una decisión; y es que la comprensión de lo religioso debería aparecer, pues, como un llamamiento (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Karl Rahner), en el cual se pregunta, por ejemplo, por el lugar en el que el mensaje cristiano puede impactar al hombre del presente (cómo existir simultáneamente con Cristo).

Pero no sólo eso, ese llamamiento también se pregunta por cómo el apremio del mensaje cristiano puede ser visto no como una historia contada hace miles de años, una meta – física de lo supremo, una subjetivación de Dios (teología liberal e histórica, historia de la religión, sociología de la religión), sino como una huella de la existencia histórica tan efímera como la idea del presente, y que problematiza el decir de cada momento: ¡Tú tienes que cambiar de vida!, dicho en el que el contenido genuino, para seguir con el ejemplo, del mensaje cristiano es inalcanzable para cualquier investigación histórico – crítica en tanto no se puede hacer cargo de la nueva de un acontecimiento único (Heidegger, Löwith). En otras palabras, si queremos pensar la problematización de la existencia como un llamamiento tenemos que reconocer y asumir *la forma en que hay un hablar de Dios en el presente*.

En este capítulo, primero expondremos el *desde dónde y cómo pensaremos lo religioso*, así como la relevancia que otorgamos al *planteamiento hermenéutico sobre la historicidad*, para comprender la autoridad de una figura religiosa en las sociedades contemporáneas, en el sentido en que Otto Pöggeler dice que “en la religión, de lo que se trata no es de lo irracional sino de la experiencia vital fáctica como algo histórico<sup>77</sup>”, es decir, lo religioso se pregunta cómo en las cuestiones simples y prácticas de la vida cotidiana hay un interés por “maestros de la vida”, que se proponen conducir a sus escuchas a una nueva vida, llegando a tocar así los linderos del ahora, en la que se le quita seriedad al tiempo y a la historia, y en su simplicidad se capta el instante: la hora de la salvación; momento en el que, como dice Löwith para el cristianismo, “de modo invisible la historia ha cambiado fundamentalmente; visiblemente es aún la misma porque el Reino de Dios está ya a nuestro alcance, y, sin embargo, como *eschaton*, tiene que venir”<sup>78</sup>.

Ciertamente, esta cuestión es importante porque, como observa Gadamer, una hermenéutica que al reflexionar sobre Dios coloca el problema del *instante* bajo la medida de la eternidad, tiene que advertir que esta última no significa ni la reunión con algo supremo ni el eterno retorno sino, en todo caso, la plenitud del instante, en la que lo celestial es “rápidamente perecedero”, y en la que hasta un “vaso” reúne el cielo y la tierra, lo divino y lo mortal, porque, según enseñó Brentano a Heidegger, Dios está en el detalle<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Pöggeler, Otto. *Filosofía y política en Heidegger*. Alfa. Barcelona/Caracas. 1984.

<sup>78</sup> Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Aguilar. Madrid, 1968.

<sup>79</sup> Según Safranski, para Brentano la conciencia de Dios no puede verificarse en objetos reales de nuestra experiencia, pero tampoco se apoya en abstractos conceptos universales como el bien supremo, el ser supremo, etcétera. El Dios creído no es aquel Dios que queremos alcanzar por la vía de la abstracción... en el sentido en que no hay ninguna extensión en sí, sino solamente cosas extensas. “No se da el amor, sino que se dan solamente los muchos acontecimientos particulares del amor”... Por ello, Heidegger en su lectura de Brentano nos previene contra la falsa atribución de una substancia a las cosas conceptuales... pues, la substancia no se halla en los conceptos generales, sino en las concretas cosas particulares. Estas implican una infinitud intensiva, pues se encuentran inmersas en infinitas relaciones y, por ello, pueden definirse desde un número infinito de aspectos... en el sentido en que “Dios se encuentra en el detalle”. A partir de esa reflexión, Heidegger señala que “todo lo que existe es un tal – ahora – aquí; esto representa un temprano intento de no desplazar lo numinoso a un más allá divino,

Un detalle que, por lo general, pensamos como un representar, en el sentido en que es sólo en el horizonte de nuestro representar a partir del cual y en el cual se encuentra uno con lo que es (el ser que puede ser comprendido es lenguaje): horizonte de comprensión, por cierto, en el que el confín de lo que alcanzamos a ver (las cosas son lo que realmente son únicamente dentro del reino de la interpretación y el lenguaje) tiene que reconocer los límites de nuestra momentánea capacidad de visión, en lo que nos atañe, de lo religioso, es decir, ¿tendríamos que incluir en el "horizonte común de lo religioso" no solamente lo no – fijo de éste sino un comprender de manera diferente lo religioso para aprender sobre lo que ya hemos alcanzado a saber, en este caso sobre Dios<sup>80</sup>? ¿Cómo asumir y reconocer la innovación en el horizonte religioso cual obra tanto del presente como del pasado y abierto al futuro? En palabras de Pöggeler, ¿cómo sería posible que en las condiciones de nuestro tiempo siguiera siendo utilizada una palabra como Dios?

Claro está, en esta investigación buscamos, de manera general, saber qué y cómo es posible para los hombres comprender lo religioso, y por esto mismo fundar y constituir una interpretación sobre las formas de religiosidad. Sobre todo, estamos interesados en preguntar ¿si eso que se entiende en la comprensión sobre lo religioso sería algo unitario, coherente, inteligible tal como aparece lo que denominamos religión? Aunque hay que recordar que no estamos tratando de fundar una filosofía, historia, sociología de la religión, queremos saber sobre las condiciones de posibilidad de *un pensar lo religioso hermenéuticamente*, con el firme propósito de:

1. Comprender *diversa – mente* lo religioso (modo mismo de producirse de las interpretaciones), para reconocer formas y manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo y, sobre todo,
2. Aventurarnos a reconocer las *in – novaciones* en el horizonte común de lo religioso, dentro de las cuales, aparece la autoridad del maestro espiritual hindú, por ejemplo, a partir de la noción de carisma o devoción.

Ciertamente, creemos que será mejor comprender lo religioso bajo el aspecto de una pertenencia a un viviente proceso de transmisión histórica en acto, es decir, la actuación de un proceso de historicidad del comprender lo religioso en el que no hay un camino totalmente *construido* sino, para decirlo con Gadamer, un *encaminamiento* en que la comprensión se presenta como un acontecer. Acontecer que será visto en la transmisión de sus mensajes, en su nacimiento y su muerte, en la interpretación de las cosas religiosas a la luz de los lenguajes históricos heredados, pues sólo así vuelve a ser posible tomar en serio la religiosidad en las sociedades contemporáneas. Supuesto

---

Heidegger intentaba descubrirlo en la cercanía, en la inmediata realidad concreta. Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo*. Tusquets. Barcelona. 2003.

<sup>80</sup> Así, por ejemplo, podemos preguntar cómo se presenta la posibilidad de una interpretación cristiana de la historia, si dijéramos que ésta no descansa sobre el reconocimiento de valores espirituales, ni en el de Jesús como un individuo de talla histórico mundial... cuál sería, entonces, a la luz de la fe, de que Dios se revela en el hombre histórico, Jesucristo, la posibilidad de esa interpretación... acaso como dice Löwith, "los acontecimientos profanos, anteriores y posteriores a Él, no constituyen una cadena sólida de sucesiones significativas, sino adulterados acontecimientos, cuya importancia o falta de ella se ha de juzgar en vista de su posible significación sobre el juicio y la salvación". En el capítulo tercero trataremos de exponer la forma en que se configura una interpretación cristiana de la historia como universum de comprensión religiosa a partir de la lectura de la Biblia. Löwith, Karl. *Ob. Cit.*

fundamental asentado sobre el tema de nuestro interés preguntaría, ¿cómo se reconoce en el proceso de transmisión histórica de comprensión de lo religioso, en las sociedades modernas, la autoridad del maestro espiritual hindú?

He ahí, para nosotros, la apuesta de Gadamer: presentar lo problemático del pensar lo religioso cuando éste prescinde del pensar como un mero representar y muestra el espacio de una apertura hermenéutica, en el que “este horizonte es en verdad lo otro de uno mismo”<sup>81</sup>. ¿Cómo se presenta en nuestro horizonte de comprensión, por ejemplo, un templo griego? ¿Cómo un cántaro de limosnero puede representar tanto religiosamente hablando?

Mejor aún, ejemplificando en el caso que nos ocupa, ¿cómo advertimos y asumimos otras formas de religiosidad, es decir, cómo llegamos a *re* – conocer algo denominado hinduismo? ¿Cómo *re* – conocemos la autoridad del maestro espiritual hindú? ¿De qué se habla realmente cuando se habla de la autoridad del maestro espiritual hindú? ¿Qué autoridad le permitiría a un maestro espiritual hindú pintar en el horizonte de comprensión de lo religioso algo denominado hinduismo? ¿Y si el reconocimiento de esa autoridad no fuera más que un trasladar la nada de algo? ¿Esa nada supondría una posible verdad? En ese caso, tendríamos que saber ¿quién le prestó el lápiz y la goma para pintar, borrar, volver a pintar, cambiar, modificar, configurar esa autoridad en el horizonte de comprensión de lo religioso?

Aunque esas preguntas nos llevarían a preguntas más generales ¿Cómo reconocemos lo religioso y a Dios? ¿Lo religioso y Dios se asumen y reconocen como un gran valor para nuestro conocimiento? ¿Cómo opera la transformación de Dios en objeto de conocimiento de lo religioso? ¿En qué forma opera la subjetivización del valor Dios? ¿Qué hemos hecho con Dios? ¿Actualmente, puede ser la teología, la historia de la religión, la sociología de la religión, la filosofía de la religión, un hablar acerca de Dios, partiendo tal vez de la imagen y semejanza del hombre con Dios como ha dicho la tradición? De cualquier manera, no pretendemos contestar la totalidad de esas preguntas, solamente tratamos de presentar lo religioso como un espacio de apertura hermenéutica.

---

<sup>81</sup> Pöggeler, Otto. “El paso fugaz del último Dios. La teología de los Beiträge zur Philosophie de Heidegger”. En Juan Manuel Navarro y Ramón Rodríguez (Comp.). *Heidegger o el final de la filosofía*. Ed. Complutense. Madrid. 1993.

## I. Un Espacio de Apertura Hermenéutica

Si presentamos lo religioso como un espacio de apertura hermenéutica tenemos que preguntar: qué es lo que se entiende, propiamente cuando se entiende lo religioso. Por lo menos, podemos decir, que ese entendimiento argumenta que lo decisivo del entender lo religioso no es el que se someta a reglas metódicas. No está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer llamado religioso. El entender lo religioso, en el fondo, no es tanto un conocer sino una experiencia, que nos sustenta y de la cual nosotros nos nutrimos.

Entender lo religioso no significa comprender y dominar hechos, fenómenos, creencias, prácticas, valores, instituciones, esquemas, marcos religiosos, historias, nombres, por más desconocidas o exóticas que aparezcan todas las cosas anteriores. Entender lo religioso es como el respirar, el amar, el vivir: “no sabe uno a ciencia cierta qué es lo que nos mantiene en ello y de dónde viene el viento que hace fluir vida en nosotros<sup>82</sup>”, pero sabemos que todo depende de ello, y nosotros no dominamos nada, a lo mucho con cierto yoga aprendemos a mejor distribuir ese aire por nuestro cuerpo o intentar vivir sin él. Para entender lo religioso hay que *estar – ahí* para experimentar de lo que se trata y para saber que no es tanto un saber sino más bien un *ser*.

Esta orientación comprensiva esboza una propuesta de interpretación de la autoridad del maestro espiritual hindú distinta a la realizada por los análisis histórico – culturales, psicológicos y casi religiosos, que tradicionalmente han tratado de consolidar un sistema de valores culturales orientados histórica y universalmente a la vida espiritual contemporánea, y cuya expresión más importante ha sido la elaboración de un sistema de dogmas desfasados o la fundamentación de la ciencia objetiva de la religión (Weber, Durkheim)<sup>83</sup>. Este esbozo de propuesta de interpretación tiene que aclarar el sentido de la *comprensión* de lo religioso desde la hermenéutica. Algo que haremos enseguida.

En esta tesis seguimos el planteamiento hermenéutico sobre *la comprensión* tal y como lo presentó Hans – Georg Gadamer, en *Verdad y Método*, y se expandió bajo el conocido ‘giro hermenéutico o lingüístico’<sup>84</sup>. Sobresale un planteamiento al entender el *pensar* no como un tener o un dominar, pues, al hablar del arte, la historia, la religión, la ciencia, de una manera que nunca puede ayudarnos a la autocomprensión de la misma, advierte que los caminos tradicionales del pensar no son suficientes<sup>85</sup>.

Así, para pensar de nuevo y pensar, a su vez, el pensamiento, la empresa de Gadamer con fundamento en su maestro, Heidegger, para quien la hermenéutica no era una metodología sino una teoría de la experiencia real del

---

<sup>82</sup> Sloterdijk, Peter. Venir al mundo, venir al lenguaje. Pretextos. España. 2006.

<sup>83</sup> Esta orientación comprensiva sobre lo religioso empezó a perfilarse cuando Heidegger quería hacer un estudio sobre las Confesiones de san Pablo y san Agustín, y para ello tuvo que realizar una crítica a los estudiosos sobre lo religioso. En nuestro caso, seguimos el planteamiento de Heidegger respecto a cómo podríamos pensar lo religioso en las sociedades modernas. Heidegger, M. Introducción a la fenomenología de la religión. FCE – Siruela. México. 2006. Heidegger, M. Estudios de Mística Medieval. FCE. México, 1999.

<sup>84</sup> Gadamer, H-G. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. Verdad y Método II. Sígueme. Salamanca. 1992, p. 95–118.

<sup>85</sup> Gadamer, H-G. “la dimensión religiosa”. Los caminos de Heidegger. Herder. Barcelona. 2002, p. 151–163.

pensar<sup>86</sup>, comienza con la pregunta por el origen de la obra de arte: cómo puede una obra erguirse o levantarse como un árbol o una montaña y, sin embargo, ser lenguaje. En ese 'ahí' de la obra que casi nos aplasta con su presencia y que se sostiene a sí misma, no sólo se comunica con nosotros, nos impone su presencia. Ahí donde ya no queda nada de un objeto que esté frente a nosotros y del que pudiéramos apoderarnos, conociéndolo, midiéndolo, disponiendo de él, aparece mucho antes un mundo en el que nosotros mismos nos vemos absorbidos que algo con lo que nos encontramos en nuestro mundo<sup>87</sup>.

Recordemos que esa pregunta deviene la presentación ontológica de 'la imagen'<sup>88</sup> que adquiere, en *Verdad y Método*, su verdadero significado. Ella conlleva aquella inquisición de Gadamer sobre la verdad que sólo, verbigracia, en la obra de arte alcanzará una dimensión de lo válido y lo verdadero precisamente porque no es una copia sino una imagen real y efectiva que tiene, por decirlo de algún modo, su propia auto certificación. Tal como la historia que se narra, el poema, el pensamiento concentrado en sí mismo, cuya libertad pulsa plenamente en el fondo lo que siempre es. Detenernos en ella significa –explica Gadamer – dejar que exista y mantenernos a nosotros mismos en el 'ahí del ser'.

Por lo demás en esa detención – sin estar presos – propiamente '*no se cree*', sino que se está dentro de su poder ontológico, *se participa*. Aquí aparece por primera vez, aquella experiencia que en el arte y en la fenomenología de la religión sostiene una teoría del símbolo<sup>89</sup>, y que esconde en la morada de su palabra: la experiencia de saber que 'eso eres tú'<sup>90</sup>. (Curioso acercamiento con la máxima de las Upanishads)<sup>91</sup>. Pues, sólo al comprender que *nosotros participamos*<sup>92</sup> en la esencial expresión de la experiencia humana que ha sido desarrollada en nuestro arte, religión, tradición histórica, y no sólo en nosotros sino en todas las culturas, pues, 'esta posible participación es el verdadero criterio para la riqueza o pobreza de lo que nosotros producimos en nuestras ciencias', hablaríamos de *espacio de comprensión*. Y destacaríamos así, la tesis central de Gadamer sobre la relación realidad e interpretación, y las consecuencias que tendría ésta en el tema de nuestro interés.

Esclarecer lo anterior, tocando los linderos de la relación hermenéutica, es decir, la cuestión de la recepción y la interpretación en el camino de un lenguaje que habla de la experiencia de formación, educación y cultura, religión,

<sup>86</sup> Gadamer, H-G. Mis años de aprendizaje. Herder. Barcelona, 1996.

<sup>87</sup> Gadamer, H-G. "Ser, Espíritu, Dios". Los caminos de Heidegger..., p. 165-177.

<sup>88</sup> Gadamer, H-G. "Experiencia estética y experiencia religiosa". Estética y Hermenéutica. Tecnos. Madrid. 1998, p. 139-155.

<sup>89</sup> Eliade, Mircea. "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso". En Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa (Comp.). Metodología de la Historia de las Religiones. Paidós. Barcelona. 1986, p. 116-139. Panikkar, Raimon. "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo". En K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem, J. Hillman. Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I. Anthropos. España, 1974, p. 383-413. Comparase con Meslin, Michel. Aproximación a una ciencia de las religiones. Cristiandad. Madrid, 1978. Meslin presenta al símbolo simplemente como una referencia cultural con base en una *hermenéutica primaria de orden cultural*: reinstala los símbolos en el marco del conjunto que los determina y donde cumplen una función de referencia.

<sup>90</sup> Gadamer, H-G. "Ser, Espíritu, Dios". Los caminos de Heidegger...

<sup>91</sup> Zimmer, Heinrich. "Yoga and the figurative sacred image". Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India. Princeton University Press. New Jersey. 1984, p. 21-64. Palma, Daniel de. "Chandogya Upanisad". Upanisads. Siruela. España. 2001.

<sup>92</sup> Garagalza, Luis. "La ontologización del lenguaje en la hermenéutica de H – G Gadamer". La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual. Anthropos. Barcelona, 1990, p. 141-154.

apunta el lema de nuestra empresa como el desenvolvimiento de *un pensar hermenéutico*: un sentido de lo cuestionable de algunas cosas y lo que éstas requieren de nosotros<sup>93</sup>.

El pensar hermenéutico del que hablamos supone que cualquier conversación que entablemos con un 'hombre', un texto, en un intento de comprenderlo, no sólo puede emprenderse mediante la contemplación de la distancia histórica y la ubicación del interlocutor, como formas de asegurarnos frente a él o *comprenderlo mejor que él mismo*, sino abiertos en un esfuerzo interpretativo que nos coloque entre la 'extrañeza y la familiaridad' en que nosotros mismos pertenecemos a la cuestión que estamos comprendiendo: como un tipo de expansión de nuestra individualidad y probablemente la conmoción de nuestras razones<sup>94</sup>; entendiendo que nuestras vidas no son vividas de acuerdo a programas garantizados científicamente y seguros, y amparadas éstas de la crisis: en nuestra experiencia no vamos a un cierre, estamos constantemente abiertos a aprender nuevas cosas de nuestra experiencia.

Hay que advertir que, para Gadamer, la comprensión no aparece como una suerte de simpatía o empatía, un revivir cual acto de congenialidad, de adivinación, un ponerse en los zapatos del otro, cuya factibilidad reposa en la vinculación o relación histórica de las individualidades y en las comparaciones del tú o lo ajeno con el yo o lo propio, y mucho menos presupone la coincidencia lógica con una serie de supuestos (hermenéutica de autor), pues, "ningún estudio hermenéutico interpreta sometiéndose al otro, desplazándose a su interior para participar de sus vivencias, sino que es el *método* para ganar un horizonte, para brincar la estrechez de los panoramas". De ahí que se sostenga que "todo entender se inscribe en un horizonte... que es obra tanto del presente como del pasado...". (El horizonte del siglo IV a. C. no es el horizonte del siglo XXI d. C., pero yo entiendo únicamente el horizonte del pasado en la medida en que el mío se fusiona con él).

De hecho, Gadamer ha dicho, en *¿Quién soy yo, quién eres tú? Comentario a Cristal de Aliento de Paul Celan*, "no existe un método hermenéutico. La hermenéutica no significa tanto un procedimiento cuanto la actitud del ser humano que quiere entender a otro o que como oyente o lector quiere entender una manifestación verbal. Hermenéutica siempre es, pues, entender a un ser humano, entender este texto concreto, entender la problematicidad de nuestra existencia..."<sup>95</sup>.

Así, la hermenéutica de Gadamer plantea, en primer lugar, que conocer no significa controlar, dominar o certificar. Y ese conocer señala que, en segundo lugar, "los seres humanos son criaturas que han de interpretar continuamente su mundo, y que no son naturales observadores de este mundo, sino que más bien, en todo suceso, están irrevocablemente implicados ellos mismos". La importancia de estas afirmaciones está en que cualquier imagen

---

<sup>93</sup> Palmer, Richard E. (ed). "Hermeneutics". *Gadamer in conversation: reflections and commentary*. (Hans – Georg Gadamer with Carsten Ditt, Glen W. Most, Alfons Grieder, and Dörte von Wesernhagen). New Haven and London. Yale University Press. 2001, p. 36–60.

<sup>94</sup> Muller – Vollmer, Kurt. (Ed). "Introduction. Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment". *The hermeneutics reader: text of the german tradition from the enlightenment to the present*. B. Blackwell. Oxford. 1986, p. 1–53.

<sup>95</sup> Gadamer, H. – G. *¿Quién soy yo, quién eres tú? Comentario a Cristal de Aliento de Paul Celan*. Herder. Barcelona. 1999.

objetiva de ciencia sobre el mundo que elaboremos no es otra cosa que *una construcción* que depende de nuestra constitución hermenéutica, la cual está y ha de estar continuamente comprendiendo el mundo y anticipándolo<sup>96</sup>. Esta referencia muestra y señala en Gadamer a partir del concepto de método, no sólo la gran sentencia, *el método no define la verdad*, sino la problemática que aborda la cuestión del camino apropiado de realización y legitimación en las ciencias sociales, incluyendo los estudios sobre lo religioso; reconociendo que no es cuestión de uso de ciertos procedimientos para tratar con cierta región de objetos, sino del ofrecimiento de una justificación teórica más apropiada que las distinga de las ciencias naturales, no sólo por sus procedimientos sino por las relaciones que tiene su sujeto en cuestión<sup>97</sup> a través de su participación en la herencia<sup>98</sup>, en la tradición que se renueva y articula por nosotros una y otra vez<sup>99</sup>. La referencia a ese lenguaje 'tradicional', en un sentido que no se agota en la conciencia del hablador y evade su reducción al comportamiento subjetivo<sup>100</sup>, nos presenta no sólo la apropiación de lo pasado y transmitido<sup>101</sup> sino aquello que 'sigue siendo y seguirá siendo lo real'.

Y a partir de ese planteamiento, Gadamer señala la pregunta por el prejuicio y la relación que guarda con la autoridad y la tradición; en el sentido en que "comprender es siempre una forma de apropiación bajo los supuestos de esas estructuras de prejuicios que el sujeto que comprende pone frente aquello que quiere entender", mostrando de esa manera que la *comprensión* de un fenómeno histórico – un cuadro, un texto, un acontecimiento político o social – refiere un "ver al otro desde uno mismo en tanto en cuanto se aprende a comprenderse mejor a sí mismo"<sup>102</sup>.

Jean Grondin, el más importante comentarista de Gadamer, ha dicho que "Verdad y Método fue un acontecimiento inesperado de verdad, cuyo método únicamente puede venir detrás cojeando: verdad y después método, verdad antes del método. Que existe este tipo de verdad, que no podemos vivir sin ella, y que el método amenaza con convertirse en uno de los nuevos ídolos, eso es lo que la hermenéutica de Gadamer quiere hacernos ver".

<sup>96</sup> Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder. España. 2003.

<sup>97</sup> Van Der Leeuw, G. *Fenomenología de la religión*. FCE. México. 1975. Él comienza con una transposición básica en los estudios sobre religión, "lo que la ciencia de la religión llama objeto de la religión es, para la religión misma, sujeto. El hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario. Sólo para la reflexión se transforma en objeto de la experiencia observada".

<sup>98</sup> Cfr. Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste. Del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta*. Siruela. Madrid, 1996. Especialmente cuando habla de los "actos de comprender" en su relación con la historia como otros tantos comienzos, iteraciones de acontecimientos siempre inacabados... "Cada uno de nosotros, volens nolens, es autor de acontecimientos en Hurqalya, tanto si se abortan como si fructifican en su paraíso o en su infierno. Creemos contemplar el pasado y lo inmutable cuando sin embargo estamos consumiendo nuestro propio futuro... Es la tierra de las visiones, la Tierra que ofrece su verdad a las apercepciones visionarias, y es el mundo a través del cual se lleva a cabo la resurrección... Es, en efecto, el mundo donde tiene lugar los acontecimientos espirituales reales, pero reales de una realidad que no es la del mundo físico, ni la que cuentan las crónicas y con la que se 'hace historia', porque aquí el acontecimiento trasciende toda materialización histórica... Esta tierra en la que lo Imposible se lleva a cabo de hecho...".

<sup>99</sup> Gadamer, H-G. "Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las Ciencias del Espíritu". *Verdad...*, p. 225-585.

<sup>100</sup> Actualmente dos sistemas de interpretación del hombre, el estructuralismo y el psicoanálisis, uno y otro vinculados a las ciencias del lenguaje, proponen una reducción sistemática de las realidades religiosas a fenómenos de cultura (Meslin).

<sup>101</sup> Meslin, Michel. "La historia de las religiones". En Puech, Henri – Charles. *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI. México. 1982, p. 353-417. Esta obra expresa cómo la experiencia religiosa se relaciona con la historia, "lo que captamos así en las diversas experiencias religiosas de la humanidad es una sacralidad históricamente vivida en un tiempo y un espacio dados, cuya expresión resulta en gran parte de la cultura ambiental. Puesto que el hombre expresa esta sacralidad que vive en una experiencia específica a través de mitos, símbolos, conceptos que no son más que la transcripción en lenguaje humano de una realidad que queda más o menos oculta, pero a la que él refiere su acción. Toda experiencia religiosa, tanto si se trata de mitos como de rituales o símbolos, se inscribe, pues, en la diacronía y se hace histórica desde el momento en que a través de ella un hombre toma conciencia más o menos clara de una relación que le vincula a una realidad que el juzga trascendente".

<sup>102</sup> Gadamer, H-G. *Hermenéutica de la modernidad*. Hans Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta. Trotta. Madrid. 2004, p. 18.



## II. El Núcleo Histórico de la Apertura Hermenéutica

Entender el prejuicio en su justo sentido supone exponer, como lo hizo Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y Método*, *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*<sup>103</sup>, la rehabilitación de un concepto cuyo matiz negativo impuesto por la Ilustración, en el sentido de no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón y establecer como fuente última de autoridad a la razón misma, advierte sobre el ensanche de la ciencia al no reconocer *espacio* a otros modos de certeza<sup>104</sup>.

Y es claro que la base de la distinción de los prejuicios tiene como presupuesto fundamental 'el uso metódico y disciplinado de la razón'; el proceso a partir del cual los prejuicios que me determinan son vistos a la luz de la sujeción y formulados desde el punto de vista de la 'ilustración' de todo prejuicio, supone no sólo un uso de la propia razón (repulsa generalizada contra toda autoridad) sino el apego a la autoridad de la misma (deformación del concepto de autoridad en el que la razón –repulsa contra toda autoridad y la fundamentación de la libertad se contraponen a la obediencia ciega), y en consecuencia, la sumisión de toda autoridad a la razón.

El problema de la autoridad se vuelve a plantear cuando los prejuicios adquieren un matiz positivo y se tratan en el contexto de una teoría de los prejuicios, que busque librarse de los extremismos de la Ilustración; es decir, cuando son vistos como fuente de verdad y reconocimiento: 'el prejuicio no es ni irracional ni arbitrario, sino en principio puede ser reconocido como cierto'. La tradición es la que fundamenta su validez.

Y en ese sentido, la tradición aparece como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales sino que nos determina mudamente. La cuestión ahí es que la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido<sup>105</sup>. La comprensión se piensa menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición<sup>106</sup>. Y a eso Gadamer lo

<sup>103</sup> Gadamer, H-G. "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico". *Verdad y Método...*, p. 331–377.

<sup>104</sup> Gadamer, H-G. "Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte". *Verdad y Método...*, p. 31–223.

<sup>105</sup> Teigas, Demetrius. "Tradition and Authority versus The Critique of Ideology". *Knowledge and hermeneutic understanding: a study of the Habermas – Gadamer debate*. Lewsbur. Bucknell University. 1995, p. 118 – 143. Habermas, Jürgen. "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)". *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. Madrid, 1989.

<sup>106</sup> Gadamer, H-G. "La continuidad de la historia y el instante de la existencia", *Verdad y Método II...*, p. 133–143. "El trato ingenuo con la tradición efectúa siempre una aplicación al momento presente que nos puede parecer acientífica y por tanto errónea y que, sin embargo, forma parte a veces de esos malentendidos fecundos de los que vive el tejido tradicional de las culturas. Algo de esa convergencia con nosotros mismos sigue aún vivo en todo conocimiento histórico... La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y al suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia vigencia...", p. 142–143.

llama *historia efectual*, mejor dicho, lo que pertenece al ser de lo que se comprende<sup>107</sup>. Entonces, un buen prejuicio es una facultad que uno utiliza para tomar acción o decir saber algo, y éste no es algo que se aprenda en libros, aunque no están excluidos de la transmisión. En ese sentido, cuando Gadamer habla de tradición y de autoridad no se refiere a ningún sujeto colectivo, sino que “esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto”, bajo el supuesto general que reza así, “es siempre un pasado el que nos hace decir: he comprendido<sup>108</sup>”.

Al respecto, podemos decir, por ejemplo, que las cosas de que se habla en religión no se reciben solamente como presentes, sino que su pasado nos interpela, nos concierne, no como algo que puede ser consumido, sino que se arraiga en “nosotros” al hablar de ellas para asumir su presente. La cuestión es cómo la autoridad y la tradición, a partir del concepto de prejuicio, aparece como una enseñanza acerca de nuestra pertenencia esencial a la historia. Pertenencia que, según Gadamer, se puede observar en dos direcciones: nosotros pertenecemos a la historia y a la eficacia histórica; pero también la historia nos pertenece a nosotros, porque la historia es leída, entendida y apropiada siempre a partir del presente.

Y es que si el problema fundamental de la hermenéutica para Gadamer es la aplicación que se realiza en todo entender, entonces la mediación entre el pasado y el presente tiene que moldear la característica de la conciencia histórica. Una conciencia histórica que nos hablará del carácter de acontecimiento del entender, que se apodera repentinamente de nosotros, así como de las ilusas inmunidades que construimos respecto al paso del tiempo (historicidad), decir en el que lo religioso como entender y la religión como concepto son paradigmáticos.

Ciertamente, para Gadamer el trabajo silencioso realizado por la historia, que opera hasta donde no se sospecha, y designa un seguir actuando de la historia más allá de la conciencia que nosotros podemos tener de ella (conciencia

---

<sup>107</sup> Compárese con el planteamiento de Peter Sloterdijk, quien afirma que ciertamente “nosotros no tenemos la tradición, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros”... pero... “puede ser, en efecto, que nosotros no tengamos la tradición... pero, en ocasiones, ella nos tiene de una forma parecida a como una ciudad destruida tiene a sus habitantes, a como un círculo vicioso encierra a unos jugadores que tratan de escapar de su ruina. Si, es cierto, que la tradición nos tiene, que el destino del ser nos lleva de la mano, pero quien como alemán han nacido casi a mediados de este siglo, ha salido arrastrándose de su seno nacional tradicional como el superviviente de una casa bombardeada. En una situación de este tipo en la que uno hereda un erial, la capacidad de comenzar por uno mismo no puede por menos de adquirir un nuevo significado. Es, entonces, de repente, cuando el desasimiento que deja ser a lo ya comenzado entra en conflicto con la resolución de hacer un nuevo comienzo con uno mismo... aquello que puede ser correcto para las tradiciones afortunadas –el dejarse llevar por la corriente de las buenas tradiciones – supone para las tradiciones desafortunadas un reto suicida y falso. Las tradiciones desafortunadas son como ríos envenenados: en su corriente se arrastra la espuma de la autodestrucción, llevan la peste de formas de vida descompuestas de sus lugares de origen al mar. De este modo a aquellos que son conscientes de que se encuentran en una tradición de destrucción sólo les queda refugiarse en las fuerzas del nuevo comenzar por sí mismos. La pregunta por el comienzo y por cómo se pone en marcha un comenzar desde un comienzo absoluto es propia de una mentalidad que se siente obligada a sentar sus fundamentos en la más radical profundidad, por lo que lo ya encontrado y asumido no inspira la seguridad de tener buenas razones bajo los pies y potentes tradiciones a la espalda, Peter Sloterdijk. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Pretextos. España. 2006, p. 49. Asimismo, revisar el planteamiento de Paul Virilio respecto a la tradición como una casa: “el homínido sobre sus cuatro patas, ya no contemplaba más sus pies; al enderezarse, sólo su cuerpo se ha desplazado hacia la práctica manual. Todavía falta enderezar la cabeza, dejar de considerar nuestras manos y, narcisísticamente sus obras, para ver la extensión profunda del espacio sin horizonte, como el tiempo como último hito... la duración extendida arriba de nuestras cabezas, de nuestros techos, ya es un campo de acción, un campo desconocido pero que debemos practicar si queremos volver a empezar otra vez”. Virilio, Paul. *La inseguridad del territorio*. La marca. Argentina. 1999, p. 8 – 9.

<sup>108</sup> Gadamer, H-G. “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la <<desmitologización>> (1961)”. *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1998, p. 131.

de la propia situación, conciencia de entender, conciencia de época, conciencia de los límites de la reflexión), señalará la eficacia histórica del prejuicio, de la autoridad, de la tradición.

Y así, en primer lugar, se niega la objetividad de la ciencia a partir de su sustento básico, la persistencia tradicional de los prejuicios heredados. Porque 'los prejuicios de un individuo son, mucho más, que sus juicios, la realidad histórica de su ser'. La cuestión es que el prejuicio, la autoridad y la tradición, esos esfuerzos hermenéuticos señalan que la comprensión siempre están codeterminada por un factor histórico – efectivo, en el sentido en que la tradición no se agota en lo que se sabe como origen propio y en lo que se acepta o rechaza como tal. Mejor aún, uno se encuentra ya en una situación histórica efectiva determinada que, como tal, implica que en toda comprensión siempre hay una apropiación efectiva del "texto" desde el presente.

Decimos esto porque hay un malentendido habitual cuando se coloca como clave de lectura de la obra de Gadamer a la historicidad, y es aquel que le reprocha cierto historicismo recurriendo ya no al enfrentamiento con el campeón de una reflexión sobre la historicidad a finales del siglo XIX y principios del XX, Dilthey, sino a medirlo sociológicamente, con su núcleo de ética social y toma de conciencia de los prejuicios ideológicos de todo saber, para llegar a las condiciones sociales de producción de un discurso y destacar la función social de éste y los momentos de eufemización del mismo: la crítica de Habermas y de Bourdieu a Heidegger son un ejemplo paradigmático.

Y en segundo lugar, a partir del principio de historia efectual (historia – efectiva), Gadamer piensa las consecuencias que tiene para un planteamiento sobre la comprensión el hecho de que el hombre sea un *ser histórico*; pues, al decir "ser histórico" no se concede al relativismo del historicismo un acuerdo sobre el cómo captamos el mundo de acuerdo con las concepciones dominantes de la época que nos ha tocado vivir. "Ser histórico" trata más bien de pensar seriamente el carácter histórico del hombre; esto es, dice Gadamer, quien pretenda acceder a una realidad histórica (ya sea una tradición, un libro, un periodo de la historia, una obra de arte, un hombre) tiene que habérselas con la cuestión de que el acceso sólo puede ser realizado desde una perspectiva, desde un punto de vista, desde un horizonte de comprensión (más adelante ejemplificaremos con una lectura de la obra de Max Weber este punto), el que proporciona la tradición a la que pertenece: "una hermenéutica adecuada a la cosa debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia", decía Heidegger.

A ese requisito se le llama historia efectual, y en ella la comprensión es, esencialmente, un proceso de historia efectual, pues lejos de ser un obstáculo para la *comprensión* es su condición de posibilidad (la pertenencia del intérprete a su objeto, a la historia y a su época no se contempla ya como un obstáculo a la objetividad); Gadamer señala, en ese sentido, "cuando un intérprete se aplica a sí mismo una tradición no subsume algo particular a algo general, sino que comprende el texto desde su situación hermenéutica, desde una generalidad que no está dada, sino que surge ahí mismo donde hay una situación... una apertura al pasado". En palabras de Vietta, "el

pensamiento acerca de la aplicación subraya el hecho de que todo aquel que lee un texto e intenta comprenderlo ocasiona siempre una apropiación productiva del texto desde su presente<sup>109</sup>.

Así, el trabajo que cumple la hermenéutica en las cuestiones de la tradición no es nunca un hacer presente, en el sentido de reconstruir los orígenes de cierto estado de cosas para apropiarse mejor de él, planteamiento que recurre a la idea tradicional del saber como "saber de las causas y los principios" (historicismo); es decir, con una aproximación hermenéutica no buscamos explicar claramente, por ejemplo, lo que nos ocurre a la luz de nuestras creencias y prácticas religiosas: la tradición no nos proporciona un punto firme sobre el cual apoyarnos (in illo tempore), al contrario, la tradición nos empuja a un remontarnos *in infinitum* en el cual se hace fluido el presunto carácter definitivo y contundente de los horizontes históricos en los cuales nos encontramos<sup>110</sup> (vinculados con la mortalidad, con el suceder lingüístico entre las generaciones, etcétera), de esa manera revelando un particular horizonte histórico tratamos, como decía Gadamer, "un ser débil, declinante, que se despliega desvaneciéndose", es decir, el hombre histórico<sup>111</sup>.

Así, el problema de la eficacia histórica no es, como ingenuamente se piensa, un plantear un análisis de las circunstancias históricas en las que el hombre alcance a ver el futuro de su existencia, pues como bien decía Heidegger, ahí no está el núcleo de la historicidad. Al contrario, hacerse cargo del problema de la eficacia histórica sirve para explicar la problematicidad de la existencia, en el sentido en que la hermenéutica se libera de los dogmas de un sólo método científico, con todo y sus hipotéticamente objetivas, universales y no derogables verdades científicas, para tratar de explicar, según Zygmunt Bauman, la participación del hombre en el espectro de las realidades posibles (entre ellas lo religioso), puesto que éste no aparece como un observador neutral, exterior o fuera del mundo.

Es decir, según Zygmunt Bauman, en *Hermeneutics and Social Sciences*<sup>112</sup>, la hermenéutica señala que la comprensión es un problema en el mundo, en el que la "interpretación" inicia desde una precomprensión

---

<sup>109</sup> Gadamer, H-G. *Hermenéutica de la modernidad. Hans Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta...*, p. 17.

<sup>110</sup> Para Gadamer no se trata de un mirar a un más allá de la metafísica, sino, sabiendo que "el ser que puede comprenderse es lenguaje", el pensamiento recogerá los mensajes de la tradición sólo con el objeto de reconstruir siempre de nuevo la continuidad de la experiencia individual y colectiva. De manera que en Gadamer la hermenéutica no sólo es tornar a las transmisiones provenientes del pasado sino volverse también hacia todos aquellos contenidos lingüísticos que se nos manifiestan remotos y extraños, impenetrables como culturas lejanas en el tiempo y en el espacio...". Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo...*, p. 157.

<sup>111</sup> "La filosofía de Heidegger debe ser definida como una hermenéutica: no en el sentido de una teoría técnica de la interpretación y ni siquiera en el sentido de una filosofía que dé un peso peculiar al fenómeno interpretativo en la descripción de la existencia, sino en el sentido más radicalmente ontológico de que el ser no es otra cosa que la tras – misión de las aperturas históricas y de destino que constituyen en el caso de cada humanidad histórica, su posibilidad específica de acceso al mundo...". Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo...*

<sup>112</sup> Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science*. Columbia University Press. New York. 1978.

(anticipaciones, prejuicios, opiniones, restos, fragmentos, comunes en una tradición), lo cual indica un *modo de ser* más que un *modo de conocimiento*, y en el que el misterio de la comprensión se transforma en un problema ontológico más que epistemológico, y cuya pregunta explícitamente sería “qué, en la forma de ser-en-el-mundo<sup>113</sup> del hombre, determina la posibilidad y la actualidad de la comprensión”. En ese sentido, ¿cuál es la posibilidad y actualidad de una interpretación de lo religioso?

Para decirlo *pensando sociológicamente*<sup>114</sup>, si partimos de la reflexión heideggeriana (como hizo Gadamer) hay una pregunta que crea muchos problemas en el discurso sociológico, “qué rol juega la comprensión en la vida humana”, en la cual nosotros comenzamos nuestros análisis con el hombre ya inmerso en el mundo, infestado de prejuicios, es decir, si mi comprensión de la historia (aún de la religiosa) no es un proceso entre un intelecto sin tiempo y lo absoluto y contingente, podré decir que mi comprensión de la historia es historia misma; sentenciará desde la hermenéutica para las ciencias sociales Zygmunt Bauman: “la tarea de la hermenéutica no consiste en la constitución de la comprensión, la comprensión está dada ya en la realidad del lenguaje”<sup>115</sup>.

Así, por ejemplo, si queremos comprender lo religioso ¿cuál sería esa realidad dada ya en el lenguaje? ¿Qué nos dice esa realidad con la que nos hemos familiarizado y que llamamos religiosa? ¿Qué implica esa realidad *posible* en la que hablamos de *renacimiento, iniciación, vida, muerte religiosa* de los hombres? ¿Cómo esos sucesos deben ser vistos desde la temporalidad de la vida experimentada temporalmente, es decir, desde la condición mortal de los hombres, la cual “in practice this means that a timeless, absolute, full, irrevocable, understanding is inconceivable<sup>116</sup>”?

Recordemos que para cuando Gadamer, a partir de problematizar el núcleo de la comprensión, es decir, la historicidad, llega a señalar que ‘el lugar de la verdad no es en absoluto el juicio’ y que es necesaria una profundización ontológica del concepto lógico y teórico cognoscitivo de verdad, los caminos planteados por su

---

<sup>113</sup> Bajo este aspecto, el pensamiento hasta ahora ha pecado en cierto modo. Ha descrito o bien cómo la conciencia surge a partir del mundo (naturalismo), o bien cómo el mundo queda constituido por la conciencia (idealismo)... hay que comenzar por el ser – en el mundo diría Heidegger. Pues fenoménicamente ni me experimento primero a mí mismo y luego experimento al mundo, ni, a la inversa, experimento primero el mundo y luego me experimento a mí mismo, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble. Esta experiencia recibió en fenomenología el nombre de intencionalidad. Según Heidegger, ahí está la intuición fundamental de la fenomenología, que él, por su parte, entiende como la relación del ser – ahí con el mundo, y no sólo a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia. Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo...*, p. 190.

<sup>114</sup> Bauman, Zygmunt. *Pensando sociológicamente*. Nueva Visión. Argentina. 1994.

<sup>115</sup> Si partimos de que la estructura constitutiva de ser-en-el-mundo se articula a partir de la comprensión e interpretación, ser-en-el-mundo “no significa estar en contacto con todas las cosas que constituyen el mundo, sino que significa estar familiarizado ya con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias”, y esta familiaridad preliminar con el mundo, que se identifica con la existencia misma, Heidegger y Gadamer la llaman comprensión o precomprensión, en la que todo acto de conocimiento no es más que una articulación de esta familiaridad con el mundo. Aunque hay que señalar que el mundo con el que ya está familiarizado el hombre no es una pantalla trascendental, un esquema de categorías, para decirlo con Vattimo, “el ser-en-el-mundo se funda como totalidad hermenéutica sólo en relación con la falta de fundamento”.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 168.

maestro comienzan a mostrarse verdaderamente bajo una interrogación sobre lo religioso, sobre la existencia en el sentido de encontrar en ella un problema: *ser y tiempo*<sup>117</sup>.

Y de esa manera, con Heidegger, que comienza como filósofo católico<sup>118</sup>, Gadamer aceptaría el desafío de pensar la historicidad<sup>119</sup>, que para el problema que nos ocupa trata de no desplazar lo religioso meramente a un más allá divino, sino describirlo en la cercanía, en la inmediata realidad concreta (la vida fáctica); por eso, el desarrollo de la problemática de la existencia, ser – ahí, verbigracia la denominada religiosa, explica que se tendría que partir de un hombre arrojado pero capaz a la vez de proyectar su vida (Safranski) bajo un cielo vacío (dioses idos y ningún Dios venidero) y bajo un tiempo que lo devora todo; en palabras de Sloterdijk, con Heidegger se advierte el nacimiento de un hombre en el que se da origen a un individuo en su libertad y responsabilidad, y que toma en serio la muerte y el nacimiento; nacimiento que es visto como un salto que se realiza por primera vez al mundo<sup>120</sup>.

Y en ese mundo, la cuestión es que Heidegger explicó que el filósofo no sabe nada de Dios y, en consecuencia, tampoco nada de la eternidad (Ver cartas Heidegger – Max Müller). El filósofo no cree y cuando pregunta por el tiempo está resuelto a comprender el tiempo a partir de este mismo. De hecho en *Ser y Tiempo*, el tiempo histórico<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Gadamer, H-G. "Hombre y lenguaje (1965)". *Verdad y Método II...*, p. 145-152.

<sup>118</sup> Cuando joven, Heidegger recibió pulimento apologético, es decir, fue preparado para el contacto con los laicos, su actividad consistía en redactar conferencias en las que había que demostrar sus armas. En este entrenamiento, Heidegger escribió, en una revista de un grupo católico, por ejemplo, sobre la pregunta acerca de si el hombre de hecho puede llegar por sus propias fuerzas a vivir según las exigencias de su naturaleza, así como de la cuestión relativa a los límites de la tolerancia.

<sup>119</sup> Según Pániker existen otros lenguajes y formas de integrar el pasado. O, si se prefiere, pasados que se resisten a ser historio-grafiados, "mas yo argumento que la disciplina de la historia no es la única forma de recordar o recrear el pasado... mi propósito es tan simple como el de indagar en uno de los diferentes paradigmas que la India ideó para recodar el pasado y traerlo a nuestro horizonte. Tal vez con ello aprendamos a ver algo nuevo; de la India... o, insisto, de nosotros mismos... Estas reflexiones me llevan a concluir que la tradición de iithasa se preocupa del pasado, sí, pero un pasado liberado de la experiencia y abierto a la maravilla. Y es esa indefinición y apertura la que puede hacer germinar un infinito número de historias capaces de generar asombro sin fin... Consiste más en una guía para el hoy – o para el mañana – que no una recopilación de datos acerca de un tiempo y lugar pretéritos. En ese sentido constituye una verdadera tradición: una forma de utilizar el pasado como evidencia que favorece la continuidad de prácticas... en los textos para recordar... no se pretende describir hechos históricos, y aunque puedan aportar claves para el historiador, ni su intención es historiográfica, ni es demasiado fiable seguir sus hilos en busca de hechos históricos... en lugar de hilvanar eventos pasados, los interpreta en su relación con el hombre y el cosmos... desvela la trama mítica de los tiempos pasados en un contexto cosmológico preciso... Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el sur de Asia*. Kairós. Barcelona. 2005, p. 372 – 378.

<sup>120</sup> Hay que decir que "estar-en-el-mundo" no significa ser propietario del mundo, es decir, esta expresión no es una clave antropológica que reconozca una figura de hombre propietario de un mundo, es una clave ontológica para deshacerse de idealismos y materialismos groseros que no alcanzan a comprender al hombre-en-el-mundo. Cfr. Anders, Günther. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Pre-textos. España, 2007. En ese texto se realiza una lectura antropológica de Heidegger como criterio para comparar su propuesta de hombre con la de Marx. De hecho, habría que revisar las reflexiones que han mamado de Heidegger para explicar el estar-en-el-mundo, por ejemplo, Peter Sloterdijk en *Venir al mundo*, venir al lenguaje, trata de explicar la crisis del venir-al-mundo como una crisis en la conciencia de la arena y de la creencia de que los hombre son seres capaces de venir de manera absoluta al mundo para convertirse en parte de él. Aún la escuela de Alfred Schutz, incluyendo a Thomas Luckmann y Peter Berger, así como la etnometodología, pueden ser visto dentro de una relectura de Heidegger respecto al sentido de las acciones de los hombres-en-el-mundo.

<sup>121</sup> Señala Safranski que como consecuencia de las actuales formas discursivas, ya estamos acostumbrados a designar al pensamiento histórico epocal y escatológico, orientado hacia el futuro como un pensamiento histórico, aunque el sentido natural y originario de la historia suponga exactamente lo contrario de tal futurismo. De hecho, la singularidad de los historiadores griegos está en que comprendían por historia una indagación de lo sucedido, con lo cual presuponían que la naturaleza del hombre permanecía en esencia la misma a través de todos los cambios accidentales regidos por el destino. Lo que es lo mismo que ya ha sido y que será de nuevo. Pero cuando Heidegger, por el contrario, como un pensador moderno y pos cristiano, habla de la existencia histórica y espera, en razón de un cambio en el destino del ser, un cambio

es pensado como indigente: el ya no más de los dioses y el aún no del Dios venidero, “en consecuencia el tiempo, en tanto tiempo indigente, tiene obviamente algo que ver con Dios y los dioses, aunque ya no con una eternidad intemporal” (Ver parágrafo la angustia<sup>122</sup>, y comentario a Holderlin). En palabras de un poeta amado por Heidegger, “cuando contemplo la vida, ¿qué es lo último de todo? Nada. Cuando me elevo en el espíritu, ¿qué es lo más elevado de todo? Nada”<sup>123</sup>.

La singularidad de esta perspectiva respecto a la experiencia de lo religioso como algo último recuerda la lección de Heidegger sobre el precursar de la muerte, ahí el tradicional tema de Dios se convierte en el tema del último dios: no el último de una serie, sino aquel que se muestra tan solo en una frontera irrebalsable y que, expuesta en las Contribuciones a la Filosofía, señalará para el *pensar* lo religioso en la sociedad moderna un límite, el *pensador* no tiene derecho a hablar de dios, pero da indicios al hombre respecto a la situación en que *hablar de Dios puede cobrar nuevamente sentido* (capítulo IV).

La verdad es que Heidegger quiere pensar una existencia en la que ya no se sostiene ninguna instancia metafísica, en la que la realidad cae al vacío; esto respecto al problema que nos ocupa señalaría que “no encontramos nada que legitime para conceder un valor de verdad a una afirmación religiosa o a una construcción metafísica”. Y es que, como lo plantea Heidegger a partir de una lectura de la carta de Pablo a los Tesalonicenses tenemos que pensar la existencia seriamente. Ciertamente, el núcleo de esta reflexión es plantear la pregunta sobre cómo pensar lo religioso sin algún abrigo ante las amenazas provenientes de las contingencias del tiempo, es decir, *pensar lo religioso históricamente*.

Y por eso, hemos presentado la forma en que Gadamer articula el problema de la historicidad como núcleo de la comprensión (prejuicio, autoridad, tradición) y, sobre todo, cómo la historicidad plantea de manera diferente el pensar lo religioso. Pero no sólo eso, hemos empezado a destacar cómo este planteamiento deviene una contribución a una perspectiva heideggeriana sobre lo religioso en las sociedades modernas, cuyo fundamento está en que Heidegger

---

en la esencia del hombre, entonces presupone que no hay de ningún modo una naturaleza humana siempre idéntica. La originalidad del pensamiento de Heidegger está en que no es una meditación oriental ni una contemplación griega del ser siempre idéntico, sino un estar-en-camino históricamente condicionado y que desea de un modo moderno. Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo...*

<sup>122</sup> Safranski señala que en el análisis heideggeriano del ser – ahí la angustia marca el gran punto de la peripecia: nos precipitamos en las relaciones en las que hemos vivido fijamente hasta ahora. Los análisis que preceden al capítulo de la angustia tienen como tema el ser – ahí familiarizado establemente con su mundo. Se pone de manifiesto que la angustia hace que se escurra el mundo y, por ello, es un fenómeno distanciador, es más fácil de describir que ese singular ser-en-el-mundo del ser – ahí cotidiano, sin distancias, fijamente vivido. Si queremos hacerlo transparente, en cierto modo hemos de participar en este movimiento sin distancias del ser – ahí, sin podernos situar en punto de vista exterior. Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo...*

<sup>123</sup> Holderlin, Friedrich. *Hiperión, o, el eremita en Grecia: una novela*. Hiperión. Madrid. 1988.

rechazó la tradición que establece a Dios o el ser supremo como una esfera sustraída al tiempo, en la que nosotros podemos participar sea por la fe, sea por el pensamiento.

A decir verdad, en las reflexiones de Heidegger sobre lo "religioso" en las sociedades modernas, por ejemplo, en las que el cristianismo pierde su cristiandad para ganar su modernidad, la reducción a un juego de decadencias de los cristianismos y aparición de "otras cosas" aparece como una torpeza del pensar seriamente; al contrario, Heidegger comienza a pensar tres problemáticas que tocarán el núcleo histórico de la cuestión religiosa en las sociedades modernas, es decir, las preguntas sobre el *desde dónde veremos lo religioso*:

- a. *Cómo la modernidad transforma lo religioso en una simple cosmovisión cristiana*, que como cosmos incluye toda forma de religiosidad o, por lo menos, un modo de acceso a lo diverso, es decir, cómo lo religioso comienza a perfilarse como un sistema de creencias y prácticas, cuyo núcleo de interpretación y ejecución será el cristianismo, con el objetivo de desvincularse de un determinado punto de vista actual, cosmovisivo (vemos el planteamiento de esta interrogante en nuestro capítulo II cuando hablamos de cómo se configura un *Universum cristiano*, con base en la *política* o conflicto de interpretación de textos sagrados, y sobre el cual se van presentar los argumentos sobre lo religioso; al final del mismo capítulo, los encuentros interreligiosos dan testimonio de esa transformación, pues, señalan una perspectiva de interpretación cristiana de otras formas de religiosidad);
- b. *Cómo el análisis sobre el instante a partir del cristianismo primitivo trata de pensar una forma de temporalidad simultánea*, que logre explicar los eventos religiosos, por ejemplo, en el protestantismo radical – liberal, que se constituyó, en el siglo XVI, como un problema: la certeza de la salvación. Más adelante vemos en Heidegger una reflexión sobre este problema, y en el capítulo II, ese instante se contempla a partir de cómo los reformistas radicales *piensan* el apocalipsis y las consecuencias de insistir en ese momento en relaciones personales con Dios, la creación de nuevos órganos de disciplina interior, el planteamiento de un apostolado laico, la universalidad de la religión, la santidad de todos los creyentes (fundamentos de los primeros encuentros interreligiosos), y hasta los primeros planteamientos respecto a la separación total de la Iglesia y el Estado.
- c. *Cómo la fe adquiere una mirada nueva*; visión en la que "la fe no es una confrontación sentimental, sino una fuerte incitación"; es decir, la fe es vista como un atrevimiento. Porque, según Heidegger, no podemos construir ninguna paz si no se nos regala, pues, *ésta nos llega de pronto*. A decir verdad, en el capítulo II y IV ampliamos las perspectivas históricas sobre la fe cuando señalamos las transformaciones de la fe en las sociedades modernas al ser vista ésta como sistema de creencias o argumentos de combate, idea de santidad o defensa de una iglesia, lucha por la libertad de conciencia, experiencia afectiva, sentimiento, derecho (libertad de pensamiento, creencia, culto), etcétera.



En ese sentido, pensar con base en el maestro de Gadamer enseña cómo se mantiene abierto el horizonte para pensar una experiencia religiosa en una época que *transforma* lo religioso; apertura en la que pensar a la fe no como un asunto de la filosofía (rechazo de Heidegger a concebir una esfera sustraída al tiempo: Dios) radicaliza el evento de la irrupción de Dios en la vida cotidiana: una verdadera osadía; así, este pensar da cuenta, según Safranski, de las enseñanzas de un maestro (por lo menos para Arendt, Gadamer, Safranski, Sloterdijk) que sólo podría mostrar, mediante el pensamiento, el lugar de la irrupción de Dios: la experiencia vital fáctica de lo religioso como algo histórico.

Alguna vez, cuando caminaba Max Müller junto a Heidegger, ambos se detuvieron en una iglesia católica, entraron y el filósofo tomó agua bendita y la llevó a su frente haciendo la señal de la cruz. El historiador preguntó sobre ese acontecimiento, la respuesta fue: hay que pensar históricamente, pues, donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular<sup>124</sup>.

Heidegger pensaba que era menester, en el estudio de lo religioso, “obtener una genuina y originaria relación con la historia que se explique a partir de nuestra situación y facticidad histórica propias”; pues, sólo así se podría saber sobre la relación entre el cómo ha llegado a ser el estar presente de Dios (eficacia histórica) y el que el ahora su presente sea su haber llegado a ser (apropiación histórica). Heidegger ve la situación de tal modo que lo religioso que vive la temporalidad (su haber llegado a ser) tendría que mostrarse como:

- a. un hecho histórico particular, que destaque la individualidad histórica de cada una de las formas de religiosidad, así como
- b. lo esencialmente individual, para reflexionar sobre la vida propia y su ejercicio de actuación histórica como religioso en cada hombre en tanto hombre<sup>125</sup>.

No obstante, hay que advertir que tanto Heidegger como Gadamer señalaban que, en cuestiones de religiosidad se tiene que partir del hecho de que lo religioso (y no sólo la originaria fe cristiana) ha caído en *redes de pensamientos* en las que Dios no es, en definitiva, otra cosa que satisfacción de la inadecuada necesidad humana de seguridad (al igual también que la actual filosofía y sociología de la religión le parece posible comprender la religión de un modo funcional, a partir de necesidades sociales de tipo residual). La crítica emprendida y el replanteamiento de lo religioso, desde Gadamer, parte de una necesidad por responder a la problemática sobre *cómo el hablar de Dios puede cobrar nuevamente sentido*.

<sup>124</sup> Heidegger, Martin. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte. Universidad Iberoamericana. México. 2006.

<sup>125</sup> Heidegger, Martin. “V. La característica de la experiencia cristiana primitiva de la vida”. Introducción a la fenomenología..., p. 149.

### III. La Dimensión Religiosa en Heidegger

Esbozar la pertinencia para nosotros de la perspectiva que sobre la religión nos ofrece Gadamer – bajo la mirada de Heidegger –, señala que la dimensión religiosa que le interesó y marcó las reflexiones, como todo su pensamiento, antecede a la pregunta por la temporalidad de la experiencia estética, la actualidad de lo bello en el juego, el símbolo y la fiesta<sup>126</sup>, pues cuando se refiere al concepto de ‘simultaneidad’ para explicarla, éste no sólo recordó las lecciones del maestro sino una de las más grandes fascinaciones que tenía Heidegger.

Y ésta era la experiencia de tiempo de la temprana comunidad cristiana, el instante escatológico, que no es una espera ni el atravesar y calcular el transcurso de un tiempo hasta el retorno de Cristo, porque como bien señala Gadamer citando el Apocalipsis de Juan, Cristo ‘viene de noche, como un ladrón’. Y entonces mediante esa fascinación, Gadamer proporciona una base para acercarnos al camino hermenéutico en que se ha elaborado un planteamiento sobre lo religioso<sup>127</sup>.

Esa perspectiva reconsideró el tiempo medido y todo el trasfondo de la ontología griega que domina nuestro concepto de tiempo en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la historia, pues, frente a la experiencia cristiana el tiempo fracasa. Heidegger mismo señaló alguna vez, ‘soy un teólogo cristiano’, y en sus investigaciones encontró el más grande apoyo para esclarecer el ‘instante escatológico’ en las Epístolas de Pablo, en las Confesiones de san Agustín y en el joven Lutero<sup>128</sup>; y en cuyo centro únicamente se encuentra *la búsqueda de Dios*<sup>129</sup>.

Aunque este problema más personal y profundo para Heidegger, la espera cristiana del fin de los tiempos, no podía ser abordado sino a partir de abrir la pregunta por la presión del pensamiento griego sobre la experiencia cristiana de la fe, que hace irreconocible el mensaje cristiano o al menos que extraña a la teología cristiana de su tarea más propia: *la salvación*<sup>130</sup>. Y asimismo, el cuestionamiento a su educación religiosa, al amparo de la doctrina de Pablo,

<sup>126</sup> Gadamer, H-G. La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta. Paidós. Barcelona, 1991.

<sup>127</sup> Gadamer, H-G. “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la ‘desmitologización’ (1961)”. Verdad y Método II... “Las siguientes consideraciones pretenden iluminar el aspecto hermenéutico del problema desde una perspectiva que aún no se ha abordado lo bastante, a mi juicio, plantean la cuestión de si la comprensión del Nuevo Testamento se puede efectuar de modo suficiente desde la idea directriz de autocomprensión de la fe, o si interviene otro momento muy diferente que trasciende la autocomprensión del individuo e incluso su ser personal”, p. 121.

<sup>128</sup> El acercamiento a una lectura de Lutero se dio en el marco de una toma de ‘posición’ de Martín frente a la iglesia visible de Jesucristo (la eclesiología católica que constituye una jerarquía y doctrina, una competencia dogmática y la infalibilidad papal); con base en la correspondencia que sostuvo con el profesor de Dogmática de Marburgo su posición podría definirse como “una existencia individual teísta al margen pero todavía en la estela de la tradición del Nuevo Testamento y tal vez de la patristica”.

<sup>129</sup> El último golpe contra Dios y el mundo suprasensible ha consistido en que Dios, el ente más ente, ha sido rebajado a la condición de valor supremo. El más duro golpe contra Dios no ha sido considerarle incognoscible o su existencia indemostrable, sino el hecho de que el Dios tenido por real haya sido elevado a la condición de valor supremo. El pensar axiológico: la mayor blasfemia contra el ser. Concebir a Dios como un valor es subjetivizarlo, reducirlo a condición de mero objeto. El loco en búsqueda de Dios: Nietzsche.

<sup>130</sup> Bultmann, Rudolf. Teología del Nuevo Testamento. Sígueme. Salamanca, 2001.

Agustín y Lutero, observaría la confusión del pensamiento moderno en el origen de la reflexión sobre el ser y la historicidad de la existencia humana, tanto fue así que apareció el lema de *Ser y Tiempo*<sup>131</sup>.

No obstante la importancia de este recorrido por la dimensión religiosa en Heidegger, éste no sólo adquiere relevancia al apuntar que 'la iglesia no *tomaba existencialmente en serio* el mensaje cristiano y su dilución en la paradoja de la *simultaneidad* incluida en este mismo mensaje.

A la par, el énfasis que sobresale por el ajuste de cuentas con la teología cristiana y el propósito de aprender a pensar radicalmente la historicidad y la finitud de la existencia humana<sup>132</sup>, se muestra para nosotros con una dirección específica cuyo asiento lo encontramos en el *eschaton*<sup>133</sup>, el tiempo de la comunidad cristiana (el propio presente y la acción redentora de Cristo); pues, recordemos, éste no es la espera de un acontecimiento venidero, puesto que en lugar de, en términos de Gadamer, partir de la conciencia presentificadora y de determinar la existencia como estado futuro, el problema verdaderamente hermenéutico es 'encontrar la palabra que es capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer la fe'. Esto significa vislumbrar en el horizonte de comprensión de lo religioso la apertura de la pregunta por la tarea de la religión, y por describir el camino de la devoción en su sentido hermenéutico.

A decir verdad, Heidegger señalaba, después de leer a Lutero y a Kierkegaard, que si se penetrara de nuevo en la religiosidad del cristianismo primitivo relativa al *instante indisponible de la gracia*, en ese mismo momento se derrumbarían las catedrales de la metafísica y la teología, que pretenden poner a la fe al abrigo de las amenazas procedentes de las contingencias del tiempo, transformando lo religioso no sólo en atemporal sino en un haber cultural disponible como paz y seguridad, mejor dicho, confianza. Aun san Agustín señalaba que hay que diferenciar entre la quietud que uno se da a sí mismo y la quietud que se recibe de Dios, en el sentido en que no podemos construir ninguna paz si no se nos regala, pues, *ésta nos llega de pronto*. De ahí que, por ejemplo, Heidegger diga, cuando se hace cargo de *La explicación fenomenológica de la primera epístola a los tesalonicenses de san Pablo*, lo decisivo es "cómo responde Pablo a la pregunta por el 'cuándo' de la Parusia", y poder sopesar lo que él dice: en el sentido en que "no hay seguridad alguna para la vida cristiana"<sup>134</sup>.

Así, hablando de san Agustín, por ejemplo, en *Escritos de mística medieval*<sup>135</sup>, un trabajo que va a "superar existencialmente" el orden de relaciones (cronológico, medio metódico regional de determinación del objeto material) y del sistema de referencia objetivo (distancia objetiva de lo actual) de la interpretación de 'la religión' en san Agustín, realizada por los análisis histórico – culturales, psicológicos y religiosos, cuya base motivacional (convicción) para el

<sup>131</sup> Heidegger, M. *Caminos de Bosque*. Alianza. Madrid, 2000. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE. México, 1974. "Sin este origen teológico nunca habría descubierto el camino del pensar. Pero el origen es siempre futuro".

<sup>132</sup> Gadamer, H-G. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos. Madrid, 2000.

<sup>133</sup> Quispel, Gilles. "El tiempo y la historia en el cristianismo patristico". En Adolf Portmann, C. G. Jung, Helmuth Plessner... p. 99-132.

<sup>134</sup> Heidegger, M. "III. La explicación fenomenológica de la primera epístola a los tesalonicenses". *Introducción...*, p. 129.

<sup>135</sup> Heidegger, M. *Estudios de Mística Medieval*. FCE. México, 1999.

enfoque y la ejecución de su acceso tiene como fundamento la consolidación de un sistema de valores culturales orientados histórica y universalmente a la vida espiritual contemporánea, la elaboración de un sistema de dogmas desfasados o la fundamentación de las ciencias del espíritu, en ese texto y con esa crítica, Heidegger tendrá el firme propósito de indicar el poco sentido que tiene una consideración objetiva al hablar de lo religioso (la historicidad llevada hasta lo genuino) y, en ese sentido, subrayar que, sobre todo, “en la búsqueda de Dios no sólo accede en mí algo a ‘expresión’ sino que constituye mi facticidad y mi preocupación por ello”.

Es decir, la distinción del pensar hermenéutico frente a la anterior *quasi praesentia* de la historicidad de san Agustín, con miras a un futuro, llevaría a Heidegger a la reflexión sobre el libro X de las Confesiones de san Agustín y, sobre todo a decir del mismo que, es ahí en donde se ocupa de *lo que ahora es* (como soy ahora en el momento de escribir estas confesiones). La orientación que guiará este acercamiento a lo que significa confesarse ante Dios, en este presente, aborda la apertura a una comprensión del sentido de la *ejecución de la experiencia histórica* ahí operante para indicar que el “dar cuenta de sí” (confesar lo que sabe de sí) no sólo abre el ámbito de la dificultad de la comprensión al creer en lo divino (*terra difficultatis*), al mismo tiempo, advierte ya un determinado nivel existencial que lo ha arrancado a una apertura que anuncia algo (la alabanza de Dios), que no está “cuando ciertamente mi disposición es la de quien está investigando científica y naturalmente”.

En ese sentido, si la pregunta por la búsqueda de Dios (dónde encuentro a Dios) para Heidegger se transforma en la discusión de las condiciones para hacerlo (vida fáctica), la orientación hermenéutica consolidaría la perspectiva de ‘acceso’ a Dios al amparo de, en primer lugar, “en orden a qué diagnóstico, yo, capto yo algo como Dios” y, en segundo lugar, “en orden a qué procura la plenitud de sentido en la vida”.

Cuestiones que se realizan en una búsqueda muy singular, pues, no parte de aquel que busca (y se mueve hacia algún lugar) o en el que ocurre la búsqueda, sino de la ejecución de una búsqueda que es algo de él mismo, bajo el principio de la pregunta sobre el modo de cómo conocer a Dios y cómo he de buscar el sentido de la vida (qué amo cuando te amo), la vida feliz. Pues, al preguntar “qué busco cuando te busco a ti”, Heidegger responde, “Dios mío busco la vida feliz” (gozo de la verdad); lo cual quiere decir, esclarecer la simultaneidad de la expresión “*beata vita: vera beata vita: veritas: Dios*”. Así, Heidegger en la búsqueda de Dios, simplemente, dirá: “*Te busco para que viva mi alma*”<sup>136</sup> (tal como un hombre que pregunta sobre su existencia a un Padre del Desierto).

Ciertamente, tanto para Heidegger como para Gadamer, la mística será una forma de pensamiento religioso (no objetivante), la cual consistirá en un “puro dejarse decir la presencia de Dios”; en el sentido en que la fe busca apasionadamente un pensamiento y un lenguaje que no se agote en las representaciones objetivantes de las ciencias como las conocemos hasta hoy.

---

<sup>136</sup> Heidegger, M. Estudios de Mística Medieval...

La poesía será otra forma de pensamiento religioso no objetivante; Gadamer señala que la poesía, pensando en la de Paul Celan, “no es un mensaje torrencial de salvación, sino una palabra arrancada a duras penas, un esfuerzo absurdo”; entendiendo que “con nuestra idea de salvación no llegamos más lejos que el cuenco de un mendigo que recoge limosnas: el más profano de todos los utensilios de la iglesia. O llegamos a la escasa caridad de una colecta, carente de calidez y amor”; pues, solamente, mediante el desmontaje de las coberturas religiosas, mediante la búsqueda de las palabras justas, el poeta como el religioso en una época no religiosa no vuelve a un hogar seguro y en paz, sino que precisamente se pierde en la fe, se atreve y aventura a buscar a Dios.

Así, la poesía tanto como la mística, para Gadamer, es la religión del mundo moderno. Y en la que “es inútil querer vincularse con contratos sociales conforme a derecho (cuis regio, illius religio) antes de que los hombres sean conscientes de su acuerdo poético con el mundo y obren compartir poéticamente aquello incompatible”. Pues, hablando de los poetas dice Heidegger, “y son cual aquellos sacerdotes consagrados al dios del vino, que, de tierra en tierra, en noche sagrada erraban perdidos”, y para quienes la poesía no es un concepto intemporalmente válido, pues pertenece en peculio a un determinado tiempo, no cual si este tiempo preexistiese firme en sí, “y tal escena sólo hiciera acomodarse ella a las medidas de él sino que al fundar Holderlin de nuevo la esencia de la poesía comienza por hacer un nuevo y determinado tiempo”: pues en el tiempo de los Dioses idos y del Dios por venir, vivimos en un tiempo de indigencia<sup>137</sup>.

¿Cómo pensar lo religioso en ese tiempo? ¿Cómo pensar la fe, la religión, la teología, la sociología de la religión, sin verlas como sistemas de verdades válidas en sí mismos? ¿Es válida una distinción entre sociología creyente y otra no creyente? Y si la religión, la teología y la sociología, se apoyan en primera y última instancia sobre la fe y no al revés ¿cómo interpretar la forma de existencia que es la fe y desde ella interpretar la historia en sentido preciso? ¿Cómo pensar la fe desde la fe y para la fe?

Para Gadamer, pensar desde la fe y para la fe significa que si esta fe, según su condición, tiene que ver con el hombre, entonces el pensamiento y el lenguaje religioso auténtico no tiene necesidad de ningún equipaje para llegar al hombre y encontrar en él acogida. La fe no tiene ninguna necesidad del pensamiento, tal como pudiéramos decir que el cristiano no necesita del cristianismo. La fe en su núcleo más íntimo<sup>138</sup>, como posibilidad específica de

---

<sup>137</sup> Heidegger, M. Holderlin y la esencia de la poesía. Anthropos. Barcelona. 1989.

<sup>138</sup> Heidegger escribió “solo la fe que en cuanto fe en el otro es amor, puede acoger realmente al tú. Cuando digo que me alegras enormemente y que mi alegría crece contigo significa que creo al mismo tiempo en tu historia. No me estoy aderezando un ideal – y menos aún podría estar tentado a educarte en ese sentido o algo por el estilo; sino que te amo plenamente tal como eres y seguirás siendo con tu historia. Sólo entonces es el amor también fuerte para el futuro y no el disfrute ligero de una oportunidad – entonces la posibilidad del otro está implícita y es fuerte contra las crisis y las luchas que siempre llegan. Pero tal fe está también a salvo de abusar de la confianza del otro en el

existencia, aparece como una aventura, un atrevimiento; esto no significa solamente que la fe sea una experiencia diferente del tiempo, así como, la experiencia de otro tiempo, en la que se hace insignificante el tiempo histórico (que separa al individuo de Cristo) para existir simultáneamente con Cristo; sino también, de cara a la intensidad de ese instante, la fe es un atrevimiento a toda tradición cultural, pues, quema existencialmente, en palabras (gritos) de Karl Barth, a la religión que se arrastra como una posesión cultural y una moral convencional, pues, en este momento, no hay ninguna orientación por valores superiores, hay una aventura, una apuesta que busca *dejarse decir por Dios*. La fe es, en esencia, la propia existencia individual; es vivir a imitación de Cristo y como seguidor de Cristo. Y eso no tiene nada de paz, seguridad, confianza, etcétera. Kierkegaard escribió alguna vez lo siguiente:

"Imaginemos que Lutero resucita un día (...) imaginemos que un día se dirige a mí y me pregunta: ¿eres creyente? ¿Tienes fe? Cualquiera que conozca mis libros reconocerá que soy quien mejor librado puede salir de un interrogatorio semejante, ya que constantemente digo No tengo fe (...) Sin embargo, no quiero poner ningún énfasis en eso; del mismo modo que todos los demás se denominan a sí mismos cristianos y creyentes, responderé asimismo: Sí, también soy creyente. ¿Y cómo puede ser? Replicaría Lutero, no lo había notado pese a haber observado tu vida y bien sabes que la fe es algo que perturba. ¿En qué sentido te ha perturbado la fe que dices poseer? ¿Dónde has dado testimonio de la verdad y dónde contra la falsedad? ¿Qué sacrificios has hecho? ¿Qué persecuciones has sufrido por el cristianismo? Mi respuesta: puedo afirmar que tengo fe. Afirmar, afirmar... ¡Qué modo de hablar es ése! Basta ya de tonterías ¿De qué sirve tu afirmación? Sí, pero si leyera alguno de mis libros vería cómo he descrito la fe, así que por lo tanto debo tenerla. ¿Estás loco? Si es verdad que sabes cómo describir la fe, eso sólo demuestra que eres poeta, y si puedes describirla bien, lo único que eso demuestra es que eres un buen poeta; estas muy lejos de demostrar que eres un creyente. Quizá puedas también llorar al describir la fe, pero entonces sólo demostrarías que eras un buen actor"<sup>139</sup>.

A decir verdad, Kierkegaard señalaba que "si lo que se buscara fuera una lista de criterios objetivos con relación a los cuales fuera posible medir si alguien vivía una vida cristiana, eso es una idea radicalmente equivocada. La vida de la fe implica fundamentalmente desear una única cosa: situar a Dios en el centro de todo lo que uno hace". La pregunta consecuente sería "¿quieres escandalizarte o quieres creer? Si quieres creer, tienes que pasar por la posibilidad del escándalo, aceptar el cristianismo con todas sus consecuencias".

En general, el problema hermenéutico de lo religioso se planteaba para Heidegger en los siguientes términos, cómo participar en la interpretación conceptual de la fe, cómo participar en su realización, que es un asunto de la fe misma. Y detrás de ello estaría el reconocimiento de la pregunta por el ser no como una pregunta en el sentido de la ciencia, sino que 'repercute en lo existencial', en lo que Gadamer llamó el problema de la facticidad (tomar parte en) de la existencia, es decir, 'la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación, pues en ello reside

---

amor. El amor que puede alegrarse mirando al futuro ha echado raíces. Arendt, Hannah. Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados. Herder. Barcelona. 2000.

<sup>139</sup> Kierkegaard, p. 90.

su carácter ontológico'. Ciertamente, el que Heidegger (junto con Bultmann y Barth) volviera a tomar en serio la escatología como característica fundamental de la fe cristiana y, con ello, de la religiosidad, señala una respuesta al problema de no poder hablar sobre Dios en las sociedades modernas, aunque sí intentar escuchar e interpretar la *llamada*<sup>140</sup>. "La fe tiene los rasgos de la conjetura, de la apuesta arriesgada, o, en fin, de la aceptación por amistad, amor, devoción, piedad: somos libres de nuevo para escuchar la palabra de Dios", dice Vattimo.

Esa perspectiva hermenéutica *orientará* nuestros pasos en la contemplación del desplazamiento de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas; pues, con base en la transformación de las interrogantes sobre cómo participar en la *interpretación* conceptual de la fe, cómo participar en su *realización*, cómo podríamos saber de lo divino sin comprender y reconocer a Dios, vislumbramos la reapropiación *simultánea* de las formas de religiosidad en un tiempo en el que la mística y la poesía ayudan a mostrar la contemporaneidad de lo divino<sup>141</sup>; lo cual ayuda, sobre todo, a mostrar la transformación de la problemática de lo religioso en *una problemática de comprensión*, mediante la cual se presenta la forma en que a partir de la fe se realiza una interpretación de lo religioso y que, en el cuarto capítulo ejemplificaremos con la propuesta de interpretación de los Evangelios, desde la fe y para la fe, que realiza un maestro espiritual hindú.

No iremos más lejos en esta vertiente, por cuestiones de espacio y de tiempo, solamente señalemos que la problemática que contempla Gadamer, siguiendo a su maestro sobre la auto – comprensión de lo religioso, cómo podríamos saber de lo divino sin comprender y reconocer a Dios<sup>142</sup>, también es la pregunta por el ser en el sentido en que no es un entender ni un tener o dominar<sup>143</sup>.

En otras palabras, 'la tarea del *filósofo* – así podría haberlo dicho Heidegger con razón y para todo el mundo, no sólo para cristianos y teólogos – es advertir que los caminos tradicionales del pensar no son suficientes'; lo cual muestra en la comprensión del mensaje cristiano mismo el sentido del único presupuesto: la pregunta por nosotros mismos es en la que se revela la pregunta que nos dirige a Dios. Con la plegaria, no es Dios quien recibe algún tipo de conocimiento, sino que es la persona que reza quien llega a saber algo de sí misma, decía Kierkegaard.

---

<sup>140</sup> Barth, Karl. *Carta a los Romanos*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1998.

<sup>141</sup> Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. México – Barcelona. 1986.

<sup>142</sup> Daniélou, Jean. "Fenomenología de las religiones y filosofía de la religión". En *Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa*... p. 95–115.

<sup>143</sup> Véase Scholem, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. Siglo XXI. México, 1978. Especialmente cuando habla de la Tradición (La Cábala) en que se habla del lenguaje del tradicionalista (cabalista) "como aquel al que se ha concedido una expresión inmediata, y sentida como real, de la divinidad, de la realidad última, o bien aquel que cuando menos la busca conscientemente. Tal experiencia le puede haber venido por medio de un repentino resplandor, una iluminación, o bien como un resultado de largas y acaso complicadas preparaciones, a través de los cuales ha intentado alcanzar o efectuar el contacto con la divinidad. Desde un punto de vista histórico, esa búsqueda de la divinidad se da casi exclusivamente dentro del marco de una determinada tradición.

Aunque hay que decir que esta pregunta por lo religioso, desde la fe y para la fe, tiene que ser presentada a partir de un horizonte abierto al tiempo, en el cual los puntos de apoyo deben perder toda dignidad substancial, y despojada de sus pretensiones universalistas, para encontrarse sin sostén en ninguna instancia metafísica, sin nada que legitime la verdad de una afirmación religiosa, sobre todo, sin la ilusión de una transición fluida entre el hombre finito y la verdad de lo infinito; pues si, según Nishida Kitaro, las religiones (los esbozos de sentido y las culturas) son las balsas frágiles que los hombres construyen en altamar y con las cuales se mueven a través de los tiempos durante un periodo<sup>144</sup>, entonces diría Heidegger, a veces nos embriagamos por el trabajo vivo de las invenciones y por el triunfo de haber confeccionado las balsas (búsqueda de apoyo y fiabilidad en el manantial del tiempo: trabajo, rituales, instituciones, organizaciones, valores), y por lo cual se pierde de vista las mareas y el mar abierto, es decir, se pierde de vista la pregunta por dónde estamos cuando estamos a mar abierto y en un tiempo en el que no puede haber ninguna huida fiable, en una frase, *dónde estamos cuando estamos hablando de religión, dónde estamos en la fe y cómo permanecemos en ella*.

La importancia de esta perspectiva hermenéutica para *pensar seriamente* lo religioso se encuentra en el aprender a caminar un *horizonte de comprensión de lo religioso*, en el que ya no hay sobre todo un mundo cristiano, occidental y moderno, que vivimos como propio (un más allá cristiano, un paraíso, un tercer cielo que nos rapta, una filosofía de la historia) y algo extraño fuera de él (orientales, paganos, idólatras, incivilizados, primitivos, comunistas, consumistas, profanos, legos, etcétera), sino el desplazamiento en un horizonte que exige que entendamos a los hombres aquí y ahora, así como a las formas de religiosidad distintas a las del hombre cristiano, con base en lo que se entiende por cultura<sup>145</sup>, término latino del léxico campesino que indica, la humildad de quien sabe inclinarse a recoger *las creaciones, expresiones y manifestaciones humanas*, en que se rememora: el sentido original (no exclusivo, ni inclusivo) de una religiosidad cristiana abierta,

- a. atrevida (en el intentar desgajar la vida de un falso más allá, cerrazón a las huidas fiables),
- b. crítica (frente a consoladoras construcciones metafísicas),
- c. aventurada (en una vida que no podemos observarla desde fuera, pues siempre estamos en medio de ella, encerrados en sus singularidades)
- d. a la *búsqueda* (en qué lugar el mensaje cristiano puede impactar al hombre) de una vida espiritual en unión con Dios.

Esta andanza nos ayudará, en términos gadamerianos, a ganar un horizonte de comprensión de lo religioso, en el que se reivindica a *la participación* humana en el comprender, devolviéndole una posición a *la experiencia de la existencia*, es decir, 'aprender a ver más allá de lo cercano, de lo muy cercano (no porque sea un maestro espiritual hindú que realiza una síntesis entre el cristianismo y el yoga sino porque aún frente a encuentros humanos con lo

<sup>144</sup> Jacinto, Agustín Z. *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitaro: 1930 – 1945*. El Colegio de Michoacán. México. 2004.

<sup>145</sup> Revisar la crítica que realiza Bauman al concepto de cultura, el cual aparece en las sociedades modernas como una palabra de combate, que asume una función política, la formación de la vida y la cohabitación humanas aparecen como un deber y responsabilidad de poderes terrenales, humanos (siglo XVIII). Bauman, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Universidad Nacional de Quilmas. Argentina, 2005. Asimismo, recordar el concepto de cultura que Norbert Elias contrapuso al de civilización.



divino distintos nunca se puede negar la posibilidad de comprensión), no desatender lo religioso sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande (búsqueda de un encuentro común) y en patrones más correctos (la auténtica enseñanza que irradian los encuentros humanos)' <sup>146</sup>.

Así, la perspectiva hermenéutica es la presentación de un estado en cuestión de lo religioso, en el que lo que se supone como religioso lo veo, de pronto, quizá más claramente cuando lo pienso a partir de nuestra experiencia (tradicción, autoridad, prejuicio), aunque de todos modos no estoy seguro si se tiene en vista lo mismo (diálogo) cuando hablamos de lo religioso. ¿Cómo hablar de lo religioso desde la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad?

Asimismo, la perspectiva hermenéutica trata de poner en cuestión el rol canónico de las representaciones rectoras que, bajo los nombres de "religión", "experiencia religiosa", "historia religiosa" y "conocimiento religioso" determinan el pensamiento contemporáneo y le dan su tono, es decir, buscamos recuperar de un modo más originario *lo que ha sido dicho religiosamente*. En palabras de Heidegger, la hermenéutica (como sustantivo) y lo hermenéutico (como adjetivo) se refieren a un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia, de tal forma que se preste oído a un mensaje, a un llamamiento.

En todo caso, la discusión sobre la problemática de lo religioso nos ayuda a vislumbrar *el horizonte de comprensión*, en el cual se desenvuelve la autoridad del maestro espiritual hindú como ejecutor de la comprensión e interpretación de lo religioso en las sociedades contemporáneas; con base en la clave de interpretación que reconoce la historicidad inherente a la autoridad del maestro espiritual hindú, éste aparecerá, mejor dicho, se mostrará *en el horizonte de comprensión de lo religioso*<sup>147</sup>.

Así, una perspectiva hermenéutica sostiene esta investigación, en el sentido en que Gadamer dijo, hablando de Hermes, "nunca transmitió una cita, Zeus nunca le dijo qué decir. Ser mensajero de los dioses no significa transmitir un mensaje, sino *decir algo*. Hermes siempre dijo otra cosa. No sabemos si era lo que debía decir" <sup>148</sup>. En fin, esta investigación *dice algo* sobre ese *decir* que transmitía un mensaje como el acontecimiento único de un *dejarse decir por Dios*<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Gadamer, H-G. "Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la 'desmitologización' (1961)". *Verdad y Método II...* "De autocomprensión no se habla sólo en la esfera de la fe. Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, más no al modo de una auto posesión previa o ya alcanzada. Porque esta autocomprensión se realiza en la comprensión de algo y no ofrece el carácter de una autorrealización. La mismidad que somos no se posee a sí misma. Cabe afirmar que la mismidad se hace. Y esto es lo que dice el teólogo: que la fe es ese acontecer en el que se crea el hombre nuevo. Y dice además que es la palabra lo que debe ser creído y comprendido. Y mediante ella salvamos la abismal incertidumbre en que vivimos acerca de nosotros mismos. El concepto de auto comprensión posee un carácter originariamente teológico... Esta relacionado con el hecho de que sólo nos comprendemos a nosotros mismos en referencia a Dios", p. 129.

<sup>147</sup> Gadamer, H-G. "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico". *Verdad y Método...* p. 331-377.

<sup>148</sup> Gadamer, H-G. *Hermenéutica de la modernidad. Hans Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta...*, p. 27.

<sup>149</sup> Cfr. Luhmann, Niklas. *La religión de la sociedad*. Trotta. Madrid, 2007. La apuesta de Luhmann consiste en sustituir el concepto hombre por el concepto de comunicación, y con ello la teoría de la religión antropológica tradicional por una teoría de la sociedad... "se trata por tanto exclusivamente de comunicación religiosa, de sentido religioso que se actualiza en la comunicación como sentido de la comunicación", p. 37.



## CAPÍTULO 2

# LAS COSAS QUE VERSAN SOBRE UN DIOS (UNIVERSUM)

Sé libre como el espacio que todo lo contiene y, sin embargo, carece de apego.

El espacio es una lección de renuncia.

Valmiki

¡Esplendor hallado! Las bellas escenas del lienzo del cielo están pintadas con los colores de la felicidad

Paramahansa Yoganandaji



## LAS COSAS QUE VERSAN SOBRE UN DIOS (UNIVERSUM)

Una construcción hermenéutica de lo religioso hace referencia a lo que está ocurriendo con la autoridad del maestro espiritual hindú; no a una transformación de su autoridad de golpe en otra cosa, mucho menos al simple desplazamiento de una visión del mundo a otra, distinta e irreconocible. Por el contrario, apunta una conversión que reposa sobre sí mismo lo que hay ahora: la comprensión sobre lo religioso (la historicidad inherente a su ser en el tiempo) y representa lo permanentemente verdadero de lo que es: la interpretación de lo religioso (la experiencia de su existencia).

Este capítulo desenvuelve un conjunto de orientaciones para hablar sobre la *transformación en construcción* de lo religioso<sup>150</sup>. El objetivo es delinear lo religioso en las sociedades contemporáneas, con base en una proyección histórica; nuestro propósito muestra la transformación del concepto de fe o religión<sup>151</sup>, sus variaciones, diferenciaciones y reconstrucción actual<sup>152</sup>, para distinguir el espacio histórico de la autoridad del maestro espiritual hindú.

---

<sup>150</sup> Gadamer, Hans-Georg. "El juego como hilo conductor de la explicación ontológica". Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme. Salamanca, 2001. Gadamer explica la diferencia en el arte de "El juego como hilo conductor de la explicación ontológica" para destacar el concepto de juego frente a la abstracción de una "distinción estética" – cuyos supuestos recaen en una significación subjetiva y psicológica, amparados por la figura mediadora de la mimesis para su representación y la configuración del semblante del genio –; bajo la siguiente tesis, que mucho tiene que ver con lo religioso enfocando, como él quiere, la acción cultural como juego, dice, "el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del proceso óptico de la representación, y pertenece esencialmente al juego como tal". Esto nos lleva a rescatar la noción de "transformación en la construcción" que está en el núcleo de la tesis de Gadamer sobre el juego, de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo. Las consecuencias ontológicas que podría tener este desliz del juego, por lo menos muestran que, "la representación escénica y la obra de arte entendida desde ella no se reduce a un simple esquema de reglas o prescripciones de comportamiento en el marco de las cuales el juego podría realizarse libremente. El juego que se produce en la representación escénica no desea ser entendido como satisfacción de una necesidad de jugar, sino como la entrada en la existencia de la poesía misma. Se plantea así qué es esta obra poética según su ser más auténtico, ya que existe sólo al ser representada, en su representación como drama, y sin embargo lo que de este modo accede a la representación es su propio ser". Al hablar del tipo que es la acción cultural nos dice: "el tipo de representación, que es la acción cultural, es el que mostraba esto con más claridad. En él la referencia a la *comunidad* está enteramente al descubierto. Por muy reflexiva que sea la conciencia estética, ésta no podría pensar que la distinción estética, que es la que aísla al objeto estético, alcanza el verdadero sentido de la imagen cultural o de la representación religiosa. Nadie puede pensar que para la verdad religiosa la ejecución de la acción cultural sea algo inesencial". La fórmula "transformación en construcción" en que el juego es una construcción y la construcción un juego no quiere mostrar sino la correspondencia recíproca de la representación como un todo significativo y el alcance de su ser pleno cuando se le juega en cada caso frente a la abstracción de la distinción estética. "El hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de que la no – distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera experiencia de ésta. Coincide con esto el que la conciencia estética sólo está en condiciones de realizar en general su distinción estética entre la obra y su mediación bajo el modo de la crítica, es decir cuando la mediación fracasa. Por su idea, la mediación ha de ser total", p. 143 – 181.

<sup>151</sup> Cantwell, Wilfred Smith. El sentido y el fin de la religión. Kairós. Barcelona, 2005.

<sup>152</sup> Luckmann, Thomas. La Religión Invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Sígueme. Salamanca, 1973. Véase el diagnóstico de Thomas Luckmann en su *Notes on the Case of the Missing Religion* o, por efectos de publicación, *La Religión Invisible*, en el cual señala la perspectiva de la "nueva sociología de la religión" orientada hacia una iglesia institucionalizada, y advierte además sobre "el carácter predominantemente trivial de esta disciplina". No obstante, Luckmann abre una importantísima pregunta por el lugar de la religión en las ciencias sociales al considerar a la religión como un fenómeno social pero también como un fenómeno antropológico; cuya tarea y tesis más importante para Thomas Luckmann, en ese sentido, no sólo es "analizar la base social cambiante de la religión –que no por fuerza es institucional – en la sociedad moderna". Además se hace cargo de pensar "el problema de la existencia personal en la sociedad moderna" y en levantar la importancia teórica en los estudios sobre religión ante el paradójico o ilusorio renacimiento de la misma en las últimas décadas, pues éste se ha desarrollado al amparo de un cuerpo de suposiciones tácitas que desempeñan la función de la teoría; y que no han llevado en su seno sino un par de '*progresivos*' acercamientos a lo religioso que van desde concentrar los esfuerzos en los estudios sobre religión en las funciones integradoras en la sociedad primitiva, considerar a la religión como una etapa prehistórica de la evolución de la razón humana cuya supervivencia institucional en la sociedad humana contemporánea ofrecía escaso interés a la investigación de los sociólogos y la relación a

En ese sentido, en primer lugar, preguntamos sobre cómo las tradiciones religiosas han llegado a ser sistemas uniformes, coherentes, consistentes, con una historia, un nombre, dentro de la construcción de un orden que habla sobre las cosas de Dios (Universum) en las sociedades modernas; señalamos cómo la discusión sobre lo religioso fue generada, en los siglos XVI y XVII, bajo sistemas de argumentación para la defensa de una fe, lo cual ha constituido el modo de acceso a la comprensión del cristianismo de sí mismo, así como el acercamiento a la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad no cristiana. Es decir, distinguimos el proceso histórico en que, mediante la integración argumentativa de sistemas religiosos, se consolida una forma de comprensión e interpretación de lo religioso *autorizada, universal, cristiana*, definida y fija, para acceder a un diálogo entre formas y manifestaciones de religiosidad diversa.

Asimismo, en segundo lugar, a partir de la perspectiva de largo alcance de los encuentros interreligiosos, intentamos vislumbrar las condiciones de posibilidad en la generación de un diálogo interreligioso, a finales del siglo XIX: de la integración de *un modo de vida y la promoción de una tradición – sistema religioso*<sup>153</sup>, para destacar la autoridad del maestro espiritual hindú, bajo la apariencia de un rol que lo *configura* históricamente como un sistematizador de tradiciones – sistemas religiosos. Así, por ejemplo, hablamos del papel de Swami Vivekananda en el Parlamento Mundial de las Religiones (1893), y de Paramahansa Yoganandaji en el Congreso Internacional de Cristianos Libres y Otras Religiones Liberales (1900- 1920), encuentros organizados por Unitarianistas y Universalistas de las Asociaciones Religiosas Liberales en Estados Unidos, una parte de lo comúnmente llamado Reformismo Radical o Protestantismo Liberal, para indagar sobre el sentido universal e histórico en que va a ser pensada la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad, así como el reconocimiento de la autoridad del maestro espiritual hindú para conducir ese diálogo como representante de algo que, desde entonces, se conocerá como una religión mundial. Esta perspectiva respecto a lo religioso es consecuente con el trayecto histórico del concepto de religión (Apéndice I), que constituirá una entidad objetiva y sistemática al amparo de un proceso de cosificación que, a partir del siglo XIX y XX, hará transitar a la religión de la representación de un sistema teórico y doctrinal a su aparición como una entidad sociológica e histórica, que se expresa y arropa con la manta sagrada<sup>154</sup> de un nombre, llámese ésta tradición hinduista, budista<sup>155</sup>, jainista, sikhismo, cristianismo, etcétera<sup>156</sup>, y al maestro espiritual como un sistematizador de planteamientos religiosos.

---

veces incondicional con una tendencia confesional; a la par, llevar en su núcleo una serie de identificaciones básicas como por ejemplo y sobre todo, la relación iglesia y religión y el desenvolvimiento de ésta en la línea de “ciertas ideas sobre necesidades psicológicas que son decisivamente estructuradas por las instituciones religiosas especializadas, es decir, las iglesias, y que son satisfechas por las mismas”.

<sup>153</sup> Sobre un cuestionamiento a la comprensión de lo religioso en las sociedades contemporáneas, véase Balagangadhara, S. N. *The Heathen in his blindness... Asia, the West and the Dynamic of Religion*. E. J. Brill. Leiden, 1994. McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press. USA. 1997.

<sup>154</sup> Un acercamiento a la noción de lo sagrado a partir de la gramática comparada, que busca advertir el valor religioso de un término en más de una lengua eliminando los desarrollos particulares para restituir el fondo común, Benveniste, E. “Chapitre 1. Le sacré”. *Le vocabulaire...*, p. 179–207. Este texto es ilustrativo, por cuanto en él podemos encontrar no sólo el par de sentidos, positivo y negativo, con los cuales se comprende a lo sagrado: aquello que está cargado de presencia divina y aquello que es interdicto en el contacto con los hombres. La diferencia más sutil en las mismas palabras que han expresado lo sagrado en distintos lugares, *spanta*, *yaozda*, *sacer*, *sanctus*, *hieros*, *hagios*. En el caso de la expresión más precisa y específica para “sacré” es “*sacer*”, pues ahí se observa el carácter ambiguo de lo sagrado: digno de veneración y que a su vez suscita el horror. No obstante, la pareja de términos latinos que expresa una noción de lo sagrado en ese sentido, *sacer* et *sanctus*, llegan en determinado momento de su configuración a delimitar un campo de aplicación cercado como si fuera un medio de defensa, como resultado de la operación de una interdicción en que lo *sanctum* es defendido por ciertas sanciones.

<sup>155</sup> Si se pregunta a una persona en la India, cuál es su religión, quizá lo que dirá será, la de mi Gurú. Asimismo, si alguien pregunta cómo denominar a la religiosidad en la región del Tíbet, curiosamente no será budista, simplemente dirá, “vivir hacia adentro”.

<sup>156</sup> Menudo problema considerar estas entidades sociológicas e históricas cuando hay, y no sólo en la actualidad, una movilidad y porosidad impresionante en cada *sistema religioso*, como advierte para el caso de la tradición católica y la hinduista Amaladoss, Michael. “Identité et

Y que, para decirlo todo, ese proceso de cosificación estará en la raíz de la constitución objetiva de una ciencia de la religión; ciencia para la que las formas y manifestaciones de religiosidad no serán otra cosa que organismos sociológicos que se mueve periódicamente a través de un tiempo homogéneo, vacío, es decir, religiones: comunidades sólidas que avanzan, sostenidas por una serie de creencias y prácticas, de un lado al otro de la historia<sup>157</sup>. Estas entidades de una realidad tan firme y estable, como dice Benedict Anderson, que sus miembros pueden describirse incluso como si cruzaran la calle, sin llegar a conocerse, aunque estén relacionados, forja un nuevo papel para los investigadores de lo religioso, pues, los transforma en lectores omniscientes que ven el conjunto de una forma de religiosidad al mismo tiempo, simultáneamente<sup>158</sup>.

Por eso, a partir de reconstruir esos planteamientos, asentaremos no una perspectiva supratemporal o la elaboración de una cultura venidera o no venidera que hable de la religión; en todo caso, apuntalaremos el desplazamiento de la religión histórica (historicidad inherente a su ser en el tiempo) y ejecutivamente (experiencia de su existencia). Aunque si hemos de alzar esta consideración sobre la historicidad de lo religioso hasta lo genuino, en cuya dimensión efectual estamos todavía nosotros mismos, tendríamos que reconocer que no creemos poseer y dominar una consideración objetiva de la historia hasta hoy nunca alcanzada en este punto. Precisamente porque pensamos a la religión así y en ese sentido seguimos imaginando y construyendo presunta religión, cultura y sistemas. El espacio de comprensión de lo religioso insinúa que la religión despliega una historia que, parafraseando a Heidegger, *hora tras hora nos golpea con la mayor fuerza a nosotros mismos*. El esclarecimiento de ese espacio de comprensión de la religión llega a situar, por medio del singular recorrido de ese concepto, su interpretación, reelaboración y consecuente *horizonte de comprensión*.

Este proceso no llevará hasta el final las consecuencias de cada uno de los planteamientos. Servirá, en todo caso, como introducción histórica al estudio de lo religioso en las sociedades modernas. Las indicaciones casi siempre preliminares en algunos momentos cederán a la síntesis provisional, al resumen descriptivo y al abuso de extensas notas al pie de página, sobre todo, al señalamiento de ciertas nociones básicas. El apéndice que se incluye al final de la investigación ayuda a entender la configuración de un planteamiento sobre lo religioso como el que realizamos aquí.

---

mobilisè religieuse". *Vidyajyoti (Journal of Theological Reflections)*. Vol. 64, No. 9, septembre 2000. No obstante, en ese contexto cuesta trabajo entender la definición de religión que nos propone, "par religion, j'entends une quete pour le sens ultime quand les humains ont à faire face à des situations limites comme une souffrance immèritee, un mal injustifié et quelque fois sans explication dans le monde et dans la vie humaine, et l'experience ultime et limite de la mort... "; pues, esta definición no sólo es genérica, su base además son las situaciones límite y su carácter abstracto, siendo que todos los casos que nos presenta son cotidianos y muy bien explicitados. En el mismo sentido, véase el caso del Rev. David Hart en Inglaterra al ser un ministro que oficia en una iglesia cristiana como devoto de Jesús y de Ganesa, y que podríamos decir es cristiano e hinduista a la vez, conviene pues revisar la 'humildad' y la devoción de este hombre frente a los sistemas religiosos. Gledhill, Ruth. "Hinduism no barrier to job as priest in Church of England". *The Times*. September 08, 2006.

<sup>157</sup> En este punto podríamos pensar las formas de religiosidad transmitidas como obras de artes totales, literalmente ontológicas (condiciones ineludibles de toda llegada, permanencia y salida del mundo), en las cuales habría que habitar que, como dice Sloterdijk, algo así como una *construcción social* que serviría al mismo tiempo como un campo nacional de internados. Nuestras religiones serían como senos maternos, enormes poesías que estamos obligados a recitar todos los días, artefactos globales y obras del arte de la palabra de inagotables posibilidades hermenéuticas, pero nosotros no tendríamos otra opción que morar en la obra de arte total literal para ser a la vez sus guardianes y sus detenidos.

<sup>158</sup> Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE. México. 1997.

## I. El Hecho Religioso

La interpretación del Génesis no ha estado ausente en la configuración religiosa del horizonte de comprensión de las sociedades modernas. La dimensión efectual en que se desenvuelve el trayecto histórico – político, social y cultural, de ésta, por ejemplo en los siglos XVI y XVII, no evade la consideración sobre *la actualidad* del paraíso<sup>159</sup>, aquí y ahora, en el presente<sup>160</sup>.

Hay tres textos en las Escrituras Bíblicas que en esa época, hace apenas unas cuantas horas (horae), eran interpretados y servían como base del esclarecimiento de lo religioso; éstos eran: el Génesis, el Libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan<sup>161</sup>. Aquí nos proponemos hablar de su lectura e interpretación en el marco del debate de la Reforma, la configuración eminentemente política de los argumentos (argumentum) centrales en *la comprensión de la fe* entre protestantes y católicos, para mostrar el trayecto de lo religioso y, sobre todo, el sentido del desplazamiento de una lectura e interpretación espiritual o simbólica de los textos sagrados al amparo de una reconstrucción histórico – política de lo religioso en las sociedades modernas<sup>162</sup>.

La alianza que caracteriza el ambiente de esa época, la lectura bíblica, la lógica cosmogónica, la investigación histórica y la divergencia política, con base en aquellos textos, sería el fragmento, signo y testimonio, de lo que fue la historia de los tiempos en que *la comprensión de la fe* forjaba un porvenir: la esperanza de un futuro que solamente

---

<sup>159</sup> El impacto de la descripción bíblica del Paraíso ha sido muy estudiado y sus líneas principales son ya conocidas. Menos familiar es el desarrollo del término paraíso. Bremmer, Jan N. "Appendix 2. The birth of the term Paradise". *The rise and fall of the after life*. Routledge. London and New York, 2002, p. 109 – 130. Ahí hay una pregunta central, por qué los traductores de Los Setenta han utilizado el término *paradeisos* para referirse a la palabra hebrea Gan *Eden*. "But if the translators preferred paradeisos, which paradise did they have in mind: the Persian one, the early Greek one, or those in Ptolemaic and Roman Egypt or contemporary Palestine? We can most certainly discard the old Persian meanings of storage room or vineyard and the usage attested in Xenophon, since neither God nor Adam display any interest in hunting nor do they drink alcohol. We can almost certainly also neglect the paradeisos of later Hellenistic and Roman Egypt, since they were too small, too simple and too utilitarian to be worthy of Jahweh. This leaves us the contemporary royal *paradeisoi* in Hellenistic times, as they are some what dimly visible in various descriptions: royal parks with many trees, suitable for walking, less wild than their Persian predecessors but more forestry than their later Roman descendants..." p. 119. Este autor señala que el elemento predominante en el término *paradeisoi*, "enclosure", aparece principalmente en áreas dominadas por el Imperio Persa.

<sup>160</sup> La perspectiva común y corriente sobre el paraíso en la actualidad podría resumirse así: entre todos los relatos bíblicos, el drama del Edén, contenido en los capítulos II y III del Génesis, puede ser el más mítico; es, en efecto, un relato fundador y, para un Occidental, su antropogénesis: de dónde viene la humanidad, de dónde viene el sufrimiento y la muerte... es un relato en el que su función es religiosa, puesto que ella enseña que nuestro sufrimiento proviene de nuestra desobediencia al orden divino.

<sup>161</sup> La fuente en la cual comprendía el siglo XVI y XVII el Génesis (relato antiguo del siglo IX, Yahvista; siglo VIII, Elohistas; siglo VII, Deuteronomista; siglo V, posterior al exilio, código sacerdotal), es diversa, la mayoría, sin embargo, tenía enfrente la versión griega de Los Setenta (Septuaginta, el número mítico de sabios que contribuyeron a la traducción, II a. C.), la versión latina de La Vulgata (que incluía ya el Nuevo Testamento por parte de San Jerónimo), los comentarios a estas dos fuentes. La parte del texto de Jean – Claude Dubois en que nos basamos aquí y que cita la parte de exégesis, comentarios, interpretaciones, bibliografía y seguimiento al respecto, es muy extensa para reproducirla en este momento. Dubois, Claude – Gilbert. *La Conception de l'histoire en France au XVIe Siècle (1560 - 1610)*. A. G. Nizet. Paris, 1977. Aunque no solamente. Las fuentes podrían conducirnos por otro camino, por el de las distintas traducciones de la Biblia que se hicieron antes o en el marco de la Reforma Protestante y Radical. Williams, George H. "XXXII. Ley y Evangelio. El ecumenismo sectario". *La Reforma Radical*. FCE. México. 1983, p. 899 – 960.

<sup>162</sup> Diferenciamos humildemente nuestra investigación de la que realizó Delhumeau, Jean. *Historia del paraíso. 1. El jardín de las delicias*. Taurus. México, 2003. Cuya intención es revivir los sueños de felicidad, saber cuáles fueron los paraísos de nuestros predecesores. Considerando tres temas de manera sucesiva: la nostalgia del paraíso, la espera de un reino de felicidad localizado en la tierra cuya duración sería de mil años, la esperanza de una alegría perfecta y sin decadencia al abrigo de la luz divina del más allá cristiano.



en *el momento actual* de la ejecución de su comprensión y transmisión permite acercarse a las contingencias de la formación de un 'momento' o a los arquetipos de una 'revelación', que sujeta la relación importantísima del trayecto del conocimiento histórico y la teología para explicar *la presencia de Dios en el mundo moderno*.

Los acontecimientos cruentos del movimiento que in – forman sobre aquella no se expandirán en estas hojas, al contrario solamente aparecen los argumentos que despliegan en la lectura de los textos, su reproducción minuciosa, las numerosas citas, el carácter racional de la interpretación, la importancia de la experiencia –es decir, la historia – en la verificación de las hipótesis teológicas que despliegan la comprensión de la problemática central de lo religioso en la sociedad moderna: *la fe*, es decir, su aparición en la lectura bíblica y la lógica de investigación histórica caracterizadas en su divergencia política.

La investigación sobre los modos de búsqueda y sobre los principios de teorización, que están en la base de la producción histórica de las sociedades modernas, es decir, la reflexión sobre la reflexión de los historiadores sobre la historia en La Francia del siglo XVI, llevó a Claude – Gilbert Dubois a entretener, en *La Conception de l'Histoire en France au XVI siècle (1560 – 1610)*<sup>163</sup>, la serie de relaciones que nos ayuda a entretener la génesis de una concepción de la historia, y su significación para la configuración histórica de lo religioso<sup>164</sup>.

El eje problemático para nosotros corresponde a la lectura e interpretación de los textos sagrados en esa época, así como su reconstrucción actual (producción histórica); pues, bajo el intento de contemplar el método comparativo elemental que consolida una analogía entre las palabras de un texto sagrado y la construcción del hecho histórico, se introduciría a la Biblia como una reescritura de la Historia y a la Historia como una reescritura de la Biblia<sup>165</sup>.

Así, los esfuerzos orientados por parte del método general propio de la ciencia histórica, en su intento por consolidarse como un arte del comprender (cuyo fin sería la verdad, *veritas*; la nueva retórica, entonces, sería regida por la fidelidad de los hechos relatados, *splendor veritatis*) más que del escribir, buscaría sobre todo, establecer un *hecho verdadero*. Y el por qué hay un interés mayúsculo por el hecho mismo, es decir, cómo un hecho puede producirse, nos dice Claude - Gilbert, correspondía *en parte* a la lección que dejaba para la gestión de asuntos políticos pero sobre todo a la dinámica en que se intentaban comprender las sociedades mismas<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> Dubois, Claude – Gilbert. *La Conception de l'histoire en France au XVIe Siècle (1560 - 1610)*. A. G. Nizet. Paris, 1977.

<sup>164</sup> Claude – Gilbert Dubois señala sobre el propósito de su trabajo que su búsqueda se orienta hacia un análisis de las formas de investigación y principios de teorización de la producción histórica, que estarían en la base de la producción histórica del *hecho histórico y de la idea de una historia universal*. *Ibid.*, p. 10–11

<sup>165</sup> En el siglo XVI y XVII, la fe y la razón no son formas antitéticas: los tratados de teología racional y natural lo prueban. *Ibid.*, p. 13.

<sup>166</sup> Gilbert Dubois comenta que las consecuencias de la búsqueda del hecho mismo son el resultado de una reducción del campo de visión compensada por un examen crítico, que busca profundizar en los hechos relatados. Esa actitud es idéntica a la mirada de las teorías tradicionales de explicación de los hechos históricos: teorías providencialistas, reconocimiento del hecho milagroso, que da testimonio de una intervención directa de la divinidad sobre la historia humana; aunque, poco a poco, la investigación de la historia se va a acotando por la

El tratamiento del *evento histórico* y la elaboración de una teoría general de la historia, reconoce Claude - Gilbert Dubois, reposa sobre axiomas de base teológica; esto quiere decir que, "la búsqueda explicativa que conviene para establecer hechos auténticos" se desarrollaría al abrigo de una noción de verdad, y ésta sólo adquiriría consistencia sobre un criterio de autenticidad y la formación de una serie de tiempos de narración.

Esa noción de *veritas histórica* (*justicia, rectitud, probidad, veracidad*) del hecho mismo dinamizaría, entonces, el sentido de comprensión al cual quiere acceder la metodología de la historia –recordemos que la idea de que la historia tiene un sentido es el resultado de una interrogación protestante –; y asimismo aceleraría la explicación por la finalidad (*consilium*) de las acciones de la experiencia.

Esto es, el objetivo del historiador al buscar y descubrir el encadenamiento de causalidad y de finalidad que determina *la comprensión de los hechos*, en un doble aspecto: como desarrollo de la acción bajo un orden narrativo, principio – desarrollo – fin; como desarrollo de un discurso elaborado con base en la coherencia del acto y el postulado de la asociación de reglas de desenvolvimiento de la acción de un discurso, sorpresa, no constituyó un orden objetivo y jamás fue puesto en duda; es por eso que Claude – Gilbert Dubois dice que a partir de "las búsquedas sobre el tratamiento metódico de la experiencia (la historia)... se está obedeciendo a la misma estructuración unitaria y totalitaria de los sistemas teológicos"<sup>167</sup>.

Esta relación de hechos, su *explanatio*, es decir, el establecimiento de una coherencia racional al interior de los hechos y la superposición de un orden de causalidad, causa – consecuencia, de finalidad, efecto – objetivo, o de eventualidad, desarrollo práctico de la acción, y su *dispositio*, es decir, el hecho es integrado en una sintaxis, fundada sobre la permuta del orden de los sujetos, tal sujeto produce un efecto, este efecto produce, llega a ser un sujeto que introduce, tal objeto, se integraría con la exigencia de totalidad y unidad a sistemas de pensamiento como *un sistema de creencias*<sup>168</sup>. Lo cual, de acuerdo con la finalidad antropológica, cuya base metodológica –razón – estaría en el centro de esa orientación, y sus efectos a menudo inatendidos, pondría entre paréntesis los cuadros generales de la historia 'universal' hasta ese momento constituida, para fundarla sobre los principios que se sitúan alrededor de la búsqueda de autenticidad del 'hecho'; ilustrando de esa manera, la integración de la comprensión de las cuestiones de la fe en un sistema de racionalización –razón – fe<sup>169</sup>.

---

búsqueda de autenticidad del hecho y la fidelidad de las relaciones que establece. Los humanistas franceses y las escuelas italianas en el siglo XVI son un ejemplo de ese proceso de reducción del campo de visión histórica. *Ibidem*, p. 30–31.

<sup>167</sup> Dice Dubois que en esas búsquedas está el valor racional de una sistema de interpretación, es decir, no es suficiente decir que el método está fundado sobre un código de valores: verdad, coherencia, simplicidad, que definen un ética y una epistemología virtuales. No sólo se trata de revelar la forma en que se encadenan los hechos, sino de encontrar una explicación: cómo se encadena un hecho a otro, qué sistema une entre ellos las cadenas de la razón, con sus repeticiones y permanencias. *Ibid.*, p. 578.

<sup>168</sup> Este historiador nos dice que "cette critique philologique, qui recherche du texte juste, dans ses rapports avec l'authenticité du fait, modeste dans ses ambitions initiales, devait avoir des répercussions considérables pour la remise en cause des idées". *Ibid.*, p. 31.

<sup>169</sup> La pregunta por el hecho religioso está planteada para mostrar lo que son y lo que revelan los hechos religiosos, según Eliade. La definición del fenómeno religioso en esa complejidad laberíntica de los hechos, conviene para saber de qué lado habrá que buscar los hechos religiosos mismos, y sobre todo, entre éstos, aquellos que se dejan observar en estado puro, es decir, aquellos que son simples y que están lo más cerca posible de su origen. Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Herder. Barcelona, 1996.

En este sentido, la reintegración de este sistema de creencias, con base en el método, o en su búsqueda, valorizaría la autenticidad de la historia, en detrimento de su aspecto decorativo e interpretativo en el discurso histórico<sup>170</sup>. De hecho, el mensaje alimentado por la transcripción de los eventos no busca ilustrar la palabra de Dios, o los dogmas de las revelaciones que varían según las iglesias: ilustra las posibilidades de una racionalización de las creencias.

No obstante, esa reintegración con base en el método, en sus principios de teorización, también realizaría un intento por constituir una demostración de la presencia de Dios en el mundo, por el doble argumento del orden de la naturaleza y el desorden de las cosas humanas; en el sentido en que la historia permitiría consolidar cual juntura de la oposición de una mirada estable y panorámica y su contrario, la génesis de la objetividad histórica<sup>171</sup>.

De esta manera, la reflexión sobre la reflexión histórica en Claude – Gilbert Dubois, siguiendo a los teólogos, narradores, compiladores, casi historiadores, etcétera, que sitúa el ‘hecho’ en una cadena de razones históricas y lógicas manifiesta no una simple introducción de lo racional en la teología (o su génesis), al contrario, un par de ideas son las que nos presenta y explica la concepción de la historia que nos interesa:

- a. en primer lugar, se perfila la elucidación del ‘hecho histórico’ mismo en la configuración de un pensamiento unitario y totalitario, universal, con base en la institución de un código metodológico<sup>172</sup> (explicación y disposición).
- b. en segundo lugar, la concepción que se esfuerza en vislumbrar Dubois, y que es la capital de las ideas que conciernen a la producción de la historia, tendría que ser todavía asimilada, explotada y utilizada, a partir del desenvolvimiento de *la idea de historia universal*; idea que bajo el signo del triunfo de un mundo de pensamientos cuyas características principales serían la coherencia interna y su clausura, buscaría la verdad de la historia<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> Dice Dubois que una de las consecuencias de la búsqueda de le hecho verdadero es que hay un predominio de la verdad del hecho histórico sobre la ficción decorativa... el mensaje del hecho verdadero no buscan ilustrar la palabra de Dios, o los dogmas de las revelaciones que varían según las iglesias: ilustra las posibilidades de una razón dirigida por sus relaciones con una experiencia del presente. *Ibid.*, p. 28.

<sup>171</sup> Ante la inestabilidad de las cosas del mundo y el planteamiento que sitúa el ‘hecho’ en una cadena de razones históricas y lógicas: hay una necesidad de elaboración segura del hecho histórico... la historia es el espejo de la vida y como tal el pasado propone una posibilidad de acción para el porvenir... (Esto es) la institución de un código metodológico, sería una paráfrasis de las palabras de Dubois en este punto.

<sup>172</sup> Respecto a cómo las tesis teológicas se erigen en sistemas de pretensión unitaria y totalitaria, *Ibidem.*, p. 579.

<sup>173</sup> Lowith, Karl. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Herder. Barcelona, 1998. "... Respecto a la estructura formal de significado de la Historia... ésta (la historia) requiere únicamente sentido cuando implica algún fin trascendente, más allá de los hechos reales. Ahora bien: como la Historia es un movimiento en el tiempo, su objeto es su meta. Los hechos aislados no son en sí mismos significativos; tampoco lo es una mera sucesión de ellos. Osar pronunciarse acerca del significado de los acontecimientos históricos es posible solamente cuando su *telos* se nos hace presente. Cuando un movimiento histórico deja ver sus consecuencias, nosotros consideramos su primera apariencia, al objeto de determinar el significado de un total acontecimiento; total porque tiene un determinado punto de partida y un punto final de llegada. Si reflexionamos acerca del curso de la Historia, imaginando su principio y conjeturando su final. La pretensión de que la Historia tiene un fin último implica un objeto final que trasciende de los acontecimientos en sí. Esta identificación de significado y objetivo no excluye la posibilidad de otros sistemas de significado... El horizonte temporal para un objetivo final es, sin embargo, un futuro escatológico, y el futuro existe para nosotros solamente por expectación y esperanza (san Agustín)", p. 16.

“L'histoire est intégrée dans un schéma mental qui est à l'image du cosmos: un, parfait, fermée. Cette circonférence des temps a son centre qui est, ou plutôt le Christ, Dieu incarné; elle a son origine dans l'acte créateur de la Genèse et sa fin dans la réintégration du Tout cosmique à l'Unité divine. Si le discours sur l'histoire universelle de Bossuet peut apparaître comme une des expressions les plus synthétiques de ce mode d'appréhension de l'histoire, le véritable épanouissement date du XVI<sup>e</sup> siècle: toutes les pièces de cette future construction se mettent en place dans l'effervescence de pensée contemporaine des guerres de religion, et dans les tentatives de récupération du savoir encyclopédique dans les cadres d'une théologie, dans lesquels l'histoire devient matière assimilable et exploitable”<sup>174</sup>.

Y aunque de ‘hecho’ unos siglos después el discurso de Bossuet, como señala la cita anterior, no sea más que una de las manifestaciones globales y últimas de un modo de pensar anterior, Claude – Gilbert señala que el esquema unitario y totalitario, universal, que anima a la historia teológica se reencontrará en dominios exteriores al reaparecer, entonces, con una armadura de principios laicos pero que expone las mismas estructuras<sup>175</sup>. En ese sentido, Dubois estaría situando la posteridad de la verdad de las especulaciones sobre el método histórico en el Renacimiento y la Reforma a partir de la constitución del *hecho histórico y de la idea de una historia universal*<sup>176</sup>, baluarte de una *pretensión de explicación de lo religioso en las sociedades modernas*.

---

<sup>174</sup> Dubois, Claude – Gilbert. *Ob. cit.*, p. 580.

<sup>175</sup> En este sentido Dubois escribe, el siglo XVI está habituado a distinguir la historia general, que refiere la totalidad de los siglos, aunque con un sentido limitado desde el punto de vista espacial, de la historia universal, que es una historia del mundo, pero con un sentido limitado desde el punto de vista cronológico. No obstante, Dubois señala que el sentido de universal incluye la vasta extensión de los dos dominios el del tiempo y el del espacio; en el sentido en que la historia del mundo no puede ser separada de la creación del paisaje del universo. En esa época, la cosmología, la alquimia, la astronomía, la geografía conciben las leyes de la historia como la traducción de una organización espacial de las cosas. *Ibid.*, p. 17.

<sup>176</sup> Dubois nos dice “qu’il s’agisse des conceptions cycliques sur les schémas de grandeur – et – décadence des empires et des formes historiques (de Montesquie a Henri Focillon), qu’il s’agisse de l’illustration historique de la raison universelle (à la manière des historiens des ‘lumières) ou d’une épopée des rapports de la nature et de l’esprit (suivant les principes d’inspiration de Hegel ou de Michelet), nous retrouvons des systèmes de pensée plus élaborés certes, mais familiers”. *Ibidem.*, p. 581. Todo cuestionamiento a una concepción de la historia en el sentido de Spengler, Caraco, Cioran, Ortega y Gasset, lleva en su fundamento la crítica a una convicción que al tratar de superar las presuposiciones dogmáticas de la teología y de la metafísica de la historia basa su juicio y reflexión en la creencia dogmática en el valor absoluto de la historia, verbigracia, Troeltsch y Dilthey.

## II. El Universum<sup>177</sup> del Génesis

La historia universal aparecería como una reproducción de la gesta cosmogónica: se calcula sobre el orden de los primeros días de la Creación; fundamento de la evolución histórica, el Génesis del tiempo ligado a su presentación en el espacio (revelación) nos hablará del orden del mundo y de las leyes que presiden su desenvolvimiento<sup>178</sup>. La cosmogonía, en ese sentido, soporte de la cosmología<sup>179</sup>, establecería la naturaleza del terreno sobre el cual se va a desarrollar la historia del mundo; ella constituiría la liga entre la historia, la física y la teología, nos dice Claude – Gilbert Dubois.

“Si le concept d'histoire universelle est inseparable du principe d'unicité, celui d'histoire est inséparable du principe d'opposition. Le temps ne peut être perçu que par l'évolution et la transformation: à partir du moment où entrent en jeu des forces d'opposition, l'histoire s'intègre à la cosmologie, et l'univers n'est plus seulement figure spatiale, mais marche vers un point d'aboutissement: un destin qui suppose une eschatologie...”<sup>180</sup>

No obstante que el siglo XVI sea una época que vive dramáticamente *los tiempos* y se esfuerce en encontrar las bases seguras de la eternidad, los hombres de ese siglo, de una manera general, no están habituados a asociar las palabras historia y eternidad, parece difícil el pensamiento de una eternidad encarnada históricamente. No obstante, el primer efecto de esa reflexión, cosmogonía – historia, sería la aceptación de la idea cristiana de un universo creado (el mundo en el comienzo) que, aunque la aceptación de la encarnación del Verbo divino representaría una tolerancia difícil de la encarnación histórica del tiempo divino, la misma controversia sobre *le temps de Dieu* y *le temps cosmique* intentaría organizar las relaciones en el tiempo y en el espacio<sup>181</sup>.

Así, el cuadro espacial –universal que se constituye como totalidad espacial asistido por sus elementos substanciales (las cosas) y sus cualidades espaciales (variedad, relación por diferencia entre ellas y relación por

<sup>177</sup> ¿Cómo puede universalizarse una verdadera fe? La naturaleza de la fe están en el origen del problema. Obtener de los entendimientos humanos la aceptación de una verdad que no es naturalmente demostrable... defensa y propagación de la fe como único medio posible para constituir una ciudad común a todos los hombres... para ser otra cosa que un conglomerado de pueblos más o menos empíricamente impedidos de dañarse entre sí, será preciso que esta sociedad viva de una verdad única... San Agustín: un pueblo: un conjunto de hombres que comunica en el amor de un bien mismo... cuál este bien... la fe... donde la razón divide la fe en... una sociedad que escapa desde su nacimiento a los límites del tiempo y del espacio, pues ella apela al espíritu... la verdadera circuncisión es la del corazón...

<sup>178</sup> *Ibidem.*, p. 255 - 386. “Le XVIe siècle croit en la vertu des origines; il a ressenti -avec une acuité qui prend parfois l'aspect d'une manie – le caractère déterminatif de l'ancienneté, à laquelle il attribue les vertus de la primauté. La première semaine prend donc valeur exemplaire; elle symbolise l'histoire entière”, p. 255.

<sup>179</sup> Merleau – Ponty, Maurice. *Cosmología del siglo XX*. Gredos. Madrid, 1965. (Título original: *Cosmologie du XXe siècle. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*). En particular la discusión sobre las hipótesis que descubren en el cielo rasgos de humor melancólico como la privación de lo que constituye su encanto, su uniformidad, o la insipidez del Universo uniformizado. Respecto a la autorización de la Razón para ejercer un derecho al que se había tenido que abdicar para someterse a uno de los mandamientos más rigurosos del catecismo científico, “Del Todo no tienes que hablar”, es justo con lo que él llama la formación de la cosmología moderna en tanto empresa de una nueva aventura de la Razón.

<sup>180</sup> Dubois, Claude – Gilbert. *Ob. cit.*, p. 18.

<sup>181</sup> Parafraseando a Dubois diríamos que, la religión es integrada a la historia y se piensa en términos de determinación natural (hay un determinismo del tiempo como hay un determinismo del espacio), bajo una relación creación - corrupción (expresada en términos fisiológicos que intentan determinar una actitud activa del hombre en la mirada de los pensamientos e instituciones de orden religioso). Con la separación acaecida entre lo sagrado y lo eterno hay una actitud de rechazo de la pasividad y de toda intransigencia dogmática, que señalaría paradójicamente a lo acontecido, que lo sagrado de una institución no llama necesariamente a su inmutabilidad.

diferencia en ellas mismas), *Universum*<sup>182</sup>, haría surgir en el curso de su despliegue, de su *enunciación como aquello que versa sobre lo Uno*, una noción de tiempo que expresaría concurrencia, al comienzo, hasta el presente, desde los tiempos, bajo la acuñación de un término como el de vicisitud (orden sucesivo de las cosas, alternativa de sucesos prósperos y adversos). Y con ello se pretendería manifestar la configuración de una totalidad espacial y substancial que contuviera la diversidad de las cosas. Entonces, 'del comienzo hasta hoy' se elaboraría una significación temporal que proyecta ya una idea de futuro: esta se obtendría por extrapolación del presente, en las vicisitudes del porvenir.

En la prefiguración de este movimiento, Claude – Gilbert señala que la comprensión de los problemas de la historia – hasta entonces una historia eclesíastica – afinaría su idea de transformación en una forma de permanencia, que más tarde algunos llamarán Providencia, es decir, explicarían la variedad (la diversidad de las cosas) bajo una forma de unicidad (*Universum*). La cuestión del principio de unicidad, recuerda Dubois, no es solamente propia de la cosmología: los dominios políticos y religiosos conocen una evolución semejante<sup>183</sup>. Establezcamos que para esa época, por ejemplo, la noción de centro se reelaboraría como un signo de racionalidad, de unidad bajo la figura del círculo y la esfera, y en su núcleo llevaría la cualidad de ser eterno y ligada a la estructura del cosmos<sup>184</sup>.

Aunque lo más importante es que en las entrañas de ese principio los apoyos teológicos que se reelaboraría para demostrar la participación divina en la historia humana *hasta* un supuesto Apocalipsis de purificación última no serán otros que los dogmas de la encarnación y de la redención<sup>185</sup>. Y en la medida en que la religión y sus dogmas constituyen una estructura de la sociedad contemporánea<sup>186</sup>, se admitirá el paralelismo de las enseñanzas

---

<sup>182</sup> El término universal es igualmente inseparable de la idea de todo; él responde a los deseos exhaustivos de la mística enciclopédica. La posibilidad de existencia del concepto de historia universal parece ligado a un postulado de saber total y finito. En suma, existe la posibilidad de declinar el nombre de Dios –el concepto de divinidad – en el cual todas las cosas de la creación se encuentran contenidas. Hablar de historia universal es posible en la medida en que se postula un universo de conocimiento determinado por algunos principios de esencia teológica finitos en número y naturaleza. *Ibid.*, p. 17.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>184</sup> La traducción del Libro V de la Política de Aristóteles y la presentación de regímenes –una idea de monarquía a nivel mundial sobre todo (unidad que sirve como medida política de distribución geográfica de herejías y sectarismo, pero además como una fase necesaria de división y conflicto, antes de alcanzar la unidad en la Reforma) –, señalaría el desenvolvimiento de la noción de unidad y el orden divino bajo el lema moral de la esperanza. Mientras que la idea de división aparecería bajo una significación del orden natural (dinamismo de la acción): uno no puede escapar a la naturaleza ni a la ley de Dios. Es contundentemente cierto que la historia de Abel y Caín caracteriza la época de las guerras de religión.

<sup>185</sup> En el centro del dogma de la encarnación está una problemática platónica (griega), la de la inmutabilidad de Dios, que en esa época recibiría una atención importantísima. La analogía que realiza el Antiguo Testamento de la redención con el rescate de un pacto público que insiste en la noción de pagar con una suma de dinero forma parte de la comprensión del conjunto de la obra salvífica de Cristo para liberar a los hombres de las fuerzas del mal. Las tendencias dualistas, demonológicas, griegas y judías, reelaboran el sentido estricto y analógico de la redención como una victoria de Cristo sobre las fuerzas del mal. Hay que mencionar que cuando se habla de dogma pareciera que decimos verdad absoluta, inmutable e inamovible en su autoridad. No obstante, el dogma es una fórmula de fe que consiste en una serie de relatos que nos cuentan "lo que parece ser justo". La comprensión del dogma tendría que verse en la totalidad del trayecto histórico en que aparecen las fórmulas de fe no sólo como respuesta a herejías o desviaciones de fe, así como en la revelación de la *pistis* (fe) o en un sínodo, en la liturgia.

<sup>186</sup> Blumenberg comenta que es sumamente ilustrativo el que la metáfora del libro del mundo o de la naturaleza, el cosmos, tenga que ver con la justificación de la creación respecto a la redención, es decir, con el rechazo del dualismo gnóstico y su única y absoluta fuente de salvación, entonces no queda más que esperar a que dicha metáfora surgiera, casi naturalmente de la retórica agustiniana. "Resulta sumamente ilustrativo que la metáfora del libro venga asociada –en la interpretación alegórica que hace san Agustín del salmo 45 – con una diferenciación entre lo que significa oír y ver. El salmista canta a Dios como fuente de su seguridad, como un auxilio – fácil de encontrar en la necesidad. En el tercer verso del salmo se dice: Por ello nosotros no temeremos nada cuando la tierra tiemble y las montañas se hundan en el corazón del mar. Agustín aduce, inmediatamente, la Palabra del Señor sobre el traslado de las montañas ante el mandato del creyente. Pero la imagen del deslizamiento de las montañas hasta el fondo del mar tiene también, si no el principal, un significado escatológico: al final de los tiempos emerge el monte del Señor sobre todos los otros montes, como expresión de una certeza inconvencible... No es tanto la fe la que traslada las

teológicas, cosmológicas y antropológicas, pues, la puesta en cuestión de la historia y su unidad cósmica en realidad va más allá del mundo: es el universo mental en el cual la unidad toma sus proporciones considerables.

En qué sentido Dubois entenderá la revolución en las maneras de pensar: el desplazamiento de la noción de centro que reflejaría a un universo descentrado –bajo los efectos de la centralidad –, perturbando hábitos espaciales y propiciando sensaciones de vértigo (a menudo insoportables), y bajo la teorización de la idea de multiplicación infinita del universo, lo que buscaría en esencia sería poder indicar las relaciones de orden personal establecidas entre Dios verdaderamente personal (*sola fides*), y un universo único de cosas diversas (Universum)<sup>187</sup>. La destrucción de los límites del universo que convertían al mundo en una suerte de villa abierta, permeable a todas las invasiones, llegará a decirnos que las cosas que versan sobre lo Uno, estarían en las vicisitudes del porvenir<sup>188</sup>.

Y esa cuestión sería colocada en dos sentidos, en primer lugar, en la discusión sobre *el finalismo del Génesis*, y en segundo lugar, sobre *la búsqueda de fidelidad en las Escrituras (sola scriptura)*. En el primer caso, frente a un finalismo con base en el hombre habrá una finalidad cósmica, en el sentido en que el espejo de Dios es el mundo entero; he ahí, el comienzo de una noción para purificar la idea de Dios de sus aspectos antropomórficos. Este finalismo del Génesis sería la base para mostrar el ‘rol de Dios’ después del séptimo día, la historia: Dios mecánico, Dios obrero, Dios – Padre.

Este último discurso cósmico, por ejemplo, sobre la paternidad de Dios encontraría su apoyo en el acto de generación, en un acto infantil de la creación que llegará a ser virtud por medio de un implorar al Padre, pues, la angustia de la vida ligada al elogio de la paternidad sería la primera toma de conciencia de la personalidad del hijo, pero en una situación, en un cosmos, en un mundo, en un universo, en el que el cielo llega a ser abismo, vida, silencio eterno de los espacios infinitos (Koiré)<sup>189</sup>. Así, el mundo en este proceso de diferenciación va *adquirir* poco a poco las cualidades divinas (sentido, vida, conocimiento, inmortalidad, eventualmente infinitud) pues como el infante

---

montañas al corazón del mar, sino que es, más bien, la montaña de la fe la que es hundida en el corazón de las corrientes paganas. La metáfora de lo imposible de que es capaz la fe se convierte en la alegoría del traspaso de los bienes de la salvación de manos judías o paganas... se puede concluir que no es el espectáculo de la naturaleza de todos los días lo que hace ver al analfabeto, sino el movimiento apocalíptico, que se adueña de la naturaleza y que no deja ninguna duda ni siquiera a aquellos que no estaban en condiciones o no querían leer en el libro de la revelación. Blumenberg, Hans. “Surgimiento y demora del segundo de los libros”. *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona. 2000, p. 52.

<sup>187</sup> Respecto a la noción de unidad y la revolución copernicana, “par rapport à ce problème qui met en cause la notion d’unité, la révolution copernicienne (dont l’importance ne sera d’ailleurs reconnue qu’au siècle suivant), qui propose un déplacement mais non une disparition du centre de l’univers, peut paraître mineure”. Dubois, Claude – Gilbert. *Ob. cit.*, p. 259.

<sup>188</sup> El mundo sólo puede empezar a ser expresión cuando la visibilidad de lo invisible deje de ser copia de una imagen primigenia, circunstancia que no se dará hasta finales de la Edad Media mediante la paradoja de la *coincidentia oppositorum*, aunque sólo sea posible mediante la liberación del concepto de su carácter de copia de un modelo. Este cambio no habría sido viable sin la insistencia del principio teológico de que el hombre y únicamente el hombre es la imagen y la semejanza de Dios, lo cual obligó a buscar, para el resto del mundo, una forma distinta de la *autorrevelación* divina, si no se quería poner al mismo nivel la posición especial del ser humano. Si no se hubiera conseguido romper con la metafísica del carácter mimético de los fenómenos y de los conceptos, dando una preeminencia, para la comprensión de la naturaleza y de su origen, a relaciones que nosotros calificaríamos de simbólicas, el libro de la naturaleza se habría convertido necesariamente en un libro de imágenes y el tratamiento del mismo sería exclusivamente morfológico, válido para todos sus objetos. Dicho de otro modo, el mundo ha surgido a través del pensamiento, no de la intuición sensorial. En eso se basa el que la naturaleza sea captable echando mano de la metáfora del libro, ya que no puede ser entendida mediante la percepción sensorial, sino sólo mediante el pensamiento, es decir, no puede ser sino leída. Blumenberg, Hans. “Surgimiento y demora del segundo de los libros”. *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona. 2000, p. 51 – 52.

<sup>189</sup> Koiré, Alexandre. *Del mundo cerrado al espacio infinito*. Siglo XXI. España. 1982.

deviene hombre, aunque paradójicamente poco a poco será desposeído de tales atributos. Recordemos que ante la atribución divina del cosmos hay una reacción protestante importantísima para desposeer al mundo de lo que sólo a Dios corresponde<sup>190</sup>.

En segundo lugar, en la búsqueda de fidelidad en la Escritura, el Génesis reconocería una serie de tipos de lectura. Por un lado, una lectura aglutinante (comentadores, filósofos y teólogos, la recuperación de las aportaciones del pensamiento y ciencias profanas), cuya corriente sincrética busca revivir la totalidad del saber cosmogónico. Por otro lado, una lectura purista (glosas y comentarios que hicieran surgir en letras nuevas el Verbo mismo de la Revelación), cuya corriente busca la enseñanza de Moisés para desposeerla de lo profano. Y, sobre todo, una corriente alegórica o interpretación mística o profética que se esforzaría en revelar en el texto las preocupaciones del presente – sistemas cosmológicos en relación con ideas políticas, verbigracia, el orden de la ciudad estaría en armonía con el orden general del universo<sup>191</sup>.

La acción creatiz de Dios, en el Génesis, no su designio sino su realización caería en los tres intentos de lectura bajo una explicación física, común en esa época: hay un encadenamiento natural de las cosas (hechos), que proceden por series de causas y efectos... “la Creación es ante todo Organización”. Y en ese principio general de las cosas, la presencia del Espíritu creador se asomaría, entonces, bajo la suposición de una diversidad de elementos (Universum) y la constitución de un cielo que da nacimiento al tiempo, con todo y su creación de plantas y animales, árboles, y una pareja primordial de padres de la humanidad: un paraíso. La Creación del Génesis asomaría su rostro en ese sentido en la constitución de un Universo Único, que sería forzado a humanizar el acto creador divino mismo<sup>192</sup>.

Ya veremos como el tema de la muerte del mundo (carácter de finitud, el universo es mortal bajo una lógica protestante que desliga cualquier atributo que sólo se refiere a Dios en la obra de la Creación), se ligaría consustancialmente a la teoría cristiana de la muerte, como respuesta a un sentimiento confuso, pues tras el horizonte que abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia (Universum), y la elaboración sucesiva de acontecimientos pasados en el futuro, aparecería la lectura e interpretación del Libro de Daniel y del Apocalipsis de Juan proyectando su resplandor en un futuro colectivo, que ampliaría en las dimensiones finitas del mundo, las angustias que tiene la muerte de los individuos<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Cuando Dubois nos habla de la tendencia en la adquisición de las cualidades divina en la relación entre Dios y la creación, dice que “le parallelisme entre les relations de Dieu et de la création pourrait être poussé plus loin: une tendance, celle qui prône les vertus de la chose crèe, autorise la création à se développer par elle – meme après avoir acquis l’existence, Ainsi le monde acquiert peu à peu les qualités divines : sens, vie, connaissance, immortalité, éventuellement infinie, comme l’enfant devient homme. Une autre tendance, plus tragique parce que plus angoissée, refusant à la créature les moyens d’atteindre à un plein développement, insiste sur l’impossibilité d’une émancipation et prône les vertus de l’obéissance”, Dubois, Claude – Gilbert. *Ob. cit.*, p. 261.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>192</sup> Las perspectivas que intentan plantear el problema de la Unidad y la Diversidad toman muy poco en cuenta la serie de relaciones que planteó para la sociedad moderna la configuración de un Universo Único. Así, por ejemplo, las perspectivas de la antropología, de la sociología, de la ciencia política, de las relaciones internacionales, del hombre diverso y su relación con el universo carecen de un apoyo verdadero sobre *la diversidad en nuestro tiempo*.

<sup>193</sup> “L’univers est mortel; ce postulat, vulgarisé et approfondi par la théologie chrétienne, a pris la force d’une évidence... Mais la croyance en la fin du monde est aussi un acte de foi, et par là – meme, d’espérance”. Y penser toujours, c’est assumer cette angoisse, car la éternité s’installe sur le trône, dans le bouleversement des royaumes finis. L’inifini n’appartient qu’a Dieu: toute créature doit se persuader de sa finitude pour vivre en accord avec volentès de Dieu. Le monde ne peut échapper a cette loi de finitude. *Ibidem.*, p. 501.



### III. El Libro de Daniel y el Apocalipsis de la Fe

Con base en lo anterior aparece la relación entre la finalidad del mundo y la evolución de la historia en los comentarios del Libro de Daniel<sup>194</sup>. En ese texto coinciden las angustias y las esperanzas escatológicas, el deseo de revelar la marcha presente y el futuro del mundo, la comprensión del pasado a luz de la eternidad y, asimismo, el hacer coincidir las políticas partisanas con la voluntad de revelación de Dios<sup>195</sup>. Pues, por un lado, los teólogos ávidos de justificar el sentido de reformar a la Iglesia se interrogarían por el sentido de la historia con la señal del porvenir de una religión renovada; por otro, el interés por el Libro de Daniel se hará patente por su importancia para explicar las relaciones del mensaje profético y de la actualidad<sup>196</sup> (En una primera lectura y ésta superficial del texto se encuentra que ahí se opone radicalmente el orden triunfante mundano y la verdadera fe).

Es por ello que, la orientación general del libro hacia la exploración del futuro: responde a la atención de los comentaristas ansiosos de forjar un porvenir y a presentarse como los únicos fieles del Verdadero Dios, elegidos para realizar sus designios, sus profecías. La lección de esperanza en contra de las apariencias y las desgracias del presente no impiden, en su lectura, la esperanza del futuro<sup>197</sup>. Recordemos que el Libro de Daniel sería llamado 'El gran libro del Mundo'<sup>198</sup>, de un mundo en la trama de los tiempos, y será considerado como un resumen misterioso de la historia o una verdadera inmersión en la historia de lo maravilloso (Le Goff) que representa el intercambio incesante de atributos entre el mundo humano y el sobre humano: por medio de la palabra del Profeta<sup>199</sup>.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 387 – 500. "Le Livre de Daniel, s'inscrit dans le cadre idéologique de la résistance. Toutefois, dans un état où les structures politiques étaient sous – tendues par des idées religieuses, la résistance prend deux aspects qui parfois interfèrent, parfois se séparent: la révolte de Judas Macchabée exprime la résistance active ; elle est politique, et destinée à la restauration d'un état face aux ambitions temporelles d'un autre état. L'auteur de Daniel donne au contraire priorité à l'idéologie religieuse: la persécution d'Antiochus ne se situe pas seulement au niveau d'un conflit entre états temporels, mais constitue un épisode de la lutte éternelle entre le Dieu des Juifs et les idoles païennes, en l' occurrence l'Ét – Dieu et ses serviteurs", p. 388.

<sup>195</sup> Hans Blumenberg señala que "la escatología cristiana es la que más elementos ha conservado de aquello que para los griegos consistía en la unión de teoría y eudemonia: el espectador se siente bien ante las cosas y los acontecimientos que tiene delante – no ante un texto que trate sobre ellos – y, no obstante, no está implicado en ellos, afectado por ellos o sometido a ellos. En eso la tragedia constituye un valor – límite; es lo último que uno puede, a duras penas, soportar si se quiere seguir siendo aún espectador, pese al horror y la compasión, o precisamente porque estos sentimientos constituyen y, al mismo tiempo, retiran la participación del espectador. La escatología cristiana garantiza la bienaventuranza de la pura contemplación: en el fondo, la seguridad de aquel que, una vez salvado ha dejado de estar disponible. Y justamente eso definitivo ya no es un libro: la *visio* beatifica está lejos de todo modo de lectura e interpretación. La verdad del bienaventurado no es un texto; es lo que los griegos habían tenido por accesible a través de la *theoria*. Todo esto debe dejarnos bien claro qué clase de barrera tenía que superar la Antigüedad para abrirse paso – o recaer, según se mire – hasta la metáfora del libro de la naturaleza". Blumenberg, Hans. "Alegorías de letras". *La legibilidad del mundo...*, p. 42.

<sup>196</sup> "Le livre de Daniel oppose radicalement l'ordre des triomphes mondains et de la vraie foi. Alors que si souvent l'Ancien Testament exprime la croyance sémitique en une harmonie entre les succès matériels et la fidélité dans le ser vice de Dieu, ici le prophète oppose la force triomphante et stérile à la foi opprimée, mais confiante, et qui se satisfait de la confiance. Le malheur n'est pas un abandon de Dieu : au sein de la faiblesse, il y a la fidélité qui finit para avoir raison de la force. Les commentateurs, qui s'opposent à l'église triomphante, s'identifient aux compagnons de Daniel", *Ibid.*, p. 389 – 390.

<sup>197</sup> "Le Livre de Daniel est au XVIIe siècle une arme de combat idéologique, et par conséquent une arme tout court... Le commentateur qui explique le livre dans le silence de sa librairie, ou du haut de sa chaire pastorale, est à l'avant garde de l'action", *Ibidem*, p. 392

<sup>198</sup> *Ibid.* "Le livre de Daniel, c'est, si l'on veut, le grand livre du monde, mais d'un monde saisi dans la trame du temps, un résumé mystérieux d'histoire, semblable à un grimoire médiéval, orné de riches enluminures, où un serpent se mord la queue dans le cercle d'une majuscule, où l'or, l'argent et des formes étranges s'enlacent aux mots et les éclairent de lueurs surnaturelles. On imagine le plaisir des hommes du XVIe siècle à feuilleter pareil livre d'images, surtout lorsqu'il porte la signature de Dieu lui – même, et lorsqu'une curiosité inavouée peut se satisfaire sans peur du péché en se transmuant dans le désir d'approcher Dieu et de comprendre ses mystères permis", p. 391.

<sup>199</sup> "De Daniel au XVIIe siècle, l'histoire s'est écoulée, et les prophéties ont partiellement – totalement selon certaines interprétations – été réalisées. Ainsi l'histoire elle – même a consacré caractère divin du livre. La réalisation des prophéties fait s'accroître la foi en celles qui ne l'ont

Y aunque en ese Libro no se buscara esclarecer sus revelaciones, el texto deviene un instrumento de acción por el cual se pone a Dios de algún lado<sup>200</sup>. El Libro de Daniel en el siglo XVI es un arma de combate por la fe; Claude – Gilbert nos dice sobre ese Libro que “es la columna de fuego que guía los cohortes combatientes por la verdadera fe”. No obstante, el carácter divino (sagrado) del Libro no tiene otro origen que la historia. Ciertamente, la historia ha concebido un carácter divino al Libro, pues, según ciertas interpretaciones, las profecías, se han realizado: basta con revisar las cronologías, las crónicas, las historias, la noción de historia universal en donde la Palabra, que es el Profeta, está *presente*.

El Libro de Daniel es importantísimo porque responde a las preocupaciones del ahora; él crea las filosofías y los sistemas de explicación de la historia. Pues aún cuando en los primeros momentos del conflicto de la Reforma la posición católica brille por su silencio, respaldada por la autoridad de la tradición de los Padres y de la Iglesia como garantía de la verdad sobre los hechos religiosos, la explotación de los profetas, es decir, que la historia se desprende de la profecía fue un movimiento que todos los comentaristas católicos acentuaron a fin de siglo. Pero serían protestantes y católicos en el periodo inflamatorio de la crisis, cada uno a su manera, como promotores del nuevo orden y deseosos de fundar su política sobre bases teológicas, quienes acomodan los textos a sus ardores y a la sensibilidad del momento, “descifrando el oráculo para partir al combate”<sup>201</sup>.

En ese sentido, Claude – Gilbert Dubois señala que “el interés suscitado por Daniel en el siglo XVI se explica en función de circunstancias históricas, y por la interferencia incesante del combate político y social y de la revolución ideológica”<sup>202</sup>. Y así, según sea el caso, en la inminencia del fin de los tiempos, el Libro de Daniel se convierte en un manual de paciencia, en una resignación activa frente a una lejana Parusia, que exalta la verdadera fe, o un manual de combate en el que el Anticristo es identificado, desenmascarado, combatido, en la persona de los enemigos de partido: ahí, el Profeta será Guía y Aliado. (La posición vis-à-vis de las profecías permite dar a cada autor una posición vis-à-vis de la política)

---

pas encore ètè. Le livre devient un instrument d'action par lequel on met Dieu de son cote, a partir du moment où l'on s'est assimilé au personnage central. La méthode est une méthode comparative: on se trouve en présence, avec les historiens profanes, de deux manières d'écrire l'histoire; une manière intuitive, procédant d'une révélation surnaturelle et portant sur le futur; une manière scientifique procédant des résultats de l'expérience et portant sur le passé”, *Ibid*, p. 391 – 392.

<sup>200</sup> Véanse las consideraciones de Gerhard von Rad sobre el Libro de los Proverbios. El desenvolvimiento de los proverbios en la corte real como un lugar tradicional para el arte de los consejeros políticos y las reglas del intercambio diplomático: Daniel, recordemos, fue considerado como un “wise men who know times”. Gerhard von Rad. *Wisdom in Israel*. SCM press. Great Britain, 1972.

<sup>201</sup> “Au départ, une fouguese explosion, plus ardente que sage, destinée à dominer des angoisses, à attiser des ardeurs, nourrie de croyances douteuses et de revendications nationalistes: l'Allemagne de Luther découvre Daniel. Simultanément une phase de vulgarisation: les historiens prennent à leur compte les données de Daniel, qui fournit un cadre pratique à leur chronologique. Vient ensuite une phase critique dont Calvin et Jean Bodin nous fourniront les éléments: l'histoire se détache de la prophétie...”, *Ibidem*, p. 394.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 496.

Apuntemos que la interpretación del Libro de Daniel: piedra de toque de todos los pensadores preocupados de su tiempo y del porvenir en esa época, constituye el cimiento para la elaboración de una teoría sobre el fin del mundo. Sus interpretaciones señalan las divergencias políticas<sup>203</sup>, y las posiciones sobre el fin del mundo se enriquecen por determinaciones de actualidad; en ese sentido, un episodio menor en la Escritura (segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, Evangelio de San Lucas y Evangelio de San Mateo) y mal definido en la historia de los últimos tiempos se actualiza y politiza; así, el último paso para posar la comprensión de la fe se vislumbra al situarla verdaderamente en la arena política que constituye un lugar del Universum del Génesis, el final en la lectura del Apocalipsis. "Tous les penseurs chrétiens sont persuadés de vivre sinon les derniers, du moins les avant – deniers tours du monde"<sup>204</sup>.

En la lectura del Apocalipsis<sup>205</sup> hay un lugar común para protestantes y católicos, la naturaleza del Anticristo. Los esfuerzos de los debates serían concentrados en saber sobre la identidad, origen y duración del reino del Enemigo de Dios. Persecuciones, muertes, errores trágicos, ilusiones de la razón, combates, divergencias, debates, discusiones, están pendientes de un mundo abandonado por un instante al Caos, un universo de anarquía cósmica y espiritual, en el cual el triunfo prematuro es signo de maldición<sup>206</sup>. En ese sentido, el entusiasmo por estos textos, Daniel y el Apocalipsis, manifiesta un descubrimiento, la ausencia de Dios en el mundo, justificada por el fin del último. Recuerda Dubois, el siglo XVI a través de sus meditaciones y alucinaciones sobre el Anticristo, configura y desenvuelve la pesadilla de un universo sin Dios<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> "L'histoire des interpretations de Daniel et de leur utilisation dans la conception de l'histoire du XVIe siècle traduit, sur le plan idéologique, l'évolution d'une crise historique: on lit, dans l'interprétation des prophéties, le besoin de rompre et de justifier sa rupture, le besoin de bâtir et de justifier les bases choisies, le besoin de maintenir et de justifier la ligne adoptée, un besoin d'apaisement et de neutralisation des ardeurs trop imprudemment éveillées", *Ibid*, p. 499 – 500.

<sup>204</sup> Hay en este sentido una posición laica importantísima, "en dehors des théologiens engagés dans le combat, reste autre position: celle des laïcs. C'est Jean Bodin qui exprime cette tendance... Le meilleur juge de l'histoire, c'est l'histoire elle – meme. On ne déduit pas l'histoire des textes revus et corrigés pour les besoins de la cause: on la batit à partir de faits éprouvés, réunis par des lois expérimentalement éprouvées", *Ibidem*, p. 500.

<sup>205</sup> La pregunta sigue abierta sobre cómo un pasaje menor y tan general sobre algo que podría hablar del Anticristo adquiere una importancia inaudita, "Le passage sur les faux docteurs et l'avènement du Christ, dans la deuxième Epître de Saint Pierre est utilisé dans le meme sens: mais Saint Pierre parle en termes très généraux de l'existence d'une opposition d'ordre intellectuel à la vérité du Christ... Les text de Saint Luc et de Saint Matthieu insistent sur un aspect qui semble mineur aux apotres: le bouleversement cosmique, économique et politique: ce qui rattache très fortement ce texte lui – meme au prophétisme catastrophique de l'Ancien Testament... Les passages de Daniel qui ont trait à la persécution d'Antiochus Epiphane seront à leur tour intreprétés anagogiquement et rapportés aux révélations eschatologiques. C'est de Daniel en particulier que seront tirées les précisions sur la nature de l'Antéchrist, son identité, son origine et la durée de son règne. Bien entendu, la source majeure de ces raticionatios reste l'Apocalypse de Saint Jean, précisée parfois par des textes apocryphes", *Ibid*, p. 504.

<sup>206</sup> Respecto a la politización del Apocalipsis, "dans les luttes politiques du XVIe siècle, qui englobent tout, et surtout la théologie, les positions visà-vis de la fin du monde s'enrichissent de déterminations issues de l'actualité; l'Apocalypse est politisée. Certains la projettent dans un futur loatin, d'autres l'attendent pour demain et l'appellent de leurs vœux: c'est un signe qu'ils n'appartiennent pas au meme parti. Les théories sur la fin du monde et leurs écarts d'interpretation soulignent les divergences politiques. La fin des temps reste le temps privilégié des tumultes mondains, avant la mort de l'histoire, et l'avènement de la lumière et de l'éternité; les dernières vagues, le plus fortes, les plus bruyantes, de l'histoire vont mourir sur les grèves de l'éternel: alors commencera la éternité sans plage, après l'entracte bruyant et éphémère des six mille ans du monde. Il n'y a plus dès lors de place pour l'histoire", *Ibid*, p. 502.

<sup>207</sup> Sobre las características de un universo sin Dios, Dubois señala "...tous son caracterices par leur force d'angoisse: persécutions, morts, erreurs tragiques, illusions de la raison; ils dépeignent de un monde abandonné pour un instant al Chaos... L'engouement pour ces textes manifeste donc un certain état d'esprit: on découvre l'absence de Dieu au monde, meme si cette absence ne dure qu'un moment et se justifie

El universo religioso en ese instante se configura a partir de ese vacío. Todo hecho religioso aparece y se desenvuelve en ese firmamento. La inteligibilidad de éstos estaría marcada por su divergencia política; como lo muestra Florimond de Raemon al hablar, por ejemplo, del elemento prodigioso en la Biblia o de la diversidad de creencias religiosas, en su Historia de la Herejía<sup>208</sup>, una historia de las guerras de religión desde el punto de vista teológico, que se interesa por la batalla de las ideas, la narración de los hechos y su significación como correspondía a su siglo.

En el primer caso, la ofensiva católica contra el protestantismo reconduce la argumentación con base alegórica y simbólica al utilizarla como un arma política, en el sentido en que el elemento prodigioso, maravilloso, milagroso, recibiría una valoración; sea la confrontación entre los textos sagrados y los hechos históricos, a la luz unos de otros, como realizan los protestantes; sea la manera en que Florimond de Raemon no duda en hacer entrar el prodigio real y vivido en la demostración del carácter sobrenatural de lo religioso al ser leído metafóricamente como una vía en que la lectura del texto sagrado se consolida como secundaria por relación a la narración del hecho. (La demostración de las realizaciones proféticas en la historia se hace generalmente de manera abrupta: oposiciones bien/mal, la imagen del mar calma/tempestad, la imagen del retorno de los buenos tiempos)<sup>209</sup>.

En el segundo caso, en la argumentación utilizada aparece la problemática de la Unidad y la Diversidad de las religiones, es decir, cómo entender otras religiones. El marco de la división de la Cristiandad nos sitúa en lo que podría considerarse una ley histórica: la ley de los contrarios. Los esfuerzos serían orientados a comprender mejor la naturaleza misma del conocimiento histórico para percibir cómo la división contenida en el principio natural llega a la Unidad. (Imperio Universal de la Religión)<sup>210</sup>

---

par la fin dernière. Le XVI<sup>e</sup> siècle, à travers ses méditations et ses hallucinations sur l'Antéchrist, forme et rejette le cauchemar d'un univers sans Dieu", *Ibidem*, p. 504.

<sup>208</sup> Raemon (F. de). "L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'herésie de ce siècle divisée en huit livres". Paris, Ch. Chastellain, 1605. Citado en Dubois, Claude – Gilbert. *Ob. cit.*

<sup>209</sup> Respecto a cómo se esclarece la historia religiosa con base en metáforas, "a travers le développement en trois termes de l'image météorologique –bonace, tempete, retour au beau temps –, ou celui (toujours en trois termes) du sommeil, du cauchemar et du réveil, c'est la dialectique, empruntée à la Bible, de la faute, de la punition, et du retour à l'ordre, qui est ici exprimée. On sait quel emploi le parti adverse avait fait de ce schéma, pour la justification de ses propres positions, qui étaient celle du serviteur fidèle défaisant par sa foi les traitres installés au pouvoir. Ces termes sont repris ici : seuls rôles de chacun son changés. La mètaphore, sous ses habits divers, mais toujours porteuse de la même dynamique, va constituer le principe a priori à partir duquel sera éclairée toute l'histoire religieuse du siècle. Après une période de combats douteux, l'herésie tombe en déperdition et l'église catholique retrouve son calme et sa puissance". *Ibid.*, p. 48.

<sup>210</sup> En un aspecto eminentemente político de esa Unidad podemos contemplar la temporalidad sobre la cual se desenvuelven las guerras de religión en la teoría de las cuatro monarquías que a partir de una lectura del Libro de Daniel señalaba la inminencia del fin de los tiempos. Y que más adelante veremos fue reelaborada por una armonización terrible de escatologías.

Por ello, Claude – Gilbert Dubois constata que la universalidad del espíritu humano (la unidad de la diversidad de las religiones) está fundada sobre dos ideas que determinan una suerte de deísmo: creencia en la inmortalidad del alma (con una correspondencia establecida entre la vida terrestre y la vida en el más allá), y la creencia en una divinidad (con una correspondencia establecida entre la naturaleza divina y la naturaleza humana como imagen de Dios)<sup>211</sup>. Y esta doble correspondencia inferida de la religión cristiana para entender a otras religiones, aparece como el denominador común de todo pensamiento humano: ésta será el fundamento de lo que después se considerará el más grande a priori cultural en este ámbito, la universalidad de la religión.

Bajo estas correspondencias aparece, por ejemplo, la figura del Anticristo en su relación con las religiones no cristianas: vestido con turbante (Islam), hablando hebreo (judíos y gentiles), recordando a Séneca (paganos) y, sobre todo, instalado en Roma (católicos) o dividiendo a la Cristiandad (protestantes)<sup>212</sup>. Todos los elementos exteriores al cristianismo que se defiende desde una posición serán cargados con todas las fobias y miedos.

Sería interesante contemplar el engrazamiento que se realiza desde la posición protestante y desde la posición católica en este sentido. Verbigracia, los protestantes aún considerando que la primera oposición a la palabra cristiana era la de los judíos, en su distanciamiento de Roma y su intento de consolidación de un pasado de mártires, y la lectura de los comentarios de algunos Rabinos, plantearon su retorno a los caminos orientales. Mientras que las transacciones comerciales y la evidente presencia del Imperio Otomano, el Imperio del Gran Turco, planteó para los católicos un acercamiento con el Islam a partir de una mejor comprensión de éste. (Tendría que revisarse la expresión en la consolidación de las Misiones de cada una de esas posiciones)<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> Los supuestos bajo los cuales esta diversidad era planteada dentro de una dinámica de acción y una moral de la esperanza, en su aspecto teológico: reconducción de cierto platonismo, lo múltiple es una degradación de lo Uno; en su aspecto netamente político: los protestantes intentaban consolidar colectividades, comunidades, sistemas democráticos u oligárquicos, mientras que los católicos ponían énfasis en un pensamiento monárquico – absolutista, cuya perfección unitaria sería la dictadura de la unidad: una fe, un rey, una ley. Aunque el supuesto general sería el siguiente: La unidad es de orden divino mientras que la división es de orden natural: aunque uno no puede escapar ni a la naturaleza ni a la ley de Dios.

<sup>212</sup> *Ibidem.*, "la division de la Chrétienté, devenant l'illustration d'une loi historique permanente (la loi des contriètés) permet de mieux connaître la nature même du mouvement historique, perçu comme la dimension chronologique du principe naturel de combinaison des éléments opposés. Lorsque l'évènement est intégré dans un cadre général d'explication, la division des hommes entre eux perd son absurdité et sa gratuité, et devient une pièce à conviction : les principes de division et d'association déterminent la nature humaine, comme la nature physique", p. 55.

<sup>213</sup> Interesante el cómo aparece la imagen del Anticristo, "Protestants et Catholiques composent l'image de l'Antéchrist avec un certain nombre d'attributs propres au parti d'en face. Il est une silhouette une silhouette de l'adversaire politique et religieux, non point tel qu'il est, mais tel que le conçoivent ses adversaires : il révèle par là les craintes et les haines de ceux qui le le composent. Sur les bases communes de la révélation, les interprétations s'opposent et aboutissent à des conceptions antithétiques de l'Ennemi de Dieu... Il incarne le paganisme, il a des traits juifs et musulmans; autant d'ennemis des deux factions, qualifiés d'ennemis de Dieu, sur la nature desquels les ennemis du jour se mettent d'accord". *Ibid.*, p. 551–552.

#### IV. El Sistema de Creencias y las Síntesis Históricas

Digamos tentativamente, con base en Claude – Gilbert Dubois que, “*la explicación de la historia religiosa recupera los dones de la historia universal, en el sentido en que el universo y sus leyes físicas intervienen en la explicación de los hechos religiosos*”<sup>214</sup>, configurando a éstos últimos bajo los siguientes supuestos: la adquisición de un carácter de irracional – racional; su análisis como un hecho de la naturaleza y explicado por razones científicas; integrado en un sistema general que hace de las leyes de unidad y división (leyes complementarias) reglas de funcionamiento general; el enmascaramiento de un pensamiento partisano que resuelve las antinomias religiosas recurriendo a una filosofía de la naturaleza que retoma de la religión cristiana los aspectos más generales (deísmo – dios cristiano)<sup>215</sup>.

Así, la historia aparecerá no sólo para Viperanus, quien acuñó en esa época la frase ‘la historia es el lenguaje de los hechos’, sino también para Sebastián Fox, Baudouin, Jean Wolf, Jean Bodin, La Popelinière, Antonio Possevino, Le Roy, como el ensamble, el refugio supremo (sentido teológico) que abrigaría a la exigencia de autenticidad, veritas, la exigencia de racionalidad, *explanatio* y el orden del discurso, *dispositio* de los hechos religiosos; fundamentos éstos de la controversia sobre los hechos históricos, a su vez, aquella y aquéllos inaugurarían la unidad y la coherencia que la interpretación histórica establecería con base en dos figuras complementarias, por un lado, encontrar una verdad fuera de posiciones dogmáticas que explica la búsqueda de un método fundado sobre la experiencia (la historia)<sup>216</sup> y la razón (la vía más propia para la universalidad); por otro, un mensaje significativo bajo la forma de la analogía en que los textos de la Escritura aparecerían como figuras que reenvían a la historia de los hombres, puesto que la historia es una suerte de *libro de hechos* que reenvía a la palabra de la Escritura<sup>217</sup>.

Esta unidad y coherencia de pensamiento que supondría, en su núcleo, *la configuración de un sistema de creencias* tiene un dominio de aplicación en los textos sagrados<sup>218</sup>. Eso es lo que Le Roy estaría por descubrir, manteniendo un vocabulario teológico, que el hecho religioso no puede ser analizado más que apoyándose sobre el estudio del *organismo social y la experiencia* (Bodin, Thou). Y los conflictos religiosos no podrían ser comprendidos por los

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>215</sup> *Ibidem.*, “Tout au plus pouvons – nous constater l’importance croissante de l’histoire dans des traités polémiques ou apologistiques pour la démonstration d’une présence de Dieu au monde. L’argument historique semble même avoir le dessus sur les arguments fondés sur la nature. Si l’unité de fond, dans les polémiques contre le rationalisme de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, est certain, l’usage qui est fait des arguments reste essentiellement partisan: il s’agit d’adapter les desseins de Dieu aux vues propres à chaque parti”, p. 66.

<sup>216</sup> “...le débat théologique sur le terrain historique, polémistes et controversistes ont attiré l’attention sur la matière fournie par l’histoire et sa richesse idéologique. Cet intérêt se traduit par des faits concrets, et tout particulièrement chez les Protestants, qui ont inauguré la controverse sur les faits historiques. Dans les premières universités protestantes d’Allemagne, l’histoire n’était pas enseignée en tant que telle. On enseignait l’Ecriture Sainte et les langues bibliques. Seuls des éléments historiques intervenaient dans l’étude des écrivains profanes, lorsqu’il s’agissait de Tacite ou Tite – Live. En 1518, Melancton avait donné pourtant des leçons d’histoire universelle à l’Université de Tubingue, d’après les matériaux qu’il avait recueillis de Carion”, *Ibid.*, p. 67.

<sup>217</sup> Esta nota es importantísima porque sugiere la repercusión y desarrollo al considerar a la historia como un mensaje a partir de lo que se llama sectas milenaristas, *Ibidem*, p. 68.

<sup>218</sup> Sobre la aplicación a los textos sagrados, “ces recherches méthodologiques ont des répercussions dans le domaine proprement théologique. La critique a amené la remise en cause de certaines idées reçues, qui étaient fondées sur des faits controuvés – nous songeons ici à Erasme, à Lefèvre – ; ce qui était admis comme révélation se toruève pure fiction. Appliquée aux textes sacrés, la méthode peut aboutir à une véritable critique rationaliste : mais c’est là une limite que le XVI<sup>e</sup> siècle n’atteindra pratiquement pas”. *Ibid.*, p. 32.

debates teológicos, éstos deberían ser reemplazados en un contexto global que hace intervenir a las ciencias astronómicas, sociológicas, geográficas, etcétera<sup>219</sup>.

Así, la extensión metodológica del contenido de la estructura del 'hecho mismo', según Claude – Gilbert, señalaría la impotencia de toda tentativa de explicación histórica que se apoya únicamente en la creencia teológica (contenidos e ideas). En ese sentido, los conflictos religiosos (entre los cuales se encuentra sobre todo la división de comunidades civiles) formarían parte de un sistema de contradicciones que engloban a una sociedad. Y así, para cuando la historia partisana (protestantes, católicos, laicos) puso énfasis en el valor de la coherencia ideológica, señala Claude – Gilbert, la contradicción general que se forzaría –por todos los medios que estuvieran a su disposición – no debería ser analizada bajo el principio del contenido de los conflictos, "conviene analizar sus motivaciones generales": las guerras de religión serán percibidas como una manifestación entre otras, de contradicciones en las cuales se debate una sociedad definida<sup>220</sup>.

Una sociedad en la que el Génesis –el orden después del caos – se representaría como principio a priori a partir del cual se esclarecerá toda la historia religiosa del siglo bajo la imagen meteorológica del "retorno a los bellos tiempos". No se trata de metáforas y símbolos, aunque están ahí contenidos, como de signos celestes que desarrollan una concepción del mundo por vía analógica<sup>221</sup>: una concepción unitaria del cosmos en la cual todo es una figura; una contraposición entre vías celestes y vías mundanas o físicas; una concepción mágica del universo como respuesta al silencio del mundo del pensamiento reformado. La fe aparece en ese sentido de acuerdo a la cosmogonía, cosmología, astrología, etcétera, ligada analógicamente al cosmos, al *Universum*, sea este último mágico, silencioso, vacío, finito o infinito, sobre todo, con un *sentido* ordenador de las cosas "desde el comienzo".

Bajo esa advertencia que nos hace Dubois, explicamos una idea fundamental para entender la controversia sobre los hechos históricos y su aplicación en la lectura e interpretación de los textos sagrados. La idea de que la historia tiene un sentido, recordando que nace de una interrogación protestante (asimismo en la polémica con los dogmas

---

<sup>219</sup> En ese sentido es que nos dice Dubois que la idea de una historia universal supone una unidad de pensamiento fundado sobre la coherencia de una ideología. "L'histoire est intégrée dans un schéma mental qui est à l'image du cosmos: un, parfait, fermé. Cette circonférence des temps a son centre qui est Dieu, ou plutôt le Christ, Dieu incarnée; elle a son origine dans l'acte créateur de la Genèse et sa fin dans la réintégration du Tout cosmique à l'Unité divine", *Ibid.*, p. 580.

<sup>220</sup> "L'importance de cette synthèse à base théologique, que nous avons relevée à travers l'étude des thèmes essentiels de l'histoire universelle, rejoint l'interprétation qui est donnée de la Renaissance comme un âge théologique: un siècle qui veut croire, un période de foi ardente – souvent explosive – dont l'effervescence tumultueuse est le signe de la ferveur... La pensée théologique est là pour affirmer qu'il n'y a pas de vide, que le savoir en bribes peut être réintégré dans l'unité d'un système et par conséquent la fonction religieuse est une fonction sociale fondamentale... Mais il y a aussi une récupération de type inverse, qui consiste à utiliser les principes théologiques, débarrassés de leur contenu religieux, pour une reconstruction totalisante du savoir autour d'idées laïcisées, mais dont les principes de cohésion sont structurellement identiques aux dogmatiques religieuses...", *Ibid.*, p. 577– 578.

<sup>221</sup> La analogía entre texto sagrado y hecho histórico, "la démonstration consiste à utiliser une méthode comparative élémentaire: établir une analogie entre un texte sacré et un fait historique. On se débattait au milieu des symboles, les textes apocalyptiques se prêtant par nature à une interprétation polyvalente, et la lecture de faits appelant tout un appareil métaphorique pour entrer dans les cadres du symbole... Il faut admettre également que l'Écriture contient en elle la totalité des faits profanes et sacrés, et résume l'histoire générale du monde", *Ibid.*, p. 35.

aparecería el elemento histórico), señala el cuestionamiento radical de la legitimidad y continuidad de lo religioso por parte de las diversas corrientes de pensamiento Reformado frente a la continuidad establecida en la historia entre las revelaciones de los textos, la enseñanza de los Padres y las decisiones de los Concilios (tradicción evolutiva).

El método, en estos términos, desarrollado por la crítica protestante consistiría en pesar cada elemento nuevo introducido en el curso de la historia por 'la administración eclesiástica', confrontándolo con la Escritura, y proyectando a partir de ese 'encuentro' las contradicciones y aberraciones de la Iglesia (La cuestión de la Trinidad y el Papado por parte de los Unitarianistas, por ejemplo). Los protestantes considerarían que la historia de la Iglesia no puede ser solamente la revisión de hechos avalables y consignados en archivos, ellos deberían ser *interpretados y calificados*, pues, tienen un sentido y reenvían a otra cosa: *une révélation est contenu dans l'évolution de l'histoire ecclésiastique*<sup>222</sup>.

Entonces, el hecho de que la presencia de Dios en el mundo se exprese en la dimensión histórica y se trate de demostrar la coherencia de esta interpretación a través de la configuración de un *Universum*, nos acerca más al mensaje interpretado por el protestantismo de ese 'hecho' que va casi evidentemente en sentido contrario al católico, pues ahí comienza el "argumentum" sobre la comprensión de la fe, la verdadera divergencia política.

Más allá de vislumbrar la autenticidad de la revelación escrituraria, su establecimiento en norma única de verdad y las reglas de acción a priori (fidelidad a las enseñanzas originales que niega la posibilidad de una evolución histórica normal por ruptura o desviación en relación a la línea inicial trazada), lo esencial sería tener un juicio de valor con base en las innovaciones de la Iglesia, *sola fides*, y sobre la norma única de fidelidad a las enseñanzas de las Escrituras, *sola scriptura*<sup>223</sup>. En esa divergencia, la construcción del espíritu protestante englobaría tres proposiciones cuya dimensión efectual nos colocaría en el centro de la comprensión de la fe. En primer lugar, la verdad del Evangelio y la pureza de los primeros tiempos de la Iglesia reflejarían en su lectura una proyección de los deseos de los *casi historiadores* sobre el texto de las Escrituras<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> En este sentido, Claude – Gilbert nos dice, "pas d'idées non plus. Le hasard, la providence ou le miracle donnet toutes les clés de l'évènement. Sans doute certains récits comportaient en filigrane l'expression d'une déterminisme embryonnaire; l'action politique était bien subordonnée à une finalité qui donnait un sens à la lutte, et découvrait une unité de déroulement à long terme: mais il ne pouvait s'agir que de séquences isolées dans un milieu d'actes indifférenciés, régis la plupart du temps par la simple succession chronologique...", *Ibid*, p. 29.

<sup>223</sup> "Nous ne nous attenderons pas sur le premier point, qui n'a d'importance que du point de vue théologique. Les commentaires protestants du XVI<sup>e</sup> siècle sur le Nouveau Testament fournissent facilement quelques éléments de documentation. Ce qui n'a pas manqué d'être remarqué, c'est les commentaires projettent dans le passé la doctrine dont on veut démontrer l'authenticité; à la limite, ce qui est proposé, c'est l'image d'un Christ inspiré para la doctrine de Réformateurs ; comme le suggère un spécialiste en la matière (non dégagé, il est vrai, de toute préoccupation démonstrative et polémique): touchant la grace, la justification extérieure et l'Eucharistie, le Christ y professe la doctrine nettement luthérienne, et il enseigne la doctrine nettement flacienne sur les bonnes œuvres et la confession. C'est une question qui peut être posée: est – ce l'Eglise nouvelle qui retrouve l'image véritable du Christ, ou bien est – ce le Christ dont l'image est taillée aux proportions de l'Eglise dont on veut démontrer la légitimité", *Ibidem*, p. 34.

<sup>224</sup> "La méthode laisse supposer que les textes de l'Écriture son des figures qui renvoient à l'histoire des hommes, et que l'histoire est une sorte de livre de faits qui renvoient aux mots de l'Écriture", *Ibid*, p. 35.



La instalación de la potencia diabólica sobre el trono de la Iglesia apoyada sobre el método de lectura analógico sería la segunda pieza del sistema, Catolicismo – Anticristo, en que a partir de la *Resolutio* de Lutero, idea continuada por Ulrich de Hutten, Melancton, Osiander, Amsadorf, en los panfletos reformados (ilustrados y grabados), así como en Zwingli, Viret, Calvin, Lambert, Daneau, presentaría el método comparativo elemental de lectura al establecer una analogía entre texto sagrado y hecho histórico<sup>225</sup>. No obstante, este debate se realizaría en el medio de los símbolos, con base en los textos apocalípticos (en general extractos de Daniel o del Apocalipsis) encargados por naturaleza a una interpretación polivalente y a una *lectura de los hechos* que apelaría a todo un aparato metafórico para entrar en los cuadros del símbolo. En tercer lugar, la permanencia de los testimonios de verdad que perpetuarían el mensaje cristiano a través de los siglos se realiza con base en la constitución de una comunidad de fieles<sup>226</sup> que mantienen en el curso de los siglos las verdades de la Escritura<sup>227</sup>.

En el curso de estas ideas, apoyadas sobre el método de lectura analógico, hay un dato importantísimo que expresaría para Dubois el esclarecimiento del orden que quiere ser el orden del texto mismo, la Biblia, la constitución de 'síntesis históricas'<sup>228</sup>. Éstas nos ayudarán a presentar la *veritas* sobre el *argumentum* de la fe desplegado en esa época por protestantes y católicos, su *splendor veritatis*<sup>229</sup>. Hay tres grandes síntesis históricas en el Génesis de esos tiempos. *Las Centuries de Magdebourg* (a iniciativa de Flacius Illyricus) del lado protestante<sup>230</sup>; *Les*

<sup>225</sup> "Les protestants se manifestent au départ par leur agressivité : ils partent en guerre; c'est une offensive ordonnée, procédant argument par argument, soucieuse de grandes lignes et éclairée par une conception rationaliste de l'interprétation des textes bibliques. L'Antéchrist est le Pape: c'est là pour eux une évidence démontée par les textes, interprétée par la raison, et confirmée par l'histoire. Cette triple alliance de la lecture biblique, de la logique et de l'investigation historique caractérise leur combat". *Ibid.*, p. 572.

<sup>226</sup> Los catálogos de mártires son más o menos tributarios de esta concepción general. Los martirologios de Crespin, de Fox y los *Catalogus testium veritatis*. El carácter ineluctable de la permanencia de la Iglesia está bajo dos principios: una concepción dialéctica fundada sobre el cambio de valores aparentes – la aflicción y el sufrimiento son signos de elección, la clandestinidad es signo de verdad. Así como una teoría de la progresión de la verdad a través de los tiempos: las distinciones son establecidas en el sentido de la historia y una periodización de los siglos y de los regímenes.

<sup>227</sup> *Ibid.*, "c'est là en effet le troisième élément d'importance dans cette gigantesque reconstruction de l'histoire ecclésiastique: il existe bien une continuité de l'Eglise, mais il ne peut s'agir de l'église installée dans la légalité mondaine, dont la puissance serait un signe de légitimité, mais d'une communauté de fidèles, dissidents et contestataires, qui a maintenu au cours des siècles l'enseignement des vérités de l'Écriture. Cette idée se trouve également exprimée dans les histoires de Carion, Melancthon et Sleidan; une sorte d'équation est établie entre la montée de l'Antéchrist et ses deux cornes – la Papauté et l'Islam – et l'intensité de foi dans le corps de la vraie église. Le triomphe de la Papauté, placé au XIIIe – XIVe, coïncide avec les premiers mouvements de protestation au sein de l'Eglise – Wiclef et Huss", p. 37.

<sup>228</sup> Por ejemplo, "la Chronique de Carion, reprise par Melancthon et continuée par G. Peucer constitue une des ces tentatives globales de réinterprétation historique à la lumière de l'idéologie luthérienne. Il en est de même pour l'Histoire de Sleidan, qui vulgarise les textes interprétatifs des Pères de la Réforme", *Ibid.*, p. 38.

<sup>229</sup> "Le livre sacré éclaire le présent, revit pour les hommes plongés dans les temps. C'est un message permanent, non parce qu'il est au-dessus des époques historiques, dans une éternité que ne rident point les vents de l'histoire, mais parce qu'il adhère à l'époque, donne aux drames profanes la dimension du sacré, à l'absurdité apparente du cours des choses un sens profond issu de la volonté divine (Lutero)... Melancthon vibre aux problèmes de son temps et les retrouve même dans la Bible. Quand il entend, il est vrai, les tumultes de l'histoire et les voit dérouler leur horreurs et mourir sur les grèves du temps, les paroles prophétiques résonnent à son esprit – Dieu, le voulait –. Rien ne se fait où il ne retrouve la main de Dieu et les pires scandales contiennent pour lui, croyant, une espérance. Il lit dans l'histoire la présence de Dieu; il nourrit sa haine du Turc et du Pape à cette source revivifiante, génératrice de foi. Ainsi dans ce commentaire, s'illuminent de reflets empruntés l'étude biblique et le spectacle de l'histoire. Les textes prennent feu à l'actualité, et des textes l'actualité prend un éclat surnaturel (Melancthon)... Il met au point une méthode d'exégèse biblique dans laquelle le texte n'est point utilisé comme un générateur d'énergie; la Parole et ses énigmes sont pesées et comptées et résolues lorsque la révélation permet une solution. Calvin établit une séparation entre l'enseignement moral, éternel, qui se dégage du livre, et les circonstances historiques précises de sa naissance. Beaucoup d'amour, mais beaucoup de raison... Le commentaire doit s'inspirer de cette idée que tout est subordonné au dessein général de Dieu: lequel n'est pas de tout révéler sur l'histoire, mais d'affermir son peuple dans des conditions particulières déterminées... la parole est toujours vivante (Calvino)". *Ibid.*

<sup>230</sup> "C'est en 1552 qu'il semble avoir conçu le projet d'une vaste synthèse historique, reconstruite sur les bases de la doctrine luthérienne, telle qu'elle s'exprime à travers les ouvrages de controverse... Ce qui est important, c'est l'histoire des idées et des idéologies, conçue comme une

*Controverses* de Bellarmin y los *Annales Eclésiastiques* del Cardenal Baronius del lado católico. Estas síntesis históricas nos colocan en el horizonte de comprensión de la fe que queremos destacar.

La obra constituida por las *Centurias de Magdebourg*, síntesis fundamental, reconstruida sobre las bases de la doctrina luterana, nos dice Claude Gilbert – Dubois, presenta como líneas generales: una síntesis honorable de la Iglesia, el considerar que no es suficiente hablar de controversias y herejías, ni de querellas dogmáticas, pues a los ojos de los centurianos, la historia de los hechos particulares y de los hombres, con el carácter ejemplar permanente a pesar de todo individuo, es el comienzo de los registros que perpetuarían la escritura histórica como una historia de las ideas y de las ideologías, concebida como una sucesión de batallas o el enfrentamiento no con armas, sino mediante principios intelectuales<sup>231</sup>.

“Il est impossible, pense Flacius, de pouvoir fournir une histoire valable du corps ecclésiastique, si manque l'analyse des mécanismes et des moteurs intellectuels de son fonctionnement... L'identification de l'Eglise véritable ne peut se faire suivant les critères de la gloire et de la puissance mondaines, mais suivant la fidélité à l'enseignement de l'écriture”<sup>232</sup>.

En esa obra, en la que todo es significativo, su síntesis y recorrido nos reenvía a la persecución de los justos, al triunfo temporal del Enemigo de Dios, en que todo aquello que podría constituir un escándalo y que a los ojos de una razón mal enfocada, supone disolver la unidad de la Palabra y el Acto divinos – la Biblia y la Historia<sup>233</sup>. “Le text doit apparaitre comme un document d'histoire posée plutôt que comme un signe à l'usage des temps futurs”<sup>234</sup>.

Así, Dubois señala que desde que la interpretación de los hechos encontró sus fundamentos en la Biblia y ésta en los hechos, el sistema Biblia – Hechos, Hechos – Biblia, Historia, podría funcionar. “Face à cette attitude, on voit très tôt, dans les rangs protestants, des objecteurs qui proposent la prééminence de l'interprétation littérale et l'éclaircissement du text par des allusions à des faits historiques contemporaines de sa création : une volonté de rappeler la spécificité de chaque époque”<sup>235</sup>.

succession de batailles, où s'affrontent non des armées, mais des principes intellectuels. Il est impossible, pense Flacius, de pouvoir fournir une histoire valable du corps ecclésiastique, si manque l'analyse des mécanismes et des moteurs intellectuels de son fonctionnement... Flacius expose une théorie dramatique de l'histoire, résultat d'une lutte (certamina) entre principes idéologiques... La lutte représente celle de la Vérité contre le Mensonge, celle de l'Eglise de l'Antéchrist contre les fidèles du Christ”. *Ibidem.*, p. 37.

<sup>231</sup> “C'est la lumière et les nerfs de la pensée qui déterminent l'acte. L'histoire événementielle, descriptive et chronologique, ne saurait rendre compte de la genèse des faits, et de leur justification. Sur le plan de la méthode, nous assistons à une recherche du fonctionnement des événements, qui tend à dépasser la narration des manifestations. D'autre part, l'importance accordée aux controverses et aux tensions tend à substituer à une principe de continuité un principe d'opposition fondé sur l'antagonisme des forces contraires”. *Ibid.*, p. 37.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>233</sup> “Dans ce combat théologique, il semble bien que les Protestants aient mené l'offensive : bien entendu, il ne s'agit pas de créations ex nihilo. Eux – memes se cherchent des ancêtres, et les plus glorieux sont ceux qui viennent du parti ennemi; on voit donc s'accumuler les citations de Bernard de Clairvaux, de Joachim, de tant d'autres qui, dès le Moyen –Age, mais pour des raisons plus morales que théologiques, s'en prenaient à la corruption ecclésiastique... les nom de Giovanni Nanni et d'Agostino Steuco sont liés à des ratiocinations eschatologiques. Cette inspiration d'esprits traumatisés ou indignés, mais fidèles, se mêlent aux sermons de Huss, de Wiclef, de Jérôme de Prague. Ce sont les signes prémonitoires de la trompette apocalyptique : il suffit de prendre à la lettre les méthaphores de ces anciens pour en tirer argument. Ainsi le Parti protestant reprend à son compte plusieurs siècles de satire anti – romane, mais ce qui n'était que pasquinade italienne ou verse française, harnaché de références bibliques, appuyé par des recoupements théologiques, assuré par des repaires philologiques, devient une machine de guerre destinée à désarmer l'ennemi de Dieu. La satire devient thèse. *Ibid.*, p. 507 – 508.

<sup>234</sup> *Ibidem.*, p. 35.

<sup>235</sup> *Ibid.*

La reacción y ofensiva católica, para cuando las iglesias protestantes se institucionalizan (finales del siglo XVI y todo el siglo XVII), se realiza en el nivel de la acción, sea la reconquista, la represión, la demostración masiva del poder de la Iglesia, la creación de órdenes nuevas, el reforzamiento de los poderes del Papado, el envío de misioneros a los países perdidos por el catolicismo o descubiertos recientemente. No obstante, en esta reacción hay una serie de pensamientos que determinan el acto, y éstos serán puestos de manifiesto por los esfuerzos de síntesis de *Les Controverses* de Bellarmin<sup>236</sup>, cuya verificación de los hechos controvertidos por los protestantes buscaría reforzar la perpetuidad de la fe católica, y de los *Annales Eclésiastiques* del Cardenal Baronius, cuya labor la veríamos en cómo se establece la autenticidad de un hecho religioso.

Las obras católicas con la voluntad de contar los hechos por su método de composición analítica de los argumentos y de las proposiciones adversas, manifestaron un realismo muy útil para el desarrollo de métodos de investigación histórica, nos dice Dubois. (Por ejemplo, la impersonalidad de los textos más que buscar la despolitización de los mismos trata de reenviarlos a la Palabra, absolutizarlos)<sup>237</sup>. El método de Bellarmin consiste en una refutación de las obscuridades y de los errores que revelan las obras de sus adversarios. El propósito general de su obra no es alimentar las controversias con una argumentación nueva, sino solamente hacer 'la suma' de las cuestiones controvertidas, y *presentar bajo una forma clara y utilizable una tabla de argumentos que pudiera utilizar un polemista católico como contenido de su fe*. El carácter práctico de este trabajo es más sensible que su carácter especulativo: todo está en juego para una defensa y una reconquista por los medios más eficaces que puedan llegar a un público, cuyos intermediarios son publicistas y misioneros.

Los *Annales* de Baronius se sitúan en la misma perspectiva. Fruto de treinta años de investigación, esa obra llega ser el antídoto de la obra de los Centurianos. En ella, Baronius se esfuerza en presentar la identidad y la continuidad de la ideología eclesiástica en el curso de los siglos, especialmente por referencia a la iglesia primitiva, puesto que el argumento de las desviaciones por relación a las instituciones iniciales de la Iglesia sería una de los elementos fundamentales de la crítica protestante. Aunque el interés esencial de esa obra consiste en la manera en que el autor establece la autenticidad del hecho 'religioso'. Heredero de toda la tradición crítica del humanismo, la ofensiva situada en el plano de las ideas y la demostración dogmática posarán sus consecuencias en una crítica puntillosa,

---

<sup>236</sup> "L'ouvre de Bellarmin répond ainsi au désir de remise en forme de la dogmatique catholique exprimé par le Concile de Trente... L'ouvre de Bellarmin met en valeur le souci des théologiens catholiques pour une méthode de recherche positive, et leur méfiance à l'égard cde l'allégorisme inconsidéré. Des prédécesseurs catholiques, comme Melchior Cano, s'étaient penchés sur le problème de l'autorité, du point vue intellectuel... L'argumentation serrée, ordonnée par une analyse de chaque question controversée, un tableau comparatif avec décomposition analytique de la question en ses divers éléments, et les réponses fournies par chacune des parties, donnent un lustre nouveau aux méthodes de la scolastique". *Ibid.*, p. 42.

<sup>237</sup> *Ibid.*, "Floriond de Raemond, Richeaume, les ouvres du Père Gonthier et, au – delà des frontières, Viegas, Sanderus, Bellarmin. Toute la cohorte des Jésuites mène contre – offensive: non seulement la Papauté est disculpée, mais l'argument est retourné contre les assaillants... Si l'Edit de Nantes mit fin aux luttes armées entre partisans de l'Antéchrist Romain et de l'Antéchrist genevois, les querelles se poursuivirent dans la littérature... Il ne s'agit plus pour l'Eglise de trouver de l'argent comme au temps des indulgences, mais de trouver des ames à conquérir, dans la concurrence qui s'annonce entre les deux eglises. Convertir et prendre les devants: c'est le thème de la nouvelle guerre idéologique dont les Jésuites consyituent les sections d'assaut", p. 520.

con lupa, ordenada, argumento por argumento, que busca encontrar en la argumentación la falsedad contenida en la fe protestante<sup>238</sup>. (Claude – Gilbert Dubois señala que las grandes líneas de una concepción racionalista de los textos bíblicos tiene en este contexto su génesis: la fe interpretada por la razón y confirmada por la historia).

“ils veulent cerner le fait, sans mettre en cause, si possible, les cadres dogmatiques, et ne mettre en lumière que les erreurs méthodologiques de leurs adversaires”<sup>239</sup>.

Así, les *Commentaires des Livres Sacrès* en el siglo XVI, precursores de la esperanza del futuro, reflejados en sus escritos y sus combates nos ofrecen *un sentido de la historia, en que la religión pasa a ser su más grande hecho*. Y así, la reconsideración general que realiza Claude – Gilbert Dubois sobre la concepción de la historia resalta la importancia que recibe la interpretación del hecho histórico en tanto los hechos son determinados por las ideas que expresan las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo<sup>240</sup>. Asimismo, la interpretación del hecho es subordinada a una norma arbitrariamente determinada y constituida, a su vez, por la enseñanza de un texto al cual le es conferido un carácter sagrado. Y es en ese sentido en que los textos sagrados<sup>241</sup> constituyen el código que da sentido al hecho histórico.

---

<sup>238</sup> “Ce travail, qui est le fruit de trente ans recherches, devait être l’antidote de l’oeuvre accomplie par les centuriens... A ces ouvrages de synthèse, qui constituent des sommes sur la controverse, il conviendrait d’ajouter toutes les oeuvres de circonstances qui portent sur de points particuliers, ou font partie d’une polémique circonstanciée entre deux personnalités : Florimond de Raemonde contre Lambert Daneau, Latomus contre Bucer, du Perron contre Du Plessis Mornay ; il peut s’agir de discussions sur un point particulier, comme par exemple la controverse sur les miracles de l’Eucharistie, sur la Donation de Constantin, sur l’histoire de la papesse Jeanne, sur la montée de l’Antechrist...”. *Ibidem.*, p. 43 – 44.

<sup>239</sup> “On retiendra, face au délire interprétatif, qui caractérise souvent l’attitude des Protestants, une certaine réserve de la part des Catholiques, dont les ouvrages consistent essentiellement dans la réfutation d’idées mal établies, et posent des questions de méthode”, *Ibid.*, p. 44.

<sup>240</sup> Véase en este sentido el estudio *singular* de Koselleck, Reinhart. “Futuro pasado del comienzo de la modernidad”. *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Barcelona, 1993, p. 21 – 40. “Hasta el siglo XVI, la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas, o mejor una espera continua de los últimos tiempos de una parte y, por otra, de la demora constante del fin del mundo. La inmediatez de la espera cambiaba según la situación, pero las figuras fundamentales del tiempo final permanecían constantes. Los revestimientos míticos del Apocalipsis de Juan podían adecuarse a la situación correspondiente y los vaticinios no canónicos variaban sólo en número relativamente pequeño de las figuras que debían aparecer en el tiempo final, como los papas angélicos, el príncipe de la paz o los precursores del Anticristo, como *Gog* o *Magog* que, según una tradición oriental transmitida también en occidente, permanecería en el Cáucaso, encerrados por Alejandro hasta su irrupción. Por mucho que se modificaron las imágenes del tiempo final, el papel del Imperio Romano permaneció constante mientras existió, retardó la caída definitiva. El emperador era el *katechon* del Anticristo... Si hasta ahora perseguíamos las restricciones o socavamiento, consumición o canalización de las expectativas respecto a los últimos tiempos, ahora surge la pregunta contraria por los proyectos de futuro (pues de eso se trataba), de ponerse en el lugar del futuro que pasaba. Se pueden preparar dos tipos, aunque estén conectados entre sí y remitan a las expectativas de salvación: por un lado el pronóstico racional, y por otro la filosofía de la historia... Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta una conciencia de tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación, que forma parte de la filosofía del progreso. El progreso se desarrolla en la medida en que el Estado y su fuerza de motivación llega hasta un Estado y su pronóstico no puedan satisfacer nunca la pretensión soteriológica, y su fuerza de motivación llega hasta un Estado, que en su existencia, sigue siendo dependiente de la eliminación de las expectativas acerca del final... ¿Cuál fue la novedad de la expectativa de futuro propia del progreso?... el progreso despliega un futuro, que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional y que, por eso, provoca –en el curso de su dinámica – nuevos pronósticos transnaturales y a largo plazo”.

<sup>241</sup> Hay una distinción, bellamente planteada, entre Libro sagrado y Libro clásico en un estudio que realizó J. L. Borges en el marco de una discusión sobre la Cábala. En su reflexión, Oswald Spengler y su *Decadencia de Occidente* juega un papel central para señalar que el concepto de Libro sagrado es totalmente ajeno a nuestra mente occidental, aunque tenemos un concepto análogo, Libro clásico. En ese sentido, nos dice, “Llegamos a algo tan increíble como lo dicho hasta ahora. A algo que tiene que chocar con nuestra mente occidental (que choca a la mía), pero que es mi deber referir. Cuando pensamos en las palabras pensamos históricamente que las palabras fueron en un principio sonido y que luego llegaron a ser letras. En cambio, en la Cábala (repetición, tradición) se supone que las letras son anteriores; que

La lectura alegórica del hecho, con base en la lectura alegórica del texto sagrado, proporcionarían pues la verdadera dimensión del hecho histórico, que como factor de unidad en la interpretación de la historia desenvolvería la coherencia establecida entre la evolución histórica y el 'deseo divino'. En esos términos, esa coherencia diría que Dios se expresa de dos maneras complementarias en el *Universum* de la sociedad moderna: mediante la revelación de sus designios que es hecha por los textos y mediante la realización de sus designios hecha por la Historia.

Con base en esa perspectiva podemos comprender que 'la Historia sea una reescritura de la Biblia por los hechos y que la Biblia sea una primera escritura de la Historia', su Génesis. "Sans cesse la confrontation sera opérée entre ces deux documents –scripturaires et historiques – pour montrer la persévérance de Dieu"<sup>242</sup>. En ese sentido, la religión pasa a ser, por medio de una interpretación de los textos sagrados, el más grande hecho de la Historia.

Este periodo de divergencia política asentado sobre un firmamento Universal de Creación de la sociedad moderna<sup>243</sup>, puesto de relieve por la relación entre documentos escriturarios e históricos, en que la fe a veces opuesta como una dinámica de partido mediante argumentos, otras contraponiendo una solidez de estructuras históricas, cuya base es una '*certitude*' de victoria interpretativa que debe alimentar la fe de *la nueva Iglesia* (creencia confirmada por la historia)<sup>244</sup>, fomento primero y último de una esperanza, asegura a la fe como *un hecho histórico* en el reflejo de *la suma* de las cuestiones controvertidas que componen *tablas de argumentos*, en una forma clara, precisa, que pudiera utilizar cualquier hombre, *polemista*, para expresar el contenido de *su alma como una columna de fuego en el combate*.

---

las letras fueron instrumentos de Dios, no las palabras significadas por las letras. Es como si se pensara que la escritura, contra toda experiencia, fue anterior a la dicción de las palabras". Borges, J. L. "La Cábala". *Siete Noches*. FCE. México. 1999. p. 130.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>243</sup> Hans Blumenberg, filósofo, germanista, filólogo, quien escribió uno de los textos fundamentales para explicar la génesis de la sociedad moderna, *The genesis of the copernican World* (1987), cuando habla sobre la relación y vieja enemistad entre libros y realidad, en que lo escrito pasó a ocupar el lugar de la realidad, con la función de hacerla superflua en cuanto algo definitivamente rubricado y asegurado, en *Mundo de Libros y Libro del Mundo*, comenta "el aire de las bibliotecas es asfixiante, inevitable el fastidio de tener que respirar en él y pasar la vida en esta atmósfera. Los libros hacen a la gente miope y de caminar torpe, reemplazan lo irremplazable. Así, de esa metáfora sofocante, de la penumbra, del polvo y de la miopía, del sometimiento a una función sucedánea emerge el mundo de los libros como una anti naturaleza. Y los movimientos juveniles apuntan siempre contra lo antinatural. Hasta que luego la naturaleza esté de nuevo en los libros. Tanto más sorprendente resulta el que, con todo, el libro pueda haberse convertido en metáfora de la propia naturaleza, su enemiga y que está en la antipodas y a la que aquél parecía estar llamada a vaciar de realidad. Tanto más sólidos y apremiantes tienen que haber sido los impulsos que llevaron a establecer esa vinculación de libro y naturaleza. Acaso no sean más que dos. Primero, la competencia con el Libro por antonomasia, con un Libro único, con su autoridad, con su exclusividad, su apoyo en la inspiración divina. Luego, la fascinación por el poderío que logra alcanzar el libro en sí mismo al construir una totalidad. La fuerza de entender lo enteramente dispar, finalmente, como una unidad, – o, al menos, de pretenderlo entender como algo unitario – es esencial al libro, ejecute esta tarea como la ejecute. Así se explica cómo las grandes seducciones cuyo objeto sea la totalidad –que únicamente se han dado en la Edad Moderna – vienen todas ellas de libros, mayormente de aquellos que eran ya, en sí mismos, sin dignarse a mirar a la realidad, engendros de grandes bibliotecas". Blumenberg, Hans. *La legibilidad del mundo...*, p. 19. 20.

<sup>244</sup> "L'Eglise avait trop longtemps vécu avec l'assurance de sa pérennité tranquille pour que ces tumultes n'entraînent pas semblables traumatismes. Dans le parti des Réformés, l'idée que l'ennemi ait pu pendant tant de siècles détourner les fidèles à son profit, crée un stupeur que n'arrive pas à effacer l'impression d'avoir ressuscité la lumière. Il y a un sentiment inconscient, mais général, de culpabilité ou de la dernière purification. Car cette attente ne se situe pas forcément dans un contexte d'angoisse : la pensée réformée du début du XVIIe siècle se signale en particulier par sa sérénité; les Catholiques ne croient pas à l'imminence de la fin des temps, qu'ils repoussent dans un futur plus lointain. Les appels hystériques restent l'apanage d'une monirité d'illuminés; mais tranquilles ou anxieux, tous ont l'impression que le monde est vieux, qu'il n'y a désormais plus rien à attendre, que le futur ne peut se prolonger indéfiniment. Il faut donc replacer la querelle dans ce climat général pour comprendre le langage et les symboles eschatologiques". *Ibid.*, p. 570.

## V. Fe, Teología y Religión

Hemos extendido un poco este capítulo porque queríamos vislumbrar el espacio a partir del cual la comprensión de la fe adquiere una singular ubicación en su relación con los textos sagrados, con la Escritura y con la Historia; pues, en el núcleo de ese reencuentro e instrucción existe una configuración histórica que muestra a la fe, y a sus movimientos comprensivos en la relación fe y Escritura, como un sistema de creencias.

En los movimientos de ese núcleo encontramos tradicionalmente los planteamientos sobre el 'locus classicus' de la comprensión de la 'fides' en la Carta de los Hebreos (Pablo): *fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparientum*<sup>245</sup> (II, I), y la perspectiva mística agustiniana de la fe<sup>246</sup>. Esos planteamientos desarrollaron, por lo menos del siglo IX al XVI, una serie de *determinantes* como la comprensión intelectual de la credibilidad de la fe, la decisión voluntaria de asentir a los contenidos de la misma, o el influjo de la gracia, con base en la discusión sobre cada parte de ese 'locus' y la búsqueda por comprender *la realización* de la fe.

No obstante, la complejidad de los planteamientos de la época en la cual más se habló de fe (sólo hace muy pocos años comenzaron a hablar de religión por sobre fe) y su consolidación como virtud religiosa<sup>247</sup>, indicaría en su

---

<sup>245</sup> En el comienzo de la escolástica, el concepto de fe aparece en el lenguaje de un hombre humilde cuyo estilo de plegaria daba cuenta del problema de la naturaleza caída. La fe es una condición imprescindible y un estadio superable de tránsito que conduce a la visión, esta última viene de la fe pero ya no es fe, es una iluminación gratuita. En la contraposición que establece Anselmo entre el *intellectus fidei* y las *rationes necessariae* no se resuelve el misterio de Dios, *el hombre sólo se abre a la existencia de Dios*. El *intellectus fidei* expresaría la inteligibilidad y comprensibilidad de la fe por una exposición racional, pero no precisamente de la experiencia de la limitación del intelecto humano, sino todavía dentro del ámbito de la mística. Gossmann, Elisabeth. "La preescolástica y la temprana escolástica". Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975, p. 3 – 53.

<sup>246</sup> La configuración de la mística medieval, nos dice Heidegger, se realizó mediante la *fruitio Dei*; concepto fundamental de la teología de san Agustín que hundía sus raíces en la concepción cristiana de la vida<sup>246</sup>. Heidegger asigna a esa raíz un sentido, la meta de la vida es el sosiego (*quies*) en la vida presente, "en la realidad de los trabajos, pero en la esperanza del reposo, en la carne de la vejez, pero en la fe de la no – verdad", y establece dos movimientos para comprender la singular elaboración de la fe en Agustín *para que mi alma viva*. En primer lugar, la obligación a que es sometido el corazón al pensar en lo divino y, en segundo lugar, la idea de purificación como un sentido de ejecución en *la vida fáctica*; ambas, como el reflejo de *condiciones de acceso a Dios*. La primera condición es la ejecución de la experiencia de Dios cuando *la preocupación por la vida de uno mismo* nos dice que Dios está – ahí, en el sentido de un rostro que se refleja en el corazón (*facies cordis*), que actúa y deja sentir sus efectos en la vida genuina del hombre. En la segunda condición, purificación (*mundare*), aún cuando esté relacionada con una idea de ascesis, la purificación se ejecuta mediante la *fides* cristiana. La fe es *un nexa de ejecución de confianza y amor y expectativa*. Esto quiere decir que uno mismo debe apropiarse de la "*facies cordis*" (interioridad), pues, Dios está *presente en el hombre interior cuando hayamos comprendido* lo que podría querer decir ancho, largo, altura y profundidad (*latitudo, longitudo, altitudo, profundum*), y con ello el sentido de la infinitud de Dios para el pensamiento del corazón. Y esta apropiación y comprensión tiene que ser allegada al sentido de ejecución de la vida fáctica: *la autocerteza a partir de la fe*. "Busca en ti mismo cuando digo: "Extensión". No saltes con tu fantasía a los espacios del mundo, anchos pero abarcables. ¡Compréndelo todo in te! Latitudo: riqueza, abundancia en obras buenas; longitudo: constancia y perseverancia; altitudo: expectativa de lo que hay por encima de ti sursum cor (eleva el corazón a lo alto); profundum: la gracia de Dios". Heidegger, M. Estudios de Mística Medieval. FCE. México, 1999.

<sup>247</sup> Gossmann, Elisabeth. "La baja Edad Media". Ob. cit., p. 107 – 127. La fe como *auriga virtutum* garantiza su lugar preeminente en la *rectitudo vitae* (el estado recto del alma, el equilibrio entre las facultades intelectuales y afectivas, según Buenaventura), con base en una noción de ciencia reconducía a Dios que se dirigía a una *visio Dei in patria*. Para Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa, en la Baja Edad Media, las características del concepto de fe y el conocimiento de Dios son: el hombre es el que cree con sus propias facultades, aunque el acto de fe sólo puede consumarse con la ayuda de la *fides infusa*. La fe es el asentimiento a la revelación, considerada como fuente de información (credibilidad de la revelación), posible al hombre con los recursos naturales de la actividad de su entendimiento y con los recursos de la lógica, es decir, sin la *fides infusa* como gracia de la fe y virtud. Asimismo, el hombre en condición de peregrino asiente

*génesis* que ese 'locus' finalmente se asentó en una noción de saber como seguridad, bajo una vía afectiva de conocimiento, y que consideraba a la fe como un asentimiento y a la Revelación como fuente de información (credibilidad), según nos dice Elisabeth Gossmann en *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*<sup>248</sup>.

Para el siglo XVI y XVII, las características anteriores se desarrollaron en la relación fe y Escritura en el marco de una validación metodológica (arte de comprender) y una legitimación científica *eminente* política como hemos sugerido más arriba. El sentido del desenvolvimiento de la fe mediante argumentos, *argumentum non apparientia*, volcaría la concepción de la fe que religaba en el corazón humano lo que despierta la convicción con base en el testimonio vivo del Espíritu, a la constitución de una fe cuya *recta voluntatis* es la de una *certitudo speculationis* (hecho histórico), arrogada por polemistas y apologetas: *un sistema de creencias o un argumento de combate*.

El recorrido de aquel "locus" en su configuración histórico – política, aunque sea sucinta y preliminarmente, muestra *un mejor acceso en la comprensión de la fe en las sociedades contemporáneas*; pues, nos auxilia para llegar al verdadero propósito de este apartado: abrir una ventana a la visión de una serie de grupos que pertenecen a lo que George H. Williams<sup>249</sup> denominó *reformismo radical* y, Ernest Troeltsch<sup>250</sup> conceptualizó como *protestantismo liberal*,

---

con la fe firme (*firma credulitae*) por la naturaleza del entendimiento. No es la voluntad elevada gratuitamente por la *fides infusa* la que mueve al entendimiento al asentimiento de la fe, sino que el objeto de la fe, sobre todo, la verdad de Dios mismo, induce al entendimiento al asentimiento. Por último, el saber de la fe debe poseer una seguridad que excluye toda duda, proporcionar un conocimiento necesario que sea asequible al entendimiento como evidente y tener por objeto en el pensamiento silogístico una conclusión por causas verdaderas y conocidas. La fe descansa en el entendimiento y lo cura como la caritas cura a la voluntad. Para ellos, el acto de fe es un *actus practicus* y la teología es una *scientia practica*.

<sup>248</sup> La alta escolástica desarrolló un concepto de fe en el que se intentaba mostrar la aplicabilidad del concepto aristotélico de ciencia a la teología; la fe se somete a un riguroso análisis. En ese contexto Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y el Canciller Felipe hablan de fe como *principia per se nota*. Bajo la pregunta sobre cómo la fe puede fundamentar una ciencia; la teología se transforma en una ciencia sólo para los creyentes. En ella se da un peso mayor al concepto de *argumentum (probans)* no tanto como conclusiones de una prueba sino como determinadas verdades, no argumentos racionales aunque tienen fuerza persuasiva (*argumentum per similitudine*). La fe es un *principium convictionis*, es decir, la fe es un argumento en el sentido que despierta convicción y la convicción es su efecto. La simplicidad del acto de fe no posee semejanza con el proceso progresivo de la argumentación lógica. La semejanza está en el efecto de producirse la convicción en la argumentación lógica como en la fe. Gossmann, Elisabeth. "La alta escolástica". Ob. cit., p. 3 – 53.

<sup>249</sup> <http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/index.html> George Huntston Williams (1914 – 2000) fue un profesor ilustre de la Universidad de Harvard. La bibliografía del autor de *Rethinking the Unitarian Relationship with Protestantism: An Examination of the Thought of Frederick Henry Hedge* (1949), *The Radical Reformation* (1962), *American Universalism* (1971), *The Polish Brethren* (1978), *The History of the Polish Reformation* (1995), es interesantísima por la consideración de temas mayores que en los estudios sobre religión, separación Iglesia – Estado, libertad de conciencia e Iglesia universal, no han sido lo suficientemente trabajados desde la perspectiva de este autor, quien después de elaborar una tesis sobre Paul Tillich, en 1940, suscribe el "principio Protestante" en cada uno de sus investigaciones, "*that the first word of religion should be spoken against religion*". Ese principio señala solamente una exploración en que las *dimensiones de la fe* mostrarán la historia de la Iglesia como una historia viva, que lleva en su núcleo la historia familiar y sus conexiones con el congregacionalismo y el unitarianismo y la fe ecuménica de su madre, una educación unitaria y universalista, así como católica, nexos en que emerge la elección de un hombre religioso que intenta contar la Historia de la Nueva Iglesia como un presagio de la Iglesia de hoy y de su futuro desarrollo. Buehrens, John A. George H. Williams: *The Last Interview*. 06 de Diciembre de 1999. Church, Forrest. *George Huntston Williams: Historian of the Christian Church. 1914-2000*.

<sup>250</sup> Ernest Troeltsch (1865 – 1923), fue un teólogo protestante y profesor de filosofía de la religión. Una de las mayores contribuciones de este autor fue *The Social Teaching of the Christian Churches en 1912*. El análisis que realiza del Cristianismo desde la primera centuria hasta el siglo XVIII intenta adentrarse en la confusión y crisis que sobre la religión se ha configurado en la sociedad moderna, así como hacer frente al problema social que refiere las relaciones Iglesia – Estado, tensión importantísima para su generación. Se ha dicho que Troeltsch busca comprender las bases de las enseñanzas sociales de las Iglesias, herencia y tradición, para encontrar una solución a lo que podría considerarse la Iglesia de su generación.

pues ahí se configura, en su conexión de raíz, la vitalidad de la Reforma en sus relaciones personales con Dios mediante la fe, la piedad, la religión<sup>251</sup>; vitalidad que nos llevará de la mano a la concepción de los primeros encuentros interreligiosos y a la aparición en ellos de maestros espirituales hindúes.

Brevemente, en este apartado intentaremos señalar la singular comprensión de la fe que, con base en el establecimiento de una serie de relaciones personales entre el hombre y Dios, hicieran las corrientes anabaptistas, espiritualistas y racionalistas de lo que George H. Williams llamó reformismo *radical*.

Ernest Troeltsch caracterizó esa interpretación de la fe, en su *Protestantismo y el Mundo Moderno*<sup>252</sup>, mediante el proceso en que el se rompería la primera forma de protestantismo, con el fin de la cultura medieval, el cual manifestaría una serie de consecuencias<sup>253</sup> que iban más allá de la simple referencia a viejas cuestiones eclesiásticas; y que un *nuevo* protestantismo, el protestantismo liberal recogería para formar mediante sus comunidades eclesiásticas libres del estado y una doctrina de la revelación basada en la convicción e iluminación personal íntima, una iglesia libre que intentaría responder, con la fuerza de sus convicciones a la vieja cuestión de *la certeza de la salvación*<sup>254</sup>.

Esa fe o piedad, cuyo acelerado flujo será el verdadero dinamismo de la Reforma, en una u otra forma nos muestra cómo bajo una ruptura radical con las teologías e instituciones eclesiásticas existentes se aviene con una reacción en la cual el Espíritu huye del sistema al restituir o reinterpretar los dogmas cristianos fundamentales, tal como apunta Ernest Troeltsch, quien participó con la ponencia "The Possibility of a Free Christianity" en *The International*

<sup>251</sup> Tenenti, A. "libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII". En *Le Goff, Jacques. Herejes en la Europa preindustrial (siglos XI – XVIII)*. Siglo XXI. España. 1987, p. 231 – 248.

<sup>252</sup> Troeltsch, Ernest. *El protestantismo y el mundo moderno*. FCE. México. 1958.

<sup>253</sup> En esta ruptura con el primer protestantismo, Troeltsch menciona las consecuencias que *el protestantismo liberal o nuevo* reelaboraría, la decisión personal de la fe como *sola fides*, la Biblia como *sola scriptura*, un ascetismo intramundano, la protección de los derechos del hombre y la libertad de conciencia, una iglesia libre aunque nunca se renunció a la idea de Iglesia como un instituto sobrenatural salvador y, sobre todo, la fe como seguridad completa, es decir, la certeza afectiva de la fe y, aún más, *la propuesta de una captación viva de la Biblia con base en una perspectiva casi espiritualista y hasta mística*. *Ibid*, p. 34.

<sup>254</sup> La raíz hebrea del término salvación quiere decir *ancho*. La palabra próxima a aquélla, *soteria* deriva de un verbo que expresa conservación, curación. Tradicionalmente en los diccionarios la primera acepción de esta palabra pertenece al lenguaje militar, liberarse. Rudolf Bultmann, especialista en el campo de la crítica literaria del Nuevo Testamento y de manera particular en los sinópticos y Juan, quien ha dominado el debate teológico desde 1949, señala cinco campos que explican las relaciones más importantes sobre la salvación: Jesús como portador de la salvación, el concepto y la relación entre el presente y el futuro de la salvación, de qué manera esa última conexión se concibe como 'entre' y qué significado tiene esto para la cristología. Respecto del concepto de salvación dice, "aún cuando la obra *salvifica* se compone de la encarnación de Cristo, de su pasión y muerte, de su resurrección y exaltación, sin embargo puede en unos momentos mencionarse y subrayarse ora éste, ora aquél momento. De cualquier manera, el tono principal recae en la pasión y muerte. La muerte de Cristo es el sacrificio ofrecido por nosotros o de 'cruz'. Se describe la salvación realizada por el sacrificio de Cristo como perdón de los pecados, como liberación, como justificación, santificación, purificación, cuando se trata de caracterizar los efectos que produce en los creyentes. Además, como superación de los poderes cósmicos, sobre todo de la muerte. Se entra en posesión de los efectos de la obra de salvación por medio del bautismo, cuyo efecto se entiende en general como perdón de los pecados. Se piensa siempre en el bautismo cuando se habla del perdón de los pecados, aun cuando no se le mencione expresamente. El concepto de salvación es unívoco únicamente en la medida en que la salvación significa en cualquier caso vida y liberación de la muerte. Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme. Salamanca, 2001.



*Congress of Free Christians and Others Religious Liberals de 1910*, organización en la que una parte del cristianismo libre culmina o empieza, según se vea, su trayecto histórico<sup>255</sup>.

Estos grupos y sus *planteamientos sobre la fe* nos interesan, de manera general, en su relación a la perspectiva histórico – política que consolida una serie de encuentros interreligiosos organizados por el Cristianismo Libre, Unitarianistas y Universalistas, entre los que se encuentran *The World's Parliament of Religions* (1893) y *The International Congress of Free Christians and Others Religious Liberals* (1920); eventos que expresarían *la singular interpretación de la fe* que trasmutaba los principios protestantes bajo el acelerado flujo de una *piEDAD* medieval tardía, que iba por debajo de la superficie de las sociedades modernas.

¿En qué consistieron las modificaciones fundamentales del *concepto de fe*<sup>256</sup>, que a partir de la constitución de una iglesia libre, núcleo del *reformismo radical* y del *protestantismo liberal*, reconduce a éste a un estado de la vida íntima personal, psicológicamente transparente, como la seguridad completa, la certeza efectiva, el anhelo interior, la íntima generación de una libertad personal que tendría, en su génesis, *el fundamento de la convicción religiosa* de un derecho otorgado en principio por Dios y por la naturaleza, y que ningún poder estatal podría vulnerar en su esencia, la libertad de conciencia?

---

<sup>255</sup> Traer, Robert. "A short History of the IARF". International Association for Religious Freedom. En *The International Congress of Free Christians and Others Religious Liberals de 1910* junto a Ernest Troeltsch, y su afirmación sobre las posibilidades de un cristianismo libre, participaron Arnold Harnack, quien distinguía entre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento y el Espíritu Santo representado en las primeras iglesias, el teólogo americano Walter Rauschenbusch, quien presentó una ponencia sobre el despertar de las iglesias americanas. Después del Congreso, todos los participantes realizaron una excursión a Wittenberg y Weimar para visitar las casas de Lutero, Goethe y Schiller.

<sup>256</sup> Koiré, Alexandre. Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán. Akal. Madrid, 1981.

## VI. Reformismo Radical y Relaciones Personales con Dios

La Reforma Radical de George H. Williams, en el capítulo XXXIII, La Reforma Radical: una nueva perspectiva<sup>257</sup>, señala que esta *reforma* fue un movimiento de enorme vigor que estalló en el centro de la cristiandad durante los seis decenios que siguieron a los tres grandes manifiestos de la Reforma publicados en 1520 por Lutero. Labriegos, príncipes, artesanos y aristócratas, señoras devotas, humanistas desilusionados, quienes integraban sus filas realizarían una ruptura radical con las instituciones y teologías existentes, impulsados por dos urgencias:

- a. *restaurar el cristianismo primitivo y*
- b. *preparar el mundo para la inminente venida del Reino de Cristo.*

El desplazamiento de la interpretación de la fe, con base en esas dos urgencias, en la reforma radical, comenta H. Williams, desecaría las charcas salobres y abriría las compuertas para innumerables corrientes religiosas largo tiempo retenidas en los intersticios de la cristiandad medieval tardía, que fueron puestas en torrencial actividad por el solevantamiento de sólidos bloques de *territorios reformados* bajo reyes y príncipes y bajo los magistrados de muchas ciudades estado<sup>258</sup>.

En el contexto de la turbulenta corriente de la Reforma que muestran esas *recientes* vitalidades religiosas, George Williams distingue tres grupos, quienes llevarían a sus extremos más radicales los planteamientos centrales de la reforma de la iglesia en esa época: el solafideísmo, el biblismo, el predestinarianismo y la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, hablamos de los anabaptistas, los espiritualistas y los racionalistas evangélicos. En estos tres grupos genéricos podemos encontrar una diversidad de corrientes, con rasgos doctrinarios y disciplinarios distintos<sup>259</sup>.

En los anabaptistas, los evangélicos representados por los pacifistas grebelianos, mennonitas, hutteritas, marpeckianos y rackowianos; los revolucionarios o macabeos, poseídos por un celo escatológico creyeron estar especialmente llamados por Dios para usar la fuerza y apresurar así el advenimiento del Reino; los anabaptistas espiritualizantes acentuaron las tendencias místicas, sacramentarias o predestinarias en su menosprecio de las

<sup>257</sup> Williams, George H. "XXXIII. La reforma radical: una nueva perspectiva". *La Reforma Radical*. FCE. México. 1983, p. 911 – 960.

<sup>258</sup> El gran estudio de George H. Williams llega a la configuración del concepto de reforma radical de la siguiente manera, "salvo pocas excepciones, nos hemos limitado, según puede verse, a los años que van de 1517 a 1571/79, siguiendo de manera bastante detallada, desde los puntos de vista regional, biográfico y doctrinal, toda la extensión de la Reforma Radical a medida que fue cobrando forma en oposición al protestantismo magisterial; y por lo tanto podríamos observar simplemente, en conclusión, que la reforma radical se separó en principio de las iglesias territoriales del protestantismo, reformadas o en trance de reforma, porque fue llevada a cabo por dos generaciones de hombres y mujeres seriamente comprometidas y ya enajenadas de la cristiandad medieval que durante tanto tiempo el papado había descuidado espiritualmente y que el protestantismo magisterial estaba tratando de ahora de ir reformando poco a poco. La Reforma Radical albergó impulsos que eran a la vez más primitivos y más modernos que las fuerzas motrices del protestantismo clásico". *Ibid*, p. 943.

<sup>259</sup> Respecto a esta conjunción genérica George Williams nos dice, "aunque el espiritualismo, el anabaptismo y el racionalismo evangélico eran, hacia el final de la época aquí considerada, interpretaciones del cristianismo claramente distinguibles entre sí. La impresión que nos queda después de haberlas estudiado, impresión maciza y abrumadora, es que esas tendencias fueron, a su vez, parte de una conmoción más amplia que agitó los estratos más profundos del cristianismo a finales de la Edad Media", *Ibidem*.

ordenanzas de la cristiandad conventicular, sin exceptuar ni el bautismo ni la excomunión. Para finales del siglo XVI, estas agrupaciones radicales salvo unos cuantos casos habían desaparecido o se habían convertido en otra cosa, con excepción de los anabaptistas evangélicos. El rasgo común a todos fue igualmente una veta *antinomiana* que en su forma más suave podía ser simplemente una exaltación de la gracia por encima de la ley, pero que podía intensificarse y convertirse en un íntimo repudio de toda organización en la vida eclesiástica<sup>260</sup>.

El segundo sector, los espiritualizantes evangélicos o conventiculares (y, al lado de ellos los meditadores especulativos y solitarios), se componía de sacramentistas holandeses, schwenckfeldianos, loístas; los espiritualistas conformistas, nicodemitas, libertinos, familistas; y los espiritualizantes proféticos o revolucionarios, Müntzer, Carlstadt, Postel, Paleólogo. El rasgo común a todos los espiritualizantes fue la insistencia en el contacto inmediato con lo divino, aunque las vías fueran distintas: la carne celestial de Cristo, la Palabra interior o la posesión del Espíritu. Lo que repudiaban los espiritualistas revolucionarios, animados por un gran fervor escatológico, no eran las leyes de Moisés o de Jesucristo, sino los cánones y las ordenanzas de una cristiandad que ellos consideraban moribunda<sup>261</sup>.

Los racionalistas evangélicos, el tercer sector de la Reforma Radical, eran partidarios de una actitud racional ante el cristianismo. Fueron un grupo de teístas éticos con antecedentes generalmente aristocráticos o clericales, que estaban sostenidos por una piedad predominantemente individualista y que tenían en común su revolucionaria cristología. Poco a poco fueron negando la naturaleza divina de Cristo y afirmando su humanidad plena y su calidad de Hijo adoptivo de Dios, con lo cual esperaban liberar su imagen de la pesada caparazón dogmática armada por las formulaciones de *Nicea* y de *Calcedonia*<sup>262</sup>, proponiendo un Cristo plena y exclusivamente humano, el fruto primero o la prenda primera de aquella resurrección prometida a todos cuanto lo siguieran en su camino para ser salvados, y también para ser vindicados por sus acciones pacifistas, tolerantes y filantrópicas.

---

<sup>260</sup> Juan Deck, Cristián Entfelder, Adán Pastor, Gabriel Ascherham, Juan de Ries y Camilo Renato son los nombres más conocidos en este grupo.

<sup>261</sup> Los personajes más importantes de este sector, Müntzer, Carlstadt, Postel, Paleólogo, éstos y otros muchos individuos menos carismáticos, se sintieron llamados por el Espíritu Santo o poseídos por el Espíritu en su desempeño de un papel profético.

<sup>262</sup> El concilio de Nicea (325) es el primero llamado ecuménico. Su convocatoria por el emperador Constantino (306 – 337) está motivada, sobre todo, por el arrianismo y, en menor medida por el problema de la fecha de la Pascua. La mayor parte de los asistentes procedían del Oriente cristiano, de Occidente sólo fueron cinco representantes, entre los que destacaba Osio de Córdoba y los dos delegados del obispo de Roma. Las primeras actuaciones corrieron a cargo de Arrio y sus secuaces, que expusieron su doctrina sobre la inferioridad del Verbo de Dios. Tras largas deliberaciones logró imponerse la tesis ortodoxa sobre la consubstancialidad del Verbo propugnada por el obispo Marcelo de Ancira, por el obispo Eustacio de Antioquia y por el diácono Atanasio de Alejandría. Sobre la base del credo bautismal de la Iglesia de Cesarea se redactó un símbolo de fe, que recogía de forma inequívoca que el Verbo es engendrado, no hecho consubstancial al Padre. Este símbolo fue aprobado por el concilio el 19 de junio del 325, a excepción de Arrio y de dos obispos que, al no suscribirlo, fueron excluidos de la comunión de la Iglesia y desterrados. En el concilio de Calcedonia (451) comenzaba a consolidarse una unidad doctrinal respecto a la unidad divina y humana de Jesús, inconfusa y sin mutación, sin separación y sin división, frente a la posición de los nestorianos y al monofisismo. Giuseppe Alberigo (Ed). Historia de los concilios ecuménicos. Sígueme. Salamanca. 1999.

En suma, esta estructura genérica, coherente y dramática, con base en la lectura de H. Williams, es el núcleo del reformismo radical. La mayoría de estos grupos reelaborarían, con el paso del tiempo, sus rasgos doctrinarios o disciplinarios, así por ejemplo, una de las representaciones del sector racionalista evangélico la encontraremos en el siglo XVIII, XIX y XX, en los Estados Unidos de América con tintes deístas bajo la denominación del unitarianismo<sup>263</sup>; corriente que elaboró el planteamiento más acabado de una religión universal y que, a finales del siglo XIX, planteó el primer encuentro interreligioso.

La primera definición de estos grupos ha considerado y extendido en la historia los equívocos en que, el mayor investigador de la reforma radical, Bullinger, sucesor de Zuinglio en Zurich y siguiendo a Melachton en su visión de los anabaptistas, caracterizó a los reformistas radicales, para defender a su Suiza querida de las acusaciones de Lutero, como los primeros en suscribir las "ponzoñosas doctrinas" acerca de los sueños enviados por Dios, de las revelaciones hechas directamente por Él a los elegidos y la inminencia del Reino, predicando *al mismo tiempo* el desdén por la palabra externa y por los sacramentos y exaltando por encima de todo la guía directa del Espíritu Santo. Asimismo, Bullinger contemplaba a los reformistas radicales bajo una actitud separatista que se abstenía de participar colectivamente en la vida y los sacramentos de las iglesias reformadas o que se aislaban de los demás en sus conventículos, y que en cualquiera de los dos casos rehusaba farisaicamente a la plenitud de las responsabilidades en la sociedad cristiana<sup>264</sup>.

George H. Williams confiere una nueva perspectiva al reformismo radical al realizar una serie de anotaciones cuya atención está puesta en la actitud de inconformidad con una mera reforma; pues, partidarios de una ruptura tajante con el pasado inmediato y con todas sus instituciones, estaban a favor de la restauración de la iglesia de los primeros tiempos o la fundación de una iglesia totalmente nueva. Aunque la singularidad de esa actitud, que se esforzaba en imitar la de los primeros cristianos, estaría motivada por el flujo de un ardor escatológico mucho más intenso que el que pudiera haberse encontrado en el protestantismo normativo o en todo el catolicismo tridentino<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> "Hemos visto cómo algunos de los racionalistas evangélicos de la diáspora italiana lograron transformar, en grados diversos, tres iglesias reformadas del oriente europeo, de tal manera que éstas, hacia el final del periodo cubierto por nuestra historia, constituyeron un tercer gran sector geográfico de la Reforma Radical, a saber: los unitarios transilvanos acaudillados por Francisco David, los hermanos lituanos dirigidos por Simón Budny, y los socinianos de Polonia(continuadores, estos últimos de los antiguos hermanos polacos, que conservan residuos anabaptistas y calvinistas y fueron transformados por Fausto Socino". Esto es importante porque será uno de los antecedentes del unitarianismo que vamos encontrar más adelante. Williams, George H. "XXXIII. La reforma radical: una nueva perspectiva". *Ob. cit.*, p. 951.

<sup>264</sup> "El carácter defensivo de la construcción historiográfica de Bullinger no fue un fenómeno aislado: se relaciona perfectamente con las acciones emprendidas en Zurich, Basilea, Ginebra y Berna en contra de Mantz Joris, Servet y Gentile para reivindicar la ortodoxia de toda la Reforma en la confederación helvética: en efecto, fue preciso esperar hasta la paz de Westfalia, firmada en 1648, para que la iglesia reformada se sintiera plenamente segura en su sitio constitucional dentro del Imperio y que para las iglesias reformadas de dentro y de fuera del Imperio disfrutaban de derechos iguales a los de las iglesias territoriales y nacionales luteranas". *Ibid.*, p. 947.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 952.

Los pasos del reformismo radical se desenvolverían en un torrente de intensa expectación, lo cual respondía al cambio de una visión histórica. En el siglo XVI y XVII, muchos de los radicales abandonaron la idea de que el mundo estaba viviendo en la sexta edad del mundo (con base en una lectura del Génesis), que se había identificado con el Milenio del que hablaba el capítulo XX del Apocalipsis, durante el cual las potencias de Satanás (el Anticristo) estaban siendo tenidas parcialmente a raya por los magistrados cristianos. La sustitución de esta idea tradicional por varias escatologías *terriblemente* mal armonizadas y en competencia una de otras, nos dice Williams, levantó las esperanzas de los radicales, en algunas fases y en algunas localidades, a niveles verdaderamente calenturientos.

Algunas de esas escatologías releían el esquema trinitario de Joaquín de Fiore, por ejemplo, para dar cuenta de los principios de la Edad del Espíritu<sup>266</sup>. Asimismo, interpretaban con fervor el comentario de san Jerónimo sobre el Libro de Daniel en que se establecía el transcurso de los cuatro imperios o monarquías, recuperado por Tomás Müntzer, Juan Hut, Melchor Hoffmann. La idea del retorno de la Gran Época, una combinación con la Edad de Oro de los clásicos, el Paraíso y la Iglesia Primitiva, también podría rastrearse en Baltasar Hubmaier, Juan Hut, Melchor Hoffmann, Menno Simons, Dietrich Philips, Jacobo Hutter, Miguel Servet, Camilo Renato, Guillermo Postel. Aún la figura de la mujer que busca refugio en el desierto sacada de algún comentario a los Evangelios explicaba la situación o tensión temporal en que se encontraban las iglesias del reformismo radical. El milenarismo no estaría ausente.

George H. Williams señala, con la precisión que caracteriza la búsqueda geográfica de todos los grupos que participaron en la Reforma Radical, "sintiéndose como un paraíso provisional o un huerto cercado, como el presagio de la tercera Era del Espíritu o de Cristo, como la avanzada de la Quinta Monarquía (la de Cristo Rey) o como la puerta de la entrada del milenio, las iglesias de la reforma radical estuvieron sostenidas y fortalecidas por la convicción de que ellas y sus carismáticos dirigentes eran los instrumentos de que se valdría el Señor para escribir la historia de los últimos días"<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Estas escatologías no han sido del todo olvidadas, hace unos años, en el ámbito filosófico, G. Vattimo realizó una reflexión sobre un cristianismo no religioso con base en Joaquín de Fiore y la Edad del Espíritu, una secularización positiva que habla de un paraíso estético. Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós. España, 2003.

<sup>267</sup> "El esquema trinitario de Joaquín de Fiore dejó en el pensamiento religioso europeo una huella extraordinaria. Partiendo del principio hermenéutico de la concordancia o de la tipología (que presuponía la unidad del pueblo de Dios a lo largo de los tiempos) y no de la mera alegoría; Joaquín de Fiore reelaboró y modificó la división que había hecho san Pablo de la historia del mundo en tres edades... y habló de tres leyes tipológicas relacionadas y con fronteras no rígidas entre la una y la otra: la ley del Padre, la ley del Hijo, la ley del Espíritu. Basado en cálculos que pretendían armonizar las profecías de Daniel y las del Apocalipsis, los discípulos de Joaquín de Fiore asignaron a cada una de esas épocas una duración aproximadamente de 1260 años". Williams, George H. "XXXIII. La reforma radical: una nueva perspectiva". *Ob. cit.*, p. 952 – 953.

En ese sentido y en cualquier circunstancia en que estuvieran, siempre en la inminencia del fin de los últimos tiempos, los radicales experimentaban la efusión del Espíritu y contemplaban las demás señales anunciadas en los textos sagrados por Isaías, por el cuatro libro de Esdras, Daniel, Joel, Malaquías y el vidente del Apocalipsis. Con base en esa experimentación sobre la efusión del Espíritu, George H. Williams explica que la actitud de los radicales de intensa expectación fue lo que los desplazó para repudiar hasta *el bautismo de los infantes practicado por la vieja iglesia*; sobre todo, esa actitud justificaba su llamado a un arrepentimiento final en el espíritu mediante la lectura del segundo y tercer capítulos del Apocalipsis que, en síntesis proponía: un cambio total del modo de pensar, una confesión de los pecados y una regeneración de los verdaderos creyentes para salvarse de la ira venidera.

Este clima de esperanza y temor, con su voz de arrepentimiento, impulsó a todos los radicales, espiritualistas, racionalistas, anabaptistas, a la plataforma de *la certeza de la salvación en el fin de los tiempos* con una actitud que en imitación de los primeros cristianos mostraba una indiferencia *real* frente al *Estado*, una institución perteneciente a una era a punto de quedar abolida, por ejemplo; una actitud entre hostil y provocativa ante potencias humanas que, significando para ellos la persecución y el martirio, no podía menos que servir para confirmarlos en su convicción de ser a la vez *los peregrinos, los misioneros o los mártires, los testigos* de esa Ciudad que de un momento a otro descendería de los cielos o brotaría mesiánicamente de los escombros de una era que se estaba cayendo en pedazos.

“A lo largo de la historia de la Reforma Radical había ido surgiendo un nuevo tipo de cristiano, una especie de mezcla del devoto medieval que iba en peregrinación a Jerusalén, el mártir primitivo de la Jerusalén celestial y el emisario de la Jerusalén neo – apostólica. Este nuevo tipo de cristiano no era un reformador sino un convertidor, no un feligrés de una parroquia, sino, reviviendo el sentido original de esa palabra del Nuevo Testamento, un morador en este mundo cuya verdadera ciudadanía estaba en el cielo y que esperaba con ansias el descendimiento inminente de la Ciudad Celestial como la Esposa preparada para recibir al Esposo en su segunda venida. Este nuevo tipo de cristiano no era ya ante todo un alemán o un gentil, sino un santo (Muntzer), un miembro de la alianza (Denck), un alma desposada con Cristo (Hoffmenn), un electus (Camilo Renato), un christus bautizado (Niclaes), un amigo de Dios (Schwenckfeld)<sup>268</sup>”.

La inminencia de los últimos tiempos llevaría a estos sectores a insistir principal y radicalmente en las siguientes restituciones: la separación total de la Iglesia y el Estado (posición frente al catolicismo y al reformismo magistrado); plantear nuevos órganos de disciplina interior como la restitución de la práctica de la exclusión por parte de la congregación reunida o la observancia del sacratísimo banquete de la Nueva Alianza de Cristo; el envío de nuevos apóstoles encargados de anunciar que el tiempo del Señor estaba a la puerta, pues, portadores de una comisión divina *sentían* la obligación por anunciar un mensaje de liberación a aquellos que seguían sentados en las Tinieblas (misioneros); el considerar a cada congregación de creyentes como el nuevo pueblo de Dios, con el sacerdocio regio de Cristo y un apostolado laico.

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 932.

Una de las restituciones más importantes fue el *desplazamiento* al que el papel redentor de Cristo se sometió. Dejar el lugar de Sumo Sacerdote, que se sacrificó a sí mismo, convertía a Cristo en el Ejemplar del Sufrimiento, en el Señor de la Venganza, o la Palabra Interior que se sustancia a sí misma. En este punto, recordemos que al hablar de la salvación en Cristo los radicales descuidaron o se limitaron a repetir rutinariamente el pensamiento de que la muerte de Cristo fue un rescate pagado al demonio, *un negocio*, o un sacrificio expiatorio para aplacar a la Divinidad. Aunque también se dedicaron a construir nuevas especulaciones con que matizar o con que sustituir las versiones tradicionales de la doctrina de la redención: justificación subjetiva, santidad observable, regeneración física, edificación eucarística o bautismal, por ejemplo.

Sin embargo, la más grande especulación que matizaba el aspecto redentor de Cristo, en la espera inminente del final del tiempo en que los radicales *contaban*, hora tras hora, el sentido del tiempo cósmico, contenía una intuición sobre la unidad esencial de todo el género humano, anticipadamente reducido por Cristo en el Calvario: la santidad como una religión universal.

“Hay un principio o práctica que fue común a todos los ramales de la Reforma Radical y que importa tener en cuenta para comprender el espíritu del movimiento en su conjunto. Nos referimos al estudio realizado en grupo y a las discusiones que se desarrollaban con espíritu reverente. Ya hemos observado que los radicales, y especialmente los anabaptistas, tomaron muy en serio la instrucción de Jesús y depositaron su confianza en el Espíritu Santo para que éste pusiera en su boca, en momentos de crisis, las palabras que había que decir ante los tribunales y ante los eclesiásticos inquisitoriales. Pero esta confianza no les impidió dedicarse intensamente al estudio de las Escrituras como preparación para el momento crucial. La seguridad de que el Espíritu Santo inspiraría sus deliberaciones exegéticas y de que el mismo Espíritu salvaría la distancia que mediaba entre ellos y sus adversarios protestantes es lo que explica la frecuencia de los coloquios bíblicos y de las disputas a que tan asiduamente asistían los anabaptistas. Confiados en la unidad última de la iglesia auténtica de Cristo, los sectarios mantuvieron durante largo tiempo la esperanza de que los coloquios con los teólogos magisteriales acabaría por culminar algún día en una iluminación nueva, capaz de consumir la unidad de espíritus y corazones. Muchos disputantes anabaptistas y muchos presos sometidos a interrogatorio judicial eran totalmente sinceros cuando se declaraban dispuestos a ser convencidos a base de la Escritura. Hubmaier, hombre de tan fuerte convicción acerca de la iglesia fuera de la cual no hay salvación, llegó al extremo de decir que con gusto se sometería al consenso inspirado de un concilio ecuménico<sup>269</sup>”.

Consecuentes con ese propósito providencial que informaba sobre la inminencia del fin y que hacía llevaderas, con una intensa seguridad, la sombra de las cruces reformistas en la presencia de Dios, quien ponía los ojos en ellos porque era su pueblo amado, los cristianos radicales señalaban, mejor dicho, exaltaban la idea de santificación. Y esta idea era exaltada en la solitaria valentía que hablaba de las conversaciones personales con Dios; la seriedad que caracterizaba su sentido de la vida al no ser ésta un juego de niños mostraba la verdadera fuerza de sus convicciones, que sostenían la presencia del Espíritu en su vida diaria como rasgo común de la comunidad de los santos que pretendían ser.

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 915.

El reformismo radical fue un movimiento a la vez individualista, conventicular y universalista, llevaban la idea de santidad en sus espaldas y, dentro de sus límites y tensiones sobre todo temporales, aspiraba a imitar a Cristo y a los cristianos de la iglesia primitiva en su mentalidad de mártires, apóstoles, misioneros, predicadores, sacerdotes, santos. Este movimiento de asociaciones libres y con la responsabilidad individual de la santidad sobre sus espaldas, siempre renuentes al empleo de la fuerza, se entregaría al *refinamiento de disciplinas del espíritu* en las comunidades de miembros unidos por la alianza de una buena conciencia con Dios, en una Iglesia libre, políticamente libre.

“Un elemento básico de toda la exposición que hasta aquí hemos hecho es que a pesar de las no pocas diferencias que hubo entre ellas, las diversas agrupaciones de radicales estuvieron marcadamente de acuerdo en esta línea de conducta: se apartaron siempre de las estructuras políticas en todos los niveles de magistratura, desde el trono imperial hasta el ayuntamiento local... la reforma radical estuvo escatológicamente orientada a cierta forma inminente de un nuevo gobierno de Cristo, que tal vez sus santos estaban ya anunciando y, en consecuencia, se mantuvo neutral, o ajena, o incluso claramente hostil con respecto a las estructuras políticas vigentes del Imperio, reino, principado y ciudad – estado... en general, los radicales de las diversas tendencias consideraron la magistratura como institución ordenada por Dios para castigar a los malhechores y para mantener en orden a los no – cristianos... Más aún: sintieron que su obligación era dar la espalda no sólo a los cargos de gobierno y al oficio de soldado, sino también a varios otros oficios y profesiones que contribuían a la perduración de forma de vivir que ellos como súbditos renacidos del Reino de Cristo, no podían ya aprobar moralmente... desilusionados y privados de derechos civiles, algunos de los radicales forzaron de tal manera la mirada para descubrir los signos de los tiempos, que llegaron incluso a imaginar que el Reino estaba ya tomando forma frente a ellos... la consecuencia era clara: había que rechazar todas las doctrinas religiosas impuestas a la Iglesia por el Estado... De esas doctrinas, ninguna tenía implicaciones religioso – políticas tan profundas como la de la Trinidad... el único lugar en que se organizó una Iglesia Unitaria totalmente anti – nicea fue Transilvania, en territorio del sultán de Turquía<sup>270</sup>”.

*El radical* mismo, con esa buena conciencia con Dios en el centro, se contemplaba viviendo obedientemente en el centro sufriente de de *la historia redentiva* a imitación de aquel que quitó los pecados del mundo, y repudiando todo sentido de solidaridad sacramental de la iglesia *a través de los siglos* (*ahora* sin ningún atractivo ni para los descendientes directos del movimiento que hoy se precian de su linaje espiritual), ardía bajo la figura del santo y la ferviente convicción de su corazón; ésta era la verdadera reelaboración que en el transcurso de nuestro *tiempo final* acudía a la responsabilidad que cada verdadero cristiano tenía en cuanto testigo de Cristo en el mundo, para llegar a ser un santo en una iglesia libre universal. Esa iglesia universal que era la santidad agazapaba el sentido de la responsabilidad personal ante Dios y ante los hombres en la práctica de la vida disciplinada de las Iglesias, con independencia de los órganos de la sociedad civil, y un nuevo y diversificado ámbito de experiencia y de teoría en el campo de *ese negocio* cristiano básico que era la salvación.

---

<sup>270</sup> *Ibidem.*, p. 938 – 940



La idea de santidad reinterpretaba la relación entre el hombre y Dios al albergar una nueva conciencia de las responsabilidades colectivas o “pactuales” anejas a la cristianización radical de las zonas de relación humana eclesiásticamente descuidadas hasta entonces, pero tan básicas como la fraternidad de los seres humanos de todas las clases, la igualdad de varones y mujeres y la solidaridad de todas las razas de la humanidad ante un Dios que no hace excepción de personas.

“Los radicales, por supuesto, no estaban estratégicamente situados ni equipados para llevar a cabo una misión de alcance mundial; sin embargo, se preocuparon muchísimo más que los reformados magisteriales por la salvación de los paganos de cerca y de lejos. En varios escritos teológicos tomaron en cuenta, no sólo a las razas paganas que vivían más allá del Islam, en el África negra, en la India, en el Catay y en las Indias recién descubiertas, sino también a los paganos que vivieron antes del cumplimiento de la obra redentora de Cristo. El interés de los radicales por la suerte de estos últimos paganos encontró notable expresión en sus esfuerzos por mantener el sentido plenamente literal del descenso de Cristo ad inferos<sup>271</sup>”.

¿Suscribiremos la imagen de los sueños enviados por Dios, las revelaciones hechas directamente por Él a los elegidos y la inminencia del Reino, predicando *al mismo tiempo* el desdén por la palabra externa y por los sacramentos y exaltando por encima de todo la guía directa del Espíritu Santo, como nuestras “ponzoñosas doctrinas” de responsabilidad personal ante Dios y ante los hombres, así como nuestra gran visión de separación Iglesia – Estado o la vergüenza de participar del Poder expresada en nuestras acciones pacifistas, tolerantes y filantrópicas, con base en un relación directa y personalista con Dios, en suma, nuestra libertad religiosa que expresa el derecho fundamental a la libertad de conciencia?

Los radicales vieron a Jesucristo como el fundador de la Iglesia, la cual no era, para ellos, una continuación del Israel de la Vieja Alianza. A semejanza de los católicos, defendieron la libertad del albedrío en el campo de la fe y exaltaron la santificación como meta de la vida cristiana y anticipo de la salvación. Por consiguiente – aunque sin salirse, naturalmente, del marco sectario -, los radicales se proclamaron miembros de una Iglesia universal no ligada a ninguna raza o nación, un pueblo gobernado por compromisos congregacionales y por disciplinas internas que trascendían las leyes de cualquier Estado terrenal y de ninguna manera dispuesto a ser absorbido por uno de esos Estados; un grupo selecto, separado del resto del mundo y caracterizado por la búsqueda de la santidad<sup>272</sup>”.

¿Con la ruptura propuesta por el reformismo radical logramos verdaderamente abrir el horizonte del planteamiento sobre la fe en la sociedad moderna? ¿El horizonte de comprensión de la fe de los reformistas radicales nos pondría en la pista de ver aquélla como la génesis del debate y discusión de la propuesta bultmaniana de la fe como existencia escatológica, es decir, una fe en el camino de salvación, una certeza – camino en el que el creyente no pertenece al mundo como principio que lo determina y que está abierto a la ruptura de todas las medidas y valores humanos (concepto de desmundanización) para observar el estado contemporáneo de la cuestión?

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 922.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 940.

## VII. Una Idea Fundamental del Protestantismo Liberal

El horizonte de comprensión de la fe abierto en la ruptura del reformismo radical ha sido contemplado por Ernest Troeltsch, en su *Protestantismo y el Mundo Moderno*<sup>273</sup>, y caracterizado bajo el concepto de Protestantismo Liberal. Esta reconstrucción conceptual nos coloca en *el centro del desplazamiento de la fe en la sociedad moderna* a partir de las consecuencias histórico – religiosas *radicales*, que rompen la primera forma de protestantismo.

Las posibilidades de un *cristianismo libre*, según Ernest Troeltsch, comienzan con la vieja cuestión de la certeza de la salvación, que presupone la de la existencia de Dios y su naturaleza ético – personal, en general, la misma imagen bíblica y medieval del mundo. No obstante, la pregunta sobre cómo se podría lograr la salvación del juicio condenatorio, la eterna beatitud y una paz serena y esperanzada sobre la tierra que este cristianismo libre realiza, plantea ya el lugar y las transformaciones que una decisión personal de fe, sencilla y *radical*, realizada con efectiva sinceridad, proporciona ante la certeza en el perdón de los pecados en Cristo gracias a la sobrenatural revelación divina de la Biblia<sup>274</sup>. Quizá en el sentido en que se ha hablado de la doctrina de la predestinación, claro que desestimando cualquier intento de encontrar esa doctrina en Calvino o en los puritanos como núcleo de inteligibilidad de su propuesta<sup>275</sup>. La decisión personal, en que hay casi una seguridad completa sobre la salvación, exige indagar en la tensión temporal y sus transformaciones de fe en tanto existencia escatológica o camino de la salvación<sup>276</sup>.

En el centro del protestantismo liberal se mantiene ese viejo interés por la certeza de la salvación<sup>277</sup>, aunque ésta se *realiza* mediante una captación más espiritual y personal de la revelación, es decir, hay una apropiación más íntima. No obstante, ese antiguo interés consume todavía la idea fundamental de un instituto sobrenatural salvador (Iglesia); aunque la *Idea de Iglesia* aseguraba la necesidad de revisar la objetividad del instituto salvador autoritario con base

---

<sup>273</sup> Troeltsch, Ernest. *El protestantismo y el mundo moderno*. FCE. México. 1958. Thomas O'Dea sugiere que la obra de Troeltsch, párroco luterano de Munich, puede ser leída como una transcripción de la fe luterana por la *sola fides*.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>275</sup> El énfasis que se ha otorgado a la tesis de Max Weber sobre La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo, particularmente en el punto de la doctrina de la predestinación en los puritanos debería ser revisada, con base en el lugar que verdaderamente ocupó en "una vida de corazón lanzada hacia Dios", en que aquella, la predestinación es la última consecuencia de la fe en la gracia de Cristo a la vista de los enigmas que nos presenta nuestra experiencia. Revisada en los términos de Max Weber y no en otros.

<sup>276</sup> Rudolf Bultmann elabora una crítica fundamental a la teología liberal, la cual consiste en señalar que ésta sustituye a Dios por la Humanidad. La premisa que subraya la teología liberal es que Dios no puede ser encontrado en este mundo sino por algunos caminos de humana introspección. El movimiento de estos caminos, diversos en sus búsquedas, corre a la par del progreso humano, flujo en el cual la libertad humana y el plan de Dios para el mundo son actualizados. Ante lo cual Bultmann señala que, en esos términos, Dios es un asunto puramente humano, una justificación de los trabajos de la humanidad. Pues cuando Bultmann lleva al extremo el cuestionamiento afirma que el Dios conocido por la teología liberal no es Dios, simplemente, es una edificación humana. Este ha sido el gran conflicto con los resultados de los proyectos liberales: la discusión sobre la historicidad de Jesús está planteada en ese sentido, por ejemplo. Por ello, la empresa de Rudolf Karl Bultmann intenta aproximarse a la fe Cristiana en el camino de la auténtica fe, clamando por la fe.

<sup>277</sup> Troeltsch, Ernest. "II". *El protestantismo y el mundo...*, p. 47.

en la seguridad de la Biblia<sup>278</sup>, y una clara dirección eclesiástico estatal de la sociedad o del *corpus christianum* unitario que cada iglesia establecía, por lo menos, en el ámbito que ponía a sus alcances el gobierno territorial o en el espacio más íntimo de las propiedades familiares convertidas en conventículos<sup>279</sup>.

La gran transformación en la idea de Iglesia que observa E. Troeltsch, en el protestantismo liberal logra consolidarse y afirmarse al adquirir distancia de la idea de una total cultura eclesiástica que venía del mundo medieval. Esta transformación se realiza como tal en la certeza de la salvación mediante *la radical formación de comunidades eclesiásticas libres del estado y al amparo de una doctrina de la revelación basada en la convicción e iluminación personal íntima*<sup>280</sup>. En ese sentido, la más grande propuesta del protestantismo liberal sería la idea de una iglesia libre. A partir de la cual la proposición de la revelación objetiva señalada por el contenido vital, práctico, ético – religioso, el carácter directo, no mediado, de una conciencia religiosa que transforma todo lo histórico en puro medio incitador, el subjetivismo que aprecia en poco el culto, las ceremonias y la idea de iglesia misma, nos dice Ernest Troeltsch, penetraría en las iglesias protestantes, como una invasión incontenible –no obstante su vieja consistencia.

La finalidad de la certeza de la salvación, es decir, la certidumbre total de salvarse de la condenación del pecado original por medio de la gracia revelada en Cristo y operada por Él, insinúa un nuevo medio que liberaba al hombre de todas las inseguridades de los méritos humanos, la autoridad de la vida personal que se asentaba en el planteamiento reformado de la *sola fides* pero radicalizado hasta el extremo de afirmar no sólo una idea de Dios mediante la entrega completa del alma a ésta, que se nos había hecho completamente comprensible y clara en Cristo, esa autoridad reconocía su lugar en el centro más íntimo de la persona y se hacía transparente en su significación psicológica.

E. Troeltsch señala que esto configuraría a la fe en el camino de la salvación como una seguridad completa de la verdadera libertad de la persona. En ese momento, la fe emergía como una convicción religiosa que como un derecho otorgado en principio por Dios y por la naturaleza y que ningún poder estatal podría vulnerar en su esencia, y en su territorio daba cuenta de *un entretejido de ideas baptistas, independientes y espiritualistas, subjetivas* que

---

<sup>278</sup> "La institución divina de la prédica y del sacramento y la milagrosa fuerza de conversión inherente a la Palabra constituyen el espinazo escueto del instituto, entregado por Lutero a una realización organizadora libre y vinculada por Calvino, divinamente al modelo de la iglesia primitiva. Rechaza, además, los sacramentos con fuerzas reales de salud eterna, administrables únicamente por la iglesia y que contendrían otra cosa distinta para la certeza y la efectividad de la salvación que la contenida en la letra de la Biblia, captada por la fe. Rechaza la tradición que cubría con su autoridad a las diversas instituciones eclesiásticas católicas, y se atiene a la Biblia, única revelación absoluta y que posee fuerza redentora y salvadora. Pero se mantiene firme en la idea de Iglesia como instituto sobrenatural de salvación aunque lo construye, únicamente, a base de la Biblia". *Ibid*, p. 50.

<sup>279</sup> Una de las obras más leídas en los grupos de santos, era la *la Pia Desideria* de Spener. Respecto a esta obra hay una buena síntesis en Émile G. Leonard. *Historia general del protestantismo. II. Decadencia y renovación*. Colecciones Península. Barcelona, 1967.

<sup>280</sup> Tvard, Georges. *El protestantismo*. Casal. Andorra. 1960.

fundido con la vieja idea calvinista de la invulnerabilidad de los derechos mayésticos divinos, y muy cerca ya de la fundación racionalista, daría nacimiento a lo que conoceríamos como libertad de conciencia<sup>281</sup>.

La libertad de conciencia, entendida como un anhelo interior, la íntima generación necesaria de la idea de Dios en general sostenía frente a la vieja práctica de las libertades inglesas (el derecho positivo, la tolerancia utilitaria y escéptica y la abstracción doctrinaria), la gran libertad de la persona que obligaba al respeto de la profesión de fe religiosa individual y de la manifestación individual de las convicciones como un derecho de todo hombre; entendiéndola fuera del derecho ordinario aparecía entonces la gran certeza efectiva de la fe.

Recordemos que la gran contribución político – religiosa que representó el derecho fundamental de la libertad de conciencia es depositario de una fe personal que en una serie de comunidades *independientes* y *radicales* buscaban adorar cristianamente a Dios, y si queremos localizar su génesis histórica y geográficamente, correspondería a la historia de los santos visibles o ejército de santos en *Rhode Island*, con el aura de Roger Williams en su zócalo.

En el contexto de esa íntima generación de la idea de Dios, E. Troeltsch señala que el mayor traslado de la idea de religión, entendida mediante algo parecido a la *fides infusa* medieval, es decir, la infusión sacramental y material de la gracia y de la autoridad eclesiástica sacerdotal a partir del dogma de la salvación y la justificación estrechamente vinculada a todos los dogmas trinitarios y cristológicos, volcaría su perfil, por medio de la conceptualización del protestantismo liberal, a una transparencia psicológica de la afirmación de una idea de Dios y de la gracia divina, cuyos efectos elaborarían *una radical noción de fe* en que la convicción personal subjetiva, la vivencia afectiva y temperamental del miedo al pecado y de la paz del alma, fundarían subjetiva e íntimamente la idea de fe como confianza, como una especie de seguridad completa con una plasmación individualmente diversa<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Williams, Roger. El surgimiento del dogma de la persecución por causa de conciencia. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2004. Jellinek señaló que es Williams el verdadero apóstol de la libertad y no Lafayette. Ernest Troeltsch ha observado que las luchas por la libertad tienen su antecedente legítimo en Rhode Island con el ejército de santos de Williams. La historia de este personaje ilustra las relaciones dentro del protestantismo. Después de su llegada a Boston, con el consecuente enfrentamiento con los clérigos puritanos por la defensa de los indígenas, fue expulsado, desterrado. Logró asentarse en la región de los indios Narrasangett, en donde fundó el pacto de Providence, en 1636, con base en el Acta de Gobierno de Rhode Island que, en su artículo 4 “ordena a la Autoridad no considere delincuente a nadie por razón de doctrina”. Así, antes de que los estados de Maryland o Pennsylvania llegaran a establecer ordenaciones semejantes, Roger Williams y muchas personas perseguidas por causa religiosa (anabaptistas, espiritualistas, etcétera) señalaban como modelo de separación entre la Iglesia y el Estado, la neutralidad del Poder y la soberanía popular, a la libertad de conciencia individual. La obra más importante de Williams, *El surgimiento del dogma de la persecución por causa de conciencia*, es una discusión en conferencia entre la Verdad y la Paz publicada en 1644. Esta surgió en un ambiente en el que las posiciones del protestantismo en Inglaterra eran las siguientes: realistas o anglicanos, presbiterianos, congregacionista e independientes; y entre los amigos de Roger Williams se contaban Milton y Cromwell. Introducción de Diego Blázquez, p. XXI – XLV.

<sup>282</sup> Véase esa problemática actualmente en las iglesias en Inglaterra, Rowell, Geoffrey. “Eastern Horizons: Anglicans and the Oriental Orthodox Churches”. En Derick W. Lovegruve (Ed). *Established Church. Sectarian People. Itinerancy and the transformation of English Dissent, 1780 – 1830*. Cambridge University Press. Great Britain. 1988, p. 381 – 397. Nigel Aston (Ed). *Religious Change in Europe 1650 – 1914. Essays for John Macmanners*. Clarendon Press. Oxford, 1997. Asimismo, el debate actual entorno a la obra “Honest to God”. Debate en el cual se afirma lo siguiente, “más de 8.000 de las 18.000 iglesias parroquiales de la Iglesia de Inglaterra son medievales, y el Prayer Book que se usa en ellas no ha sido revisado oficialmente desde 1662. Las iglesias libres parecen un eco de una energía de la era victoriana. La Iglesia Católica (Romana), con su misa, continúa una historia todavía más larga. Los predicadores de esas iglesias hacen sinceros esfuerzos por hacer interesante su

En esa noción de fe se diferenciaría el acto del creyente en que Dios es alcanzado personalmente (*fides qua creditur, concepto*) y el conocimiento de lo incognoscible como interpretación de la fe formaría su teología (*fides quae creditur, contenido*)<sup>283</sup>. La misma Biblia se consolida, en esa perspectiva, como sustancia y fuerza espiritual fluyente del testimonio de hechos históricos de los que emanaban fuerzas religiosas por una mediación psicológica; esto es lo que se entendería *radicalmente por una captación viva de la Biblia*.

En resumen, la idea que refiere la configuración del derecho del hombre que es la libertad de conciencia, y su importancia en los planteamientos radicales en la forma y constitución de lo religioso (cuyo núcleo es la fe) en el mundo moderno, según E. Troeltsch, destacaría al protestantismo como una potencia religiosa, entendiendo que la religión se convierte en una potencia vital cuando arrastra a la vida cultural y la determina peculiarmente<sup>284</sup>; insinuaría que la religión en el mundo moderno se halla determinada esencialmente por el protestantismo *libre* y en esto radica su más fuerte significación histórica<sup>285</sup>.

---

mensaje; pero se olvidan que esos esfuerzos son necesarios precisamente porque su mensaje pertenece a una época que ya ha muerto. John A. T. Robinson y David L. Edwards. El debate entorno a "Honest to God". Kairós. Barcelona, 1968.

<sup>283</sup> Troeltsch, Ernest. "V". El protestantismo y el mundo... "Por todas partes el concepto de la fe triunfa sobre el contenido de la fe y, lejos de significar debilidad o sentimentalismo, en él es donde resuena todavía la idea protestante de fe", p. 132. Ese par de expresiones era una opinión teológica corriente en los primeros años del siglo XX, según nos dice Nils Karström, *fides qua creditur* refería el acto del creyente, mientras *fides quae creditur* expresaba la interpretación exterior de la fe. Thies, Gustave. Historia doctrinal del movimiento ecuménico. Rialph. Madrid, 1965.

<sup>284</sup> "La cultura moderna se caracteriza por una amplitud e intensidad enormes de la idea de libertad y personalidad, y ello constituye su almendra más rica. Esta idea se ha desarrollado espontáneamente en todos los dominios de la vida bajo la constelación particular de las circunstancias, y del protestantismo no ha recibido sino su fundamento religioso – metafísico poderoso, pero por lo demás, independiente de sí mismo". Ibid., p. 136.

<sup>285</sup> Troeltsch, Ernest. The Social Teaching of the Christian Churches. The Macmillan Company. New York. 1956.

## VIII. El Santo contra el Magistrado y el Doctor Eclesial

En el protestantismo liberal, la relación fe y Escritura consolida una perspectiva en que la fe, como acto del creyente para alcanzar a Dios personalmente, tiene que captar a la Biblia como sustancia y fuerza espiritual fluyente del testimonio de Cristo; es decir, pensando radicalmente, este movimiento propuso *una captación viva* de la Biblia. Captación que se complacía en comparar la Biblia con una biblioteca en la cual podía conversar Dios y el hombre.

De hecho, hay tres problemas que nos ayudan a entender la relación que establecieron *los radicales* con el texto sagrado, y que nos llevan de la mano a la cuestión de la consolidación de autoridades en la interpretación de la Biblia. Es importante señalar que la Biblia, que era leída en traducciones en lengua vulgar, rara vez se vio en forma de un códice único.

- a. El primer problema refiere la cuestión sobre la autoridad de los libros apócrifos y otros escritos; es decir, el problema canónico de la autoridad de los textos sagrados, en el cual para destacar la centralidad de la palabra de Dios se distinguía entre palabra exterior y palabra interior y que, por ejemplo, otorgaba a la Biblia un valor propedéutico en el que se buscaba era “matar al creyente para despertar la palabra interior, pues, sin el Espíritu dentro nadie será capaz de decir nada verdaderamente profundo acerca de Dios, aunque se haya tragado cien Biblias”. La contraposición entre palabra exterior e interior exaltaba a la Escritura como testigo de la fe o alimento de una fe ya fundada, con el propósito de acceder a un relación personal con Dios en el que la inspiración, a la manera de los Profetas, daba testimonio del Espíritu; pues, “lo que yo quiero es tener el testimonio del Espíritu dentro de mí según fue prometida por Cristo...”. Esta cuestión es importante porque revisa la distinción clásica bajo la cual creció el problema de la autoridad de los textos sagrados: Escritura y Tradición (Carlstadt).
- b. El segundo problema residía en pensar nuevamente la relación letra y Espíritu, Viejo y Nuevo Testamento. Los radicales piensan este problema a partir de negar la relación entre Palabra y Espíritu que el protestantismo magisterial sostenía, dada la relación iglesia – ciudad – principado, entre doctrina y normas de gobierno (aparición de la primeras iglesias nacionales purificadas, en que la palabra escrita y el monarca eran venerados por un pueblo que, a su vez, comenzaría a ser exaltado en el cumplimiento de una serie de deberes nacionales, patrióticos). A partir de esa negación, el protestantismo va a repensar la relación entre palabra bíblica y espíritu interior, de tal manera que llegará a decirse por parte de Umblauft que, por ejemplo, “las Escrituras son el testimonio y la lámpara de una palabra interior revelada por Dios a Todos. El hombre puede salvarse sin la predicación y sin las Escrituras”; en ese mismo sentido, Castellion y Socino decían que el Espíritu es “el mandamiento antiguo es la palabra que habéis oído desde el principio”, mientras la moral es la suma del contenido de las Escrituras. En este punto se puede decir que la imagen tradicional de una lectura literal de la Biblia por parte del protestantismo tiene que ser revisada, tal como planteaba un Schwenckfeld, por ejemplo, para quien la Escritura tenía cuatro necesidades (ejemplo,

disciplina, testimonio, educación), pues, “la palabra literal de la Biblia y la palabra encarnada que fue Jesucristo no tiene otro propósito que despertar la semilla de redención que duerme dentro del hombre”.

- c. El tercero era un problema hermenéutico, que se preguntaba sobre la validez de la alegoría, de la concordancia y de la tipología en la interpretación del texto sagrado. A partir de la cuestión de cómo interpretar el Viejo Testamento por parte de los cristianos renacidos se abre la discusión, todavía no concluida, sobre los sentidos literales y no literales de lectura bíblica. Los radicales pensarán que el Espíritu depositado en su boca (inspiración) generaba una relación personal y singular con Dios; a decir verdad, los anabaptistas generaron una serie de principios de interpretación colectiva para responder a las acusaciones que se les hacían en tribunales (por se locos del Espíritu) o en los coloquios y disputas que buscaban para conversar sobre el Espíritu, cuya pregunta fundamental es cómo los cristianos radicales le dieron un nuevo sentido al texto sagrado. Y esta pregunta sólo se puede contestar a partir de señalar la forma en que se consolidaron autoridades en la interpretación de la Biblia.

Así, la palabra “magister” –magistrado y maestro – tiene una singular evolución en las sociedades modernas. Ese término reconoce el proceso a partir del cual, en el ámbito de lo religioso, se va a constituir una serie de autoridades en la interpretación de la Biblia. Así, *magisterium* fue la palabra para señalar la autoridad y competencia exclusiva del Papa y de los obispos católicos para interpretar los textos sagrados. Asimismo, *magisterium doctararum* sería utilizado para destacar a las figuras principales en la interpretación de la Biblia por parte del protestantismo normativo, por ejemplo, Lutero, Calvino.

En esos dos casos de lo que se trata es de conceder autoridad a la figura de un maestro, el cual va a monopolizar la interpretación autorizada de la Escritura y de la Tradición, es decir, un maestro que está en condiciones de afirmar la Verdad. Además el doctor eclesial y el magistrado serán los encargados de mantener la ley, el orden y la religión adecuada en conformidad con la estructura política vigente y el mantenimiento del orden social y moral.

Al contrario, los radicales ajenos y hostiles a las estructuras políticas vigentes, que buscaban los signos del fin de los tiempos, y cuya bandera más importante es el libre albedrío y la constitución de una iglesia universal no ligada a ninguna raza o nación, en su búsqueda de la santidad, los radicales sintieron que su obligación era dar la espalda no sólo a los cargos de gobierno y al oficio de soldado, sino también a varios otros oficios y profesiones que contribuían a la perduración de la forma de vivir que ellos como súbditos renacidos del Reino de Cristo, no podían ya aprobar moralmente: a los cargos de doctor eclesial y magistrado se opuso la figura del santo, un miembro de la alianza, un alma desposada con Cristo, un elegido, un cristo bautizado, un amigo de Dios. Esta figura de autoridad espiritual es la guía para entender la forma en que se planteará la constitución de una iglesia universal no ligada a ninguna raza o nación, y cuya búsqueda de la santidad nos advierte el camino para entender los planteamientos de una fe interreligiosa.

## IX. El Unitarianismo y la Fe Interreligiosa

Abrir el horizonte de comprensión de lo religioso<sup>286</sup> mediante la exposición de un par de ideas generales sobre la santidad y la libertad de conciencia, que replanteó *radical y liberalmente* el espacio de comprensión de la fe con su *emplazamiento* en la sociedad moderna, no reconoce totalmente ¿cómo el protestantismo *liberal* llegó a consolidar un compromiso con el racionalismo<sup>287</sup> para explicar la noción de fe en una escala puramente humana?

No hemos atendido el planteamiento que habla sobre ¿cómo el protestantismo liberal expresado por medio de una corriente de racionalismo religioso como lo es el unitarianismo ha buscado, con una organización asentada en asociaciones de ministros liberales ilustrados que apoyaba sus propuestas doctrinarias en el texto de la revelación bíblica y en la razón humana, abrir la comunicación y cooperación entre todas las personas que anhelaban una religión universal o única, bajo la radicalización de la proposición reformada del sacerdocio de todos los creyentes o la santidad visible de la humanidad, y la perfecta libertad de conciencia con base en la reducción de la fe a una escala puramente humana para significar su carácter universal? ¿Y cómo en ese espacio de comprensión de la fe adquiere relevancia conocer la forma en que fueron reconocidos los maestros espirituales hindúes en las sociedades contemporáneas?

El unitarianismo aparece como un movimiento en la iglesia Congregacionista en el siglo XVIII<sup>288</sup>. No obstante, podemos rastrear su pertenencia en una serie de ideas que, recuerda Émile G. Léonard, en su *Historia General del Protestantismo III. Decadencia y Renovación*<sup>289</sup>, muestra los intentos por restaurar las posiciones radicales (arrianos) que se establecieron en la discusión sobre la Trinidad y la humanidad de Cristo en el Concilio de Nicea. Asimismo, el unitarianismo reelaboraría el gran planteamiento que hiciera Miguel Servet, aquel reformado en combate con la

<sup>286</sup> “El protestantismo liberal alcanzó su máximo desarrollo con la aparición del unitarianismo, por el cual la iglesia no debía imponer fórmulas de fe, pues la salvación no está unida a fórmulas... En su aspecto más cristiano intenta expresar el cristianismo en categorías inteligibles a los espíritus alimentados por el racionalismo. Y en su aspecto más tradicional, lo reduce a sus componentes puramente naturales y racionales, en detrimento de su dimensión sobrenatural”. Tvard, George. El protestantismo. Casal I Vall. Andorra. 1960, p. 85.

<sup>287</sup> Kolakowski, L. “La Herejía mística y la herejía racionalista en el calvinismo neerlandés de finales del siglo XVII”. En L. Goff, Jacques. *Herejías y sociedad en la Europa preindustrial (siglos XI – XVIII)*. Siglo XXI. España. 1987, p. 285 – 292.

<sup>288</sup> La primera iglesia Unitaria fue fundada en Polonia, durante el reinado de Segismundo II (1548 – 1572). El año de 1568 el establecimiento de esa iglesia obtuvo reconocimiento oficial en las congregaciones de Transilvania y después en Hungría. En Inglaterra, el primer intento por organizar una congregación unitarianista fue realizado por John Biddle (1615 – 1662). En 1773, con la secesión de la Comunión Anglicana se organizó una congregación en Londres. Al mismo tiempo, el anti – trinitarianismo se extendían con ayuda del pastor de la congregación en Leeds y después en Birmingham, Joseph Priestly, quien terminaría emigrando a América. Thomas Belsham (1750-1829) y Lant Carpenter (1780-1840), continuaron la propaganda unitarianista en Inglaterra. Las restricciones legales para quien señalaran en contra de la Doctrina de la Trinidad terminaron en 1813, totalmente en 1840, con base en la “Dissenters’Chapels Act”, algunas veces llamada “The Uniatrian Charter”. En los Estados Unidos de Norteamérica, a mediados del siglo XVIII, las opiniones unitarianistas fueron ganando terreno entre los congregacionistas de Nueva Inglaterra. Estas fueron propagadas por Jonathan Mathew (1720 – 1766), pastor de la iglesia de Boston. Con ocasión de la remoción de todas las referencias a la Trinidad del Book of Common Prayer se fundó la primera iglesia, la King Chapel. Mientras las ideas Unitarias se expandían rápidamente la organización de las iglesias fue retardada por los conflictos con las comunidades Congregacionistas de las cuales los unitarios eran miembros. <http://club.telepolis.com/uuhispano/historia.htm>. Revisar, asimismo, David Robinson, *The Unitarians and the Universalists*. Greenwood Press. Westport, 1985.

<sup>289</sup> Léonard, Émile G. “II. El agotamiento religioso”. *Historia general del protestantismo. II. Decadencia y renovación*. Península. Barcelona. 1967. p. 35 – 144.



iglesia de todos los tiempos (Felipe), sobre restituir la verdad a su origen, a su autenticidad de creencias y espiritualidad mediante una lectura de la Biblia en sus fuentes originales y con apoyo en los padres de las iglesias anteriores a Nicea, así como siguiendo los usos de la primera cristiandad, como él decía, las creencias del pueblo. El unitarianismo reinterpretaría los fundamentos de la espiritualidad en Miguel Servet, alguien casi teológicamente anónimo, perseguido en toda Europa y muerto en la Ginebra de Calvino; reinterpretación que consistía en una conciencia de la inmanencia de Dios, manifestado por su Palabra y comunicado por su Espíritu al hombre y al universo todo, divinizador de toda criatura por Cristo, su hijo natural, y por la fe<sup>290</sup>.

Este reformado llamado Servet es importante porque, se ha dicho, resume la reforma radical en sus planteamientos, pues, "si Lutero es el volcán y Melanchton el cauce de su obra, Calvino representa la organización y la norma, mientras Miguel Servet, guerrillero celtibérico que arrostra la transfusión del ímpetu espiritual anárquico a esas comunidades europeas y lo esgrime como criterio de autenticidad cristiana, tarea en la que cae, Servet huele a frescor de rebeldía y libertad originales"<sup>291</sup>. No serán otras las características de la reforma radical, que con el soporte de la razón el unitarianismo reorientara, el mismo dinamismo, la libertad, la caridad, la tolerancia, la creatividad individual con que se encontraría entre sus amigos Ziegler, Storen, Schwenckfeld, bajo el grito de muerte: ¡oh, Jesús, hijo del eterno Dios, ten compasión de mí!<sup>292</sup>

Lectores atentos de los Doce Argumentos en contra de la Divinidad del Espíritu Santo de Miguel Servet, encontraremos a los unitarianistas en Oxford (Thomas Luxington y John Biddle), encarcelados y condenados a muerte por los presbiterianos, y en Cambridge escribiendo un *Tractatus de Vera Christi Deitate* (Whitby) o reelaborando prácticas baptistas, fundando sociedades de promoción del cristianismo primitivo desde la cátedra que sucedía a I. Newton, compañero milenarista en la lectura del Evangelio de san Juan (Whiston)<sup>293</sup>. Ligados a las clases más ilustradas de la población europea en el siglo XVI y XVII estarán vinculados a los socinianos polacos por el catecismo de Rakow (1652)<sup>294</sup>, traducido al inglés por el profesor de Oxford W. Hamilton.

---

<sup>290</sup> Alcalá, Ángel. Miguel Servet. *Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton*. Ed. Castalia. Madrid, 1971.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>293</sup> Hutton, Sarah. "The Seven Trumpets and the Seven Vials: Apocalypticism and Christology in Newton's Theological Writings". *J. E. Force and R. H. Popkin (Ed).* Newton and religion, p. 165 – 178.

<sup>294</sup> Un buen resumen del catecismo de Rakow en [http://club.telepolis.com/uuhispano/textos/Catecismo\\_Racoviano.PDF](http://club.telepolis.com/uuhispano/textos/Catecismo_Racoviano.PDF)

Recordemos que a finales del siglo XVII y todo el siglo XVIII, el deísmo racionalista<sup>295</sup> se asentaría para señalar un trayecto importantísimo en lo religioso para la sociedad moderna; los señalamientos del deísmo advertían que Dios existe aunque la razón no puede conocerlo, y nuestras ambiciones exigían moderación: contentémonos con lo que satisface a la razón, argumentaban; ese deísmo reconoce el proceso en el que la razón (convertida en absoluto) estará en el núcleo de lo religioso y lo convertirá en su dominio. Kant, y después Hegel, reconocerá el papel de una religión racional como elemento en el que el hombre no es un ser meramente sensible o natural. La fe, por su parte, será privada de toda *relación con el intelecto*, convirtiéndose en emoción y sentimiento. Los intentos de conciliación entre religión y racionalismo, fe y razón, serían consecuentes con esta perspectiva deísta sobre la fe.

Esa transformación de la fe, ya en el centro del siglo XVIII, vería crecer un movimiento que infundiría en el *protestantismo*, sobre todo, luterano, un nuevo vigor centrado sobre una devoción intensa e individual a la humanidad de Cristo. Este sería un movimiento que en lugar de analizar las nociones religiosas busca llegar a una experiencia afectiva. Este movimiento conocido como pietismo<sup>296</sup>, que repercutió profundamente en las comunidades de Moravia (Checoslovaquia), equiparaba a la fe y a la creencia en la confianza en el éxtasis. Su influencia fue preponderante sobre Juan Wesley (1703 – 1791) y el movimiento metodista inglés y americano, así como en el verdadero hijo del pietismo moravo, F. Schleiermacher (1708 – 1834), quien veía que el valor de cada religión se oculta en las profundidades de la experiencia religiosa, en la aprehensión intuitiva de un estado de dependencia total del hombre con relación a Dios<sup>297</sup>.

---

<sup>295</sup> Junto al racionalismo de la Ilustración no solamente aparece este deísmo racionalista, hay una herencia espiritual con base en el clasicismo alemán cuya base es la orgullosa conciencia de “la verdadera administración del humanismo”, una renovación de la literatura y de la crítica, de la estética, con la que se había superado el absoluto ideal del gusto barroco y del racionalismo de la Ilustración; y al mismo tiempo que había dado al concepto de humanidad, ideal de la razón ilustrada, un contenido enteramente nuevo. Ese contenido no sería otro que el de vencer el perfeccionismo de la Ilustración mediante el ideal de una “*formación del hombre*”. Y éste será el piso a partir del cual podrán desarrollarse en el siglo XIX *las ciencias del espíritu*. Así, para Herder, por ejemplo, el concepto de formación, el más grande pensamiento del siglo XVIII, será el elemento en el que vivirán, en el siglo XIX, las ciencias del espíritu. Semánticamente hablando, el concepto de formación (*formación: formatio, form, formation, bildung, formierung*) tiene su origen en la mística medieval, pervive en la mística del barroco, se espiritualiza con la fundación religiosa del Mesías de Klopstock, y finalmente su fundamental determinación la adquiere con Herder al señalarse como ascenso a la humanidad. La formación pasa a ser algo estrechamente vinculado al concepto de cultura y designa, en primer lugar, el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones naturales del hombre. Con Kant todavía se hablará de una cultura de la capacidad. Con Hegel se señalan las obligaciones para consigo mismo, la formación. Gadamer apunta, con formación nos referimos a algo más elevado e interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética, y su derrame armonioso sobre la sensibilidad y el carácter (Herder). Aquí, formación no quiere decir ya cultura esto es desarrollo de capacidades y talentos. El resurgimiento de la palabra formación despierta más bien *la vieja tradición mística*, según la imagen de Dios conforme la cual fue creado y debe reconstruirla en sí. Así el concepto de formación, primeramente, no conoce objetivos que le sean exteriores. Enseguida, *la formación* es un concepto genuinamente histórico, y precisamente este carácter histórico de la conservación es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme. Salamanca, 2001.

<sup>296</sup> La lógica pietista y su exaltación de la predicación como comprensión de la Sagrada Escritura intentó llegar al corazón de la comunidad, pues ésta supone un concepto de vida a partir del cual, en el siglo XIX y XX, gustará llamarse *intuición*, en la cual se reconduce a su fundamento metafísico a la estructura del ser vivo y orgánico, según la cual el todo está en cada individuo. Gadamer, Hans-Georg. *Ob. cit.*

<sup>297</sup> Asimismo, comenta Tavad que en el curso del siglo XVII entre las revoluciones que perturbaron a Inglaterra está el surgimiento de un número extraordinario de pequeñas sectas con pretensiones místicas. El cuaquerismo es, en ese sentido, como el anabaptismo, un subproducto de la Reforma. No es fiel ni a la letra ni al espíritu de Calvino. Pero, cuando menos al principio, tenía un gran ideal: poner al alcance de todos las más elevadas experiencias místicas. Tavad, Georges. *El protestantismo*. Casal I Vall. Andorra. 1960, p. 41.

El valor de la fe aparecería, en este trayecto, sólo en la medida en que la conciencia individual la experimenta. La transformación fundamental en la fe cristiana consistiría en la disminución y desplazamiento de la revelación como acontecimiento histórico en beneficio de una revelación general en el fondo del corazón del hombre. En este momento, la reforma radical lleva a su refundación todos los dogmas de la Escritura, pues, pierden su realidad, por lo menos histórica, en beneficio de un simbolismo subjetivo: su valor ya no se debe a que nos han sido dados gratuitamente por Dios y presenciados en la Historia, sino a que expresa simbólicamente los postulados de la conciencia religiosa. La insistencia en una religión sentida, en una experiencia de orden casi místico, es común al anabaptismo, al pietismo y al cuaquerismo en sus *despertares*<sup>298</sup> de regeneración, conversión y luz interior.

En ese contexto de racionalismo religioso, nace la Asociación Unitaria Americana a finales del siglo XVIII y especialmente durante los primeros años del siglo XIX, en el momento en que se produjo un progresivo distanciamiento en las iglesias congregacionalistas (puritanas) de Nueva Inglaterra, debido a la creciente presencia de *ideas arrianas y deístas* entre sus ministros liberales e ilustrados; con el paso del tiempo, la AUA dejó de ser una asociación de individuos para convertirse en una asociación de congregaciones que se identificó con la teología unitarianista de sus fundadores<sup>299</sup>.

La Asociación Unitaria Americana fundada en Boston, en 1825, como una asociación de ministros laicos y de confesión unitaria, tendría como pilares básicos, el rechazo de la Trinidad y la divinidad de Cristo como ajena al texto de la revelación bíblica y a la razón humana. Denominación religiosa liberal norteamericana de origen protestante considera que ninguna Iglesia debe imponer fórmula alguna sobre la fe, pues, la salvación no está unida a fórmulas<sup>300</sup>; fundamenta, asimismo, su conciencia religiosa en la santidad visible del cristiano, en una iglesia que es la unión de santos visibles en busca de una *nación* santa, con base en una Triple Alianza, alianza de gracia, alianza de iglesia, alianza social, en la que todos sus ciudadanos son santos.

La comprensión de la fe para los unitarianistas expresa un racionalismo religioso o un antropocentrismo con base en la razón. Esta fe a escala puramente humana, más que representar una apostasía señala un compromiso con el racionalismo al amparo de una indecisión en formular o expresar dogma alguno (la gracia es absorbida por la razón, por ejemplo); esta indecisión reelabora una desmedida confianza en Cristo escudada detrás de cierto respeto intelectual (el Salvador es un genio, un héroe filántropo, un intuitivo y un poeta que supo expresar mejor que nadie

<sup>298</sup> Léonard, G. "III. El comienzo de la renovación religiosa". *Ob. cit.*, p. 75 – 144.

<sup>299</sup> Asociación Americana Unitaria <http://www.uua.org/>. Breve historia sobre el unitarianismo en <http://es.wikipedia.org/>

<sup>300</sup> Tvard, George. "VI. El protestantismo liberal". *El protestantismo...*, p. 85.

los sentimientos de toda conciencia, ya no es Cristo, es un hombre) y la conecta con la sugestiva idea de revelación en la que el cristianismo aparecería como un humanismo moralizador. Recordemos la lectura singular que realizó Jefferson de la Biblia como un cuaderno de conducta moral.

Bajo esas categorías inteligibles (con sus componentes radicales, naturales y racionales), en el transcurso de los siglos XVIII y XIX, el protestantismo *liberal* ganaría a todas las iglesias nacidas de la Reforma. Alcanzando su punto máximo de disolución sobre ese *espacio de comprensión de la fe* en el siglo XIX, cuando el cristianismo va encontrarse asimilado como humanismo moralizador al progreso de la humanidad (la Historia), como filantropía o ética (sistemas de conducta), y Cristo como el gran poeta de la ayuda mutua social (activismo social). Una de las raíces del cristianismo social estaría aquí<sup>301</sup>. Esa transformación la podemos rastrear ya en Kant y su lectura del cristianismo, pero también en el Hegel de la Historia de Jesús, cuando la razón fue exaltada como una chispa, como un destello de la divinidad (meditación) y la acción se convierten en las dos caras del obrar moral, pues ésta era la única forma no supersticiosa de relación entre el hombre y Dios<sup>302</sup>.

Así, *el horizonte de la comprensión del cristianismo libre* colocaría una noción de *fe que una razón sensible expresará con base en obras* y se desarrollará como un activismo social, filantrópico, moralista, bajo una vieja estrategia y táctica política que reza así, *la doctrina divide mientras que la acción une*<sup>303</sup>. En el fin o en el principio del ancho trayecto que configura un espacio de comprensión de lo religioso, con base en las transformaciones de la fe, surgen en el horizonte las primeras expresiones de encuentros interreligiosos a nivel casi mundial, organizados por grupos religiosos liberales, tales como *The World's Parliament of Religions* (1893) y *The International Congress of Free Christians and Others Religious Liberals* (desde 1900 – 1920 – hasta la actualidad)<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> Lema – Hincapié, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Anthropos – UAM. España. 2006. Prólogo de Jean Grondin.

<sup>303</sup> Villain, Mauricio. *Introducción al ecumenismo*. Desclée de Brouwer. 1962. Esa expresión era corriente a finales del siglo XIX. Y se utilizó demasiado como justificación en la organización del movimiento ecuménico.

<sup>304</sup> Charles H. Lytle. *Freedom Goes West: A History of the Western Unitarian Conference 1852-1952*. The Beacon Press. Boston, 1952. Esta conferencia es el antecedente inmediato de una conferencia que buscaba la unión entre diferentes religiones, ésta se desarrolló bajo el lema "freedom, fellowship, character, unity of religion".

## X. El Parlamento Mundial de las Religiones

El Parlamento Mundial de las Religiones (1893) fue el más grande y espectacular evento entre otros congresos dentro de una *exposición sobre comercio*, la exposición de Columbia en Chicago que celebraba los cuatrocientos años del descubrimiento de América por Cristóbal Colón; éste estuvo organizado por el cristianismo libre (asociaciones religiosas liberales) en los Estados Unidos de América del Norte<sup>305</sup>. El comité organizador se componía de 16 personas de diferentes religiones (aunque la mayoría eran cristianos); entre las que destacan el presidente del Parlamento, *Charles Carroll Bonney*, ministro de la iglesia Swedenborgiana, el secretario general *John Henry Barrows*, excomulgado de la iglesia presbiteriana, asimismo, E. G. Hirsch, rabino de Nueva York, Jenkin Llyod – Jones, unitarianista, P. A. Fehaan, obispo católico.

Este comité organizador, en junio de 1891, enviaría las invitaciones al Parlamento Mundial de las Religiones a todos los líderes religiosos del mundo. No obstante el apoyo del gran comparatista en los estudios sobre la religión Max Müller, quien expresó su beneplácito por la invitación y por su importancia sin precedente para los estudios sobre lo religioso aunque no podría asistir, las respuestas al convite a este Parlamento advertían una oposición mayoritaria y muy fuerte. Entre estas últimas, la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos (a la que pertenecía Henry Barrows) elaboraría una resolución en contra del evento. El Arzobispo de Canterbury señalaba que la religión cristiana es la única y no entendía como se podría contemplar a las otras religiones en un parlamento en pie de igualdad. Asimismo, el sultán de Turquía, la iglesia católica de Roma, y algunos líderes de la liga evangélica de Norte América como D. Moody se opusieron a dicho evento.

No obstante la oposición, Marcus Braybrooke, especialista en el Parlamento Mundial de las Religiones, escribió sobre éste que: "it remains a remarkable pioneer event, and no subsequent inter – faith gathering has come near to it in size or complexity"<sup>306</sup>. De hecho, el Parlamento se concebía como la realización de un noble sueño, como el día en que, "All men's good Is each man's rule, and Universal Peace Lies like a shaft of light across the land, and like a lane of beams athwart the sea, Thro' all the circle of the Golden Year"<sup>307</sup>. La gloria de ese sueño se realizaría un 11 – 18 de septiembre de 1893; la apertura de la ceremonia comenzaba con el acto más importante en que diferentes religiones marchaban dentro del Hall of Columbus al amparo sonoro del repicar de la *columbia liberty bell*: Jainismo(1), Taoísmo(1), Confucianismo(2), Islam(2), Shintoísmo(2), Zoroastrismo(2), Hinduismo(8), Judaísmo(11), Budismo(12), Cristiandad (152), además de especialistas de las distintas religiones del mundo: jefes religiosos, monjes, misioneros, historiadores, filósofos. 4000 personas en la inauguración y 10 mil personas en la clausura. Con esas representaciones, la ceremonia daba inicio con un acto común de devoción al Señor y una oración universal con la cual cada sesión del Parlamento durante los siete días que duró daría principio a la siguiente plegaria:

<sup>305</sup> <http://www.encyclopedia.chicagohistory.org/pages/11489.html>

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>307</sup> *Ibid.*

"Praise God, from whom all blessing flow; Praise him, all creatures here bellow; Praise him above, ye heavenly host; Praise Father, Son and Holy Ghost"<sup>308</sup>.

Henry Barrows escribió sobre el sentir religioso de los cristianos en cada una de las sesiones, "to the Christians who were present, and all seemed imbued with a Christian spirit, the chorus appeared as if the Kingdom of God was descending visibly before their eyes and many thought of the Redeemer's promise – And I, if I be lifted up from the earth, will draw all men unto me"<sup>309</sup>.

En ese magno evento y con esa infusión del Espíritu en los cristianos, la religión fue percibida como el centro más importante de cualquier sociedad y el aspecto más obvio a través del cual la esencia de la orientación cultural de la gente puede llegar a ser comprensible, nos dirían los comentaristas del mismo. Ese núcleo a partir del cual se desenvuelve cualquier sociedad no era comparable a las polémicas más importantes en esa época, la religión era, sin más, *el más grande hecho de la Historia*. Sin comparación alguna ella podría constituir el futuro del mundo, el porvenir de un siglo que terminaría muy pronto, el lenguaje universal de una iglesia libre en la que conviven los hombres religiosos, los santos.

Los objetivos contenidos en la carta de invitación al Parlamento Mundial de las Religiones destacarían esa visión de la religión, proponiendo reunir en conferencia, por primera vez en la historia, a los representantes de las grandes religiones históricas del mundo para mostrar cómo las más importantes verdades de varias religiones se reúnen y enseñan en común. La promoción y profundización en ese espíritu de hermandad de la humanidad entre hombres religiosos de diversas fes a través de una conferencia amistosa y la mutua comprensión, distinguiría las verdades de cada religión, que harían frente a los grandes problemas mundiales; con la luz de la religión la filosofía materialista del universo, la guerra, etcétera, asomarían las fundaciones impregnables de teísmo y las razones para que el hombre crea en la inmortalidad. De hecho, este Parlamento tendría 17 jornadas, las cuales versarían sobre: Dios, el hombre, sistemas religiosos, libros sagrados de la humanidad, religión y familia, jerarquías religiosas, religión, arte, ciencia, sociedad civil, moral, problemas sociales, humanidad, cristiandad, unión de la familia humana, futuro de la religión<sup>310</sup>.

Juan José Tamayo, en *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, sostiene que en el Parlamento de 1893 hubo igualdad entre todos los participantes (45 religiones), porque todos pudieron hablar y ninguno se presentó como superior a los demás; no obstante que esa igualdad no se reflejó en su capacidad de legislar o ejecutar acuerdos<sup>311</sup>.

Uno de los objetivos del Parlamento, el más importante en su labor de síntesis, recomendaba la necesidad por presentar a cada una de las religiones y sus relaciones tan precisas como sea posible por aquellos quienes tuvieran la competencia y la autoridad. Con base en esa necesidad de integración de un sistema de religión que hiciera

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> V. Charbonnel. *Congrès universel des religions en 1900. Histoire d'une idée*. Paris, 1897.

<sup>311</sup> Tamayo, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid, 2004.

comprensible cada una de las religiones se integraron tres planteamientos en el seno del Parlamento: exclusivista, pluralista, inclusivista.

El exclusivismo refirió la necesidad del hombre de ser salvado de la religión falsa en su relación con otras religiones, mostrando una actitud de universal, eterna, absoluta e implacable hostilidad. El pluralismo advertía sobre la coexistencia pacífica de las religiones, pues, las principales diferencias entre las religiones son externas: en Cristo cada uno debe de ver a Dios con los ojos de su propia alma. La perspectiva inclusivista, por su parte, subrayaba la superioridad de una religión (la cristiana) sobre las otras, en el sentido en que inclusión quería decir subordinación o asimilación.

En el Parlamento dominó el planteamiento inclusivista. Éste argumentaba que las otras religiones eran aceptadas con la cabeza y el corazón abiertos, no obstante, en la trayectoria de inclusión estaban subordinadas a la finalidad de la respuesta Cristiana, en el sentido en que había una serie de carencias en las otras religiones que solamente el cristiano podría llenar. Inclusivamente, no había contradicción entre la búsqueda de una religión universal o única y el mensaje del Cristianismo. Cuando se hablaba de "universal truth it means that the truth in the others religions is considered the foreshadowing of the Gospel or the *preparatio evangelium*"<sup>312</sup>.

Así, la raíz espiritual que se intentaba sembrar con el Parlamento resultaba comprensible sólo en el sentido en que esa *preparatio evangelium* o *progreso humano espiritual* quería decir, culminación en el Cristianismo. En el encuentro entre religiones, en ese sentido, lo verdaderamente importante eran estos puntos de contacto en donde la cristiandad como eje de todas las religiones podía influenciar a otras religiones. El debate *silencioso* entre Swami Vivekananda, maestro espiritual hindú, y Henry Barrows, secretario general del Parlamento, sobre la religión universal sería ilustrativo en este punto.

"The Parliament has showed that Christianity is still the great quickened of humanity, that it is now educating those who do not accept its doctrines, that there is no teacher to be compared with Christ, and no Saviour excepting Christ... The no Christian world may give us valuable criticism and confirm scriptural truths and make excellent suggestion as to Christian improvement, but it has nothing to add to the Christian creed"<sup>313</sup>, apuntaría Henry Barrows para esclarecer la relación del cristianismo con otras religiones.

Por su parte, la gran figura del Parlamento, Swami Vivekananda sería recibido con entusiasmo por sus palabras sobre una religión universal que no única, en el anterior sentido. Entendiendo que sus palabras no se ahogaban

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 3. Para seguir la expresión *preparatio evangelium*, Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. Clie. España. 1988. II Tomos. "Me he propuesto redactor las sucesiones de los santos apóstoles de nuestro Salvador hasta nuestros días; cuántos y cuán grandes fueron los acontecimientos que tuvieron lugar según la historia de la Iglesia y quienes fueron distinguidos en su gobierno y dirección en las comunidades más notables..."

<sup>313</sup> *Ibid.*

solamente al tomar lugar frente a la persecución por la intolerancia; este maestro espiritual en sus tres discursos pronunciados reconocía sobre todo una divinidad en cada hombre y mujer y los apoyos que ayudarían a realizar su divina naturaleza como fundamento de una religión universal; planteamiento en el que coincidiría el hindú, el budista, el cristiano, etcétera, al abrigo de una comprensión que los llevaría a ser cristianos, hindúes, budistas al mismo tiempo que son, aparentemente otra cosa, pues, el basamento común que subsiste a todas las religiones y que podríamos nombrar, en el marco de este trayecto histórico como *fe* permitiría una verdadera comprensión interreligiosa.

El debate silencioso entre Swami Vivekananda y Henry Barrows encontraría en las relaciones entre el cristianismo y otras religiones la postura casi darwiniana que resumía el contenido y ambiente del Parlamento Mundial de las Religiones, "the best religion must come to the front, and the best religion will ultimately survive, because it will contain all that is true in all the faiths"<sup>314</sup>.

Sin duda, la gran figura de este evento fue Swami Vivekananda, maestro espiritual hindú. No obstante la lectura de tres discursos que levantó una expectativa impresionante entre el público asistente al Parlamento, ya documentada, hay una relación que, con base en la presencia de Swami Vivekananda en Estados Unidos, esclarece la conexión entre textos e ideas hindúes y el unitarianismo, particularmente en Boston, Massachussets, y que no ha tenido el relieve que merece.

En ese sentido, en el marco del Parlamento Mundial de las Religiones, la relación entre el hinduismo y el unitarianismo tendría que ubicarse mediante el viaje de Swami Vivekananda y su albergue en la ciudad de Boston. Una de las mayores especialistas en el estudio de las religiones en los Estados Unidos de Norteamérica, Diana Eck señala que el hinduismo, los textos e ideas hindúes llegaron a vivir en el medio intelectual de New England (Boston, Massachussets) mediante la publicación y divulgación que realizaran de ellos, en el siglo XIX, los más famosos trascendentalistas americanos, Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau<sup>315</sup>. Aunque muchos de los *New Englanders*, especialmente aquellos de la *tradición liberal unitaria*, comenta Eck, aprendieron de las ideas religiosas de la India (su insistencia sobre la unidad de la divinidad y su capacidad en que la unidad trascendente se alcanza por diferentes vías) por medio de las conexiones que se establecieron entre los Unitarios de Boston y algunos integrantes de los movimientos reformistas del *renacimiento Hindú*, como lo muestra la asistencia de algunos personajes del Brahma Samaj o del Arya Samaj al Parlamento de las Religiones o a otros eventos en Boston, o la profunda admiración que tenían por los planteamientos *unitarios* de Rammohum Roy<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>315</sup> Eck, Diana. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. Harper San Francisco, 2002.

<sup>316</sup> <http://www.pluralism.org/resources/tradition/essays/hindu7.php>. Hay que señalar que la Unitarian Universalist Association y el Brahma Samaj tienen una relación muy estrecha desde finales del siglo XIX. Asimismo, Robin Boyd ha reconocido la influencia de los Unitarios ingleses y americanos en Ram Mohan Roy y Keshab Chunder Sen. Otras relaciones interesantísimas se encuentra en P. D. Devanandan, quien fue influenciado por la neo – ortodoxia de Barth y Kraemer. El contacto entre Nehemiah Goreh y la iglesia católica inglesa es ilustrativo en este



No obstante el interés por la India, poco más de cincuenta años después de las publicaciones de Emerson y Thoreau, 1830- 1890, comenta Eck, pocos *new englanders* conocían un hindú. De ahí que Swami Vivekananda que arribó un mes antes a Boston para participar en el Parlamento tuviera una gran atracción, pues, era el primer hindú que hablaba de su propia tradición religiosa en Boston<sup>317</sup>.

Swami Vivekananda, continúa el relato Diana Eck, había viajado de Calcuta a Vancouver para llegar por tren a Chicago. No obstante arribó un mes antes del Parlamento y con poco dinero. Afortunadamente, él conoció en el tren a una mujer que vivía en Boston, *Kate Sanborn*, quien lo invitaría a quedarse en su casa. Esta mujer, escritora y profesora de literatura en el *Smith College* sería la que presentaría a Swami Vivekananda a un número importante de bostonianos. En ese ambiente dio su primera lectura pública en la Iglesia Unitaria. Ahí, asistió a la iglesia metodista; dio lecciones a trascendentalistas y buscadores (*seekers*). Desarrolló amistad con un círculo de mujeres que tenía que ver con la luchas de la mujer por el voto, trabó amistad con William James y con la *Harvard Philosophical Society*. Y con él, en sus varios viajes a Boston, llegaron algunos monjes de la orden de *Ramakrishna*: Swami Sarananda, Swami Abhedananda, Swami Paramananda<sup>318</sup>, a quienes más tarde encontraremos en el complejo mundo religioso de los Estados Unidos de Norteamérica<sup>319</sup>. La misma Diana Eck apuntaría, en su *La religión en Boston*, "another hindu teacher who, like Vivekananda, came to America for a conference and stayed to found a religious movement was Paramahansa Yogananda. This Bengali religious leader came to a meeting of the international Congress of Religious Liberals held in Boston in 1920"<sup>320</sup>, del cual hablaremos en el siguiente apartado.

A decir verdad, el Parlamento y la aparición de formas de religiosidad asiáticas impactó, de manera decisiva, la cultura norteamericana, en cuanto a la constitución de expresiones como: yankee hindoo, new england transcendentalism; theosophical society; además de que a partir del Parlamento aumentó el número de cursos en religión comparada en los colegios de América. Aunque recordemos que el impacto más importante estuvo en el encuentro de las distintas formas y manifestaciones de religiosidad con el protestantismo liberal, así como con los argumentos que puso a discusión esta corriente del cristianismo.

De hecho, preguntar sobre cuáles serían las influencias decisivas en ese ambiente de iglesias protestantes que marcarían la trayectoria de los maestros espirituales hindúes en Norteamérica respecto al *hinduismo*, que igualmente

---

punto. Los contactos entre Sadhu Sundar Singh y escritores Swedenborgianos, etcétera. Hay una conexión que atraviesa la historia moderna de la India y que va de J. N. Farquhar – Appasamy – Chenchiah – Panikkar.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Sobre el hinduismo en Boston [http://www.fas.harvard.edu/~pluralism/98wrb/hind\\_itr.htm](http://www.fas.harvard.edu/~pluralism/98wrb/hind_itr.htm) Rolland Romain. The life of Vivekananda on the universal gospel. Advaita ashrama. Calcutta. 1965.

<sup>319</sup> [http://www.pluralism.org/ocg/CDROM\\_files/hinduism/rush\\_of\\_gurus.php](http://www.pluralism.org/ocg/CDROM_files/hinduism/rush_of_gurus.php)

<sup>320</sup> En el marco del Pluralism Project en Harvard University, Eck, Diana. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse*. <http://www.pluralism.org/research/articles/index.php>

se desarrolló en la compañía de iglesias protestantes – con todo y la fascinación por el *racionalismo* y la ciencia (empirismo científico) en la India<sup>321</sup>, y que ha jugado un papel decisivo en el moderno pensamiento espiritualista al hacer una relectura de las palabras de los maestros espirituales, pues coloca esa trayectoria en un devenir que carece, en primer lugar, de investigaciones serias y, en segundo lugar, de una mirada que distinga propiamente el papel del cristianismo en la comprensión de otras formas de religiosidad<sup>322</sup>.

Varios comentaristas<sup>323</sup> señalan que el legado del Parlamento, después de que casi salió de nuestra memoria colectiva, no solamente habla de una empresa que buscaba la unidad espiritual global, la unión de todos los santos bajo la perspectiva unitarianista; hay además una serie de aportaciones al estudio de las religiones comparadas innumerables a nuestro entender, únicamente recordemos, con Müller y Kitagawa<sup>324</sup>, que en ese evento *aparecieron* varias realidades religiosas hasta ese momento desconocidas, sean *tradiciones religiosas o maestros espirituales*. Y que, por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica, configuraría nuevas formas de religiosidad que a la postre, en palabras de Diana Eck, mostraría a esta nación como cosmopolita, como un nuevo mosaico de convivencia de distintas tradiciones religiosas<sup>325</sup>.

Asimismo, la formación de organizaciones interreligiosas que buscarían el establecimiento de un diálogo entre diferentes credos o sistemas religiosos desde entonces adquiriría una importancia destacada; en ese sentido, no hay que olvidar el papel importantísimo del movimiento cristiano ecuménico en la búsqueda de la unidad cristiana. No obstante, la importancia que plantea el camino de este trayecto histórico – político viene de la inquisición sobre cómo se configura una singular comprensión de estas *apariciones*, tradiciones religiosas desconocidas y otras ignoradas (indígenas en el mismo continente y en el marco de una celebración del descubrimiento de América) y maestros espirituales (con la carga de inclusivismo - y el exotismo reinante en una exposición de comercio casi mundial); en general, plantea la pregunta sobre cómo aparecen estas figuraciones en *lo pensable sobre lo religioso en la sociedad moderna*<sup>326</sup>.

<sup>321</sup> Yogananda, Paramahansa. "Lutero Burbank: un santo entre las rosas". *Autobiografía de un Yogui...*, p. 439 – 446.

<sup>322</sup> Véase lo que dice A. Pàniker sobre la religión racional en la India, relación en la que se constata la configuración de la autoridad de la ciencia como signo de poder occidental frente a la presión y transformación para explicar el atman hindú. Para muchos indios, el ataque al "error" del hinduismo pareció insultante. Pero nadie escapó al influjo racionalista. Y el efecto de la incorporación de estas categorías resultó en una hibridación enormemente interesante. Poco a poco los hindúes empezaron a tropicalizar este conocimiento de los *sahibs*. "Buena parte del discurso nacionalista consistió en 'recuperar' la ciencia y la razón perdidas. La regeneración pasaba por redefinir los textos clásicos como científicos. Para el combativo Dayananda, los Vedas son los libros de todo conocimiento verdadero; así que el máximo deber para los *aryas* consiste en leerlos, enseñarlos, escucharlos y predicarlos". A. Pàniker. *Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el Sur de Asia*. Kairós. Barcelona, 2005.

<sup>323</sup> Kitagawa, Joseph M. "The 1893 World's Parliament of religions and its legacy". Published as a pamphlet by the University of Chicago Divinity School, 1983. Hanson, J. W. (Ed.). *World's Congress of religions at the world's Columbian Exposition*. New York, 1894. G. Bonnet – Maury. "Le Parlement des religions à Chicago". *RHR* 28 (1893), 187 – 197. (History of religions. An international journal for comparative historical studies. The university of Chicago press. Editors Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long, Jonathan Z. Smith. USA.).

<sup>324</sup> Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa (comp). *Metodología de la historia de las religiones*. Paidós. Barcelona. 1986.

<sup>325</sup> Véase una interesante comparación entre Gandhi y Tillich en Gly, Richards. *Studies in religion. A comparative approach to the theological and philosophical themes*. St. Martin's Press. U. S. A. 1995.

<sup>326</sup> M. Braybrooke. *El movimiento interreligioso: un programme conviat*. Dialogal. Quaderns de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós 9 (Primavera 2004). 6 – 11.

## XI. El Congreso Internacional de Cristianos Libres y Otras Religiones Liberales

Leer en los comienzos del siglo XXI sobre la batalla que dieron hombres y mujeres visionarios por la tolerancia y *la comprensión libre* (libertad de conciencia) entre los diversos pueblos del mundo, escribe Robert Traer, nos introduce en el planteamiento que sostuvieron cristianos libres (unitarianistas) en los primeros años del siglo XX mediante la convocatoria interreligiosa conocida como *The International Congress of Free Christians and Others Religious Liberals*<sup>327</sup>.

La historia de la International Association For Religious Freedom (IARF)<sup>328</sup>, organización en la cual se desenvuelven estos congresos interreligiosos desde 1900, nos informa sobre la comprensión de un protestantismo liberal que en el siglo XX reelaboraría la noción de fe con base en la promoción de un derecho fundamental como lo es la libertad religiosa (lo que hoy conocemos como *freedom of thought, conscience, and religion or belief*), en el marco de la cooperación interreligiosa y una estrategia que fomentaría la tolerancia. No obstante la importancia de esa historia, en la que encontraremos nombres como el de Adolf Harnack, Walter Rauschenbusch, Ernest Troelsch, entre los asistentes más conocidos en estas latitudes. Concentraremos nuestra atención en la invitación a la décima reunión del Congreso, que resume la perspectiva unitarianista de la libertad religiosa en la relación interreligiosa, lo que hemos denominado la fe interreligiosa; invitación que recibió un maestro espiritual hindú, Paramahansa Yoganandaji, en enero de 1919, cuando en una escuela recién fundada, en el pueblo de Ranchi sostenía conversaciones con un obispo católico, quien se sumaba a la empresa de Yogoda Satsanga para enseñar el mensaje de la Biblia a los estudiantes hindúes<sup>329</sup>; y que en el Congreso tendrá una participación importantísima por cuanto comenzaría la introducción del Yoga en los Estados Unidos de Norteamérica.

El objetivo de la invitación al Congreso de 1920 sugería abrir la comunicación con aquellas personas que en todos los países se esforzaban por lograr la unidad pura de la religión y la perfecta libertad religiosa, e incrementar la cooperación en el intercambiar ideas, en el servicio mutuo en la promoción de los objetivos comunes de las históricas iglesias liberales.

La IARF, en palabras de su presidente, Charles W. Wendte<sup>330</sup>, caracterizaba en 1907 a los participantes de estos congresos como religiosos liberales y a ese movimiento como liberalismo, afirmaba que en el desarrollo de la vida religiosa, "We believe that the religious sentiment is natural to man and of surpassing importance; that, whatever may

<sup>327</sup> <http://www.global-forum.org/research/congressinvitation.html>

<sup>328</sup> Robert Traer. "A Short History of the IARF". *International Association for Religious Freedom*. (NGO with UN consultative status supporting interfaith cooperation. <http://www.iarf.net/>. Asimismo, <http://www.geocities.com/~iarf/shorhistory.html>

<sup>329</sup> Paramahansa, Yogananda. "Voy a América". *Autobiografía de un Yogui*. Self – Realization Fellowship. U.S.A. 1999, p. 426 – 446.

<sup>330</sup> Charles William Wendte, *The Wider Fellowship: Memories, Friendships, and Endeavors for Religious Unity 1844-1927*. The Beacon Press. Boston, 1927.

befall its accidental and transitory embodiments in dogma, sacrament, and ritual, religion itself will endure forever, the very life-blood of the soul of man, the inner power which lifts him above the solicitations of the senses and the distractions of the world into communion with God and self-sacrificing devotion to mankind.<sup>331</sup>"

Este Congreso Liberal, propuesto para su realización en 1916, pero pospuesto para 1920 por la primera Guerra Mundial, tenía una consigna como fundamento, la promoción de ideales comunes, hacer efectivo el incremento de la libertad religiosa, la simpatía y el progreso, frente a la incomprensión, la pasión y la violencia con la cual se había desatado la terrible guerra entre las naciones; la necesidad de valores espirituales se contemplaba propicia para unir esfuerzos por el triunfo de la razón, la libertad y el progreso en la religión, la hermandad de todos los hombres y la unidad en paz del mundo mediante la figura de una federación. (Propuesta de una liga de las naciones con carácter religioso).

En ese sentido, lo que se entendía por liberalismo *religioso* sería, en palabras del Rev. Thomas R. Slicer de la All Souls' Church, quien en el cuarto congreso de 1907 de la IARF hablaría de la "Glory of God," y a coro cantarían el texto de Isaías (And the glory of the LORD shall be revealed, and all flesh shall see it together; for the mouth of the LORD hath spoken it.): "Liberalism is to us a temper, an attitude of the mind, a disposition of the heart towards truth. Liberalism is the supremacy of the spirit over the letter in religion. It is the mind in a state of growth, and is thus differentiated from orthodoxy, which is the type of a mind that has stopped growing, which accepts finalities in religion and claims that its opinions are infallible<sup>332</sup>."

Asimismo, Charl W. Wendte señalarían en el marco de esos congresos que, "the true liberal not only speaks the truth but he speaks it in love... He is not impatient with error if it be error held in the spirit of truth. The only unpardonable sin in his eyes is uncharity, – a loveless heart, and an intolerant mind". Y lo haría para una audiencia que cada vez era más numerosa al afirmar con el apóstol Pablo que "where the spirit of the Lord is, there is liberty". Concluyendo la apertura de esos congresos con una invitación a unirse a la empresa que intentaba ayudar a construir "The Universal Church"<sup>333</sup>.

Este Congreso era percibido como una favorable oportunidad para reasumir y reestablecer las fuerzas religiosas liberales en el mundo y en los Estados Unidos en el año de 1920; fuerzas presentes en observancia extendida en cada una de las Iglesias que organizaban, como *restitución* del trayecto de un cristianismo libre, el 300 aniversario de la llegada de los peregrinos y el nacimiento de la libertad civil y religiosa en el continente Americano.

---

<sup>331</sup> Robert Traer. "A Short History of the IARF". *Internacional!*..., p. 1. <http://www.google syndicated search.com/u/uua?hl=es&ie=ISO-8859-1&domains=uua.org&q=The+International+Congress+of+Free+Christians+and+Others+Religious+Liberals&btnG=B%FAqueda&site search=>

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 2.

Los participantes del Congreso, como liberales religiosos, afirmaban sobre la Religión, la Tolerancia, la Razón, la Libertad, la Responsabilidad Individual y la Ética de Jesús: "We stand for Religion against the rising tide of secularism in a world that has very largely accepted a materialistic, if not an atheistic philosophy. We stand for Tolerance in a world that is increasingly dominated by sectarianism and bigotry. We stand for Liberty in a world that has at many points surrendered to arbitrary authority. We stand for Reason in a world that has succumbed to an alarming degree to blind emotionalism. We stand for Individual Responsibility in a world that puts its trust chiefly in mass movements and a regimenting State. We stand for the Ethics of Jesus in a world that seems to have reverted to the ethics of the jungle. We stand for these things uncompromisingly and openly. We do not expect to find it an easy position to hold. But we believe that we shall have many powerful allies when the real issues are made clear<sup>334</sup>".

Así, el Congreso sería la celebración más importante a las contribuciones a la reforma de la doctrina cristiana, que se realizó en el siglo XVI y XVII bajo el signo de la aventura de los peregrinos, y plantearía la creación de un mundo nuevo, de una nueva era con base en la fe liberal (sostener los valores de tolerancia y libertad de pensamiento con base en un racionalismo evangélico) y la progresión del espíritu (*progreso humano espiritual* quería decir, culminación en el Cristianismo).

La plegaria con la que comenzaba el Congreso es ilustrativa en este punto, "permítenos llegar a ser después de los días, peregrinos del Espíritu –parecidos a los Padres de la vieja búsqueda de una ciudad en la que el Constructor y el Realizador es Dios". "The president of the Council, proclaimed: The significance of this gathering is that it is composed of men and women who in the pursuit of truth and righteousness dare to commit themselves unreservedly to the control of the law of liberty... appealed to 'conscience, reason, and experience' and called upon 'the Brethren of the Liberal Faith' to unite as '*pioneers of pure religion and perfect liberty*' in order to bring peace to the earth"<sup>335</sup>.

Este Congreso, uno de los más significativos eventos en la historia de la libertad religiosa y civil, tendría como principio vital una singular comprensión de la libertad religiosa hacia adentro de las iglesias (1900) como *freedom in religion*, en la que el individuo clamaba como uno de sus derechos a la libertad personal, de creencia, de pensamiento en contra de la ortodoxia de muchas iglesias cristianas; consolidándola hacia fuera en las relaciones interreligiosas como *freedom for religion*: "freedom to the powers of religious thought and will to exercise their influence upon the life of humanity, freedom to let religion work."<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Ibid., p. 3.

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> Ibid.

En suma, este Congreso buscaba transmitir los potentes impulsos morales e ideales espirituales que *estaban ya* en el viaje que emprendió el Mayflower, los deberes últimos de los pioneros de la nueva edad. Y en esa transmisión apuntaban,

"In this fight for freedom we need not only a number of individuals who have a strong faith in the things which they hold true and righteous. What we need equally much is a *demonstrative community*... In his sermon during the Congress worship service Frederick May Eliot of Boston argued that the biblical image of the kingdom of heaven when properly understood is the message and the mission of liberal religion in our modern world... Similarly, the Theological Section of the 1949 Congress took a clear theistic position and used biblical Christian images to set forth a Unitarian vision: We believe in God, the Unfathomable, the eternal Creator of the world and of man, Who creates man in His own image, and thereby gives him a dignity he can never lose. He has placed man as a limited but free creature over against himself, in order that man may surrender himself to Him in trust and love. We believe that the freedom with which man has been endowed is such, that he can use it either for salvation or for destruction. If he pursues his own ends, he destroys himself, if he opens his heart to God and to his neighbor he finds the true life. We believe that Christ shows us what divine love means. He shows us the Father, to whom we can turn in all our guilt and need. He shows us our neighbor as our brother, as one for whom we are responsible in all his guilt and need<sup>337</sup>".

En síntesis, en ese Congreso que promocionaba y defendía la libertad religiosa y la cooperación interreligiosa, a través de programas locales y de desarrollo comunitario en pro de la tolerancia, hacia inteligible el presente del entusiasmo por los textos sagrados y el descubrimiento justificado por su lectura e interpretación; durante ese trayecto histórico político el Congreso abría un horizonte en el que el universo religioso, en ese instante que leía desesperadamente ante el fin del mundo, daba cuenta de aquella ausencia que encontramos como firmamento de la discusión sobre el hecho religioso.

Ahora bien, en ese espacio de comprensión de lo religioso, que culmina o empieza un trayecto histórico – político, el Congreso Liberal mostraría asimismo las transformaciones de la fe como núcleo fundamental de comprensión o inteligibilidad en la sociedad moderna, sea ésta un sistema de creencias o un argumento de combate (reforma), sea una idea de santidad y la emancipación de una Iglesia (reformismo radical), sea una lucha por la libertad de conciencia (protestantismo liberal), sea una experiencia afectiva, sea un sentimiento (racionalismo religioso), sea el derecho fundamental de la libertad de conciencia, de pensamiento, de creencia, sea la cooperación interreligiosa como estrategia política en pro de la tolerancia, en todas ellas, de una u otra manera, se comparte la posibilidad de no dejar al margen aquellos planteamientos sobre el testimonio vivo del Espíritu que, reelaborando un lenguaje místico, hablaban (todavía se podía contemplar debajo de ese trayecto comprensivo) de la *fruitio Dei*, de la fe.

En ese Congreso, la religión (el más grande hecho de la Historia) también confirmaría la ausencia de Dios. El espacio abierto a ese vacío en la sociedad contemporánea confirmaría un sueño o pesadilla de un Universo sin Dios, entendiendo que no es una ausencia de la experiencia de Dios –aunque está contenida –, sino de la experiencia de

---

<sup>337</sup> *Ibid.*

ausencia de Dios<sup>338</sup>; horizonte de comprensión en que una serie de grupos protestantes intentaba reelaborar una perspectiva de la fe como núcleo de inteligibilidad de la sociedad moderna como resistencia, reivindicación de un derecho para pensar en Dios en las sociedades modernas; reinterpretación bajo la cual comenzaría, por ejemplo, el primer desplazamiento de varios maestros espirituales hindúes, como Swami Vivekananda y Paramahansa Yoganandaji. La comprensión de la fe en ese espacio interreligioso *hacia posible* la presencia de esos maestros espirituales hindúes: se trataba de pensar en Dios, simplemente.

En ese horizonte de comprensión que nos regala en su égida el ambiente espiritual del *The International Congress of Free Christians and Others Religious Liberals*, configurado en el trayecto radical – liberal por una corriente de racionalismo religioso, entregado al refinamiento de disciplinas del espíritu con base en la razón o en la vivencia, la experiencia situada en la conducta ética (razón) o en el corazón, llámese éste emoción, sentimiento, éxtasis o irracionalidad, en suma, una comprensión de la fe, permitiría vislumbrar la autoridad de los maestros espirituales hindúes, así como delimitar su presencia comprensiva para lo religioso en la sociedad moderna.

Así, en primer lugar, la diferenciación que se ha establecido respecto al concepto de fe, enfocando la importancia que plantea la serie de transformaciones histórico – políticas en la sociedad contemporánea, proporciona un mejor modo de acceso a la mirada específica que tendríamos que realizar sobre la autoridad del maestro espiritual hindú. En el sentido en que, precisamente, las condiciones de posibilidad de una ‘comprensión’ de las palabras del maestro espiritual hindú serían escuchadas en *el horizonte del planteamiento sobre la fe, por parte del protestantismo liberal, en la sociedad moderna*.

---

<sup>338</sup> En la época en que se está celebrando el Congreso aparece un movimiento en el seno del protestantismo, la teología radical que está haciendo avanzar un paso más *la prudente* apertura de las anteriores teologías hacia el ateísmo. La teología radical representa una vía totalmente nueva del pensar teológico en Norteamérica. Con base en radicalizar la doctrina de la encarnación, la teología radical recuerda que sólo el cristiano puede celebrar una encarnación en la que Dios se hizo carne de un modo efectivo, además de comprender que la encarnación misma lleva consigo la muerte de Dios. La muerte de Dios se ha convertido en su santo y seña, en la expresión teológica de una radical afirmación cristiana. La teología radical es un producto peculiar de la primera mitad del siglo XX; se ha iniciado con Karl Barth y la nueva ortodoxia, constituyendo una nueva forma de teología que pueda desarrollarse en medio del colapso de la Cristiandad y el advenimiento del ateísmo secular. La teología de la muerte de Dios en la actualidad está representada por “Honest to God”, en Inglaterra, y la teología radical en Norteamérica. No debemos buscar lo sagrado, afirma, diciendo no a la secularización radical de nuestra época, sino diciéndole sí. Así pues, escribe el teólogo radical, la paradójica tarea de desvelar la significación religiosa de un mundo que está inmerso en la oscuridad de la ausencia de Dios se resuelve mediante la intuición ética (o transformación de lo profano) como vía real para asumir la ambigüedad del problema de la muerte de Dios. Hay una serie de movimientos fundamentales en la teología radical, la significación secular del Evangelio (Bonhoeffer) y la figura del cristiano sin Dios (Van Buren), el hombre de Jesucristo que es perfectamente libre, dueño y señor de todo y no sujeto a nada, en primer lugar; la fe convertida en un lugar en que se está o se permanece junto al prójimo, movimiento que le lleva verdaderamente al mundo, en segundo lugar; considera que la religión significa no un arrogante anhelo del hombre por llegar a ser Dios (Barth) ni un conjunto de actividades sabáticas diversas protagonizadas habitualmente por individuos ordenados del género masculino (radicales moderados), sino cualquier sistema de pensamiento o acciones en el cual Dios o los dioses sirvan para satisfacer necesidades o resolver problemas, en tercer lugar; afirma, con Bonhoeffer, el derrumbamiento del a priori religioso y el advenimiento de la era del hombre. En suma, la teología radical afirma un sentimiento de pérdida de Dios que nos empuja hacia el prójimo, la ciudad y el mundo. Nuestra vida ética es en parte un tiempo de espera de Dios y en parte una cristología actualizada. Nuestro estar en el mundo y en la vida política no es sólo fidelidad a la fórmula reformista de la “Iglesia al mundo” es también obediencia a Cristo mismo, señalan. Altizer y Hamilton. Teología radical y la muerte de Dios. Ed. Grijalbo. México, 1967.

En ese sentido y en el contexto de un racionalismo religioso, la configuración de una perspectiva religiosa que *liberal – mente* convoca y comparte en encuentros interreligiosos algunas nociones sobre la fe, con maestros espirituales de diversos lugares y nacionalidades del mundo, deviene una pregunta sobre la singularidad de la comprensión de la fe en la sociedad contemporánea, asimismo, una pregunta sobre la autoridad con la cual hablaron de una tradición religiosa los maestros espirituales hindúes.

*En resumen, el espacio de comprensión de la fe como lo expusimos señalaría el horizonte de lo religioso, con su carga de racionalismo evangélico y liberalismo religioso, para mostrar las condiciones de posibilidad en que el hablar de Dios por parte del maestro espiritual hindú llegó a ser comprendida como una forma de religiosidad llamada hinduismo. La pregunta sobre en qué sentido han sido recibidas las palabras del maestro espiritual hindú todavía está por hacerse; asimismo, de qué manera un espacio y horizonte de comprensión de la fe recoge las palabras del maestro espiritual hindú, el cual responde al trayecto en el que se configura histórico – políticamente la certeza de la salvación en la sociedad moderna, desconoce una respuesta diferente a la que ha proporcionado el cristianismo como núcleo de inteligibilidad<sup>339</sup>.*

A decir verdad, en la apertura de ese horizonte de comprensión de lo religioso (proyección de una trayectoria que leía los textos sagrados en el siglo XVI y XVII con base en la constitución de la historia como clave interpretativa)<sup>340</sup>, y bajo el cuestionamiento del lugar del cristianismo en la comprensión de la fe, de la Escrituras, de las formas de religiosidad (apenas esbozada por la presencia de la autoridad de los maestros espirituales hindúes) comenzaba *el primer desplazamiento de la autoridad del maestro espiritual hindú en la sociedad contemporánea* con la firme misión de hablar de una relación *un poco familiar, el religar con Dios y Su omnipresencia que, de hecho, fue interpretada como la presentación de una tradición religiosa que venía a sumarse a la supuesta diversidad religiosa que había en los encuentros interreligiosos.*

---

<sup>339</sup> El planteamiento que realizara Ernest Troeltsch en los primeros años del siglo XX sobre el valor del cristianismo en el estudio comparativo de las religiones enfatizaría el papel de la convicción personal como una confesión fundada en la comprensión y compenetración fundada en los momentos culminantes de la vida interior, es decir, una convicción fácticamente justa y prácticamente suficiente que tenga en cuenta las preguntas y dificultades que resultan de la situación espiritual global. Los puntos destacables en esta reflexión advierte sobre una convicción no aislada, asimismo, no absolutista, mejor aún, que toma en cuenta la panorámica comparativa y el desarrollo de todos los valores. No obstante, la comprensión y la compenetración frente a las grandes religiones, religiones de ley y de salvación, en el singular punto de edificación de un reino de valores personales auténticos, el reino de Dios, muestra al cristianismo no sólo como el punto culminante, sino también como *el punto de convergencia de todas las orientaciones cognoscibles de la religión* y, por tanto, “en comparación con las demás, ha de ser considerada como la recapitulación central y la apertura a una vida radicalmente nueva”. El cristianismo, de ese modo, la revelación más poderosa y más completa de la religiosidad personal, “más elevada, más simple y más poderosa es un hecho histórico con todas las limitaciones individuales y temporales de los fenómenos históricos. Troeltsch, Ernest. “El valor supremo del cristianismo como resultado del estudio comparativo de las religiones”. *El carácter absoluto del cristianismo*. Sígueme. Barcelona, 1979, p. 44 – 131.

<sup>340</sup> Balagangadhara, S. N. ‘*The Heathen in his blindness...’ Asia, the West and the Dynamic of Religion*. E. J. Brill. Leiden, 1994. En la visión de ese horizonte sobre lo religioso, aparece muy interesante el planteamiento de S. N. Balagangadhara cuando intenta contemplar el camino en que los miembros de la cultura occidental han descrito las religiones de la India – en el marco de la pregunta hermenéutica sobre cómo la cultura del investigador se refleja en sus investigaciones sobre otras culturas –; y descifra en esas semblanzas que *hablan de nosotros* (Balagangadhara como hindú) el trayecto cultural occidental que busca expresar a las religiones occidentales y a la religión misma en otras religiones – *si es que alguna vez hablaron de religión o lo que es lo mismo, por qué creer en la universalidad de la religión*; es decir, si se rastrea la especificidad de cuánto de lo que Occidente dice acerca de la India encontraremos las raíces del despliegue de un trayecto histórico – político lo que todavía no quiere decir que nos desplazemos en un horizonte de encuentro común.



# CAPÍTULO 3

## LA AUTORIDAD DEL MAESTRO ESPIRITUAL HINDÚ

Yo vengo del cielo llevando la fragancia de la verdad desde mi Padre

Paramahansa Yoganandaji

Me postro a los santos, cuya mente es imparcial y no conoce amigos ni enemigos,  
Igual que una hermosa flor colocada en la palma de una mano esparce su fragancia

A las dos manos por igual (la que arrancó y la que sostiene y cuida).

Comprendiendo, pues, el carácter noble y la naturaleza amorosa de los santos,

De corazón inocente y espíritu grande, me someto humildemente a ellos.

Al escuchar mi oración de niño, tened compasión de mí, oh almas nobles,

Y bendecidme con la devoción a los pies de Sri Rama...

Sabiendo esto, esta humilde alma eleva a ellos estas súplicas de amor con las manos unidas.

Tulsidas.



## LA AUTORIDAD<sup>341</sup> DEL MAESTRO ESPIRITUAL HINDÚ

La autoridad del maestro espiritual hindú ha sido configurada a partir de la noción religiosa de *lo extraordinario*. La valorización de una autoridad fuera de lo común, extra – cotidiana, inquiero sobre cómo y de qué manera ésta está erigiendo la autoridad del maestro espiritual hindú, sus recursos al usar las enseñanzas religiosas, oraciones especiales, sermones, meditaciones guiadas, palabras de textos sagrados, sobre todo, el profundo impacto de su *autoridad* en relación con las problemáticas más importantes en la actualidad. A decir verdad, en las sociedades contemporáneas, la configuración de un concepto de autoridad<sup>342</sup> vuelve *inteligible* la autoridad del maestro espiritual hindú<sup>343</sup>.

En la configuración sociológica de la autoridad del maestro espiritual hindú, sus rasgos comprensivos más importantes se encuentran, por un lado, en el desenvolvimiento de una *casi teoría del carisma*, que explica el problema de la autoridad religiosa bajo la elaboración de ésta como un tipo de acción *extracotidiana* comunitaria como reflejo de vivencias, representaciones y fines subjetivos de un individuo en la acción cuya motivación es religiosa y que, según el propósito general de la sociología de la religión de Max Weber, explica *el sentido* de ésta<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> Hay trece sentidos para el término *autoritas*. Por orden de importancia, derecho de propiedad, autorización o sanción, responsabilidad, recomendación, guía o dirección, influencia o control, *influencia como cualidad de un líder*, apariencia de autoridad o dignidad, testimonio, ejemplo o precedente, prestigio, ascendencia, reputación. Oxford Latin Dictionary. Fascicle I. A – C. Oxford at the Clarendon Press. 1968.

<sup>342</sup> Cfr. Hay una configuración histórico – cultural del término autoridad que se expresa en términos religiosos en E. Benveniste. Él esclarece esa noción a partir de considerar la autoridad del rey y su conceptualización en el griego homérico y en los Trágicos, en relación con los campos semánticos italo – céltico e indoiranio, con un verbo exclusivamente poético que expresaba el gesto por el cual un dios da existencia a eso que de otro modo sería palabra, *Kraino*. Este es un denominativo derivado del nombre de cabeza o cara que podría interpretarse algo así como “poner la cabeza en alguna cosa”. No obstante, el desarrollo de ese término al aparecer en los textos homéricos como una oración de súplica, el ruego que se dirige a un dios, señala que la noción de autoridad se establece como un proceso en el que existe una sanción, un acto de aprobación que tiene una medida ejecutoria; asimismo, expresa la capacidad de efectuar una decisión de autoridad, realizar la acción de una potencia supraindividual que se relaciona, proféticamente (profecías y cantos), con el adjetivo no – efectuado, no realizado, vano, y nos habla de cosas que se revelan verdaderas. El hacer efectivo que está en el núcleo de la noción de autoridad se encuentra en el orden de la poesía y de la profecía. El poeta canta el origen de las cosas y promueve con ello la existencia: el poeta mismo es un dios. El hacer efectivo de la autoridad no quiere decir hacer, realizar, sino predecir las cosas, *decir la verdad*. La palabra profética llama a las cosas a la existencia. La noción de autoridad indica como sancionar con autoridad el cumplimiento de un proyecto humano, dar existencia; la procedencia de la diversidad de empleos estaría atestiguada por las indicaciones en el campo político, ‘comenzar con autoridad una decisión política’, ejercer la autoridad que sanciona, estar investido con autoridad ejecutiva. Esa sanción es figurada por la cabeza, la aprobación es pronunciada por el signo de la cabeza divina; la autoridad, este poder humano se define por el gesto que indica el asentimiento divino. Esta sanción divina es el signo de la cabeza divina que transfiere una palabra en el orden de la realidad. El verbo *krainein* procede del gesto por el cual el dios da existencia a eso que de otro modo no sería sino palabra. La palabra autoridad descubre un grupo distinto al de el campo en que está deviene la raíz del correspondiente de acrecentar, aumentar. Este grupo distinto establece a la autoridad con una calificación propiamente divina. Benveniste apunta sobre la noción de autoridad, equivale a acrecentar, hacer más grande *alguna cosa que existe ya*. Lo cual no indica el hecho de acrecentar eso que existe, sino el acto de producir su propio sentido; acto creador que hace surgir alguna cosa de un medio que alimenta y que es el privilegio de dioses o de grandes fuerzas naturales, no de hombres. Las derivaciones del término autoridad, *auctor* y *augur* atestiguan la promoción de una empresa divina por medio de la palabra. Pues, “toda palabra pronunciada con autoridad determina un cambio en el mundo, crea alguna cosa; esta cualidad misteriosa, es eso que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, por ejemplo, que dan existencia a una ley. Aquel que es *auctor* promueve a esta cualidad que los hindúes llama *ojah*, fuerza de los dioses. Aumentar, en el sentido tradicional y extendido hasta la actualidad, tiene un sentido secundario respecto de *augeo*. Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes I. Minuit. Paris. 1969.

<sup>343</sup> La relación de la noción de autoridad y ‘la palabra’ con el desenvolvimiento de la reflexión sobre ‘sadhana’, de ‘dharma’ o ‘brahman’ en la India, Seyfort Ruegg, David. Contributions a l’histoire de la philosophie linguistique indienne. E. de Boccard. Paris, 1959.

<sup>344</sup> Weber, Max. “V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”. Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. FCE. México. 1998, p. 328 – 492.

Por otro lado, la autoridad del maestro espiritual hindú, como centro de algunas organizaciones religiosas, reelabora *una aspiración de comprensión* de nuevas formas de religiosidad, en el entendido en que, con base en la relación establecida entre poder político y religiosidad, se ha buscado esclarecer la singularidad de una forma de dominación de tipo extraordinaria a partir de colocar en el centro de las organizaciones eclesiásticas a esta figura, cuyo basamento, siguiendo la sociología de Max Weber, sería un poder o violencia simbólica o psicológica que, en última instancia, configuraría la autoridad del maestro espiritual como una forma particular de poder, una capacidad extraordinaria, el don de un liderazgo carismático.

El propósito de este capítulo muestra *cómo llega a ser pensable* la autoridad espiritual en la sociología de la religión de Max Weber y, consecuentemente, la autoridad del maestro espiritual hindú; éste atiende la referencia importantísima a los estudios sobre lo religioso que se configuran bajo el *núcleo comprensivo* de la noción de carisma, primeramente como parte de una *sociología de la religión*, que se interroga sobre el sentido intencionado de su acción propiamente dicho y, luego, como parte de una *sociología de la dominación*, que inquiere sobre la violencia simbólica o psicológica como basamento de las organizaciones religiosas que tienen en su centro, como parte de la pretensión de legitimidad o fundamento de su autoridad, una figura religiosa – carismática.

La diferenciación en que apoyamos la imagen de una persona viva como manifestación de lo divino, el maestro espiritual hindú, y el reconocimiento de su autoridad, en este capítulo extrae las consecuencias que explican el horizonte de comprensión de un *Gurú* en la sociología de la religión que, según Max Weber, cuando se refiere a él como maestro de moral, consolida con base en un saber revelado (y no en virtud de la propia autoridad, sino por encargo), una de las más firmes relaciones de *piEDAD* que existan, y advierte sobre el desenvolvimiento en ésta de un poder mucho más grande que el de cualquier confesor de Occidente<sup>345</sup>. -Lo que Weber llama, *la grotesca altura del Gurú*.

En general, buscamos saber cómo en la lectura e interpretación de la sociología de la religión de Max Weber se presenta al maestro espiritual hindú bajo una posición de autoridad; cual virtud cardinal y condición decisiva del valor religioso de esta figura espiritual en las sociedades modernas, esa posición de autoridad representa la base fundamental para entender los desarrollos posteriores de la sociología de la religión que se aproximan al estudio de figuras religiosas; con atención a una noción como la de carisma, reconocemos la autoridad del maestro espiritual hindú, así como los desarrollos sociológicos posteriores de esta figura vista como líder de un culto o nuevo movimiento religioso, promotor de un sistema religioso, propagandista de modos alternativos de vida, adoctrinador, ideólogo, líder carismático.

Aunque para llegar a vislumbrar esas imágenes, primero hay que señalar el marco general de la sociología comprensiva de Max Weber en relación con la interpretación de formas de religiosidad no cristianas; es decir, hay que preguntar por la articulación de una interpretación sobre la diversidad de formas de religiosidad a partir de los *Ensayos sobre la Ética Económica de las Religiones Mundiales* y, particularmente, en la lectura del cuarto tomo de esos Ensayos, Hinduismo y Budismo, entender cómo *aparece* la autoridad del maestro espiritual hindú.

---

<sup>345</sup> El concepto de confesión nace de las relaciones entre poder político y congregación religiosa y pertenece a las formas de dominación en la sociología de Max Weber.

## I. El Carisma como Principio de Comprensión

Pensar la autoridad del maestro espiritual hindú recoge y enfatiza la noción de carisma y similares; Max Weber no sólo acudió a esta misteriosa cualidad, emparentada con los términos *mana*<sup>346</sup>, *orenda*, mejor aún, en el marco de una diferenciación sociológica eminentemente metodológica, la delineó como *principio de comprensión* para esclarecer *la inteligibilidad del sentido intencionado de la acción cuya motivación es religiosa, en este caso carismática*.

“Sólo nosotros, desde el punto de vista de nuestra actual concepción de la naturaleza, distinguiríamos imputaciones causales objetivamente ‘verdaderas’ o ‘falsas’, y consideraríamos las últimas como irracionales y el actuar correspondiente como mágico. Quien actúa de modo mágico distingue primeramente tan sólo la mayor o menor cotidianidad de los fenómenos... a estas fuerzas no cotidianas es a las que, casi siempre, se les atribuye esos nombres especiales como mana, orenda (en los iraníes), maga (de donde mágico) y que nosotros designaremos con el nombre de carisma<sup>347</sup>”.

Decimos principio de comprensión porque esta noción de carisma no se puede entender si no nos apoyamos, en primer lugar, en el proyecto fundamental de la sociología comprensiva de Max Weber, en el cual se inscribe la sociología de la religión; hablamos de su indagación sobre la racionalidad occidental en las sociedades modernas, es decir, el intento por descubrir el elemento característico y distintivo de la cultura en las sociedades occidentales.

En otras palabras, Max Weber planteaba desde el primer párrafo de los Ensayos de Sociología de la Religión<sup>348</sup> cómo *un hijo de la moderna civilización* podría conocer las características peculiares del racionalismo occidental en las sociedades modernas que, de hecho, perfilaba la pregunta más importante, con un habla comparativa, de los Ensayos a saber, “el por qué en China o en la India no encaminaron ni el desarrollo de la ciencia, ni el del arte, ni el del Estado, ni el de la economía por esas sendas de racionalización que son características de Occidente<sup>349</sup>”.

---

<sup>346</sup> El concepto de *mana* aparece por primera vez en 1878, en una carta del misionero R. H. Codrington (publicada por Max Müller). Éste aparecía, con base en Müller, como una palabra melanesia que significaba infinito. Mana “es un poder o un influjo místico y, en cierto sentido, sobrenatural, pero que se revela en la fuerza corporal o en cualquier clase de fuerza y capacidad de un hombre. Este mana no está ligado a un objeto, pero puede ser transmitido casi por cualquier objeto...”. Asimismo, mana significa felicidad, lo mismo que poder; no refiere un antagonismo entre la acción profana y sagrada, tampoco el poder adquiere un valor moral (para bien o para mal). Respecto a la diferenciación entre natural y sobrenatural, Van der Leeuw advierte que es difícil sostenerla porque en ese marco cultural no existía; no obstante que lo natural puede referirse a lo que puede esperarse y lo sobrenatural a lo posible. Sin embargo, este concepto insinúa una cualidad genérica: eficacia, “donde quiera que aparece algo inusitado, grande, eficaz, con éxito, se habla de mana”. Algunas expresiones para referirse al él son: influjo, fuerza, fama, majestad, entendimiento, señorío, divinidad, capacidad, poder extraordinario, afortunado, fuerte, numinoso, veneración, ser capaz, adorar, profetizar, etcétera. “Así, pues, mana es más una sustancia que se puede definir de maneras muy distintas entre sí: mana es también honor, autoridad, riqueza, un hombre rico tiene mana, significa tiene *autoritas*”. Según este autor, la idea de poder forma la base de la religión y ésta se comprueba de manera empírica y vivencial en cosas o personas y gracias a la cual éstas pueden actuar, en ese sentido, mana también quiere decir poder de *verdad*, de salvación. Leeuw, Gerardus Van der. *Fenomenología de la religión*. FCE. México. 1966.

<sup>347</sup> Weber, Max. “V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”. *Economía y Sociedad*..., p. 359 – 360.

<sup>348</sup> Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. (III Tomos). Taurus. España. 1998.

<sup>349</sup> *Ibid*, p. 1.

Julien Freund señala, en su *Sociología de Max Weber*<sup>350</sup>, que la inquisición sobre la racionalidad solamente es comprensible como un concepto histórico, en el sentido en que es necesario precisarlo cada vez que le oponemos a una irracionalidad determinada o bien a otro tipo de racionalidad, ya que la conducta ante la vida puede racionalizarse de acuerdo a los más diversos puntos de vista últimos y según direcciones también diferentes.

Así, parece necesario precisar la definición del sociólogo alemán mediante una serie de notas características que explique la ejecución de la comprensión y la interpretación de ese concepto histórico; el cual nos servirá para elucidar la orientación analítica en la autoridad religiosa del maestro espiritual hindú y su significado actual.

Cabe mencionar que, la orientación – ya casi tradicional – de la lectura de la teoría de la racionalización occidental weberiana mediante el análisis sociológico de los sistemas de interacción de Talcott Parsons<sup>351</sup>, popularizado por Habermas: sociedad, cultura, personalidad, ha intentado explicar lo que Max Weber encontraba de peculiar en una *posible* diferencia histórico – cultural, constituida ésta al amparo de la pregunta sobre cuál o cuáles de dichas esferas fueron racionalizadas en su momento y desde qué punto de vista<sup>352</sup>.

Quien ha sido responsable de formular las reglas básicas para la edición de la obra completa de Max Weber, que por cierto comprenderá 40 tomos, entre escritos, discursos y cartas, Wolfgang Schluchter afirmó que fue fundamental que Habermas retomara la discusión weberiana en los setentas, no sólo porque así transformó el discurso de la escuela de Frankfurt, que tenía una comprensión bastante rudimentaria del sociólogo alemán, sobre todo, porque en el estudio de esa obra abrió un horizonte a las visiones del mundo de Max Weber, en particular a su comprensión tan profunda sobre la conflictividad de toda vida social, y sobre la dificultad para conducir la propia vida.

No obstante el considerar el planteamiento de Max Weber en el marco de una teoría de la racionalización occidental que, según José M. González, significa: en primer término, la institucionalización de la acción racional con arreglo a

---

<sup>350</sup> Freund, Julien. *Sociología de Max Weber*. Península. Barcelona, 1986.

<sup>351</sup> La tesis más importante de T. Parsons intentaba vislumbrar una estructura de la acción social, en la que el actor como un agente aparecía bajo la peculiaridad de una idea de acción social, entendida ésta como el movimiento que lleva una finalidad – motivación no sólo racional – irracional, asimismo, a – racional – afectiva, orientada por valores. Parsons centró el análisis sociológico en la agencia del actor, en la acción-actuación-voluntad o la forma específica del ejercicio de la agencia presente en el desempeño, el estilo, los métodos, en el sentido en que alguien que ya en su rol tiene un objetivo, una finalidad, actúa; en ese marco se elabora el concepto de coerción como la determinación en la asunción de una misión específica; asimismo, el concepto de cultura no aparece en tanto acción sino como referencia; la agencia será el momento apriorístico que expresa tiempo, lugar, situación en una combinación de voluntad, coerción y cultura. Parsons sostiene que los sistemas de interacción encarnan estructuras; los sistemas se realizan en el esfuerzo, en el desempeño y en la búsqueda de fines individuales. Hay una relación en la agencia que la muestra inseparable de la interpretación; como agentes siempre se está calculando intenciones arregladas a fines pero atravesadas por normas. La construcción parsoniana de una estructura voluntarista de la acción se realiza en el marco de una estructura normativa en la que hay un singular movimiento: los valores trasmutan en normas. Así, pues, en Parsons se encuentra que el marco de referencia de la acción desenvuelve un principio de realización (la existencia de fines), la adaptabilidad de los medios de ésta (optimización), una estructuración (normas – marco), así como un principio de consistencia o un marco de referencia simbólico (identidad). Para Parsons la estructura de lo social o sistema social expresa la relación entre individuo y sociedad. La sociedad es un lugar de la distribución de bienes (roles), sujeto a presión por parte de los individuos que demanda por roles y bienes; es decir, la sociedad está signado por la escasez y por la problemática sobre cómo resuelve la sociedad dicha presión. Aunque así como la sociedad es presionada por el otorgamiento de bienes y de roles ésta va a presionar hacia la organización y hacia la jerarquización. La cultura o sistema cultural ejerce presión sobre la personalidad y la sociedad, como ámbito de lo simbólico estará signado por la abundancia valorativa y normativa, por la elaboración de normas o valores comunes. La personalidad como sistema de integración a nivel individual estará signado por estructuras normativas que ponen en juego el yo y el super yo, la constitución de la personalidad. Gilberto Silva Ruiz, Guillermo J. R. Garduño Valero, Salvador Cedillo López (Comp.). *Teoría Sociológica Clásica. Talcott Parsons*. UNAM. México. 2000.

<sup>352</sup> Habermas, Jürgen. "La teoría de la racionalización de Max Weber". *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. España. 1987, p. 197 – 352.

finés; en segundo término, la organización metódica de los individuos; en tercer término, la constitución de una acción económica racional que posibilita el desarrollo de la empresa capitalista; después, el desenvolvimiento de una acción racional administrativa que hace posible la constitución de un Estado moderno; así como el despliegue de visiones racionales del mundo (la racionalización de las imágenes del universo o cosmovisiones bajo las nociones de intelectualización o desencantamiento); esta teoría ha concentrado los esfuerzos sociológicos en vislumbrar los procesos de racionalización, sin explicar la problemática que refiere el trayecto histórico de la racionalidad misma en el trabajo de Max Weber<sup>353</sup>.

Por eso, parece más importante revisar la interpretación del guardián de la obra de Max Weber, Wolfgang Schluchter, para saber sobre cómo se desenvolvía la problemática de la racionalidad y, consecuentemente, de la racionalización en el ámbito religioso.

Schluchter, en su *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective*, sostuvo que la presentación del desarrollo occidental, o, más precisamente, el singular desarrollo de Occidente se concebía por parte de Max Weber como una contribución a la historia del racionalismo, una contribución a la tipología y a la sociología del racionalismo mismo. Lo cual implica que si Weber organizó su estudio alrededor del problema del racionalismo, la reconstrucción del desarrollo histórico de ese concepto conlleva la investigación de los procesos de racionalización en los más variados ámbitos de la vida, con el propósito de mostrar su desenvolvimiento, así como el mundo de contradicciones que éste encierra<sup>354</sup>.

Así, en Weber aparece el tema del racionalismo y la racionalización bajo una perspectiva de investigación dual: la primera es la relación de la racionalidad de la acción social y el orden social; la segunda es la variación de la racionalidad dentro y entre culturas. Estrictamente hablando, los Ensayos sobre Sociología de la Religión (1920) pertenecen a la segunda perspectiva; aunque como veremos no se puede desligar una perspectiva de la otra<sup>355</sup>.

En el primer sentido podemos leer las palabras de Julien Freund, al señalar que el interés por *la conducta significativa del ser religioso* llevó a Max Weber a comprender la influencia de la conducta religiosa en otras actividades –éticas, económicas, políticas o artísticas – y captar los conflictos que pueden surgir de la

---

<sup>353</sup> La diferenciación de la economía y el Estado moderno (derecho y burocracia) en la sociedad occidental, explica José M. González García, constituye en el sistema de interacción entre individuo y sociedad una modernización caracterizada por la configuración de un sistema centralizado y regulador de impuestos, de un ejército permanente, de la organización de la burocracia pública y el monopolio de la violencia legítima, así como la implantación de un derecho racional, llamado Estado; asimismo, muestra el desarrollo de una economía capitalista racional basada en el cálculo de capital y en la organización racional del trabajo. La diferenciación de esferas de valor en el sistema de interacción cultural, constituida por la generación de explicaciones generales del universo y el desencantamiento de las visiones del mundo por parte de la ciencia y la técnica, así como la configuración de una esfera propia y autónoma en el arte y, sobre todo, la distinción del derecho y la moral respecto a la religión como principios generales y universalizables: éticas profanas y derecho formal racional, reconocen el ámbito de lo simbólico en la sociedad contemporánea. El sistema de interacción de la personalidad refiere el concepto de racionalidad en la configuración de una metódica conducción de la vida, con base en la idea luterana de profesión – vocación en la que el creyente continúa en el mundo la obra de Dios con el cumplimiento de sus deberes profesionales (utilización racional del tiempo); la constitución de una ascesis intramundana como signo del destino de salvación para el individuo vuelve inteligible el espíritu de la ética protestante. González, José M. García. *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Visor. Madrid. 1982.

<sup>354</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective*. University of California Press. USA. 1989.

<sup>355</sup> *Ibid*, p. 11.

heterogeneidad de los valores que cada una de ellas pretende servir; profundizada esa conducta a la luz de religiones distintas al protestantismo – comparativamente hablando de ese punto de referencia básico – el propósito de Max Weber era “saber sobre la influencia material en las convicciones y las ideas religiosas e, inversamente, la acción de éstas sobre la conducta moral, es decir, indirectamente sobre la orientación económica”<sup>356</sup>.

Max Weber – continúa Freund – intentaba confirmar indirectamente la singularidad de la civilización occidental que ha producido una economía racionalizada, un derecho racional, un arte racional, etc.

“Verdad es que la racionalización no estuvo ausente en otras civilizaciones, pero fue impotente para forjar los instrumentos técnicos y procurarse los medios espirituales de un mayor desarrollo. Cuando Weber subraya la particularidad del racionalismo occidental, no intenta establecer su absoluta superioridad. En efecto, el concepto de racionalidad sólo es sencillo en apariencia. A decir verdad, nada es irracional por sí mismo, sino únicamente en relación con un determinado punto de vista racional”<sup>357</sup>.

Asimismo, en el segundo sentido podemos leer la empresa de Weber cuando sitúa el análisis contenido en los Ensayos sobre Sociología de la Religión bajo el marco interpretativo de la variación de la racionalidad dentro y entre las culturas, y cuyo sello distintivo sería el colocarlas dentro del desarrollo occidental como un todo, y no dentro del desarrollo cultural en general. W. Schluchter comenta, “He (Max Weber) is also interested in the processes that embody the rationality of social action and social order within and between cultures. He relates the theme of rationalism not only to individuals and social groups but also to inclusive and partial orders – to the level of social order that has a logic of its own in comparison with the level of social action”<sup>358</sup>.

Esto significa que los Ensayos sobre Sociología de la Religión no son *análisis culturales comprensivos per se*. Pues, el objetivo fundamental de Max Weber era corregir el aislamiento de los análisis realizados en la Ética Protestante y darles un lugar en relación al desarrollo occidental en su totalidad; es decir, Weber intentaba contextualizar la naturaleza de la investigación sobre la Ética con el fin de ser capaz de entender mejor el desarrollo cultural occidental en su singularidad: la racionalidad<sup>359</sup>.

<sup>356</sup> Freund, Julien. Sociología de Max Weber..., p. 159. Hasta hace muy pocos años se seguía pensando que la gran obra de Weber era Economía y Sociedad, pero al no ser más que un extraño amontonamiento de muchos de los escritos póstumos de Weber por parte de su esposa, y ante la genialidad y erudición de los tres tomos sobre sociología de la religión, éstos últimos se presentan claramente como la obra cumbre de Weber. Gil Villegas, Francisco. Crítica de las interpretaciones de la obra de Max Weber en Alemania (Tesis de Maestría en Ciencia Política presentada en El Colegio de México A. C.). México. 2004, p. 11.

<sup>357</sup> Ibid., p. 190.

<sup>358</sup> Schluchter, Wolfgang. The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. University of California. U. S. A. 1988, p. 18.

<sup>359</sup> Esta singularidad advertía una búsqueda común presente al principio y al final de la Ética Protestante, pues, según explica Francisco Gil Villegas, “tanto Weber como Troeltsch, reconocerían con el tiempo que en realidad el detonador común para que ambos desarrollaran sus respectivos estudios sobre el protestantismo lo constituyó el estudio de su colega en Heidelberg, Georg Jellinek, sobre los orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre, publicado en 1895” En él, Jellinek afirmaba que para dicha declaración había sido más importante la influencia de la Reforma protestante que la filosofía ilustrada. Así, podemos decir que si la Ética Protestante tenía un interés original en entender por qué los protestantes habían acumulado más capital que los católicos, Weber inspirado por Jellinek pensó en el papel que la Reforma, o alguna de sus consecuencias, pudieran haber jugado en este proceso. A decir verdad, las investigaciones de Jellinek y Troeltsch sobre el protestantismo acompañaron a Max Weber, como núcleo de su obra, para desarrollar el interés fundamental que tenía por descubrir el componente fundamental de la cultura en la sociedad moderna occidental. Gil Villegas, Francisco. “Introducción del editor”. En Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. FCE. México. 2003, p. 48.



Recordemos que Weber consideraba que su estudio sobre la Ética Protestante *estaba* aislado de la reflexión sobre el desarrollo de la sociedad moderna en su totalidad; y, en el marco de ese aislamiento, Max Weber descubrió que no sólo la economía sino la moderna cultura occidental fueron penetradas por un modo específico de racionalismo. Y esa corrección sólo llegó a ser clara para Weber sobre todo a través de sus investigaciones en el campo de la historia de la música occidental.

“El hecho de que este racionalismo científico también demostrara conexiones con los desarrollos en la estética, especialmente con la música, fue, sin embargo, nuevo para él. Weber reconoció que el desarrollo de la cultura occidental había producido otras formas singulares de posible significado universal a parte de la forma singular del moderno capitalismo racional<sup>360</sup>”.

Así, según W. Schluchter, una de las grandes rupturas en el trabajo de Weber estuvo signada por este descubrimiento, lo que dio como resultado los trabajos de los Ensayos sobre Sociología de la Religión<sup>361</sup>. Así las cosas, con los Ensayos comparativos sobre Sociología de la Religión, subsecuentes a la Ética Protestante, Weber buscaba explorar a profundidad el racionalismo como un mundo de antítesis. Presentar el racionalismo como un concepto histórico en el cual se encierra un mundo de antítesis indagaba en las conexiones de una *proposición histórica* respecto al racionalismo, que mostraría un trayecto en el cual el seguimiento de líneas paralelas de racionalización en diferentes esferas de la vida no significaba lo mismo<sup>362</sup>.

Entendamos que el racionalismo como Weber lo concibió no carece de alternativas y, mucho menos, aparece exclusivamente como resultado de una libre elección del investigador. En cada cultura, los estudios de Max Weber enfatizaron el elemento en el cual se difiere de la civilización occidental. Las investigaciones definitivamente estaban orientadas hacia las problemáticas que eran importantes para *la comprensión de la cultura occidental* desde su *punto de vista*.

Esa orientación en los estudios sobre las importantes formas histórico culturales del racionalismo en los ámbitos religiosos de la vida, consolidaría en Weber dos perspectivas de trabajo, que se desplegarían en los Ensayos de Sociología de la Religión. Por un lado, *una perspectiva tipológica* que refiere una serie de relaciones de contraste, para destacar la singularidad de la civilización occidental, en la cual se sitúan los estudios sobre China y la India, etcétera; *otra perspectiva histórica* en la cual apenas comenzaba a trabajar para elucidar una serie de relaciones genéticas entre diferentes culturas<sup>363</sup>.

En los Ensayos, estas perspectivas de trabajo advierten que las éticas religiosas son analizadas no en sus propios términos ni con base en sus intereses propios, sobre todo, Max Weber intentaba destacar la perspectiva del moderno

---

<sup>360</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination...*, p. 45.

<sup>361</sup> Ilustrativo en este punto es la dedicatoria del texto sobre Hinduismo y Budismo, que Weber realizó a Mina Tobler por la sensibilidad musical con la cual esta última acompañó a los Weber en sus veladas, durante la primera década del siglo XX.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>363</sup> *Ibid.*..., p. 38.

racionalismo económico; los elementos que se enfatizarían entonces en *lo que verdaderamente* caracterizaba los *Ensayos sobre la Ética Económica de las Religiones Mundiales* mostraba una relación de contraste y, al mismo tiempo, aquello que fuera importante para *nuestros objetivos (sociedades modernas occidentales)*.

En ese sentido, la tesis de Weber se presenta en relación con el desarrollo occidental como un todo y bajo una orientación que precisa el desarrollo histórico del racionalismo, pues, como sostiene Wolfgang Schluchter, “si vemos el concepto de Weber acerca de la religión: tomado estrictamente, el concepto no se podría usar para hablar del confucianismo, porque no es una religión; pero Weber lo utilizó para poder llevar a cabo sus investigaciones comparadas; así, hay muchos otros ejemplos, como *la piedad*, que juega en China un rol central y que Weber había tomado del derecho romano; entonces cuando se realizan estudios comparados, ya desde la propia terminología se da un cierto etnocentrismo que no se puede evitar. Weber tenía claro que sus estudios eran eurocéntricos<sup>364</sup>, pero su eurocentrismo no se concibe normativamente, como el de Marx, quien vaticinó que todas las economías asiáticas iban a sucumbir; Weber siempre explicitó que se trataba sólo de un punto de vista<sup>365</sup>.

W. Schluchter confirma lo anterior al apuntar que “these ethics have their own historical distinctiveness and are to that extend autonomous, but so to speak only with referent to Western rationalism...<sup>366</sup>”. Schluchter agrega que, al amparo de esa lectura sobre el racionalismo se constituye *el principio hermenéutico* mediante el cual las éticas religiosas de las religiones mundiales serán vistas en los *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Hay que aclarar, sin embargo, que las éticas religiosas no deberían ser vistas simplemente en relación con *nuestra propia cultura*. Ellas deberían también ser contrastadas con algunas otras, en el sentido en que una proposición de *la verdad histórica* en Weber podía servir únicamente mediante series de contrastes, aún si el moderno racionalismo permanecía como el principio y el fin de tal comparación.

En una obra con una estructura tan compleja, a menudo ambigua y contradictoria, como los *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, la lectura del racionalismo – en tanto variación dentro y entre culturas – pone de manifiesto en el tratamiento de las éticas religiosas de las religiones mundiales un *‘unhistorical procedure’*, mediante el cual estas éticas podrían ser tratadas sistemáticamente como *seres* mucho más unificados que lo que han sido *en verdad* en el flujo de *su actual desarrollo histórico*. En el entendido en que para Max Weber sobre todo había un especial fenómeno de racionalismo y racionalización asentado sobre un problema histórico de identificación y explicación de *una singularidad* que, por lo tanto, demandaba una adecuada *teoría histórica*<sup>367</sup>.

---

<sup>364</sup> Piedras Monroy apunta, en su *Weber y la India* –una lectura intensiva que muestra los textos de Weber en su complejidad, en particular, Hinduismo y Budismo, e intenta variar las preguntas comunes a las que se ha contestado siempre del mismo modo –, que lo que es en verdad etnocéntrico es la creencia o el deseo de que el énfasis occidental en la *economía racional* deba ser compartido por todas las civilizaciones. Monroy, Pedro P. *Weber y la India*. Universidad de Valladolid. España, 2005.

<sup>365</sup> [http://www.bitacora.com.uy/noticia\\_584\\_1.html](http://www.bitacora.com.uy/noticia_584_1.html)

<sup>366</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination...*, p. 11.

<sup>367</sup> Schluchter, W. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 12.

Esta teoría histórica sería tratada con la minuciosa y sistemática reflexión de W. Schluchter en su *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, cuya importancia estaría en situar una '*developmental perspective*' (una perspectiva de desarrollo, de despliegue, de realización), que pudiera ser capaz de proveer una explicación válida sobre la particularidad del racionalismo y la racionalización occidental en Weber, en tanto ésta no podía ser una teoría de etapas históricas ni podía ser restringida a una comparación tipológica.

En *The Rise of Western Rationalism*, W. Schluchter comenta que el estudio del desarrollo social está guiado principalmente por dos perspectivas: la evolucionista y la comparatista. Bajo la perspectiva evolucionista, la historia es interpretada con la ayuda de una teoría de las etapas; como regla general esta teoría asume que hay una etapa 'alta' o final que emerge de una etapa 'baja' y que conlleva su desarrollo y realización. El marxismo, el funcionalismo y la versión sociológica del estructuralismo son un ejemplo de ello<sup>368</sup>.

Desde el punto de vista comparativo, la historia es interpretada con ayuda de *una teoría de las alternativas*; como regla general, los casos típicos son contrastados. Los comparatistas hablan de diversos desarrollos sociales, los cuales son relativamente independientes unos de otros; ellos también suponen que no hay explicación científica que pueda hacerse acerca del valor relativo de los casos. Los comparatistas difieren en términos de los casos que ellos eligen y el criterio que aplican. La teoría de las alternativas se encuentra hoy especialmente entre los representantes de la llamada sociología histórica. Max Weber usualmente es descrito como el fundador de una sociología histórica que rechaza el evolucionismo y la filosofía de la historia. Según Wolfgang Schluchter, la introducción a los Ensayos sobre Sociología de la Religión apoya esta interpretación<sup>369</sup>.

A decir verdad, la crítica al evolucionismo histórico, que supone *el desarrollo histórico* como un todo divisible dentro de una progresión en pequeñas etapas o fases, cuya máxima expresión en la época de Weber en boga era la filosofía de la historia, constituye a la perspectiva weberiana, en palabras de W. Schluchter, como una multidimensional y macro teoría sociológica para el análisis histórico de las configuraciones sociales básicas y sus variantes en la perspectiva evolucionista (Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas) y comparatista (Guenther Roth, Wolfgang Schluchter, Reinhard Bendix).

Así, por ejemplo, Guenther Roth sostiene que la reconstrucción de la visión de Max Weber respecto al racionalismo occidental no refiere sino *la relación importantísima entre teoría e historia*. El análisis weberiano en esa perspectiva no se realizaría en los términos de una narrativa histórica, una paráfrasis o prescripción normativa directa; éste procedería en el marco de la formación de *una alternativa* a las reconstrucciones evolucionistas dominantes en la teoría social, llámese materialismo histórico o estructural funcionalismo; "*He (W. Schluchter) responds to the neo – evolutionary trends with a comprehensive reconstruction of Weber's sociology*"<sup>370</sup>.

<sup>368</sup> Schluchter, W. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History...*, p. 1

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 2

<sup>370</sup> Roth, Guenther. "Introduction". En Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History...*

Eso significaría que, en el campo que nos ocupa, todas las éticas religiosas de las religiones mundiales serían tratadas como individualidades históricas con una compleja naturaleza; que tomándolas juntas agotarían sólo algunas de las posibles combinaciones, en que se concebirían formadas por una variedad de numerosos factores individuales y consideradas dentro de tales combinaciones históricas. Para W. Schluchter el desarrollo histórico, en Max Weber, identifica y explica secuencias históricas específicas en términos de configuraciones sociales básicas y variantes históricas<sup>371</sup>.

De esa manera, la relación teoría e historia se constituiría en Weber al concebirlas aquéllas como análogas. Pues ninguna, sostiene Alfonso Cachú, buscaría hablar de leyes históricas, ni de la historia en general (pues aún si fuera esto posible, le correspondería a la filosofía de la historia, y no a la historia misma). En realidad, la historia sólo buscaría describir hechos históricos concretos, y su científicidad radicaría en poderlos explicar causalmente. De la misma manera, para Weber, la Sociología no buscaba establecer ninguna ley, ni describir a la sociedad 'en general', pues eso sería imponerle una universalidad y necesidad, y por lo tanto, un determinismo que la sociedad no tiene. Para nuestro autor, la Sociología lo único que pretende es describir hechos sociales concretos, pero éstos sólo pueden ser interpretados, esto es, comprendidos, gracias a todo un aparato conceptual<sup>372</sup>.

Guenther Roth al hablar de *la explicación histórica*<sup>373</sup> en Weber señala que, "causal attributions are made on the basis of the ideal – typical comparison and a mental experiment that assumes the logic of objective possibility. The explanations are couched in terms of 'factors' influencing one another or operating next to one another". Asentemos, pues, que en la reflexión weberiana no sólo "*there is not one development history*", *there are several... (and) Weber is interested in the development history of the West*".

Asimismo, apuntemos que hay un error común en la lectura de Max Weber al confundir la interpretación de las secuencias históricas específicas, en términos de configuraciones sociales básicas y variantes históricas, resultado de *la elección de un criterio*, con una determinada secuencia histórica que aparece como una prescripción normativa directa; entendiendo que "el criterio empleado no apunta a la realización de un modelo que deba o debería ser tomado por cada religión o sociedad"<sup>374</sup>. De esa manera y en el marco de la historia del racionalismo, Wolfgang

---

<sup>371</sup> Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History...*, p. 3. Schluchter comenta que cuando Weber habla de historia universal en sus investigaciones ésta refiere *un esfuerzo sintético* por describir y analizar la historia de una era histórica o un área cultural, simplemente. Y al hablar de desarrollo histórico se confunde con desarrollo de un proceso, condiciones de desarrollo, tendencias de desarrollo, etapas de desarrollo, etcétera.

<sup>372</sup> Cachú, Alfonso P. *La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber. Un estudio sobre la problemática de la inteligibilidad de lo social en la metodología weberiana, con especial atención a los conceptos de "sentido" y "afinidad electiva"*. Tesis de Maestría. UNAM. 2009.

<sup>373</sup> Este autor comenta que en Weber hay, con base en el ordenamiento de la diversidad de sus escritos, tres niveles de análisis histórico. En primer término, hay un nivel configuracional que refiere los modelos socio – históricos o tipologías, y que podríamos llamar sociología histórica. En segundo término, hay un nivel de 'realización o desarrollo' respecto a la descripción del curso de fenómenos particulares y la explicación de su génesis y consecuencias, vgr., la Ética Protestante. En tercer término, hay un nivel situacional en el que Weber realiza la relación entre eventos y actores históricos. Guenther, Roth. "Introduction". En Wolfgang Schluchter. *The Rise of Western Rationalism...*, p. XV – XXVII.

<sup>374</sup> Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History...*, p. 3.

Schluchter sostiene que “la intención de la sociología de Weber, en particular la sociología de la religión, no es una teoría de la racionalidad como tal, sino una tipología de formas de racionalismo religioso dentro de *la perspectiva del desarrollo histórico*”<sup>375</sup>.

Así, en los Ensayos sobre la Sociología de la Religión se configuran las formas de racionalismo ético – religioso que, según Nora Rabotnikof, cuando habla del tema de la salvación en Weber, expresa un modelo de diferenciación cultural y una tipología de racionalismo ético – religioso que iría constituyendo diferentes tipos de racionalidad; es decir, en el centro de la reflexión weberiana sobre la racionalidad está la pregunta sobre “cómo la construcción de patrones de significado (sentido) a partir de las necesidades religiosas configura diferentes tipos de acción en las distintas culturas”<sup>376</sup>.

Y con base en ellos, José M. González establece el fin principal de la sociología de la religión weberiana como el intento por discernir y explicar los caracteres específicos de la civilización occidental mediante la incorporación de las éticas religiosas de las religiones mundiales, a saber cómo el cristianismo, el confucianismo y el taoísmo, el hinduismo y el budismo, el judaísmo y el *Islam* acometen la necesidad de sistematizar fines y objetivos últimos de salvación al amparo de *la pregunta por el sentido del mundo*; de la cual hablaremos en el siguiente apartado.

Hay que destacar que la crítica respecto al trabajo de Max Weber sobre cómo se constituye la diferencia histórico – cultural de Occidente bajo la oposición (enfrentamiento flexible) de visiones contrapuestas de entender y racionalizar el mundo, y el planteamiento de los procesos de racionalización de las sociedades modernas bajo la advertencia de que aquellos se dan en todos lados pero en direcciones distintas, aunque llegue a vislumbrar un cuestionamiento con base en las creaciones específicas de las sociedades occidentales modernas, particularmente en el ordenamiento racional del mundo en Europa y Estados Unidos, el cual arranca del contexto de una religión irracional salvífica (los puritanos como caso ejemplar), cual trampa eurocéntrica y culturalista, estampa esencialista de Occidente, no atina a advertir que la intención de Weber no era tanto probar la validez de su tesis sobre la Ética Protestante como analizar de qué manera la racionalidad, en general, se desarrolla en la confluencia de ideas e intereses<sup>377</sup>.

Entendamos esa crítica, en la que, por ejemplo, si para Weber todas las religiones de salvación ofrecen respuestas racionales, cada vez más sistemáticas y coherentes (Nora Rabotnikof), al problema del sentido del mundo, encontramos que esta inquisición quizá no se ha planteado por ejemplo en las formas de religiosidad de la India, Nepal, el Tíbet, Malasia, China, Corea, en la mayor parte del mundo habitado, pues esa problemática surgió como vimos en el capítulo anterior en el momento de una divergencia política (protestantes y católicos) eminentemente

<sup>375</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 122.

<sup>376</sup> Rabotnikoff, Nora. *Max Weber: desencanto, política y democracia*. UNAM. México, 1989.

<sup>377</sup> No obstante, me parece pertinente la crítica de A. Pániker que muestra, en su *Índika*, con base en un recorrido de descolonización intelectual por *un supuesto subcontinente no occidental*, que la insistencia de Max Weber por vislumbrar el trayecto de racionalización en la cultura occidental da constancia, indirectamente, de un provincianismo miope y un desconocimiento profundo de todo *lo no – occidental*. Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el sur de Asia*. Kairós. Barcelona. 2005.

metodológica (el arte del comprender de la historia) sobre la constitución del hecho religioso (la fe) en las sociedades modernas (restringiendo ésta a una parte de la historia de Europa y Estados Unidos de América del Norte). Así, si una cultura no se ha hecho una pregunta determinada podemos –interrogo – legítimamente buscar que nos hable de ella. *Quizá sí, tal como lo hizo Max Weber, desde cierto punto de vista*<sup>378</sup>.

¿Cómo en el marco de la investigación weberiana que modela una diferenciación histórico – cultural y vislumbra, asimismo, una tipología de racionalismo ético – religioso, se constituye la sociología de la religión en la búsqueda de las variadas posiciones básicas que se toman respecto a *un concepto de mundo* y, al mismo tiempo, orienta analíticamente nuestra indagación respecto a la autoridad del maestro espiritual hindú y su significado actual?

---

<sup>378</sup> Hay una crítica que me parece muy importante para seguir el desarrollo histórico del racionalismo occidental en la obra de Max Weber, y esta es la que desarrolla Balagangadhara N. S, quien acometió ya en contra de la concepción de una supuesta universalidad de la religión por carecer ésta de los fundamentos primarios que vislumbren una problemática semejante en lugares como la India; y en el marco de la pregunta hermenéutica sobre cómo la cultura del investigador se refleja en sus investigaciones sobre otras culturas, las reflexiones de '*Balu*' son parecidas a las de Max Weber porque su objeto de estudio es la cultura occidental o, al menos, la constitución del influyente elemento religioso en la formación de aquélla, aunque su intento por rastrear la especificidad de ese elemento está en mostrar el trayecto cultural occidental que *habla de nosotros* en los *otros*; entendiendo que ese trayecto constituye un espacio de comprensión en el que por medio de *un acto eminentemente político* se elabora la auto – representación de unos y otros, verbigracia, la inquisición sobre el sentido del mundo y su presencia en la reflexión sobre la salvación en otras formas de religiosidad. En ese sentido, Balagangadhara señala que si se rastrea la especificidad de cuánto de lo que Occidente dice acerca de la India, por ejemplo, encontraremos las raíces del despliegue de un trayecto histórico – político que, de ninguna manera, es común –pero sí compartido – pues el horizonte de comprensión de éste no ha abierto el lugar de un encuentro en el que la religión deje de ser asumida como *hecho bruto* de la vida social detectable en cualquier lugar y elucide, asimismo, la distinción que separa al mundo en esferas religiosas y no religiosas (por ejemplo, Mundo – Dios, Estado – Iglesia), que no son sino una configuración histórica no universalizable (tal como la misma noción de religión), y comience por *escuchar* sobre lo que podríamos considerar la complejidad de formas de *religiosidad* en la India, en Estados Unidos, en Europa, en México, verbigracia, mediante *la doctrina de los puntos de vista Jaina (anekantavada)*. Balagangadhara, S. N. '*The Heathen in his blindness...*' *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. E. J. Brill. Leiden, 1994. Asimismo, McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press. USA. 1997.

## II. Religión de Salvación y Negación del Mundo

Comprender cómo Max Weber despliega la tipología de formas de racionalismo ético – religioso dentro de la perspectiva del desarrollo histórico del racionalismo, nos lleva necesariamente a vislumbrar las indicaciones weberianas sobre la configuración de la ética religiosa y la consecuente centralización de la ética en el punto de vista de la salvación religiosa, en la profecía, ambos procesos constituidos ante la necesidad de sistematizar fines y objetivos últimos de salvación al amparo de la pregunta por el sentido del mundo<sup>379</sup>.

Y es que, ciertamente, la diferenciación de la empresa de Max Weber al delinear el concepto histórico de racionalidad advierte de la comprensión del lazo que vincula éticamente a un individuo en un cosmos de deberes, que permite prever su conducta – en el sentido de una sujeción en un orden –, lo cual señala el reconocimiento y papel preeliminar del portador personal del carisma en la autoridad del profeta<sup>380</sup>, que aparece como un sistematizador en el sentido de la unificación de la relación del hombre con el mundo a partir de considerar posiciones últimas de valor; pues, en el tabernáculo de esa diferenciación, Weber elaboraría el significado actual de la autoridad religiosa del maestro espiritual hindú<sup>381</sup>.

Para Max Weber, el dominio de la acción motivada religiosamente lo constituye las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre; en este ámbito, el elemento importante para una sociología será la actividad religiosa o el comportamiento del hombre frente a las fuerzas sobrenaturales (Julien Freund). Hay varios elementos destacables para el análisis de la conducta religiosa en Max Weber, los cuales delimitan la representación y comprensión de la actividad religiosa.

Entre esos elementos, Weber destaca la creación de un simbolismo que supone un sistema de comprensión y representación (símbolos) de dicha acción al entrar en contacto con esas fuerzas sobrenaturales que *escapan a la vida corriente*; otro elemento importante será la competencia y la especialización que se introduce en una diferenciación cualitativa entre los dioses y las repercusiones en la conducta de vida de los creyentes al sostener ciertas obligaciones que cobrarían el valor de deberes éticos y jurídicos; en el sentido en que, *para Weber toda moral*

---

<sup>379</sup> Weber, Max. "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)". En *Economía y Sociedad...*, p. 328 – 492. Preciso es indicar que *las características generales* del carisma aparecen en el capítulo V de *Economía y Sociedad*, Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión), bajo el marco interpretativo de la diferenciación de los dos factores que sistematizan y racionalizan la ética religiosa (profecía y sacerdocio) y sobre quienes recae la influencia ética de sacerdotes y profetas (laicos).

<sup>380</sup> Wolfgang Schluchter comenta que "el racionalismo y la racionalización también dependen del tipo de actor – el teórico persigue el orden intelectual de la realidad, el práctico quien quiere actualizar el orden social vigente –; y esto nos dirige a una tipología de *los conductores* sociales del racionalismo y de la racionalización, aunque no se puede hacer una tipología de intelectuales en el sentido estricto del término...". Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental...*, p. 10.

<sup>381</sup> R. Bendix observa que Weber al aplicar el término de carisma a "una cualidad ostensible de la personalidad, que coloca al portador por encima de los hombres ordinarios y hace que se le considere y se le trate como a un ser dotado de poderes o virtudes sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos típicamente excepcionales" (inaccesibles para la persona común, que no obstante les atribuye origen divino o carácter ejemplar), el sociólogo alemán trata *al hombre como a un conductor*. Bendix, Reinhard. *Max Weber*. Amorrortu. Buenos Aires. 1970, p. 97.

supone un orden y una serie de normas y, por lo tanto, la aspiración cada vez mayor hacia ese orden que concedía a estos dioses (especializados) una importancia de la cual carecían al principio<sup>382</sup>.

Esos elementos expresan una racionalización de las creencias; así, por ejemplo, la idea de la posibilidad de coartar a Dios, expresión de una religión mágica, se borraría en beneficio de una adoración de la divinidad bajo la forma de culto, religión racional; deduciéndose entonces una acentuación del carácter ético de la religión, ya que los actos contrarios a las normas pasarían a ser una violación de la voluntad divina, importancia de la noción de pecado.

Y con base en esos elementos y sus transformaciones, apuntaladas por una desmedida importancia de la culpabilidad, se hizo posible, según Weber, una religión de convicción<sup>383</sup> (convicción sagrada, *sola fides*) –en contra posición a una de espectáculo – y, sobre todo, una religión de salvación orientada por la ética de convicción, que respondería a la necesidad de la *certeza de salvación* (interrogación eminentemente protestante).

En esa delimitación de la representación y comprensión de la actividad religiosa, sin embargo, Weber establece la constitución de la ética religiosa mediante la distinción entre adoración y culto, entre coerción mágica y veneración racional (común y corrientemente la diferencia se asienta simplemente entre magia y religión)<sup>384</sup>. No obstante, en Weber la mayor diferenciación se establece a partir de la noción de carisma, la cual separa la vida corriente (cotidiana) de la extracotidiana para vislumbrar *el espacio de la experiencia religiosa*<sup>385</sup>.

Julien Freund ha comentado respecto a ese problema que “sean cual sean sus posibles soluciones, la vida religiosa se mueve entre lo ordinario y lo extraordinario, con la posibilidad de que intervengan toda clase de transiciones y combinaciones. (En ella) Los hombres no son sólo seres lógicos o incluso psicológicos, sino sobre todo históricos.

---

<sup>382</sup> Según Max Weber, el desarrollo histórico de las exigencias éticas frente a los dioses crecen por el incremento de poder, pues surgen como exigencias en cuanto a la declaración del derecho ordenado dentro de las grandes y pacíficas entidades políticas; así como por la extensión cada vez mayor de la concepción racional de la legalidad natural del acontecer cósmico; asimismo, por la reglamentación creciente de tipos siempre nuevos de relaciones humanas mediante reglas de convivencia dada la importancia creciente de la mutua dependencia de los hombres en lo que se refiere a la observancia de dichas reglas; también por el aumento de la significación social y económica de la confianza en la palabra dada: la palabra del amigo, del vasallo, del funcionario, de la parte contraria en un acto de cambio, del deudor. Weber, Max. “Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)”. *En Economía y Sociedad...*, p. 349.

<sup>383</sup> Con las religiones de convicción aparecieron también los discípulos, los compañeros y los apóstoles, unidos a la causa del profeta o del salvador, a diferencia de la socialización impersonal de las religiones más antiguas. Al mismo tiempo, la actividad religiosa adquirió un nuevo aspecto: se hizo misionera, es decir, su objetivo ya no fue una socialización ocasional, sino duradera bajo la forma de la comunidad o posteriormente de la parroquia. *Ibid.*, p. 355.

<sup>384</sup> Max Weber considera el modo como, en virtud de la acción de estos factores extrasacerdotales (profetas y laicos), las religiones se desarrollan superando los estadios de magia – diferencia con el culto. *Ibid.*, p. 347.

<sup>385</sup> Julien Freund comenta que “la noción de carisma – tan originaria como la vida religiosa – y, consecuentemente, la separación que establece entre la vida corriente y la más elevada experiencia religiosa explica en aquellas relaciones, por lo menos en parte, el problema religioso por excelencia en la sociedad moderna (el desencanto), la indiferencia religiosa de numerosos individuos, a menos que, he ahí lo importante, aquellas relaciones expresen el proceso a partir del cual la religión se transforma en una racionalización moral del comportamiento”. Freund, Julien. *Ob. cit.*, p. 192.



Una conducta racional que acepta todas las consecuencias de sus presuposiciones es más una excepción que la regla<sup>386</sup>.

Apuntemos al respecto que para Max Weber las religiones eran configuraciones históricas y no constructos lógicos y psicológicamente libres de contradicciones, de hecho *la consistencia de una religión* era la excepción no la regla; asimismo, recordemos que la importante distinción entre la religión de convicción orientada hacia la salvación, que se opone de una u otra manera al mundo, y la religión puramente ritual o de la ley, que acepta al mundo e intenta adaptarse a él, supone *una perspectiva de desarrollo histórico* (como lo hemos visto) que abarcaría una tipología de racionalismo ético – religioso.

Al amparo de esa diferenciación, la pregunta por la salvación<sup>387</sup> es definida en los siguientes términos, cómo las personas reaccionan ante esta necesidad y qué impacto tiene en la sociedad (economía, arte, ciencia, etcétera); la salvación religiosa es, en ese sentido, un consistente tipo de racionalismo, cuyo problema fundamental tratado en los textos weberianos, de cara a las religiones de salvación, la contempla como aquella que posee una orientación doctrinal o ética que la contrapone al mundo<sup>388</sup>.

La expresión de la salvación refiere así, la tensión entre la religión y el mundo, constituyendo una diferenciación *en* las religiones de salvación entre religiones que rechazan al mundo y aquellas que están en él (intramundanas); sin embargo, las religiones de salvación refieren, en general, *una huida del mundo*. La tensión o el conflicto entre los postulados básicos de la religión y las realidades de la vida, muestran a las religiones de salvación bajo *una tendencia común hacia la negación del mundo*, una devaluación del mundo en la teoría y en la práctica que trate de los posibles tipos de valor en conflicto dado el rechazo religioso del mundo, y eso será lo que verdaderamente le importaría esclarecer a Max Weber.

No obstante, la singular dirección que Max Weber imprime al contraponer las esferas de la vida al postulado religioso, de forma individual y no unificada como un todo, omitió el *esclarecimiento radical* que habla del conflicto posible entre los diversos valores de las esferas ‘seculares’ y los órdenes de la vida misma (entendiendo que cada esfera de valor y orden de la vida posee sus presuposiciones y condiciones específicas).

---

<sup>386</sup> Freund, Julien. *Ob. cit.*, p. 192.

<sup>387</sup> La raíz hebrea del término salvación es *ancho*. La palabra próxima *soteria* deriva de un verbo que expresa conservación, curación. Tradicionalmente en los diccionarios la primera acepción de esta palabra pertenece al lenguaje militar, liberarse.

<sup>388</sup> “El desarrollo de una metafísica racional y un ética religiosa supone la intervención de poderes extrasacerdotales: de una parte, un portador personal de las revelaciones metafísicas o ético – religiosas: los profetas; de otra, la cooperación de los adeptos no sacerdotes de un culto: los laicos”. Weber, Max. “Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)”. *En Economía y Sociedad...*, p. 347.

Sin embargo, según Schluchter, quien supone que lo más importante en que cada acción especifique valores y significados a resultas de un conflicto entre las éticas religiosas y el mundo (forma anti – económica, anti – política, anti – estética, anti – erótica, anti – científica de negación del mundo), destaca que estos conflictos tienen un denominador común: la demanda de religión, especialmente de religión de salvación, compensaciones, fraternidad, encuentros de amor en un mundo de violencia y brutalidad, egoísta, en una palabra, desencantado<sup>389</sup>. Nora Rabotnikof apunta que la sociología de la religión puede ser leída como una forma oblicua para conformar el carácter único de la cultura occidental, signada por el desencanto<sup>390</sup>.

Así, en Max Weber la sociología de la religión buscaría identificar las variadas posiciones básicas que se toman hacia el mundo, claro está, motivadas por la religión; y esa búsqueda sería fundamental para esclarecer los componentes de la acción generada por las religiones de salvación, con base en el supuesto de una estructura de la existencia humana tal que demanda una religión de salvación, pues ésta está constituida ante la necesidad que dirige una experiencia de la irracionalidad del mundo. En ese sentido, se ha dicho que la perspectiva de “World affirmation and World negation can thus be interpreted as representative of the two basic stances with which people react theoretically and practically to the problem of the irrationality of the World”<sup>391</sup>.

W. Schluchter comenta que la extensión al ámbito de la religión del ‘*hiatus irrationalis*’, establece en Weber como problema fundamental de la vida el que, desde cierto punto de vista, cada demanda racional necesariamente se erija en contra de dos límites, la no – coincidencia con la realidad y el que siempre exista una demanda no – racional que los seres humanos deban quizá obedecer; es decir, estas demandas racionales al seguir la lógica y las leyes propias de ciertos poderes de la vida son confrontadas por la naturaleza de éstos que son no – racionales o anti racionales<sup>392</sup>. No obstante, según Max Weber, si una acción es determinada por su sentido, fin y condiciones y por los estándares normativos que coordina estos tres componentes, la acción motivada religiosamente hacia la salvación puede ser analizada en términos del modelo de acción teleológica<sup>393</sup>, lo cual veremos más adelante, pues así Weber respondería, *ante el problema existencial creado por la negación del mundo*, a la demanda de una solución teórica y práctica que estuviera regulada sistemáticamente de acuerdo al objetivo específico de salvación<sup>394</sup>.

---

<sup>389</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 121.

<sup>390</sup> Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard. Paris, 1985.

<sup>391</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 126.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 127. “Toda necesidad de salvación es expresión de una indignancia y por eso la opresión económica y social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque de ningún modo la exclusiva” (Esto se dice en el marco de lo que las religiones deben suministrar a las capas sociales). Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa”. *Economía y Sociedad...*, p. 393.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 124.

La presentación de este tipo de acción, que insinúa ya el significado metodológico respecto a las técnicas de salvación, se dirige en Weber al señalamiento de un estado espiritual último (*status spiritualis*), en contraposición de un *status* natural y social, relevante para esclarecer la temática de la salvación. "In this way, the natural state, which is precondition of all action, is to be religiously 'controlled'..."<sup>395</sup>

Así, la empresa de investigación weberiana refiere las etapas y direcciones de la negación del mundo con base en la presentación de sus diferencias y similitudes pero, he aquí lo importante, *en términos de un constructo teórico y esquemático*; en este, *las religiones individuales sirven simplemente para ilustrar los motivos objetivamente posibles de negación del mundo*<sup>396</sup>. En ese marco, todas las religiones de salvación ofrecen respuestas racionales, cada vez más sistemáticas y coherentes, al problema del sentido del mundo<sup>397</sup>.

Por ejemplo, será la comparación entre el protestantismo y el hinduismo (como religiones de salvación) la que elaboraría para Weber la referencia al *tipo de renuncia religiosa al mundo*; pues, ambas religiones comparten la ruptura de la unidad originaria del mundo mágico en su desgarramiento entre dos principios en tensión, mundo terrenal y mundo divino (ahí, el creyente experimenta la imperfección del mundo empírico y la perfección divina). En este caso, entonces, "la racionalización como sistematización conceptual de la visión del mundo (protestante o hinduista) se articula con el desencantamiento del mundo, con la ruptura total con todo medio mágico de salvación"<sup>398</sup>.

En ese sentido, el par de visiones de la divinidad que conforman una concepción de la identidad humana mediante los métodos o caminos de salvación: en primer lugar, en el protestantismo ascético bajo la ley de predestinación del *deus absconditus* puritano y, en segundo lugar, en el hinduismo mediante la ley del *karma*, en ambas religiones, la compulsión a resolver el problema del sentido conduce a ordenar racionalmente las relaciones entre dios, el mundo y los hombres. Y en esas dos visiones hay un rechazo del mundo; en el hinduismo hay una supra – divinidad de orden eterno y propone una huida radical del mundo por medio de la vía del misticismo y la gracia; en el protestantismo hay un carácter supra – mundano de un dios que rige personalmente los destinos individuales por medio del ascetismo intramundano y el ideal del deber<sup>399</sup>.

---

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>397</sup> Marianne Weber escribió en la biografía de Weber, "cuando por las mañanas el sol victorioso expulsaba la niebla del valle. Helene siempre lo veía como a un símbolo profundo: la victoria de la luz celestial sobre las tinieblas terrenales".

<sup>398</sup> Rabotnikoff, Nora. *Max Weber: desencanto, política y democracia...*, p. 131.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 130.

La naturaleza de ese modelo y de los bienes de salvación, como los encontramos en las religiones de salvación<sup>400</sup>, sería, pues, de especial importancia para definir las diferencias en las formas de negación del mundo. De hecho, al investigar dos componentes de la acción motivada religiosamente orientada hacia la salvación, el ascetismo y el misticismo, Max Weber intentaba articular la distinción dentro del protestantismo entre *el luteranismo* como representación de un protestantismo no ascético y *el calvinismo* como una representación del protestantismo ascético; pero de ninguna manera buscaba hacerse cargo de *la singularidad del misticismo* como tal<sup>401</sup>.

La reflexión de Max Weber sobre la actividad religiosa daría entonces lugar a típicas manifestaciones de virtuosos: el ascetismo y el misticismo. El ascetismo distingue entre un ascetismo que niega el mundo y un ascetismo que se practica en el seno del mundo. El misticismo refiere un propósito por llegar a lo divino, en el que por lo tanto hay que renunciar al mundo, dar la espalda a las solicitudes de la vida cotidiana; éste será pues, una renunciación al mundo más que una huida de él.

En Max Weber, la figura del místico aparecerá para el asceta, visto con los rasgos del puritano, con base en una contemplación mística que expresará un gozo personal, indolente y estéril desde el punto de vista religioso y, por consiguiente, condenable, ya que ve en ella *la voluntad de una criatura idólatra*: pues, en lugar de trabajar para la gloria de Dios y cumplir su voluntad, se preocupa únicamente de sus éxtasis; para el místico, por el contrario, el asceta que vive en el seno del mundo se condena a inútiles tensiones y conflictos y tal vez a compromisos que lo alejan de Dios. Mientras que el místico nunca está seguro de su salvación, el asceta la da por segura, si triunfa en su actividad profesional<sup>402</sup>.

Esa diferencia fue elaborada por un supuesto que entendía a *la unión mística* como aquella combinación de paz encontrada en Dios y cierta pasividad, emoción y negación de los órdenes del mundo; asimismo, el ascetismo adquiriría una singularidad expresiva en la prueba que realiza uno mismo ante Dios a través de la salvación por el trabajo, una mixtura de control (especialmente emocional) y la visión de los órdenes del mundo como una tarea<sup>403</sup>.

---

<sup>400</sup> Max Weber definirá la relación de las religiones de salvación respecto al mundo, con base en tres índices que estarán presentes en los Ensayos sobre Sociología de la Religión: a. el bien o estado de la salvación ofrecida; b. el modelo para o el sentido de la salvación; c. la composición social en la constelación institucional del 'carrier stratum'. Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 243.

<sup>401</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 128.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 128.

En general, la centralización de la ética religiosa en el punto de vista de la salvación, en este sentido, explica el proceso singular en el que el hombre que busca solamente ser instrumento de Dios o estar lleno de Él desprecia lo no divino y, por lo tanto, lo cotidiano, ya que le aleja de la divinidad u obstaculiza su acercamiento. De esto se desprende que la sistematización y la racionalización de la salvación conduzcan a una rigurosa *separación entre el hábito ordinario del hombre y el hábito religioso extraordinario*, y reconozca como problemática fundamental la forma de vencer el peso de lo cotidiano y permanecer en el estado de gracia<sup>404</sup>.

Y es la centralización de la ética religiosa en el punto de vista de la salvación religiosa la que proporciona a Weber el punto de apoyo para hablar comparativamente de la obra del ascetismo en ciertos ambientes protestantes, en el sentido en que constituye un tipo de ascetismo secular, laico, esto es, que acepta la vida cotidiana y excluye todo el lujo, que es inmediatamente contrario a los mandamientos divinos; ascetismo en el que la gloria de Dios se convierte en el pretexto de una racionalización que, como toda elección, sacrifica ciertos valores humanos a otros. Acepta, pues, la doble condición de no ver en la contemplación el bien más elevado de la salvación y no hacer perder a los medios de la gracia su carácter mágico y sacramental.

La lectura que hace Nora Rabotnikof de Max Weber no es muy diferente, en particular cuando trata el tema de la salvación; pues, ella nos habla de una racionalidad sistemática o teórica que es estructurada desde valores diferentes para fundamentar constelaciones de valor implícitas en prácticas también diferenciadas. "Esta racionalidad remite a postulados de valor últimos y estructura conductas racionales de acuerdo a valores"; en el sentido en que la conducta religiosa irá racionalizándose internamente (formación del panteón, idea de dios, exigencias éticas, teorías, caminos de salvación, mecanismos de compensación), hasta confirmar *una visión del mundo y una norma de conducta totalmente racionalizada*<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> Weber, Max. "V. Tipos de comunidad religiosa". *Economía*... "El contenido específico de la idea de salvación por un más allá puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o la liberación de la inevitable imperfección personal, lo mismo si se entiende ésta como 'mancha' crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la más oscura confusión de la ignorancia terrenal... la nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un 'modo de vida' determinado de una forma específica religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo", p. 419.

<sup>405</sup> La sistematización de la idea de divinidad, etcétera, preparan el camino para la oposición entre pretensiones humanas y pretensiones divinas, causalidad natural y causalidad compensatoria, tendiendo a subordinar este mundo al otro. Esta sistematización – racionalización de la idea de divinidad – presenta con rasgos diferentes en las distintas religiones la concepción de Dios y a su vez la afinidad con la diferente interpretación de las necesidades de salvación y sus caminos, desembocando en ulteriores racionalizaciones. Rabotnikoff, Nora. *Max Weber: desencanto, política y democracia*..., p. 125.

Los tipos de racionalidad valorativa radicalmente distintos, ambas racionalidades (en el protestantismo y en el hinduismo), en el sentido de una interpretación intelectual altamente sistematizada, de un estilo regular de vida y de medios de salvación acordes con los fines perseguidos, responden al problema central por encontrar una explicación racional y un sentido a la desigual distribución de felicidad y sufrimiento, a la propia posición del creyente en este mundo, asegurándole un mecanismo de compensación ética<sup>406</sup>.

Según Nora Rabotnikof, de esa manera el proceso de racionalización se consolidaría en la sociología de la religión internamente en las religiones mundiales y externamente en la constitución de imágenes del mundo (conducta práctica). Y éste se realizaría al amparo de una pregunta que tiene dos ejes: el grado de sistematización del mundo (provisión de un orden mediante la profecía) y el distanciamiento frente a la visión mágica (ética religiosa).

Así, el modelo de diferencia cultural y la tipología de racionalismo ético – religioso que iría configurando diferentes tipos de racionalidad, plantea en Weber la pregunta fundamental al intentar saber cómo las formas de racionalismo ético – religioso sistematizado religiosamente condiciona formas de racionalismo práctico<sup>407</sup>; así, la proyección de la salvación en este mundo, cual sombra, transcurre como un acontecimiento interior, *una visión*, en el entendido que la esperanza de salvación tiene las más amplias expectativas para el estilo de vida, puesto que a partir de esa *visión del mundo* se crea *un modo de vida*<sup>408</sup>. “El mundo permanece como es hasta que vuelva el Señor. El individuo debe permanecer igualmente en su posición y en su profesión, sumiso a la autoridad, a menos que pida de él el pecado”<sup>409</sup>.

---

<sup>406</sup> “Los diferentes matices éticos del modo de concebir a Dios y al pecado se encuentran en la más íntima conexión con el afán de salvación, cuyo contenido puede tener el color más distinto según ‘de qué’ y ‘para qué’ uno tiene que ser salvado. No toda ética religiosa racional es, en general, ética de salvación. Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa”. *Economía y Sociedad*..., p. 418

<sup>407</sup> En el marco de la teoría de la racionalización, la sociología de la religión, según Nora Rabotnikof, comprende la necesidad de sistematizar fines y objetivos últimos de salvación. En esta necesidad se encuentra la construcción de cosmovisiones, así como el tipo puro en el que aparecerían las teodiceas sistemáticas. Rabotnikoff, Nora. *Max Weber: desencanto, política y democracia*..., p. 121.

<sup>408</sup> M – L. Reiniche et H. Stern (Eds). *Les ruses du salut religion et politiques dans l'ne monde indien*. Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. France. 1995, p. 25 – 41. Hace algunos años M. – L. Reiniche y H. Stern coordinaron una investigación sobre la dimensión, raramente tomada en cuenta, de las múltiples vías de salvación y estilos de vida de las corrientes ascéticas devocionales que atraviesan la sociedad hindú. En ella se preguntaban por el camino trazado por Max Weber sobre las modalidades de una sociología de la búsqueda de salvación en el mundo hindú y sus implicaciones, que incluía la insistencia sobre la ambición política y nacional en las sociedades actuales, demasiado sensible a las simplificaciones con una pretensión universal de las tentaciones fundamentalistas. No obstante, el propósito central de esa investigación fue mostrar cómo surge la problemática que subyace a las concepciones hindúes en que weberianamente se relaciona los ideales de salvación y las contradicciones implicadas en el orden social; y en ese sentido contemplar, por un lado, la plasticidad que ofrece no sólo la variedad de corrientes de pensamiento sobre las vías religiosas que en las maneras de diferenciarse entre ellas, según el mundo segmentario favorecido de una dinámica social, ve establecer una relación de oposición apropiada al anclaje en el mundo. Aunque a partir de esa perspectiva, eminentemente weberiana, tendríamos que inquirir primero sobre la constitución de estas vías de salvación como corrientes de pensamiento, que centralizan la idea de salvación en tanto que ética universal como un dominio particularizado e histórico según los múltiples equilibrios aleatorios que confunden el cielo y la tierra y que, por ejemplo, convierte a la devoción (bhakti) en una forma de ética individual de la acción de cara a la salvación; en el entendido de que la vía de salvación llamada bhakti, por ejemplo, fue constituida en oposición a una forma de religiosidad normal y autorizada como un amor desmedido, sensual, lujurioso hacia Dios sólo hasta principios del siglo XIX, consolidándose en ese sentido como *una corriente de pensamiento* y con la posibilidad de ser vista como *una ética individual*.

<sup>409</sup> Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión). *Economía y Sociedad*..., p. 491 – 492.

### III. Ética Protestante y Modelo de Acción Motivada Religiosamente

El primer trabajo contenido – aunque el peor comprendido – en el análisis de la Ética Económica de la Religiones Mundiales (los tres tomos de los Ensayos de Sociología de la Religión), intitulado la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo (1904 – 1905), “se inscribe en un proyecto sobre la pluralidad y desciframiento de ‘racionalidades’, lo cual a su vez es parte del proyecto por descubrir el elemento característico y distintivo de las sociedades occidentales”<sup>410</sup>.

Comenzaremos por ahí para esclarecer la diferenciación – en el ámbito religioso – de la adaptación a una metódica conducción racional de vida que, parafraseando a Weber, sólo realizó el protestantismo ascético al acabar con la magia, con la extramundanía de la busca de salvación y con la iluminación contemplativa intelectualista como su forma más alta. “Sólo él creó los motivos religiosos, precisamente en su afán de buscar la salvación en la vocación o profesión intramundana y, por cierto, en contraposición a la concepción de la profesión del hinduismo rigurosamente tradicionalista: en el cumplimiento metódicamente racionalizado de la profesión”<sup>411</sup>.

En el proyecto de la Ética, según sostiene Alfonso Cachú en la tesis de maestría sobre las nociones metodológicas de Weber, legibles no sólo en los textos metodológicos sino en *la puesta en práctica* de éstas en las investigaciones mismas, el gran sociólogo alemán “analiza los intrincados desarrollos de la teología dogmática de las distintas confesiones cristianas (especialmente el calvinismo, el pietismo, el metodismo, las sectas nacidas del movimiento baptista), así como sus efectos en la construcción de la vida ética de los individuos adscritos a dichas doctrinas para, finalmente, establecer una relación de causalidad entre la vida ética laboral de estos grupos protestantes y una cierta dirección tomada (por un breve tiempo) por el capitalismo occidental moderno, preexistente a la Reforma”<sup>412</sup>.

La elucidación que ha realizado este autor de lo religioso en Max Weber, con base en los conceptos metodológicos fundamentales de sentido y el de afinidades electivas, arroja una singular interpretación sobre la inteligibilidad racional de la acción social, particularmente en las investigaciones que tratan de la acción motivada religiosamente. Así, con base en la tarea de la sociología como aquella comprensión que aprehende el sentido intencionado de la acción, estas dos categorías sociológicas fundamentales, presentes en la Ética Protestante como recursos metódicos, operan la comprensión de la acción social.

El concepto de sentido es, metodológicamente hablando, uno de los grandes principios de inteligibilidad de la acción social; éste se basa en una investigación sobre la inteligibilidad racional del acto social, esto es, el carácter inmediato

---

<sup>410</sup> Cachú, Alfonso P. La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber...

<sup>411</sup> Weber, Max. “V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”. Ob. cit., p. 489.

<sup>412</sup> Cachú, Alfonso P. La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber...

e inequívocamente intelectual del “apego a sentido”<sup>413</sup>. Con lo cual caemos en la cuenta que en el marco de una teoría de la racionalización occidental, los intentos de la sociología de la religión propuesta por Max Weber y consecuentes desarrollos en ese ámbito expresan mediante el concepto de sentido el desenvolvimiento de una racionalidad teleológica para toda acción (determinada de acuerdo a fines). Esto quiere decir que la naturaleza de esta racionalidad teleológica de la acción, como señala Alfonso Cachú, de naturaleza metodológica, adquiere en la configuración del método de la sociología comprensiva una perspectiva eminentemente racionalista, que no quiere decir que sostiene un prejuicio racionalista de la sociología y menos la creencia de un predominio de lo racional en la vida, sino solamente señala el trayecto –según Parsons – estructural básico del sentido intencional de la acción con el que empezó el positivismo racionalista<sup>414</sup>: el punto de vista subjetivo del actor.

Al considerar el planteamiento de Max Weber sobre la teoría de la racionalización occidental que, según José M. González, significa: en primer término, la institucionalización de la *acción racional* con arreglo a fines, recuerda que la sociología de la religión, primariamente, se ha orientado por la investigación de la estructura de la acción social; y el análisis sociológico de esa acción aparece como posible desde el punto de vista subjetivo del actor en que se ha pretendido orientar, en el ámbito que nos ocupa, la acción motivada religiosamente respecto de los rasgos específicos de la situación en que actúa como *una metódica conducción de vida*.

Los intentos de la sociología de la religión para vislumbrar la acción, cuya motivación es religiosa, como una expresión de la empresa de una racionalidad teleológica que conlleva toda acción social, desenvuelve el *concepto de sentido* para amparar, como recurso metódico, la comprensión de la sociología respecto al sentido intencionado de la acción, es decir, el esclarecimiento del sentido subjetivo de los hombres, ya sea individual o socialmente.

“La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo... Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no necesariamente es un actuar según medios fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia... el actuar o el pensar religioso o mágico no puede abstraerse, por

---

<sup>413</sup> Ibid.

<sup>414</sup> Esa posible orientación metódica en que se ha intentado responder a la inquisición sobre el sentido de la acción cuya motivación es religiosa, según la propuesta de T. Parsons, reconoce un camino fructífero para la sociología de la religión, el cual radica en la constitución de un amplio marco de referencia de proposiciones teóricas (Pareto, Malinowski, Durkheim, Weber): “esto quiere decir que la adecuación de nuestro bagaje teórico para el tratamiento de un grupo de problemas científicos críticamente importante (la religión) ilustraría la especie de proceso que, según puede esperarse, ha de atravesar los más importantes desarrollos teóricos en el campo de la teoría social a partir de la introducción de refinamientos y distinciones (sentimientos, pautas de acción y solidaridad ritual, lo sagrado, la veneración, el sentido de la acción religiosa) dentro del esquema estructural básico con que empezó el positivismo racionalista (el punto de vista subjetivo del actor), para llegar a configurar un esquema analítico más *comprensivo*”. Uno de los rasgos más notables del trayecto considerando para la sociología de la religión, en palabras de Parsons, radica en el hecho de que las pautas cognoscitivas asociadas con la religión no se tratan ya, como en el viejo positivismo, como puntos de referencia esencialmente dados, sino más bien se las hizo entrar en relación funcional con otros elementos del sistema de acción social; en el sentido en que el análisis funcional de la estructura de la acción muestra que las situaciones deben definirse subjetivamente (sentimientos, pautas de acción, solidaridad, ritual, lo sagrado, respeto, veneración), y las metas y los valores respecto de los cuales se orienta la acción (religiosa) deben ser congruentes con esas definiciones, esto es, deben tener significado (sentido). Parsons, T. Sociología de la religión y la moral. Paidós. Buenos Aires, 1968.



consiguiente, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica<sup>415</sup>.

Max Weber, sin embargo, “no se conforma con comprobar que la acción se orienta según un sentido que, una vez comprendido, vuelve inteligible a dicha acción (primariamente racional y pensando que los fines son de naturaleza predominantemente económica), al contrario, señala que hay veces en que para comprender sus efectos habría que recurrir a una explicación causal no determinada por el sentido, sino por las afinidades electivas”<sup>416</sup>.

De hecho, en la enunciación del problema de la Ética Protestante por parte de Max Weber se enmarca no una determinación causal sino, mediante el concepto de afinidades electivas, aparece la propuesta metodológica de una causalidad multidireccional no regida por ninguna ley, la cual daría lugar para pensar que “si toda esa supuesta oposición entre el alejamiento del mundo, ascesis y piedad (ética protestante), de una parte, y participación en la actividad capitalista (espíritu del capitalismo), de otra, no debería quedar más bien convertida en una íntima afinidad”<sup>417</sup>.

El concepto de afinidades electivas, así como el de sentido, está presente al interior de la Ética Protestante bajo un aspecto eminentemente metodológico; y quiere decir, simplemente, que hay una serie de afinidades electivas entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional, posibilidades que señalan una diferencia histórico – cultural.

El movimiento fundamental del sentido intencionado de la acción (incluida la acción motivada religiosamente), y la comprensión de sus efectos no planeados ni deseados mediante el concepto de afinidades electivas, elucida la relación establecida – y con el tiempo tan mal entendida – entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo; asimismo, señala una innovación para el sociólogo y los estudios sobre lo religioso al mostrar aquella como una herramienta metodológica que revela un planteamiento sobre la acción social, sobre sus efectos no planeados ni deseados, mediante la reflexión sobre *una causalidad multidireccional no regida por ninguna ley* entre la configuración de una ética religiosa y el desarrollo y acumulación capitalista (así como otros ámbitos)<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> Weber, Max. “V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”. *Economía y Sociedad...*, p. 328.

<sup>416</sup> Cachú, Alfonso P. *La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber...*

<sup>417</sup> Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE, 2003, p. 85. En otras palabras, “lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y en la expansión cualitativa de aquel espíritu (capitalista) sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la cultura capitalista se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político – social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concentrarse en establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas afinidades electivas entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y la dirección en que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades electivas, sobre el desenvolvimiento de la civilización material”.

<sup>418</sup> Recordemos que Max Weber recuperó la expresión de afinidades electivas de las reflexiones en que la química, la literatura – los matrimonios –, y la sociología proponían hacer inteligibles las relaciones propiamente sociales, entre las que se encuentran las religiosas. José M. González García. *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka...*

Apunta Alfonso Cachú respecto a la propuesta metodológica que sintetiza esas dos nociones en la Ética Protestante,

“al calvinista le estaba vedada cualquier tipo de vida mística-monacal, ya que, en su cosmovisión, el hombre es demasiado impuro como para hacer cualquier cosa que sea agradable a Dios. Pero una vida completamente mundana sería un signo indefectible de la predestinación al fuego eterno, por lo que el calvinismo generó una vida ascética intramundana, que determinó de manera absoluta todos los aspectos de la vida diaria de sus creyentes, incluido el trabajo, que debía ser realizado con gran diligencia, y cuyas ganancias no debían ser vilipendiadas, porque ello sería visto como un acto vicioso o irresponsable. Y este es el sentido de la acción de los calvinistas. De la misma manera, el sentido de la acción del capitalista era buscar la acumulación de capital a través de una muy racionalizada técnica administrativo-jurídica. Lo curioso es que las acciones tanto de los calvinistas como de los capitalistas trajeron la misma consecuencia, no planeada en el caso de los primeros, pero sí en el caso de los segundos, a saber, la acumulación de capital y de los medios de producción. Y de ahí pudo darse una afinidad entre el espíritu del capitalismo y la ética del trabajo del ascetismo intramundano calvinista. Esta afinidad, por lo demás temporal, dio lugar a transformaciones tanto para los calvinistas como para los capitalistas, como efecto de una mutua influencia. Y aquí es donde opera la famosa metáfora de Weber del guardaguas, según la cual, ciertos procesos socio - históricos son desviados o reconducidos por un camino específico, a partir de la influencia que en ellos operen ciertas ideas (como en este caso serían las del dogma de la predestinación sobre el capitalismo)”<sup>419</sup>.

El análisis de las nociones metodológicas fundamentales que, como hemos puesto de manifiesto, forman parte de una causalidad *típica* (definida históricamente en cada momento respecto al punto de vista racional que se sostiene), en el que las relaciones histórico – sociales que se constituyen como una red de significaciones construidas por los hombres (el sentido intencionado subjetivo de los hombres) no desenvuelve determinaciones sino, en su justo sentido, probabilidades (configuraciones).

En este pequeño apartado sólo hemos querido señalar que la serie de diferenciaciones eminentemente metodológicas que constituyen los elementos fundamentales de la sociología comprensiva de Max Weber y que, por consecuencia, hace inteligible el sentido de la acción cuya motivación es religiosa; y así, reflejamos la orientación del análisis del sentido de la acción social como una acción racional teleológicamente determinada que, vista a partir de la operación del concepto de sentido y el de afinidades electivas en la Ética Protestante, ensancha la acción originada por motivos religiosos a su forma primaria como acción racional orientada, según la lectura e interpretación, con arreglo a valores o a fines.

En general, mostramos la diferenciación de los Ensayos de Sociología de la Religión y, particularmente, la Ética Protestante, para detectar el modelo típico de investigación de lo religioso en su configuración de una ética religiosa

---

<sup>419</sup> Cachú, Alfonso P. *La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber...* Véase lo que dice Freund, Julien. *Sociología de Max Weber...* “(...) Cuando habla de calvinismo, (Weber) piensa únicamente en la ética propia de ciertos ambientes calvinistas de finales del siglo XVIII y no en la propia doctrina de Calvino (...) de nada sirve, pues, oponerle los textos de Calvino, ya que eso sería referirse a un tema distinto al tratado por Weber”, p. 184.

(un sistema ético)<sup>420</sup>. En el sentido en que, quien en la actualidad custodia el legado y las interpretaciones de Max Weber, Wolfgang Schluchter sostiene que "los estudios sobre las importantes formas histórico culturales del racionalismo en las esferas religiosas de la vida no requirió, sin embargo, un cambio en la metodología desarrollada en la *Ética Protestante*".

Y añade que para el caso específico de la India, el segundo tomo de los Ensayos, cuando Weber escribió su estudio sobre hinduismo y budismo, por cierto dedicado a una de sus amantes (La Joven X), éste no intentaba analizar la historia social de la India, aunque algo está presente; su trabajo pensaba indirectamente en la India, él quería amparar y desarrollar la serie de construcciones metodológicas que había desarrollado en la *Ética Protestante*, y que en último caso era una clara alternativa a la interpretación de la India de Marx. No obstante, los desarrollos posteriores han orientado esa discusión a *la autocomprensión de la India*.

Esto es importante para la reflexión sobre el sentido de la acción del *ser religioso*, porque la propuesta de Max Weber que consiste, en palabras de Julien Freund, en captar cómo la conducta religiosa orienta o condiciona en parte las demás actividades humanas respectivamente condicionada por ellas, en el sentido en que un mismo comportamiento manifiesta correlaciones, reciprocidades o conflictos con todas las especies de actividad, en una palabra, presenta la diferenciación eminentemente metodológica de la sociología comprensiva *para esclarecer la inteligibilidad del sentido intencionado de la acción racional, forma primaria de la acción religiosa*<sup>421</sup>. Y, sobre todo, orienta la sociología de la religión hacia la identificación de las variadas posiciones básicas que se constituyen como *visiones del mundo*.

Asimismo, en el marco de una teoría de la racionalización occidental, que significa en primer lugar la institucionalización de la acción racional, se plantea la tarea de la sociología como aquella comprensión que aprehende el sentido intencionado de la acción social (teleológicamente orientada); y ese planteamiento configura a la acción motivada religiosamente y los rasgos específicos de la situación en que actúa el hombre con motivaciones religiosas como *una metódica conducción de vida*.

---

<sup>420</sup> Una sociología religiosa no puede expresar exactamente la realidad empírica; se ve obligada por la fuerza de las cosas a caracterizar de manera típica ciertas manifestaciones, según el punto de vista unilateral que imponga la naturaleza de la investigación emprendida. La historia es siempre más rica que todas las sistematizaciones, de modo que el punto de vista elegido aquí, el de la ética económica de las religiones mundiales, no es más que una manera de abordar sociológicamente el fenómeno religioso. Freund, Julien. *Sociología de Max Weber...*, p. 187.

<sup>421</sup> Freund, Julien. *Sociología de Max Weber...*, p. 187.

Así, entendemos que los conceptos centrales en los tres tomos sobre la ética económica de las religiones mundiales, metodológicamente, que tratan de advertir sobre el sentido intencionado de la acción motivada religiosamente, el de sentido y el de afinidades electivas, deben conducir a vislumbrar este tipo de acción en el marco general del proyecto de Max Weber.

En ese sentido, el modelo típico de Max Weber en los estudios sobre lo religioso – aplicado a los siguientes Ensayos sobre la Ética Económica de las Religiones Mundiales –, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, establece la diferenciación de la adaptación a una metódica conducción racional de vida, que sólo realizó el protestantismo ascético al acabar con la magia, con la extramundanía de la busca de salvación y con la iluminación contemplativa intelectualista como su forma más alta.

Investigación en la que Weber concluye que

“la doctrina [...] del *estado religioso de gracia* como *status* que aparta al hombre del *mundo* [...] no podía alcanzarse [...], sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del *hombre natural*; seguía de ahí para el individuo el impulso de controlar metódicamente en la conducción de vida de su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significaba la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos. [...] Esta racionalización de la conducción de vida en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión”<sup>422</sup>.

Así, podemos entender que en la Ética Protestante, “Weber analiza con cierta profundidad la doctrina de la predestinación en su evolución al interior de varias doctrinas cristianas, así como sus efectos en la psicología de los individuos y la eticidad resultante. Todo esto desemboca en el esencial concepto de ‘conducción de vida’ y en el de ‘visión del mundo’, conceptos centrales de los tres tomos sobre la ética económica de las religiones mundiales. Pues, con base en éstos empieza a tomar solidez la idea de que los dogmas protestantes dan lugar a una visión del mundo, a partir del cual se establece una conducción de vida muy particular que tiene como resultado inesperado la acumulación de capital”<sup>423</sup>.

<sup>422</sup> Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE. México. 2003, p. 240-241.

<sup>423</sup> Cachú, Alfonso P. *La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber...* Véase lo que dice Freund, Julien. *Sociología de Max Weber...* “El ideal – tipo del *ethos* particular de estos ambientes cabe resumirlo de la manera siguiente: en su base se halla una interpretación de la predestinación, es decir, una convicción religiosa. Debido a que los juicios de Dios son tan impenetrables como irrevocables (...) el protestante en cuestión se confina en su vida interior, ya que ha de comprender la palabra de Dios y la señal de su elección en su propio espíritu y no por intermedio de otro ser humano. Esto explica la negación de lo sagrado y sobre todo de los sacramentos que podrían ayudarlo a encontrar o recuperar la gracia. Dicha convicción lleva a la eliminación de toda magia, a un desencanto del mundo gracias a la constante racionalización (...) la verdadera fe se reconoce en el tipo de conducta que permite al cristianismo incrementar la gloria de Dios, cree encontrarla en una vida personal sometida a los mandamientos divinos y en la eficacia social que corresponde a la voluntad de Dios. Esta eficacia social entraña el éxito en la actividad profesional”, p. 184 – 85.

#### IV. El Concepto de Profeta y la Autoridad del Maestro Espiritual Hindú

Max Weber concibe a la profecía como la conformación de una totalidad. Asimismo, la figura del profeta aparece como un sistematizador en el sentido de la unificación de la relación del hombre con el mundo a partir de considerar posiciones últimas de valor. La importancia de la profecía y, consecuentemente, del profeta en Max Weber crea dificultades que no es dable solucionar totalmente, por cuanto no es el objetivo de este capítulo y, mucho más porque no hay un desarrollo homogéneo en los textos de Max Weber (Economía y Sociedad; Antiguo Judaísmo; etcétera) <sup>424</sup>; pero la piedra de toque, por lo menos, indica la forma en que fue presentada y que nos incumbe respecto a la comprensión de *la visión weberiana* de la autoridad del maestro espiritual hindú<sup>425</sup>.

Hay un par de direcciones en las cuales se desenvuelve la definición de la profecía como aquella que concibe la totalidad del curso del desarrollo del *cosmos*, entretrejido con el destino de todos (*visión del mundo llena de sentido*), y, consecuentemente, de la elaboración de un concepto de profeta como aquel sentido en el que hay un anuncio de una verdad religiosa de salvación en virtud de revelación personal, pues, esta es para nosotros – en palabras de Weber –, la nota decisiva del profeta.

En primer término, Max Weber distingue los modos de representación y comprensión de la actividad religiosa de la profecía y del profeta, que llegan a ser posibles mediante la constitución de la ética religiosa, en la clave interpretativa que proporciona la tipología de formas de racionalismo ético – religioso dentro de la perspectiva del desarrollo histórico del racionalismo expuesta más arriba; y que nos dirige a la distinción entre profecía ética y profecía ejemplar como una expresión de *la transformación de la noción de autoridad* (carisma, ético – mágico; ejemplar – religioso) de una serie de figuras típicas en las religiones mundiales (Zoroastro, Mohammad, Buda) <sup>426</sup>; cuyas consecuencias importantes respecto a que la profecía tenga un carácter más ético o más ejemplar, la

<sup>424</sup> Weber, Max. "V. Tipos de Comunidad Religiosa". *Economía y Sociedad*... , p. 363.

<sup>425</sup> Aunque Weber personalmente no era religioso – según sus propias palabras era religiosamente musical –, dedicó empero buena parte de sus energías intelectuales a investigar los efectos de la religión sobre la conducta y la vida humanas. Tal vez sea relevante repetir en este contexto que su madre y la familia de ésta eran profundamente piadosos y que, durante su primeros años como estudiante, Weber convivió con amigos y parientes que sufrían extraordinarios condicionamientos religiosos y psíquicos; estas experiencias le produjeron una profunda impresión, p. 36. Pese a la obsesión por la objetividad, que aparece con tanta intensidad en quien estudia la obra de Weber, ésta contiene empero párrafos que se refieren a la imagen que Weber se hacía de sí mismo. Los más evidentes se encuentran en sus descripciones de algunos profetas hebreos. Tal vez Weber, quien desde su infancia fue incapaz de auto manifestarse abiertamente, encontró así la única posibilidad de comunicar su propia imagen de sí mismo. Así, la objetivización de su obra oculta, y al mismo tiempo hace accesibles sus aspectos más personales. En su interpretaciones de los profetas del desastre y de la perdición, Weber arroja luz sobre sus propias experiencias personales y públicas, p. 39. Muchos se valían de las ilusiones históricas como telón de fondo para su vida, tal vez para compensar la banalidad del filisteísmo, el cual limitaba la rutina de los profesores alemanes impotentes ante sus ideas cerradas. Para Weber la sociedad moderna es atea, y tanto santos como profetas están singularmente fuera de lugar. Sólo ofreció la sugerencia de Isaías: "Me llamó desde Allí, Vigía, ¿Y la noche? Vigía, ¿Y la noche? El Vigía dijo: llega la mañana, y también la noche; si has de preguntar, preguntale: regresa, ven, (21:11-12).

<sup>426</sup> "El profeta es sobre todo... un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátase de una orden concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia como deber moral (profecía ética)... o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa, como Buda, cuya predicación nada sabe de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él (profecía ejemplar)". *Ibid.*, p. 361.

revelación profética, en general, "significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de sentido unitario pleno, frente a ella"<sup>427</sup>.

La profecía representa, pues, el lazo que vincula éticamente al individuo en un cosmos de deberes; esta unión permite prever su conducta, en el sentido de una sujeción en un orden. Aparece así la respuesta que el profeta ofrece al problema sobre "si el mundo como un todo y la vida en particular debe tener sentido, cuál puede ser éste y qué aspecto debe tomar el mundo para ajustarse a él"<sup>428</sup>; pues, bajo la creación de un orden, una visión del mundo llena de sentido, éste se convierte en el contenido de su voluntad divina. "La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tendrán para el profeta determinado sentido sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente"<sup>429</sup>.

Max Weber señala que el sentido informado plenamente por el profeta es de una índole muy diversa; la unidad de motivos es lógicamente heterogénea, no obstante, *las valoraciones prácticas son las que dominan tal concepción*. Esto significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en *un modo de vida*, sea cualquiera la forma que ésta adopte<sup>430</sup>. *La concepción religiosa del mundo en palabras del profeta constituye un cosmos, un todo, un sentido ordenador*<sup>431</sup>.

Asimismo, Weber registra, a partir del sentido informado por el profeta, las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo, en el choque de *la visión del mundo como un todo lleno de sentido*, según el postulado religioso, con las realidades empíricas, que las religiones soteriológicas<sup>432</sup>, con carácter profético,

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>428</sup> *Ibidem.*, p. 364.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>430</sup> *Ibidem.*, p. 364.

<sup>431</sup> Véase el enfoque weberiano que se acerca a la cuestión religiosa desde una dimensión cultural en Clifford Geertz y su *Religión como un Sistema Cultural*. En ese texto, Geertz indica la relación que sintetiza los símbolos sagrados en un sistema religioso al expresar el "ethos de un pueblo" y su "visión del mundo", es decir, las ideas de orden más comprensivas que se tienen en una nación; y a partir de ahí establece la diferenciación respecto a la autoridad de un líder social y religioso: carismática, mística y tradicional. Entendiendo en el caso de la autoridad carismática la expresión weberiana de una atracción hipnótica de una personalidad extraordinaria o la institucionalización del carisma a partir de una función; en el segundo caso, la autoridad mística señala una fuerza apodíctica de una experiencia suprasensible; en el tercer caso, la autoridad tradicional aparece como el "poder" de convencimiento de un sistema imaginal tradicional. Para Geertz, la dimensión del análisis religioso es cultural (siguiendo a Parsons y a Shils): "la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida". Así, Geertz nos dice: "Creo con Max Weber que el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, y para mí, la cultura son esas redes, y su análisis por lo tanto, no es una ciencia experimental en busca de una ley, sino una ciencia interpretativa *en busca de sentido*". Geertz, Clifford. "Religion as Cultural System". *En William A Lessa and Evon Z. Vogt. Reader in Comparative Religion an Anthropological Approach*. Harper and Row Publishers. U. S. A. 1972.

<sup>432</sup> Troeltsch, Ernest. "El valor supremo del cristianismo como resultado del estudio comparativo de las religiones". *El carácter absoluto del cristianismo*. Sigueme. Barcelona. 1979. Ernest Troeltsch distingue entre religiones de ley como aquellas que anuncian de la voluntad de Dios,

desplegarían en una serie de tensiones con el mundo; por ejemplo, la oposición con las comunidades existentes; “las tensiones con lo económico, de manera general, incluso la noción de capitalismo choca con las tendencias contemplativas y ascéticas de las religiones de salvación debido a que la búsqueda del beneficio desvía al ser religioso de la vida interior<sup>433</sup>”, cuyos casos *alternativos* serían la iglesia institucionalizada y la ética puritana; tensiones con la política –universalismo versus particularismo; la actitud frente al arte presente en la idolatría; otras en la esfera sexual y del conocimiento.

Sin embargo, sería la creencia en un salvador la que añadiría para Max Weber una característica particular a las religiones soteriológicas. En tanto, para Weber el salvador afirma una intermediación supra – terrenal entre lo divino y lo humano<sup>434</sup>, frecuentemente, identificado con la divinidad<sup>435</sup>. En este punto, la cuestión del carisma adquiere un valor importantísimo en *la transición de una sociología de la religión hacia una sociología de la dominación* (que destacaremos mejor más adelante), ya que el salvador se convierte en el dispensador de las gracias<sup>436</sup>. Mejor aún, el salvador alcanza *una posición de autoridad* que en las religiones de salvación, más que en cualquier otra religión, al llegar a ser la *fe* su lugar capital, fundamenta su despliegue no solamente en un saber sagrado o gnosis, sino en una *verdadera pistis*, en una *confianza* en la revelación del salvador y en sus promesas<sup>437</sup>.

A decir verdad, la afirmación de la diferenciación del concepto de profeta, como mensajero de salvación (Salvador) y portador personal de carisma cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino es, en palabras de Weber, el referente primario para situar a los maestros de salvación y a los maestros de moral.

pero dejan que el hombre natural supere por sí mismo el mundo; religiones de salvación no cristianas como aquellas que disuelven al mundo y al hombre en la sustancia divina, pierden con ello todo contenido y todo sentido positivo; y el cristianismo que, entre las grandes religiones, es la revelación más poderosa y más completa de la religiosidad personal. Más aún ocupa un lugar realmente único, en cuanto que ha llevado afecto de un modo radical la ruptura, experimentada por doquier, entre el mundo superior e inferior, ha elevado, transformado y, finalmente, superado, la realidad objetiva, fáctica, mediante un mundo superior que trae su origen de una acción y de una necesidad interna”, p. 94.

<sup>433</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 130.

<sup>434</sup> Smithers, Stuart W. “Spiritual Guide”. En Mircea Eliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion...*, p. 29 – 37.

<sup>435</sup> Véase en ese sentido la singular aportación de Guy Bugault y su *La relation maître – disciple* en Inde, (preocupado por la ausencia de reglas que permitan distinguir a un verdadero gurú de uno falso) en el tratamiento de tres maestros espirituales Râmakrishna, Swami Râmdas y Râmana Maharshi y el llamado que hacía cada uno a sus discípulos para tomar conciencia de la identidad entre Âtma - Brâhma. En esa misma línea, sobre todo, habría que poner atención en la singular tripartición de funciones que propone Suzanne Siauve para el análisis de la figura del maestro espiritual. La función más erudita y exterior: la del instructor. No hay que olvidar que el maestro mismo es un discípulo, eslabón en una cadena iniciática y tradicional. Salvo excepciones, como por ejemplo, la de Râmana Maharshi (1879 – 1950). La función que corresponde a ser guía en un largo itinerario espiritual. Aquel que se supone realiza el maestro y el cual constituye todo o parte de su experiencia. El tercer aspecto corresponde a la participación realizada en la experiencia del mismo gurú; y su aparición como el canal de la gracia. Bugault, Guy. *La relation maître – disciple* en Inde. En Meslin, Michel (Ed.). *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Cerf. Paris. 1990, p. 21 – 35.

<sup>436</sup> Weber, M. “V. Tipos de Comunidad Religiosa”. *Economía y Sociedad...*, p. 439.

<sup>437</sup> “(...) la ‘fe’ puede adoptar formas distintas según su orientación específica. Existe un cierto parentesco, de intensidad variable, entre la mística contemplativa y la religiosidad fideísta, en busca de la salvación, de las capas pacificadas; parentesco que no se da en la religión primitiva, ni en la de Jehová, ni en el antiguo Islam, con la confianza del guerrero en el magno poder del propio dios imperante. Pues semejante bien redentor de ‘salvación’ tiene por los menos la tendencia a convertirse en una relación íntima con la divinidad, en una *union mystica*. Y cuanto más sistemáticamente se halla elaborado el sentir de la fe, tanto más fácil es que se presenten, como en la mística, consecuencias de carácter anomístico (anomós – sin ley)”. *Ibid.*, p. 447.

En la elaboración de ese concepto de profeta, el maestro espiritual hindú (el Gurú) aparece en el capítulo V "Tipos de Comunidad Religiosa", en *Economía y Sociedad*, como un maestro de moral, especialmente de moral social, "que lleno de una nueva o renovada comprensión de la antigua sabiduría, reúne discípulos en torno suyo, aconseja a los particulares en sus asuntos, a los príncipes en los asuntos públicos y trata de moverlos a la imposición de reglas morales"<sup>438</sup>.

La representación del Gurú aparece dentro de una serie de estados sin solución de continuidad o de transición para conceptualizar la figura del profeta. De hecho, la distinción del profeta respecto a una serie de figuras religiosas que realiza Max Weber (el sacerdote, el brujo, el legislador, el mistagogo, el maestro de moral, etcétera), ayuda en la conceptualización y definición del profeta como "el portador absolutamente personal de un carisma que anuncia *en virtud de su misión* una doctrina religiosa o de orden divino"<sup>439</sup>.

Así, por ejemplo, "la vocación personal será la determinante en su distinción del sacerdote, pues este último se halla al servicio de una tradición santa y aquél, por el contrario, es el hombre de una revelación personal y busca la autoridad en virtud de una ley nueva"; asimismo, "el profeta actúa de modo puramente carismático, como el brujo, en virtud de un don personal: se diferencia de este último en que anuncia una revelación cuyo contenido no consiste en procedimientos mágicos, sino en una doctrina o un deber; además de que el profeta propaga su idea por sí misma y nunca por un desagravio (su actividad es completamente gratuita)"<sup>440</sup>.

En esta distinción conceptual del profeta, las características singulares del maestro espiritual hindú muestran a éste a partir de contemplarlo en *una posición de autoridad* (el maestro de sabiduría religiosa o filosófica respetado por el discípulo) que, en palabras de Max Weber, "se encuentra regulada de un modo extraordinariamente autoritario y fijo en los sistemas sacro jurídicos del Asia y constituye una de las más firmes relaciones de piedad"<sup>441</sup>.

Así, según Max Weber, la posición de autoridad del maestro espiritual hindú en los sistemas sacro jurídicos de Asia, particularmente, en el derecho sagrado de la India, constituiría una relación de piedad *personal* (devoción, respeto, veneración) que concede al maestro espiritual "un poder soberano, ordenado oficialmente de tal modo que su poder va mucho más allá que el del más poderoso confesor de occidente"<sup>442</sup>. Así, Weber establece con base en una relación de obediencia (a cuya enseñanza y dirección debe entregarse sin reservas todo individuo) eminentemente autoritaria con respecto al discípulo, el tipo de figura que corresponde y en que se realiza el maestro espiritual hindú.

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 356 – 359.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>442</sup> *Ibid.*



De hecho, el uso que Max Weber hace del término de *piEDAD* para referirse a la relación que se establece entre un maestro espiritual hindú y un discípulo procede a ilustrar, de antemano, una relación en la que se intenta expresar, con base en el derecho romano, *una obligación impropia* fundada en motivo de índole religiosa o moral, de piedad o de buenas costumbres o, en todo caso – y creo que es la *interpretación teológicamente hablando* que conduce a Weber –, el término piedad incluye la idea de devoción, reverencia y respeto, como resultado de *una lectura sobre la conducta temerosa de Dios*, que servía en ambientes protestantes para describir la conducta de los creyentes que obedecen la palabra de Dios, en el sentido en que la piedad es el misterio de una conducta temerosa de Dios<sup>443</sup>, mediante la cual se relaciona de alguna manera la conducta y el comportamiento apropiado en la asamblea cultural cristiana.

Asimismo, recordemos que la referencia a la constitución de un derecho sagrado de la India en que, de la manera más consecuente, se realizaría para Weber el tipo que ocupa *la posición autoritaria del Gurú*, únicamente pudo establecerse en el marco de la integración del derecho mismo en la India por parte de la administración colonial británica y los orientistas en el siglo XIX (*Government Sanskrit College y los Dharma Shastras*), quienes reformularon la imagen y la palabra del repositorio (pandit) de una ley que carecía de textos específicos, costumbres locales unitarias y situaciones con precedente necesario<sup>444</sup>.

La reconstrucción de un sistema de ley que fuera *la verdadera forma* de este sistema (la *shastra*, el sentido de ley; el *pandit*, profesor de las *shastra*; los *pachanyatas*, asambleas locales; *vyasvasthas*, opiniones) dentro de los parámetros de la religión hindú y que diera a la población indígena la posibilidad de ser capaz de recibir justicia (Warren Hastings), en esos esfuerzos para producir un sistema organizado de ley se proyectó la imagen de una esencial *tradición religiosa* basada en sus más antiguos textos (Vedas)<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> Comúnmente la piedad se hace inteligible a partir de realizar una referencia expresa a cómo Pablo plantea los problemas de la comunidad cristiana "para que sepas cómo conducirse en la casa de Dios. ¿cómo deben conducirse los hombres en la casa de dios? De una manera piadosa. Weber señaló que 'ciertos rasgos en la estructura lógica del derecho pueden ser, sin embargo, un producto de formas de dominación muy diferentes entre sí. Especialmente el derecho de tipo no formal suele en parte ser creado por poderes que se fundan en la piedad, lo mismo en la teocracia que tratándose del poder patrimonial de los príncipes'.

<sup>444</sup> Zavos, John. *The Emergence of Hindu Nationalism in India*. Oxford University Press. New Delhi. 2000, p. 31.

<sup>445</sup> *Ibid*, p. 30. Weber afirmaba que, "por lo que toca a la forma de su expresión puramente externa, todos los derechos sagrados aproxímanse a un tipo que el derecho indostánico reproduce con mucha claridad. A diferencia de lo que ocurre con las religiones bíblicas, en las cuales los mandamientos se encuentran establecidos por una tradición escrita o por la inspirada redacción de revelaciones, este derecho sagrado tiene que ser auténticamente transmitido, esto es, a través de una cadena cerrada de testimonios. En cambio, en el caso de de las religiones bíblicas, debe hallarse garantizada la interpretación auténtica de las normas sacramentales, así como su complementación por medio de tradiciones recibidas de otro modo. Ésta es una de las razones esenciales de la repudiación de la tradición escrita, común por ejemplo, al derecho indostánico y al islámico: la tradición debe pasar inmediatamente de una boca a la otra, a través de hombres santos, dignos de confianza. Confiar en los signos escritos significaría que se cree en el pergamino y la tinta, en vez de creer en los individuos carismáticamente calificados, profetas y maestros (p. 593)... Los Vedas para el hinduismo son los libros santos... de derecho contienen poco... los Vedas valían como *srufi* (revelaciones) y todas las fuentes derivados como *smeti* (tradición, recuerdo). Las categorías más importantes de la literatura secundaria, los Dharmasutras y los Dharmashastras, son, por el contrario, compendios de dogmática, ética, y doctrina jurídica, y como tales figuran al lado de la tradición referente a la forma de vida ejemplar y a la vida de los santos.... Como libros jurídicos, es decir, como escritos

Y esa *tradición religiosa* daba cuenta, sin más, del establecimiento de la estructura esencial y unitaria de la religión en la India, en que el *reformismo hindú* del siglo XIX, por ejemplo, se envolvería para buscar inculcar una religiosidad más ética o humana caracterizada por una aproximación racional a la verdad religiosa y al rechazo de la casta, y de las prácticas como la devoción a los ídolos y sati; vislumbrando en el horizonte a los movimientos religiosos en la India –incluyendo el papel importantísimo de las misiones – como un tipo de versión hindú de la reforma protestante en Europa, por ejemplo, J. N. Faquhar asentaría, en su *Modern Religious Movements*, el caso más destacado de articulación de la noción de una "*western inspired ethical reform*" (frente a una ortodoxia reaccionaria)<sup>446</sup>.

John Zavos en su *The emergence of Hindu Nationalism in India*, analiza con maestría la constitución de las organizaciones religiosas que participaron en la conformación de una *tradición religiosa hindú* en el siglo XIX (Brahmo Samaj, Dharma Shaba, Arya Samaj), comenta este autor que la configuración de un sistema religioso a partir de la integración de elementos como los textos sagrados, la teoría de los Varna, etcétera, vislumbra *los tipos de organización moderna* en que se efectuaba una serie de distinciones en la sociedad hindú para transformar la naturaleza de los Veda, de los Varna, en una relación política – religiosa y, sobre todo, para lograr que fuera aceptable la posición establecida de la casta dentro de ésta, cuyas consecuencias políticas serán importantísimas en *la inteligibilidad* de los movimientos religiosos y sociales posteriores en la India<sup>447</sup>.

La constitución de una tradición religiosa hindú, en la cual era posible diferenciar algunas expresiones religiosas, brahmanismo, hinduismo, budismo, jainismo, etcétera, así como el establecimiento de relaciones político religiosas en la sociedad hindú (castas), haría posible la expresión de un estudio sistemático sobre la religión en la India (cuya expresión alemana será importantísima), Orientalismo o Indología y, consecuentemente, la constitución de un derecho sacro en la India, y por ello la inclusión de una palabra que Weber había tomado del derecho romano: piedad, para determinar la posición de autoridad del maestro espiritual hindú. Antes de continuar digamos algo sobre el estudios weberiano de Hinduismo y Budismo.

---

privados de juristas doctos, alcanzaron por mucho tiempo influencia decisiva en los tribunales, sobre todo el Código de Manú, uno de los últimos entre ellos (p. 594)... de acuerdo con la teoría, todo el derecho indostánico está contenido en los Dharmashastras... la aplicación del derecho en la India no oculta la peculiar mezcla de elementos mágicos y racionales que corresponde, por una parte, al carácter de la religiosidad y, por otra, a la reglamentación teocrática – patrimonial de la vida", Weber, Max. "VII. Economía y Derecho (Sociología del Derecho)". *Economía y Sociedad*..., p. 610

<sup>446</sup> J. N. Farquhar. "Historical Outline of the period". *Modern Religious Movements in India*. Munshiram Mahoharlal. Delhi. 1967, p. 1–28.

<sup>447</sup> Zavos, John. *The Emergence of Hindu Nationalism in India*..., p. 44 – 57. Asimismo, véase Kaviraj, Sudipta. "La institución imaginaria de la India". En Saurabh Dube. *Pasados poscoloniales*. Colmex. México. 1999, p. 299 – 344.

## V. La Indología Weberiana

Max Weber se distinguirá por elaborar una investigación diletante, Hinduismo y Budismo – de una mente no sujeta a la estricta disciplina académica –; según Piedras Monroy, inscrita como una apuesta intelectual que transgredía las barreras impuestas por la jaula del academicismo indológico alemán (una disciplina sujeta a reglas estrictas), cual ataque “al coto privado de caza reservado a los científicos”<sup>448</sup>.

Esa distinción, le ganaría a Max Weber, hasta la actualidad, dentro como fuera de la Indología, una ausencia de atención en las cuestiones y los resultados planteados en Hinduismo y Budismo respecto de, por ejemplo, los estudios sobre China y el Antiguo Judaísmo; así como la carencia de exploración en la conexión de esa obra y el conjunto de *imágenes de la India* formadas por Alemania.

Seamos precisos, Pedro Monroy Piedras, quien ha realizado una serie de estudios de historia teórica, se acerca al texto weberiano con el propósito de no formular y responder del mismo modo la serie de preguntas que ha recibido esa obra, y con una lectura intensiva que muestre los textos de Weber en su estructura compleja, a menudo ambigua y contradictoria, varía y presenta *la pregunta sobre la India* que ofrecía Max Weber.

Así, Pedro Piedras vislumbra el cuestionamiento sobre la India en la obra de Weber a partir de la diferenciación del orientalismo alemán respecto a la perspectiva *inmediata* de consolidación de un orientalismo como una maquinaria de legitimación del imperialismo europeo (Said); con base en la discusión del tratamiento del orientalismo alemán frente a la obra de Edward Said, Piedras Monroy distingue la configuración del trabajo sobre Hinduismo y Budismo en primer lugar, como un estudio alternativo a la filosofía de la historia (en boga en la época que escribía Weber); en el entendido en que *Weber y la India* no cuestiona la tesis de Said –ampliamente compartida en el debate académico después de los setentas – sobre la configuración del Orientalismo como un arma ideológica que justificaría y daría legitimidad a la expansión colonizadora (aún cuando Alemania careciera de colonias); con todo, la crítica de Piedras Monroy reconduce al orientalismo alemán soslayado en *el horizonte común de la autoridad intelectual sobre Oriente* dentro de la cultura occidental, con el propósito de confirmar que “no se puede hablar de historia del orientalismo sin una reflexión profunda en torno a los pensadores de la historia universal”, cuyo rasgo distintivo lo encontramos en la reflexión alemana<sup>449</sup>.

Y en ese horizonte común, la apuesta de Pedro Piedras es señalar que el principal elemento de creación de una identidad de Occidente lo constituiría, sin lugar a dudas, el discurso histórico. Pues, la filosofía, la lexicografía, la geografía, la novela, la poesía y los libros de viaje o la política, no incuban como lo hace la historia “la ínfulas de superioridad de Occidente frente al Otro en general, frente al Otro oriental, en particular”. Y es que “la subordinación

---

<sup>448</sup> Monroy, Pedro P. *Weber y la India...*, p. 6.P

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 5.

del Otro requiere una sobreestimación de lo propio, y tal sobreestimación va a recibir su enunciado precisamente en las teleologías de la historia, en la visión (occidental) del progreso humano, en la idea de Europa, la cultura europea y 'occidente' como destino, recogidas en las filosofías de la historia del siglo XIX<sup>450</sup>.

Así, alternativamente a la perspectiva de E. Said sobre el Orientalismo, que sentencia que el conocimiento genera poder (Foucault) y se constituye como una arma ideológica, el orientalismo alemán inventaría a la India (no sólo con los románticos) como "un mundo de ensueño donde se situó la cuna de la humanidad (Herder), no tanto como momento de la creación física (Erschaffung) sino como momento de eclosión cultural (Ausbildung, F. Schlegel), en que se cantaba a la literaria belleza de los jóvenes indios que viven junto a rigurosos ascetas y al amor de la mujer, transfigurado hasta el delirio, que le lleva a arrojar a la pira del marido o del amante muerto (Goethe); o se pondrán a sí mismos el cordón de los brahmines hindúes e impartirán doctrina ritual, moral, sentimental o filosófica (Novalis, Rückert, Schopenhauer)"<sup>451</sup>.

Lo cual –continúa Pedro Monroy – no dará testimonio de la génesis del orientalismo alemán en el entusiasmo o la poesía de esta constelación de genios; al contrario, el orientalismo confirma la raíz singular de la concepción de *la historia enunciada* por algunos de ellos (Hegel, Herder, Schlegel). Y si ponemos el énfasis principal en la idea de que el discurso histórico es el principal fundamento del Orientalismo, resultaría que Alemania habría contribuido seguramente como nadie al Orientalismo y generaría poder con arreglo al esquema más foucaultiano – saidiano posible. La alternativa a la filosofía de la historia será, según este autor, el ataque que Weber realizaría al corazón de la historia universal, el primer golpe contra el edificio del etnocentrismo occidental, que no en contra del orientalismo como arma ideológica del imperialismo colonialista (que es otra cuestión).

Lo anterior no quiere decir que no haya etnocentrismo en Weber; señala que lo que le interesaba a Weber, como vimos más arriba era la constitución de un '*unhistorical procedure*' mediante el cual las éticas religiosas de las religiones mundiales podrían ser tratadas sistemáticamente como seres mucho más unificados que lo que han sido en verdad en el flujo de su actual desarrollo histórico. Entendiendo que ante el especial fenómeno de racionalismo y racionalización se demandaba una adecuada teoría histórica que pudiera ser capaz de proveer una explicación válida sobre *la singularidad de las sociedades modernas occidentales*. Y que lo que es de verdad etnocéntrico es la creencia o el deseo de que el énfasis occidental en *la economía racional* – y demás – deba ser compartido por todas las civilizaciones<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>452</sup> Kantowsky, Detlef. "Max Weber on India and India interpretations of Weber". *Contributions to Indian Sociology*. University of New Delhi. Institute of Economic Growth. New Series, XVI, Num. 2, July – December, 1982.

Por ello, Pedro Piedras al estudiar la posición de Weber frente al estudio del ámbito asiático destaca que el horizonte de comprensión de la obra del sociólogo alemán, en el punto que nos ocupa, debe señalar como principio y fin el convencimiento de Weber respecto de la originalidad y de la importancia universal de la civilización occidental moderna (nunca Occidente fue ejemplo para Oriente). En el sentido en que Weber no quiere dar una imagen redonda de cada *Weltreligion* sino hablar de las particularidades que sirven de contraste respecto de las otras religiones y que, al mismo tiempo, ayudan a entender las mentalidades económicas; a la vez, que pretendía incidir en aquellos elementos de otras culturas que difieren de los de la civilización occidental<sup>453</sup>.

Ahora bien, en el índice analítico de los Ensayos sobre Sociología de la Religión, en particular el segundo tomo, Hinduismo y Budismo, la palabra Gurú aparece quince veces; y en todas ellas el común denominador es la referencia a *la posición de autoridad* que se constituye en la figura del maestro espiritual hindú frente a una serie de contrastes, que tratan de vislumbrar la forma en que se realiza y ejecuta una sistematización ética del *modo de vida*, en el cual "el valor religioso último no es ni el contenido ético concreto de la obligación ni tampoco la calificación de virtud ética alcanzada metódicamente por sí mismo"<sup>454</sup>.

En primer lugar, Max Weber habla del maestro espiritual hindú cuando se refiere a la falta de organización sistemática en comunidades que caracterizaba el ascetismo brahmánico en el despliegue de *la mera relación personal* como fundamento de cohesión; y así, sostiene que la constitución de la base de casi todas las organizaciones religiosas, pequeños conventos o comunidades conventuales de la India son configuradas por el sistema de filiación de acuerdo con *los principios carismáticos* que se establecen a partir de la figura del Gurú.

Hay que apuntar que el contraste que Max Weber realiza en este sentido lo hace teniendo en mente la Contrarreforma, en cuanto a la gran importancia política que adquirió en el trayecto histórico del cristianismo la figura del obispo de iglesia occidental mediante la configuración de la confesión y la fundación de órdenes religiosas<sup>455</sup>.

En segundo lugar, Weber habla del maestro espiritual hindú cuando caracteriza el virtuosismo religioso en las doctrinas de salvación ortodoxas (respecto a los Vedas) y del gran asceta que se convirtió en director del alma (Gurú, Gosain), con el propósito de advertir *la falta de una relación firme con una cabeza de iglesia que dispense la gracia institucionalmente*. No hay que olvidar que Max Weber presenta esta afirmación bajo una comparación respecto a la organización eclesiástica católica<sup>456</sup>(Concepto de Iglesia).

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>454</sup> Weber, Max. "V. Tipos de Comunidad Religiosa". *Economía y Sociedad*..., p. 443.

<sup>455</sup> Weber, Max. "Hinduismo y Budismo". *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Tomo II. Taurus. España. 1998, p. 162 – 163.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 187.

En tercer lugar, Max Weber refiere descriptivamente la relación Gurú y *magia* para señalar *el carácter personal incondicionalmente autoritario de una expresión de apasionado amor al redentor de la religiosidad Krishna (Toma Refugio en Mí)*. Con base en el desarrollo de su tesis sobre la ética intramundana, Weber contempla la relativización de todos los mandamientos éticos y soteriológicos que *una religiosidad de fe*<sup>457</sup> presenta, entre ellos, la ética profesional del Bhagavad Gita (la devoción), así como la expresión en la que el gurú y los fundadores de secta divinizados y sus descendientes se convirtieron en objeto de culto, *adoración humana* en la que se asienta el poder del gurú cuya grotesca altura sería comparable a la del papado<sup>458</sup>.

En este punto podría operar una vía complementaria de interpretación de la relación de piedad que se establece a partir de la figura del Gurú, con base en la transmisión de su conocimiento (según Weber, enseñanza de magia y heroísmo<sup>459</sup>): la diferencia que Weber plantea respecto al mistagogo en la operación de manipulaciones mágicas y la garantía de bienes de salvación; en el sentido en que “el gurú es un maestro que comunica no sólo un saber revelado, sino adquirido, y no en virtud de su propia autoridad, sino por encargo”. Y cuya consecuencia más importante es el señalamiento sobre que “el gurú hindú se desarrolla a partir de magos y sofistas itinerantes (cínicos)”<sup>460</sup>. Asimismo, debemos destacar el trayecto común de la comprensión en Weber de la posición de autoridad del maestro espiritual hindú y del máximo confesor de occidente, el Papa.

Otra vía complementaria de interpretación se constituye en este sentido, la cual exploraremos más adelante cuando hablemos del principio de misión carismática en Weber en su relación eminentemente protestante con las misiones en la India y el combate espiritual en contra de los ídolos.

No obstante, el capítulo intitulado *La religiosidad de secta y de salvador en Asia* es en donde se encuentran reunidos y con mayor extensión los señalamientos mencionados respecto a la autoridad absoluta del Gurú en la India. En esa sección del segundo tomo de los Ensayos, Hinduismo y Budismo, Weber sostiene que la autoridad absoluta del

---

<sup>457</sup> En la mayoría de los casos, hay una vinculación inmediata entre una religiosidad de fe y las creencias y costumbres populares. Así, por ejemplo, hay una investigación muy interesante en la que se analiza la figura de Gandhi no con base en los atributos de su carisma, sino con base en cómo se imprimieron en la conciencia campesina el poder o gloria del Mahatma. En esa investigación, la percepción de los campesinos acerca de Gandhi es recogida de la estela de relatos que marcaría su paso por algunas regiones de la India; considerando el sentido que adquiriría como vivencia intensa el ver y ser visto de una persona extraordinaria (como un dirigente religioso). Los signos evidentes de reverencia popular (reuniones para ver y oír a Gandhi) que contemplaban al Mahatma y los convertía en sus devotos, en esa investigación, llegan a señalar simplemente que la imagen del Mahatma toma forma dentro de patrones preexistentes de creencias populares y actos rituales correspondientes y, tomadas juntas las historias *periodísticas* indican cómo las ideas sobre el Mahatma y la apreciación de su mensaje se derivan de creencias y costumbres hindúes populares y de la cultura material del campesinado. Menuda investigación que advierte que la imagen del Mahatma surge del basamento que representan los patrones preexistentes de las creencias y costumbres populares hindúes. Amin, Shahid. “Gandhi como Mahatma: Distrito de Gorakhpur, UP. Oriental, 1921 - 1922”. En Saurabh Dube. *Pasados poscoloniales*. Colmex. México. 1999, p. 345 – 401.

<sup>458</sup> Weber, Max. “Hinduismo y Budismo”. *Ensayos sobre Sociología de la Religión...*, p. 197.

<sup>459</sup> La palabra sánscrita para discípulo (*adhikarin*) como adjetivo expresa algo así, con título, con derecho a, dotado de autoridad, dotado de poder, calificado, autorizado, adecuado para, perteneciente, poseído; en tanto sustantivo expresa algo así, oficial, funcionario, jefe, director, justo reclamante, dueño, propietario, personaje calificado para efectuar algún sacrificio u obra piadosa. Lo cual tendría que reconducir la interpretación de la relación maestro – discípulo.

<sup>460</sup> Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa”. *Economía y Sociedad...*, p. 361.

preceptor (Gurú), venerado reverencialmente por el discípulo (bramacharin) realizada en los *textos sagrados* por excelencia de la India (los Vedas), forma parte de la reforma de mistagogos y cura de almas, plebeyos con preparación literaria (neo – brahmanismo), que se reinventa con las sectas populares vishnuitas (Ramanuja y Chaitanya).

La extensión de la referencia no esconde, sin embargo, el distintivo weberiano del *hinduismo restaurado*, dudoso en su argumentación histórica en tanto sostiene que “sólo con la dominación islámica, que rompió el poder político de las castas nobles hindúes, se dio vía libre al desarrollo del poder del Gurú, dejándolo crecer hasta su grotesca altura”<sup>461</sup>, pues esa perspectiva sobre *el hinduismo restaurado* (devocional), como veremos en el apartado siguiente se constituyó al amparo de la empresa colonial y orientalista y que le llegó a Max Weber con todos sus supuestos erróneos, simplistas y mal enfocados a partir de un concepto como el de Bhakti, el cual se extendió anacrónicamente en el análisis de los movimientos religiosos de la India del siglo XV y XVI y en los que siguen.

Aunque consecuente con *la perspectiva de trabajo weberiana* en tanto contraste de las formas de racionalización de la vida que, en el caso de la India y particularmente del maestro espiritual hindú, Weber consideraba que la grotesca altura del Gurú – a la cual contribuyeron el ordenamiento de las castas (Varnas) y su anclaje en las doctrinas *samsara* y *karman* (*reencarnación o renacimiento*) y la antropología religiosa de los seglares hindúes (devoción a los ídolos) hacia el clero del Gurú, carismático, con su firme orientación tradicionalista –, obstaculizaba toda racionalización de *la forma de vida desde adentro*, pues, “en su seno nunca se hubiera podido engendrar lo que entendemos por espíritu del capitalismo”.

---

<sup>461</sup> Véase la comprensión del sistema de interpretación de la figura del Gurú que realiza Daniel Gold, en su *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*, con base en considerar la devoción por una persona viva como manifestación de lo divino, cuyo fenómeno no es único en la India, pero ciertamente está muy extendido. El Gurú de la India –señala el autor– puede aparecer para sus discípulos bajo la imagen de una deidad, como un objeto de intensa devoción. Así, para Daniel Gold la devoción a los hombres santos ha encontrado una de sus más claras expresiones entre los *Sants* del norte de la India (que a veces en la forma de poetas, cantores, podemos encontrar aún en la actualidad). Apuntemos que esta figura supone para el autor que ésta está imbuida de magia y misterio, por cuanto considera que “el Gurú es el gran misterio religioso de la India”. No obstante, los *Sants* revelan las implicaciones de la devoción al Gurú: piedad personal y dinámica de la tradición religiosa. Daniel Gold consigna y matiza la tesis de Max Weber respecto a la universalidad de la autoridad del Gurú, al señalar que en la historia de la India se configura una relación entre la entrada del Islam y la emergencia de la autoridad del Gurú como factor de unificación de una experiencia de efectos de cientos de años de inestabilidad política y confusión religiosa y cultural. Sin embargo, matiza esas palabras desmedidas al considerar, simplemente, que con la llegada del Islam y la emergencia de *Hindi Sants* (sin establecer una relación causal) un carácter político se empieza a desarrollar, en que para aquellos que no reconocían las tradiciones del hinduismo y el Islam, los *Sants* podrían el misterio del Gurú como una base alternativa de fe. No obstante, parece improbable definir esa orientación unitariamente dado lo difuso y variable de la tradición de los *Sants* (la expresión teológica a la exposición de las enseñanzas de los Sants la realizó Tulsi Sabih). En *Lord as Gurú*, la figura del Gurú asimila los factores de cambio en la tradición y el objeto de devoción que éste ofrece. En el sentido en que todo análisis un poco profundo de la noción de tradición religiosa y de las diversas modalidades que ella puede presentar revela la importancia del rol de un maestro espiritual, que no es solamente un regulador de ritos que establece una comunicación entre los hombres y los dioses, sino es también un detentador de una sabiduría en un sentido divina. Daniel Gold ayuda a comprender las imágenes de las últimas figuras premodernas examinando sus orígenes, el estilo de piedad, y la continuidad de sus lugares socio religiosos, moviéndose en la dinámica de las tradiciones mismas; así, se pregunta acerca de la estructura de los linajes y los caminos en los cuales los individuos y los pequeños grupos están presentes como parte de grandes colectividades. Este trabajo presenta la síntesis religiosa que opera la figura del hombre santo como un tipo de objeto de fe, y aún así la figura del Gurú no aparece como grotesca. Gold, Daniel. *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*. Oxford University Press. New York. 1987.

Perspectiva y lugares que en David N. Lorenzen constituyen, en un apartado de su *Introduction. The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion*, una contribución crítica sobre las ideas de Max Weber, en primer lugar, respecto al planteamiento sobre *La religión de la India* y la desestimación no solamente de la génesis supuestamente extática de ésta, sino de las dos tesis principales: la relación entre dominación islámica y la emergencia del Gurú y, sobre todo, la distinción entre religión y magia, por dudosas e insostenibles; y en segundo lugar, respecto al énfasis weberiano sobre la naturaleza de la religión de las clases bajas (*The Religion of Non – Privileged Classes*, 1922), reflexión esta última a partir de la cual se ha abordado incorrectamente el despertar del hinduismo devocional en las sociedades modernas; cuyas consecuencias tendrían que replantear la reflexión sobre la figura del Gurú, con todo y la devoción, supuestamente, orgiástica y extática que lo caracteriza (Bhakti) como frenos tradicionales para el desarrollo del espíritu del capitalismo<sup>462</sup>.

No obstante, el marco interpretativo de *la posición de autoridad de la figura del Gurú* aparece muy claro en la sección 10, Los caminos de salvación y su influjo en los modos de vida, del capítulo V de *Economía y Sociedad*, Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión), en que “la salvación puede también atribuirse, no a las propias obras –que en este caso se consideran como totalmente insuficientes – sino a los méritos de un héroe en estado de gracia o de un dios encarnado, que revierten sólo a sus adeptos como gracia *ex opere operato*. Gracia que se dispensa directamente por acción mágica o por la superabundancia de los méritos del salvador humano o divino”<sup>463</sup>.

Pues, para Weber esa posición de autoridad distinguiría la tendencia fundamental a la obediencia y a la subordinación a la autoridad, como virtud cardinal y condición decisiva de salvación, al instituto dispensador de la gracia (concepto de iglesia) o al dispensador carismático de la gracia (salvador) –en la India, por ejemplo, a la autoridad ilimitada del gurú<sup>464</sup>.

De ahí que, en la figura del maestro espiritual hindú “el *modo de vida* no consiste, en este caso, en una sistematización desde un centro interno que el mismo individuo hubiese conquistado, sino que se alimenta de un centro exterior a ella (la autoridad del Gurú). Lo cual no puede manifestar, en lo que afecta al contenido del modo de llevar la vida, ningún efecto tendiente a una sistematización ética, sino todo lo contrario...”<sup>465</sup>. Dado que Weber señala que para el modo de vida, en este punto, “el valor religioso último no es ni el contenido ético concreto de la obligación ni tampoco la calificación de virtuosidad ética alcanzada metódicamente por sí mismo, sino la pura obediencia al instituto”<sup>466</sup>.

---

<sup>462</sup> David N. Lorenzen. “Introduction. The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion”. (Ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. State University at New York Press. 1993, p. 1 – 31. Asimismo, véase Lorenzen, David N. “Tradiciones del Hinduismo no Dependiente de la Casta: el Kabir Path”. En Saurabh Dube. *Pasados poscoloniales*. Colmex. México. 1999, p. 485 – 512.

<sup>463</sup> Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa”. *Economía y Sociedad...*, p. 439 “Al servicio de esta forma de salvación se halla el desarrollo de los mitos soteriológicos, sobre todo los mitos, en sus variadas formas, de un dios luchador o que sufre, que se hace hombre o que desciende a la tierra o baja al reino de los muertos...”

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>466</sup> *Ibidem.*, p. 443.



Así, según Weber, *la validez universal de esta posición de autoridad del maestro espiritual hindú* estaría en "la formal humildad de obediencia (pues ésta) es el único principio que, en el caso de la realización consecuente de la gracia institucional o de dispensación carismática, abraza unitariamente el modo de vida, y que por su acción es afín a la mística con el desgarramiento específico del piadoso"<sup>467</sup>; afín a la mística que en su contemplación expresa un gozo personal, indolente y estéril desde el punto de vista religioso y, por consiguiente, condenable, ya que ve en ella *la voluntad de una criatura idólatra*: pues, en lugar de trabajar para la gloria de Dios y cumplir su voluntad, se preocupa únicamente de sus éxtasis.

Además, Max Weber sostiene que la posición de autoridad del maestro espiritual hindú contiene "un carácter particularmente ilustrativo del *modo de llevar la vida* cuando la relación con Dios o con el Salvador muestra el carácter de devoción apasionada y a la fe con un ingrediente erótico y, con frecuencia, manifiesto"<sup>468</sup>. En el sentido en el que en Weber, las referencias al amor a Dios sufí, la mística Bernardina, el culto a María y al Corazón de Jesús, y otras formas de devoción perteneciente a este grupo, y también ciertas manifestaciones orgiástico – sentimentales del pietismo específicamente luterano (Zinzendorf), pero "sobre todo en la devoción bhakti (amor), específicamente hindú, que desde el siglo V – VI hace retroceder radicalmente a la religiosidad, elegante y orgullosa, de intelectuales, que representa el budismo; devoción que constituye la forma popular de religión de salvación de las masas, especialmente, de las variedades soteriológicas del vishnuismo"<sup>469</sup>; en ese modo de llevar la vida, la unión mística como aquella combinación de paz encontrada en Dios y cierta pasividad, emoción y negación de los órdenes del mundo, Weber termina equiparando *la posición de autoridad como común* al maestro espiritual y al confesor occidental (máximo contraste del criterio elegido para vislumbrar la autoridad del profeta), pues, como dice Weber, "la libertad del católico consiste en tener que obedecer al Papa"<sup>470</sup>.

En este punto, Weber apoya el planteamiento del "modo de conducción de vida" con el ejemplo de la devoción a Krishna (unión mística) –según Weber elevado de *Mahabharata* a *Salvador* mediante apoteosis, especialmente al Krishna niño, e intensificada la devoción hacia él a través de los cuatro grados de la contemplación: amor servil, amor amistoso, amor filial, amor erótico (de las amantes a Krishna) – con el propósito de ilustrar este tipo de religiosidad de busca de salvación que "presupone siempre en algún grado de transmisión sacerdotal de la gracia sacramental del Gurú" y que, en virtud del modo, aparece *enemigo* de lo cotidiano, pues en vista de sus resultados prácticos, ésta "es un aspecto sublimado de la religiosidad hindú sakti, popular en las capas más bajas, una devoción a las mujeres de los dioses que no raras veces incluye un culto erótico – orgiástico, y que siempre está, de todos modos, muy cerca de la religiosidad orgiástica"<sup>471</sup>.

---

<sup>467</sup> ibid., p. 449.

<sup>468</sup> ibid.

<sup>469</sup> ibidem.

<sup>470</sup> ibid., p. 443.

<sup>471</sup> ibid., p. 449.

En ese sentido, Weber afirma que la diferencia en la relación con el salvador, de matiz erótico, será provocada de un modo técnico mediante ejercicios de devoción (contraria a la fe cristiana que es un carisma que se sostiene por medio de la voluntad y no por la obediencia).

Las figuraciones<sup>472</sup> de la autoridad del maestro espiritual hindú, que provee la distinción eminentemente conceptual que Weber opera en la figura del profeta como salvador y portador personal del carisma, bajo el supuesto de una

---

<sup>472</sup> Wach, Joachim. *Sociología de la Religión*. FCE. México. 1966. Wach señala que el mérito de haber sido el primero en concebir una sociología sistemática de la religión corresponde a Max Weber. Es curioso el hecho de que la atención de los estudiosos se haya concentrado casi por entero en sus trabajos sobre el calvinismo, dejando en la penumbra la parte más grande de su contribución a la sociología sistemática de la religión. Por eso, aunque Weber dejó mucho por hacer (en su esquema no incluyó todo el grupo de las llamadas religiones primitivas ni tampoco el mahometanismo y otros credos importantes; además, su profunda erudición religiosa se vio dañada, en cierto modo, por su propia actitud crítica ante ella; los conceptos bajo los cuales clasificó los fenómenos religiosos no satisfacen del todo ya que no se concede la atención debida a su sentido original), los estudios sociológicos de la religión avanzaron a partir de Weber en *la comprensión objetiva* de la religión. Así, para Wach el estudio sociológico de la religión requiere una visión imparcial y objetiva, en suma, investigar los hechos sin prejuicio alguno. Los principios que deben observarse en ese sentido son los siguientes: pensar la enorme amplitud y variedad de la experiencia religiosa; acertar a mostrar la complejidad de la apreciación y comprensión de la naturaleza y trascendencia de los fenómenos religiosos; entendiendo que el investigador ha de sentir *afinidad espiritual* con el objeto que estudia y encontrarse además preparado para *comprenderlo con simpatía*. La definición general que ofrece J. Wach sobre la religión, el ser una experiencia objetiva de lo sagrado, apunta a un par de indicaciones para su estudio, que "la experiencia religiosa no cede con facilidad a la expresión clara y sin ambigüedades"; por otra parte, sin embargo, sólo es posible describir y comprender esa experiencia de modo adecuado ateniéndose a las formas en que se encarna; pues, "todos cuantos intentaron *analizar la religión subjetivamente* tropezaron con un círculo vicioso; sólo se llega a la comprensión de la experiencia interna a través de la interpretación de su expresión objetiva; pero, a su vez, su interpretación justa depende, en sí misma, de un saber previo de la experiencia interna (p. 36). Así, aunque Wach señale que a Weber corresponde el mérito de haber sido el primero en concebir una sociología sistemática de la religión, y sea la urgente necesidad *hermenéutica* que Joachim Wach planteaba en su *Sociología de la Religión* para llenar la carencia de definiciones precisas y estudios a fondo de los supuestos métodos, así como la demarcación de límites de interpretación en la ciencia de la religión en comparación con los grandes sistemas teológicos, filosóficos y jurídicos; esa atribución a Weber y consecuente necesidad despliegan una *propuesta de comprensión* con base en la simpatía (una afinidad espiritual); no obstante que su discusión con un historicismo sin atenuaciones y la estrecha limitación a un credo (ideología), no lo dejan seguir ese trayecto, pues prefiere recuperar el avance metodológico weberiano en su forma simplista, por ejemplo, aquel que nos habla de la comprensión de las grandes figuras religiosas mediante el método tipológico. Así, y aún cuando la propuesta de J. Wach sobre una sociología de la religión no carece de fascinación, las distinciones que operan en su trabajo, especialmente la diferenciación tipológica entre sacerdote y profeta lo llevó por los caminos estrechos que buscaron *hacer inteligible las grandes figuras religiosas*, en el sentido en que la distinción carismática del profeta y el sacerdote presentará a las figuras religiosas – carismáticas en el desarrollo de la tan mal entendida diferenciación de la realización de la noción de carisma en Weber, es decir, en el recorrido 'rutinario' que va de la espontaneidad al cargo o función. Apuntemos que J. Wach en su *Sociología de la Religión* se refiere a la sociología como eminentemente descriptiva, proponiéndose la comprensión de la naturaleza de todas las religiones, y con base en ese esquema sistemático realizó sus estudios acerca del mundo religioso no cristiano que, de una u otra manera, abonaron en el terreno fértil del trabajo de Max Weber en el sentido de su reducción simplista. Pues, la comprensión que representaría un avance en la sociología de la religión al casi – abandonar o replantear aquella diferenciación *paradigmática* sobre el carisma en Weber (don de gracia) personal e institucional, y las consecuencias que tuvo para quienes se acercaron como Joachim Wach, en su *Sociología de la Religión*, al problema de la autoridad religiosa, no afinaron a enfrentar el verdadero problema de comprensión de esa diferenciación y se contentaron con señalar el lugar dentro de esa diferenciación (clasificar simplemente) a una serie de figuras como el fundador de una religión, el reformador, el profeta, el vidente, el mago, el adivino, el santo, el sacerdote, el religioso, y sus congregaciones de fieles; ante la preeminencia de una sociología que concentra su atención sobre el efecto sociológico, directo e indirecto, causado por su aparición en la organización y estratificación de la sociedad de estas figuras no se acierta en el planteamiento de una verdadera lectura que siquiera problematice la noción de carisma en Weber. Así, en la perspectiva de Wach, la introducción *feliz* del término carisma – en que Weber reinterpretaba la palabra griega carisma, tomada del lenguaje teológico y jurídico – en el lenguaje sociológico va a designar el poder específico que postula y ejerce autoridad sobre los demás, y se asentará en el fenómeno universalmente conocido del ejercicio del poder carismático, distinguiendo entre el carisma personal (debido a consideraciones eminentemente personales), que apela más a las emociones (fidelidad absoluta y sumisión personal), y el carisma de oficio o cargo (más racional y cuya obediencia es circunscrita o moderada). Para Wach se supone que aquellos que gozan de autoridad religiosa viven en una comunión especialmente estrecha con la divinidad. Por tanto, todo cuanto pertenece a esta experiencia es primordial y todo cuanto con ella se relaciona en forma indirecta nada más se espera que ocupe un lugar secundario en la vida del hombre religioso. La expresión de esa experiencia *interpreta la autoridad religiosa carismática* como un entusiasmo, esto es, un raptó excepcional que prepara y produce la íntima unión con la divinidad y para la que el culto es garantía de un trato permanente y esencial (predicación, enseñanza, misiones, propaganda); el mensaje que deviene central en esa experiencia, continúa Wach, debe ser presentado, explicado y discutido, se hace gran hincapié sobre la preparación y conservación de la forma y disposición justas para esa comunión con el

desvalorización del mundo operada por las religiones de salvación, con carácter profético, apuntan finalmente la perspectiva que “ofrecería a la masas un redentor personal y viviente: benefactor, consejero, terapeuta mágico y, sobre todo, objeto de culto, en la forma del Gurú, quien se dedicaba a transmitir su dignidad”<sup>473</sup>. Y que será consecuente con la segunda diferenciación de la profecía y el profeta realizada por Max Weber.

Finalmente, la diferenciación de la profecía y del profeta refiere el entronque respecto a las convenciones y los imperativos de la vida cotidiana que profetas, sacerdotes y laicos realizan frente al problema religioso por excelencia en las sociedades modernas (el desencanto), la indiferencia religiosa de numerosos individuos, con base en la constitución de un orden, de un cosmos de deberes, en que *las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre expresan el proceso a partir del cual la religión se transforma en una racionalización moral del comportamiento*, por acción de profetas y sacerdotes en conciliación con las creencias religiosas de las masas.

Como parte de esta expresión relevante en la diferenciación de los dos factores que sistematizan y racionalizan la ética religiosa (profecía y sacerdocio) y sobre quienes recae la influencia ética de sacerdotes y profetas (laicos), Weber enuncia un horizonte de comprensión en el que, según R. Bendix, hay una conciliación con las creencias religiosas de las masas; dentro del cual, la autenticación de un proceso definitorio de *reconocimiento* público anuncia, extraordinariamente (operaciones mágicas), en el mensaje del profeta – y demás figuras sin solución de

---

numen y sobre todos los medios de fomentarla: ejercicios espirituales, auto – examen, adoración, oración y meditación. A mayor abundamiento (en esa relación) las bendiciones de la participación en la comunión con lo divino deben de ser comunicadas y distribuidas. El cuidado de los enfermos, de los pobres y de los desheredados de la fortuna es otra de las actividades del hombre religioso. Debido a su comunión con lo divino, el hombre sagrado debe suponerse investido de la facultad reintervenir con éxito, a favor de sus compañeros. Se espera de él que exponga ante la divinidad las necesidades, deseos y aflicciones colectivas e individuales. Se desea ardientemente la evitación de la peste y de la guerra, la aniquilación del enemigo, la fertilidad del suelo. Esto le otorga un estatus y prerrogativas de mediador (respeto, temor, reverencia, y ser colocado aparte). Consecuentemente, la autoridad religiosa puede ser de diferentes tipos, pues, se reconoce que varía el grado en el cual están dotados hombres y mujeres del *sensus numinis* (esto puede ser por varias vías, preparación especial – iniciaciones, carisma – don de gracia, dotes fisiológicas especiales (facilidad de reconocimiento), pretensión de legitimidad – vindicada y corroborada – milagros, aparte de los dones espirituales, otras cualidades deben apoyar también su prestigio: la experiencia, la astucia, la maña, los conocimientos y la sabiduría. Examinar sistemáticamente y clasificar los tipos de carisma religiosos, por cuanto ha sido muy poco lo que se ha hecho en este sentido, significa para Wach el clasificar de nuevo la variedad de los tipos de autoridad religiosa de acuerdo con el principio del carisma personal y oficial; pues, este punto de vista ayuda a la diferenciación del prestigio religioso como un aspecto sociológico de la autoridad religiosa. Para Wach, el carisma profético parece ser el principal don religioso. Implica la comunión inmediata con la divinidad, cuya intensidad es más característica que su persistencia. El mandato que recibe el profeta es esencial; de ordinario se da un llamamiento innegable, el convencimiento de ser el órgano, instrumento o portavoz de la voluntad divina, es característico en la interpretación que el profeta hace de sí mismo. Para Wach, la autoridad profética es derivada. La distinción fundamental es que posee una sensibilidad fuera de lo corriente y una intensa vida emotiva. Ante la temporalidad común y corriente, según Wach, el profeta ilumina e interpreta el pasado, pero también anticipa el futuro. El profeta interpreta el *kairos* (el momento) a esa doble luz (*restitutio in integrum*) (p. 503). El profeta ve las cosas del mundo a la luz de su destino final. De ahí que la escatología desempeña, de ordinario, un papel importante en toda auténtica profecía. Aclara que el término profeta no es semítico, sino griego, y un examen del empleo de esa designación en el mundo helénico, cuidadosamente llevada a cabo por Eric Fascher, ha demostrado ser de gran valor para comprender, tanto las analogías como las diferencias entre la profecía de Israel y la de Grecia, pues, al advertir el aumento del material disponible parece tender a aumentar también las dificultades de interpretación (África, Amerindia, Asia).

<sup>473</sup> Asimismo, Max Weber consignaba la subsistencia del carácter extraordinario e irracional de sus medios de salvación (naturaleza orgiástica, camino anti – racionales, enemigos de cualquier enfoque metódico de la vida, o eran racionales en el método, pero irracionales en el fin).

continuidad o como representantes dentro de estadios de transición, formas difíciles de delimitar como el maestro espiritual hindú – el proceso consagratorio de su propia deificación<sup>474</sup>.

El maestro espiritual hindú aparece en estos procesos de diferenciación, que comprenden y realizan la constitución de una ética religiosa bajo la distinción eminentemente conceptual del profeta, en la clave interpretativa que proporciona la tipología de formas de racionalismo ético – religioso dentro de la perspectiva del desarrollo histórico del racionalismo (como variación de la racionalidad dentro y entre culturas), en que las investigaciones de Max Weber definitivamente estaban orientadas hacia las problemáticas que eran importantes para la comprensión de la cultura occidental desde *su punto de vista*.

La consistencia cultural de la autoridad del maestro espiritual hindú adquiere relevancia en el momento en que los estudios de Max Weber distinguen que, aunque cada cultura tiene una singularidad histórica y extensión autónoma, éstas solamente hablan con referencia a la empresa que indaga sobre la singularidad del racionalismo de las sociedades modernas occidentales.

El modelo típico de la autoridad del maestro espiritual hindú se realiza en los textos de Max Weber al amparo de la elaboración de una perspectiva tipológica de trabajo en los Ensayos sobre Sociología de la Religión – con base en el modelo de acción motivada religiosamente que representa la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo –; la cual advierte sobre una serie de contrastes y que llega a ser expresión de un modelo de diferenciación cultural y suerte de tipología de racionalismo ético – religioso que iría configurando diferentes tipos de racionalidad, y en cuya indagación la proyección de la busca de salvación en este mundo, cual sombra, transcurriría como la expresión de *una visión del mundo y de un modo de vida*.

Y en ese sentido, la autoridad del maestro espiritual hindú, constituida al amparo de una serie de diferenciaciones en la obra de Max Weber, finalmente, resalta *una posición de autoridad* cuya tendencia fundamental a la obediencia y a la subordinación, como virtud cardinal y condición decisiva de salvación, desplazaría en *el horizonte de comprensión de esa figura, su verdadero valor religioso; y a la adoración del redentor viviente como la última palabra del desarrollo de la religión hindú*<sup>475</sup>.

---

<sup>474</sup> Bendix, Reinhard. Max Weber... “En el intento de guiar a los legos de acuerdo con la voluntad de Dios, los sacerdotes adaptan sus doctrinas y consejos a los pensamientos y sentimientos tradicionales de los legos, sobre todo, si su poder y su ingreso sacerdotales dependen de la función pastoral. Ahora bien, el tradicionalismo religioso de las masas suele consistir en ciertas creencias y prácticas mágicas tendientes a complacer la esperanza de alcanzar los bienes de este mundo. Otro tanto puede aplicarse a la profecía. Inicialmente los profetas vapulean la creencia popular en la magia, así como el ritualismo tradicionalista de los sacerdotes, y les oponen su nueva o renovada visión del hombre y de Dios. Sin embargo, la autenticación del mensaje profético ante el público supone siempre que los poderes mágicos del profeta se manifiesten superiores a los del resto de los hombres. Y aunque él se rehúse de ordinario a las solicitudes insistentes de nuevos milagros excede a sus posibilidades detener el proceso consagratorio que conduce a su propia deificación, o en el que se reafirma el tradicionalismo religioso del pueblo”, p. 101.

<sup>475</sup> Weber, Max. “Hinduismo y Budismo”. Ensayos sobre Sociología de la Religión..., p. 341.

## VI. Una Perspectiva Eminentemente Espiritual de la Misión del Carisma

La palabra carisma viene del griego *caris* y significa, favor, bondad, gracia, amabilidad. Este término, eminentemente religioso, en la Biblia de los Setenta aparece como una complacencia que encuentra el hombre a los ojos de Dios. Una acción salvífica de Dios en fidelidad a su conducto y a sus promesas al comienzo de la historia (Alianza de Gracia). Los carismas se distinguen por señalar las bondades que Él ha prometido en Alianza con el pueblo de Israel, insinúan el pedido de una acción de acuerdo con las acciones salvíficas del pasado (una acción piadosa en la Alianza de Gracia). La palabra griega indicaba un don de gracia, un regalo espiritual como una especial donación<sup>476</sup>.

La noción de carisma en una de sus mayores transformaciones referirá una conducta adecuada en la edificación de la comunidad cristiana, más que la intención hacia ella refiere una obligación – realizada (*que no puede insinuar juicio alguno*) de fidelidad mutua entre parientes y amigos, así como entre reyes y súbditos, como contenido de la Alianza – Obligación<sup>477</sup>. Posteriormente, la noción de gracia aparecerá para los *canonistas* como un don divino hecho a los hombres por pura liberalidad.

En el Nuevo Testamento (san Jerónimo), la gracia (término latino para carisma griego) aparece en Lucas y Pablo para definir la salvación aparecida por Jesús. En la Tradición sinóptica, la gracia aparece en Lucas, Marcos y Mateo como la recompensa celestial de salvación futura en el ofrecimiento de la salvación por la predicación. Así, en el acto de hacerse creyente está la acción de la fuerza dada por Dios a la unión que representa el poder y signo de los apóstoles, de *los misioneros*<sup>478</sup>.

La constante está en Pablo en la figura del apóstol (del misionero); el movimiento fundamental de éste en el saludo de bendición indica ya un desplazamiento común de la salvación y la gracia en el paso del 'misericordia y paz con vosotros' (saludo en la tradición judía), por el 'gracia y paz con vosotros' (saludo en la tradición cristiana). Este desplazamiento designa global e indiferenciadamente la salvación que Dios ha otorgado en Cristo por pura bondad; entendiendo que la idea de que Dios sana la relación con el hombre por un amor libremente otorgado aparece en Pablo como la fuerza salvífica por la que en el apóstol (misionero) ha sido puesta a su servicio. Ésta, sin embargo, no es homogénea aunque pertenece a la economía salvífica y a sus estructuras<sup>479</sup>.

<sup>476</sup> C. T. Onions (Ed.). *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford at the Clarendon Press. New York, 1966.

<sup>477</sup> Rahner, Karl (Dir). *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica. Tomo Tercero. Evangelio de Juan – Islam*. Barcelona. Herder. 1984.

<sup>478</sup> O'Meara, Thomas. "Grace". En Mircea Eliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan Publishing Company. New York. 1986, p. 84 – 88. "Charis can meant a power coming from the spirit of Jesus active in a Christian (the charism of healing or preaching), but it can also meant the power of God to help one follow Christ despite the evils and difficulties of human life", p. 84.

<sup>479</sup> El término de Apóstol, a juzgar por el uso de la época, primeros siglos de nuestra era común, no señala en primer lugar a un misionero o a un hombre del Espíritu, y ni siquiera era un testigo, era un emisario, un delegado, un plenipotenciario, un embajador, este concepto significaba la representación de un particular o de una comunidad en asuntos jurídicos o también religiosos, en el que la dignidad y el prestigio del representante depende totalmente de la autoridad del que lo envía. Con Pablo después de la Visión de Jesús y la ida al Tercer Cielo aparecerá con esa connotación: testigo de la resurrección.

En la conducta apostólica dirigida en cada caso *al otro* con el propósito de establecer una relación de amorosa misericordia (acción de la gracia), la gratuidad frente a Dios y el don del amor de la comunidad adquieren una mayor relevancia; esta última está presente en el encuentro personal que dará testimonio de la misericordia de Dios en la acción salvífica de Jesús en la comunidad cristiana.

Hay en la configuración de la palabra gracia, probablemente constituida antes del 1200 para señalar un favor o ayuda de Dios, una relación importantísima que reconoce *el carisma en la predicación del apóstol*. El latín *gratia* (contento, agradable) llega a ser por medio del latín *gratus* un cognado del sánscrito *gurtas, bienvenido* mediante una alabanza, un canto o una palabra. Este término posiblemente desarrolla un antiguo término religioso Indo – Europeo en que gracia expresaría: bondad, virtud, benevolencia, amabilidad, belleza de forma, de movimiento, de costumbres, la cualidad de ser agradable, un favor dado, agradecimiento, todo lo anterior en la bienvenida dada a alguien<sup>480</sup>.

El término de carisma fue introducido por Pablo en la terminología teológica (1 Cor. 12 – 14); él delimita los carismas frente a dos problemáticas: las situaciones que hablaban de aspectos morales en la comunidad de Corinto y el desorden que había en las asambleas cristianas por el dominio de una “diversidad de lenguas”. Pablo comienza por ordenarlos adecuadamente en la vida de la comunidad y por entenderlos como nota peculiar de los *bautizados*; de ahí que cuando los carismas se enumeran, el punto decisivo es la edificación de la comunidad. Así, por ejemplo, el don de la glosolalia (interpretación de la palabra de Jesús en una diversidad de lenguas), se reduce a una forma de profecía; en el sentido en que el don de profecía y los ministerios carismáticos de la comunidad, llamados apóstoles, profetas, maestros se vuelven inteligibles, legítimos, para todos y sirven a la edificación de la comunidad.

Para Pablo, el problema, entonces, se planteaba en la comunidad de Corinto (en la asamblea cultural) debido a la práctica intemperante de *hablar en lenguas*. Este *entusiasmo* religioso, que se traduce por discursos *en diversas lenguas*, no carecía de ambigüedad. Sin embargo, Pablo zanja la cuestión al señalar una dirección específica en la que los carismas (dones del espíritu) son dados con miras al bien de la comunidad, siendo el primero de ellos el *apostolado*. Se ha llegado a afirmar que, con base en los Hechos de los Apóstoles, se manifiesta el Espíritu el día de Pentecostés cuando publican los apóstoles en todas las lenguas las maravillas de Dios conforme a las Escrituras.

La referencia paulina no contiene alusión alguna a manifestaciones de cultos orgiásticos paganos, es decir, no se trata de éxtasis ni de entusiasmo, aún cuando en el Corinto de esa época haya existido un templo a Afrodita con una cantidad impresionante de mujeres y una suerte de éxtasis placentero. La referencia importante es, en un primer momento, el “don de lenguas”, presente en la oración y la alabanza a Dios en una lengua extranjera o desconocida

---

<sup>480</sup> Barnhart, Robert K (Ed.). *Dictionary of Etymology. Chambers*. New York. 1988. (Charisma, p. 160; Grace, p. 444). En español, uno de los sentidos más importantes de la palabra gracia (beneficiar, complacer) llega a expresar por medio del verbo caridad (amor, cariño) una de las principales virtudes cristianas: el amor al prójimo, según el Diccionario de Antonio de Nebrija, así como el Diccionario de Autoridades, y el Diccionario de la Academia de la Lengua Española.

que, la mayoría de la veces, se confundía con la gran animación con que era realizada esa reverencia, de una forma casi extática o exaltada en la voz y en los gestos, *al estilo oriental (se dice)*<sup>481</sup>.

El énfasis de Pablo en *la acción redentora de Cristo mediante el apostolado*, que lleva la palabra de Cristo muestra a la gracia *más allá* de un poder extra – ordinario. El apostolado está en el centro de la empresa de Pablo cuando trata de resolver los problemas del orden de la comunidad y de la moralidad. No obstante, hay varias precisiones para entender esa empresa apostólica planteada por Pablo.

La contraposición entre ley y camino de salvación refiere en el orden de la comunidad y de la moralidad a la gracia como el cumplimiento de la ley en el carisma del amor. Es decir, no hay contraposición entre gracia y obras. La gracia fue dada en el bautismo a manera de don. La vinculación funcional de la gracia, en su concepción de la historia de la salvación con la muerte y resurrección de Jesucristo, aparece en Pablo localizada en el creyente en el acto del bautismo y la interpreta como una vocación a un especial servicio moral o apostólico en la comunidad. Los carismas, en ese sentido, serán *privilegia pecuniaria ecclesiae apostolicae et primitivae* (una asamblea de los primeros cristianos para celebrar el culto), *manifestaciones del Espíritu Santo*<sup>482</sup>.

Las elaboraciones posteriores de la predicación de Pablo<sup>483</sup>, sobre la gracia hablarán de un estado (*habitus*) sobrenatural del alma humana. Un mérito de condigno (correspondiente) del hombre ante Dios. No obstante, ahí Dios aparecerá omnipotente ante una supuesta falta de libertad del hombre, ante la predestinación (protestantismo). El problema de la acción de la gracia y la libertad humana en las obras meritorias a los ojos de Dios planteará la cuestión de *lo sobrenatural*. Entendiendo que la naturaleza es la realidad de la comunicación divina por la que la creación se antepone a sí misma como su posible destinatario, de forma que, frente a éste, permanece lo que ella es: libre don del amor. La sobrenaturaleza, la gracia de la comunicación con Dios indebida al hombre (y a toda criatura), con anterioridad a su dignidad como pecador, de modo que está ya dada como pecador, de modo que está ya dada con su esencia inadmisibile y, por tanto, Dios puede dejar de concederle, indebida como participación de una realidad que de suyo sólo pertenece a Dios, se muestra como don salvífico en el nuevo orden cultural orientado hacia el cielo, que ahora no se puede alcanzar<sup>484</sup>. No obstante, Anselm Stolz comenta, en su Teología de la Mística,

“La unidad de Dios –en su forma extraordinaria – arrobamiento a la vida corporal, con desplazamiento espacial y con audición de palabras inefables, como Pablo refiere no es en manera alguna el fin a que tienen que aspirar los cristianos aquí en su coexistencia con las cosas. Con todo, esa vivencia ha tenido para Pablo un sentido enteramente peculiar. Lo pone de manifiesto el que Pablo lo utilice para probar su autoridad apostólica, la cual presupone un trato personal con Dios...”<sup>485</sup>.

<sup>481</sup> Al estilo oriental, como si Grecia, el puerto de Corinto distinguiera en esos momentos lo occidental u oriental de la sede, por lo demás no centralizada, de una Iglesia que no estaba en Roma, y que el único lugar en que se había vuelto oficial era Armenia. Nelly, Stepen. A history of Christianity in India: the beginnings to AD 1707. Cambridge University. Massachussets. 1984.

<sup>482</sup> Diccionario Enciclopédico de la Biblia. Herder. Barcelona, 1993.

<sup>483</sup> Aunque Weber no se exprese explícitamente sobre este punto, sus comentarios describen el dinámico poder de las incomparables labores misioneras de Pablo, las cuales pueden ser interpretadas de esta manera.

<sup>484</sup> Diccionario Enciclopédico de la Biblia...

<sup>485</sup> Stolz, Anselm O. S. B. Teología de la Mística. Rialph. Madrid. 1952, p. 97.

## VII. Concepto de Espíritu y Visión del Mundo

Hay, sin embargo, una interpretación que difiere de la posición de *la naturaleza y la sobrenaturaleza* para aproximarse a un esclarecimiento del *carisma* propiamente dicho, mediante la reconstrucción de la noción de *Espíritu*; la cual sostiene: "ya que la *donación del pneuma* se ha hecho realidad por medio del acontecimiento salvífico realizado en Cristo, el pneuma puede ser considerado tanto como un don de Dios como de Cristo y, por consiguiente, puede hablarse de pneuma como de Espíritu de Cristo, como de Espíritu del Señor"<sup>486</sup>.

Esta perspectiva es la que realiza Rudolf Bultmann cuando comienza por mostrar las expresiones fundamentales del concepto Espíritu (*pneuma en relación* expresa con *caris*) en el cristianismo primitivo, para afirmar que lo que constituye verdaderamente este concepto es una referencia a *lo admirable*<sup>487</sup>. Especializado en el campo de la crítica literaria del Nuevo Testamento y de una manera particular en los Sinópticos y Juan, Bultmann comenta que pareciera que el pneuma es *la admirable fuerza divina* que esta en absoluta oposición a lo humano. No obstante, esta primera traducción de pneuma por 'espíritu' lleva en su espalda una concepción a menudo equivocada, pues, ese sentido otorgado refiere una concepción greco – platónica idealista, es decir, una casi contraposición a la expresión de una vida sensitiva o a la naturaleza.

Las atribuciones respecto al pneuma (acciones milagrosas, fenómenos físicos anómalos, deslumbrantes conocimientos y acciones de heroísmo y de fuerza moral) son, sin embargo, consideradas como neumáticas no porque sean fenómenos de la vida espiritual, sino *en cuanto que son admirables*; "lo admirable y, en concreto, en la medida en que esto acontece en la esfera de la vida humana, en la que los hombres hacen o se les hace"<sup>488</sup>.

Las investigaciones de Rudolf Bultmann en su Teología del Nuevo Testamento, las cuales consideraban que no se trata de diluir la revelación sino comprenderla, y mucho menos negar la justificación de Dios en Cristo, sino de hacerla realidad actual para los hombres, en el entendido de que sólo comprende a Dios el que descubre su actuación en su propia existencia, lo verdaderamente admirable (su esplendor *veritatis*), reconoce que hay una doble concepción del *pneuma*: la de la fuerza conferida en el bautismo, que hace a uno cristiano, que lo saca fuera, ya ahora, del mundo que perece y lo sella para el mundo que viene (dualismo escatológico). Otra en la que el pneuma es una fuerza que le es regalada al cristiano ocasionalmente y que le capacita para hacer obras extraordinarias.

---

<sup>486</sup> Bultmann, Rudolf. Teología del Nuevo Testamento. Sígueme. Salamanca. 2001, p. 206.

<sup>487</sup> Ibid., p. 207.

<sup>488</sup> Ibid.



Estas dos concepciones serán, sin embargo, establecidas en el marco de una serie de anotaciones que delinean el concepto de pneuma y la problemática de su aproximación unitaria<sup>489</sup>. En primer lugar, Bultmann señala que el pneuma no es una fuerza que obra mágica o mecánicamente, sino que exige y presupone una transformación de la voluntad; existe unanimidad en pensar que el don del pneuma es un bien escatológico, que su actuación en la comunidad es un acontecimiento escatológico. Y así había entendido la primera comunidad el Espíritu y también el cristianismo helenístico; pues, cuando Pablo da el nombre de 'primicias' o de 'arras', de 'futura gloria' al pneuma, no hace otra cosa que expresar una convicción común.

En segundo lugar, los criterios que juzgan que las manifestaciones sean dones del Espíritu muestran cómo hay una serie de diferenciaciones básicas en la constitución de *un concepto de pneuma*. Verbigracia, bajo el criterio de que no es el comportamiento cristiano sino *lo extraordinario* de su manifestación, el pneuma se extiende en el círculo de pertenencia a una asamblea cultual, y llega a ser localizado en la palabra que enseña, que da sabiduría y conocimiento, así como en la profecía, que desvela el acontecimiento *futuro* y revela también lo que se oculta en el corazón: oraciones y cantos y, sobre todo, la glosolalia extática<sup>490</sup>. No obstante éste se extiende más allá, el poder del pneuma se pone de manifiesto en todas las prestaciones extraordinarias y en actuaciones sobresalientes; la misión que el Espíritu dirige y en la que el apóstol se legitima como portador del Espíritu obrando milagros es ilustrativa en este punto.

En las referencias del Nuevo Testamento que utiliza Bultmann, este teólogo suizo protestante advierte sobre el desplazamiento que ha seguido la noción de pneuma a partir de la reflexión realizada bajo *formas de pensar animísticas*, que presentaron al pneuma como un agente independiente, como una fuerza personal que como demonio se acerca al hombre y puede tomar posesión de él y capacitarle para llevar a cabo manifestaciones de poder. Asimismo, con base en *esquemas de pensamiento dinámicos* el pneuma aparecería como una fuerza impersonal que hace al hombre semejante a un *fluidum*; siendo esta última la forma ordinaria cuando se habla en el Nuevo Testamento del pneuma como 'dar', 'ser dado', 'don', 'ser derramado', 'suministrar'<sup>491</sup>.

La huella que dejaron estas formas de pensar en el desarrollo posterior de la noción de pneuma ha sido considerable; en el entendido en que el Espíritu puede ser presentado como aquella fuerza que se apropia del hombre en situaciones especiales y momentos, o que le es dada en estas circunstancias, que produce una situación transitoria o posibilita actuaciones especiales (Antiguo Testamento y Judaísmo), o como una fuerza que se le

---

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>491</sup> *Ibidem*, p. 209. En ese sentido véase también las reflexiones de Émile Benveniste sobre el poder, en su relación con *dunamis*, como fuerza del alma. Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*. Minuit. Paris, 1969.

concede al hombre de forma permanente, que entra ciertamente en acción en ocasiones concretas y confiere a su vida entera un carácter especial y a su ser una cualidad sobrenatural (Helenismo).

Así, por ejemplo, el pneumático típico del helenismo es *el hombre divino*, quien posee un ser superior al de los mortales corrientes, que está lleno de una fuerza divina misteriosa que le capacita para conocimientos maravillosos y para acciones admirables. Normalmente no se le llama a esta fuerza pneuma, sino *dunamis* (también *caris*); pero el contenido es el mismo que cuando el cristianismo primitivo habla de pneuma (entendido en sentido dinámico)<sup>492</sup>.

Al amparo de una empresa de recuperación *crisiana* que lo que intenta conseguir es que el mensaje de la justificación y de la fe se vuelva audible para el hombre de la edad contemporánea, R. Bultmann explica que para llegar al concepto de pneuma en el cristianismo primitivo hay algunos señalamientos que permiten entenderlo de una mejor manera. Así, en el marco del cristianismo primitivo y helenístico reinaba la convicción de que todos los cristianos han recibido en el bautismo el Espíritu y que por él se han convertido en *un nuevo ser*. La posesión del Espíritu casi latente de ordinario, entonces, puede manifestarse en acciones maravillosas; de hecho en Pablo aparece en este sentido como fuerza para una conducta moral; no obstante que ese es el pensamiento particular de Pablo. La concepción extendida por todas partes (evidente para Pablo mismo) es la siguiente: la posesión del Espíritu es la posesión de la fuerza vital divina que confiere la seguridad de superar la muerte, la certeza de la resurrección y de la vida eterna, *la certeza de la salvación*<sup>493</sup>.

En el tabernáculo de esa concepción, "la opinión, pues, de que, en cuanto pneumáticos son unas personas extraordinarias no es propia de Pablo, prescindiendo de que él atribuya o no esta dignidad a la misma persona a la que otros ya se la reconocen"<sup>494</sup>; ésta habría sido la concepción, sobre todo, de cristianos con inclinación gnóstica. Más en consonancia con la concepción de que todos los cristianos tienen el Espíritu se halla la idea de que se puede poseer el Espíritu en diversa medida y en diverso grado de intensidad. Pues, ciertamente que el pneuma no ha sido entendido como la fuerza que determina al cristiano en cuanto tal si dentro de la comunidad hay individuos que, en cuanto pneumáticos, pueden ser distinguidos del resto.

Relacionada con esta concepción – personas concretas caracterizadas como llenos de espíritu y sabiduría – se halla la idea de que no solamente hay diversos dones del Espíritu, sino también la de que son diferentes en cuanto a su valor; concepción que supone Pablo corriente en Corinto, que él mismo comparte cuando diseña, por así decirlo, en una jerarquización de los dones del Espíritu y cuando exhorta a buscar los dones mejores<sup>495</sup>.

---

<sup>492</sup> Ibid.

<sup>493</sup> Ibid., p. 211.

<sup>494</sup> Ibid., p. 212.

<sup>495</sup> Ibidem., p. 213.

En ese sentido, la concepción de que todos los cristianos en el bautismo reciben el Espíritu no se apoya en la idea de que cada uno de los bautizados tenga vivencias pneumáticas. Más bien, arranca, en el fondo, de que el Espíritu le ha sido dado a la comunidad, en la que el individuo es admitido por el bautismo. Por esto se habla con gusto del Espíritu donado a la comunidad o de los dones del Espíritu que actúan en ella<sup>496</sup>.

Con la tarea de plantear la problemática del poder escuchar la palabra de gracia de un Dios que le libera de la preocupación de sí mismo en mente (Heidegger), Bultmann recuerda que para la temprana comunidad cristiana no existía problema alguno en la participación del Espíritu (*eschaton*), por lo menos no era el problema principal, pero para la comunidad helenística, una generación posterior, surge la pregunta de cómo se realiza la participación en el Espíritu por parte de cada individuo.

“¿Tienen ellos el Espíritu solamente en la fe, es decir, en la convicción de que, en principio de una manera oculta, no son ya seres terrenos y que, gracias al Espíritu que habita en ellos, no perecerán con el mundo y que participarán del mundo que aparecerá después y de su realeza en figura transformada, en un ser espiritual?<sup>497</sup>”

En ese contexto surge, asimismo, la pregunta de cómo se desarrolla la comprensión de una existencia fundada y sostenida por el poder divino escatológico, por el Espíritu. Estas interrogantes – advierte Bultmann – logran asentarse mediante la traducción en el mundo helenístico de una expresión (que intentaba ser convincente para lo oyentes) de la significación escatológica de Jesús y con ello, sobre todo, del mensaje escatológico y el dualismo escatológico que va unido a ello. Y esa interpretación la realizaría la gnosis<sup>498</sup>, en ambos casos – el sentido y el mensaje –, pues, su mito ofrecía los medios para una conceptualización inteligible. De esa manera, la inquisición general sobre el ser espiritual o pneumático expresaría, de antemano, una delimitación y separación del mundo y del dualismo escatológico muy singular en la organización de la comunidad cristiana primitiva<sup>499</sup>.

Y en la medida en que se cree y se vive esa separación y esa oposición al mundo, como fundada y organizada por el don del Espíritu, surge una problemática importantísima en el seno de la comunidad, según Bultmann. Y esa problemática es la que plantearía *la aparición de un cierto personalismo*, que extiende la existencia cristiana con

---

<sup>496</sup> De la misma manera, se ignora la idea de la posesión del Espíritu exclusivamente por todos los cristianos, de manera que se puede hablar de los judíos *piadosos*. Lo mismo vale para la fórmula ‘en el Espíritu’, con lo que no se piensa en absoluto en un lenguaje humano, sino en un hablar bajo la posesión momentánea del Espíritu.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 218. La comunidad se encontró desde un principio con el problema de la conducta cristiana; se presentaba en primer lugar no sólo ni únicamente como un problema de la praxis de la vida, sino, sobre todo, como un problema de la autocomprensión cristiana. Venía dado por la situación paradójica de la comunidad, que, en cuanto escatológica, no pertenece ya al mundo viejo, sino al futuro, pero que, sin embargo, tiene que vivir dentro del marco del mundo viejo entre el ‘ya’ y ‘todavía no’. En cuanto que es una nueva vida no pertenece al Eón antiguo puede ser descrita empleando el indicativo, pero que mientras debe vivir dentro del mundo viejo, se halla bajo el imperativo. En cuanto que pertenece al primero se encuentra bajo la gracia; en cuando que pertenece al segundo se halla bajo la ley de Dios y de sus exigencias morales..., p. 629.

<sup>499</sup> *Ibid.*

base en otorgar una gran importancia a *la figura de un hombre divino*. En consecuencia, el don del Espíritu ensancha su ámbito a la expresión de cierto éxtasis o entusiasmo, del *carisma como un don personal*.

No obstante, ese personalismo se desarrolla en un contexto muy singular. Pues si entendemos el desplazamiento de la visión del *mundo*, que para el hombre antiguo había sido el hogar (para el Antiguo Testamento el mundo como creación de Dios en el Génesis, para la antigüedad griega el cosmos habitado por la divinidad), contemplaríamos la distinción que tanto para la gnosis como para el cristianismo se hacía consciente por primera vez, hablamos de la diferencia fundamental existente entre el ser humano y todos los demás seres mundanos y, por tanto, advierte R. Bultmann, la transformación operada en la imagen del *mundo* al convertirse en algo extraño para el yo del hombre, incluso llegar a ser una cárcel para la gnosis<sup>500</sup>.

Y la gnosis *piensa de manera tan radical al mundo* que aparece como extraña y enemiga a la vida de los propios sentidos, de las pasiones, por las cuales el hombre se halla preso en el mundo; en el sentido en que se opone a lo verdaderamente propio del hombre; el énfasis primario es que el hombre no puede realizar en este mundo su verdadero ser, pues este mundo es una cárcel en la que se halla encadenado su yo auténtico –este último emparentado con el mundo de la luz – por medio de las potencias demoníacas de las tinieblas.

Aunque lo más importante, según Bultmann, supone el desarrollo conceptual que sucedió al dualismo escatológico – todavía en época temprana planteado para la gnosis dentro del cristianismo en cuanto dimensión de un acontecimiento salvífico – como *pensamiento cosmológico*. El gnosticismo sirvió, en ese sentido, para caracterizar *la situación del hombre en el mundo*, expresión de una vida que por su origen está entregada a la soberanía de las potencias demoníacas<sup>501</sup>. Y los conceptos gnósticos ayudarían en el esclarecimiento del acontecimiento salvífico; pues, según ellos, *el liberador aparecería como una figura cósmica (salvador)*, como el ser divino preexistente, el hijo del Padre, que descendió del cielo y tomó figura humana (que subió al cielo después de su actuación en la tierra y que alcanzó su soberanía sobre las potencias espirituales). *El pneuma sería, pues, la expresión de la admirable fuerza divina que está en absoluta oposición a lo humano, al mundo*<sup>502</sup>.

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 221. Véase en ese sentido, Gómez de Liaño, Ignacio. *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el conocimiento*. Siruela. España. 1998. Asimismo, nuestro ensayo sobre la novela de Dostoievski, Los Hermanos Karamazov, en la cual destacamos la forma gnóstica de la transmisión de sabiduría entre un maestro espiritual y su discípulo. Ortega, Antonio S. "El Espacio Literario y la Literatura Terriblemente Religiosa. La Idea de Paraíso en los "Hermanos Karamazov" (2004).

Ahora bien, la figura del misionero ha sido la que expresaría en el marco de la comprensión del llamado a ser apóstol el *sentido pneumático* –a veces contradictorio (como hemos visto en Bultmann) – de la noción de carisma (de los dones espirituales); y su participación en la vida cotidiana de estos hombres, en la medida en que creen y viven cierta separación y oposición al mundo, estaría fundada y organizada por el don del Espíritu.

Asimismo, la vinculación de los carismas al oficio eclesiástico y a sus órdenes (la Iglesia es misionera por naturaleza) consolidaría una concepción del carisma (ya presente en Pablo pero no exacerbada) en la que los dones espirituales –fenómenos especiales y marginales (don de sabiduría, don de ciencia, don de lenguas, don de sanidad, don de milagros, don de profecía, etcétera) aparecen como la operación del Espíritu –incluso fuera de los límites de la Iglesia.

Entendemos ahora la importancia de la misión del carisma en el encuentro y figuración de los *seres religiosos* por acción de los misioneros. Y el peso fundamental que en ello lleva la edificación de una comunidad cristiana, en un mundo caracterizado por las potencias demoníacas (gnosticismo). Karl Rahner ha señalado que hay una acentuación ético – normativa que, en la edificación de la comunidad cristiana, conlleva el desenvolvimiento del carisma –de los dones espirituales – mediante el *apostolado*<sup>503</sup>.

Esta acentuación ético – normativa configura la problemática planteada en el seno de la comunidad cultural cristiana respecto a la aparición de un cierto personalismo, que extiende la existencia cristiana con base en otorgar una gran importancia a *la figura de un hombre divino*; y, en consecuencia, el don del Espíritu ensancha su ámbito a la expresión y enunciación del *carisma como un don personal*, que en su demostración (mediante la fe, la esperanza y la caridad<sup>504</sup>) habla del don de un poder de autoridad (moral) en los *hombres preocupados* por el *orden* de la comunidad, que al extenderse como un '*bien*' lo hace por medio de una fuerza personal<sup>505</sup>, un liderazgo carismático<sup>506</sup>.

---

<sup>503</sup> Karl Rahner sostiene que en la conceptualización de la gracia hay una excesiva acentuación de lo ético y una espiritualización platónica (farisaica o estoica). Asimismo, hay una idea normativa en la teología de la gracia, que surge en Agustín en su disputa contra el pelagianismo – causalidad total de Dios en la justificación, santificación y predestinación del hombre.

<sup>504</sup> Fe, esperanza y caridad (virtudes infusas que constituyen el principio de acción de la vida sobrenatural; virtudes teologales y morales). Los dones dispondrán al hombre para percibir las inspiraciones del Espíritu Santo y obrar conforme a su impulso. El don de ciencia, por ejemplo, no da la percepción intuitiva, sino más bien la facultad de discernir lo que hay que creer de lo que no hay que creer. Stolz, Anselm O. S. B. *Teología de la Mística* ..., p. 218.

<sup>505</sup> Parrinder, Geogrey. "Charisma". En Mircea Eliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan Publishing Company. New York. 1986, p. 218 – 22.

<sup>506</sup> El Diccionario Etimológico de la Lengua Inglesa apunta que el término carisma nace en el tercer tercio del siglo XIX como gracia o talento concedido por Dios (regalo); observa que esta significación reemplaza la temprana comprensión de la palabra carisma tomada del griego *charizesthai* que habla de favor, del *chàris*, gracia, relacionada con *chairein* – alegrarse, regocijarse. Ensanchando este regalo a la referencia a *los carismas* de curación, profecía y otros dones del Espíritu en el cristianismo (reformado y liberal); esa interpretación inglesa tomó una forma que describía especiales poderes o dones. Esta palabra posteriormente se desarrolla en un sentido específico como "don de un liderazgo o poder de autoridad"; caso curioso es que fue de uso común hasta la cuarta década del siglo XX. El desenvolvimiento y extensión de ese uso

Así, en el contexto de la palabra y predicación del misionero se *desplaza* el sentido de aquella alegría y regocijo que en el saludo, en la bienvenida dada a alguien que hacia presente *la realidad de la gracia* en el hombre, la expresión del amor en el hacerse creyente, pues, como dijo Pablo, “Y ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, más con demostración del Espíritu y de poder” (1 Cor. 2, 4).

Y entendemos así que la idea de que Dios sana la relación con el hombre por un amor libremente otorgado, el carisma aparece en Pablo como la fuerza salvífica por la que en el apóstol (misionero) ha sido puesta a su servicio (gracia), y se dirige en el acto de hacerse creyente a *los hombres* con el propósito de establecer una relación de amorosa misericordia (acción de la gracia).

En esta investigación, la importancia respecto a la interrogación por el concepto de carisma (el problema espiritual) y el signo especial pneumático (Bultmann), así como *la restitución* apenas esbozada del vínculo con la vocación misionera en la consideración de la perspectiva paulina<sup>507</sup>, insinúa un trayecto histórico en el que la noción de carisma va a plegarse a una acentuación personalista, en la que aparecerá la figura de un hombre divino con *el don de autoridad en los hombres preocupados por el orden moral de la comunidad*. Así, la misión del carisma llega a ser configurada en la generalización profunda de *una distinción eminentemente espiritual hasta convertirse en un don de autoridad opuesto al mundo, cuyo tipo ideal es el misionero*<sup>508</sup>.

---

enfaticó el adjetivo *carismático*, formado en inglés del griego *charismata* (favorecer), para expresar la fuerza personal o magnetismo especialmente en referencia a *figuras políticas*.

<sup>507</sup> Michael Amaladoss observa, en su reflexión sobre las condiciones culturales, políticas y financieras de la misión *ad gentes*, que el desplazamiento de la misión carismática se debe interrogar por el signo especial del Espíritu que reclama todo *instituto misionero*. Amaladoss, Michael. “Los institutos misioneros”. *En Spiritus (edición hispanoamericana)*. Año 43/2, n. 167, junio de 2002, p. 21 – 28.

<sup>508</sup> Jean Daniélou señala que cuando se habla del problema misionero ya no se trata de evocar civilizaciones excéntricas y muy diferentes de la nuestra, aunque lo esencial, verdaderamente, es el problema espiritual y el combate se ha de librar en este término; pues éste refiere el vínculo tan particular que existe entre una doctrina del *Espíritu Santo* y la vocación misionera en general. Daniélou, Jean. *Dios y nosotros*. Cristiandad. Madrid. 2003.

### VIII. Una Infantil Idolatría: el Maestro Espiritual Hindú

La necesidad de restituir el término de carisma al ámbito misionero debe vislumbrar el verdadero énfasis que esa distinción espiritual conlleva y que, en el caso de la empresa misionera en la India, ha sido confirmada por Geoffrey Oddie y su *Missionaries. Rebellion and Proto – Nationalism. James Long of Bengala 1814 – 1887*<sup>509</sup>, para señalar el *desplazamiento comprensivo* de una perspectiva sobre todo cultural y regional sobre el carisma.

Y es que en el caso de las imágenes y figuras que se constituyeron como parte de la empresa de los institutos misioneros en la India, entre las que estará la del maestro espiritual hindú, opera y ejecuta una perspectiva alternativa a la que delineó Edward Said, en su *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en 1978, y que enmarca la relación entre una intervención imperialista y colonialista occidental y el despliegue de una serie de imágenes que dan a conocer a Oriente, entre las que hay muy poca atención a las que se elaboraron como parte de la actividad misionera cristiana en esas latitudes<sup>510</sup>.

En otras palabras, aún cuando la perspectiva de un encuentro cultural entre Oriente y Occidente, que ha conducido el debate desde los setentas, encabezado por *Edward Said*, enfatice la configuración político – cultural en la que se delinea al Orientalismo como un estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente, y la estandarización consecuente de lo que Occidente representa en aquellas latitudes mediante una intervención imperialista y colonialista, que confirma el despliegue de imágenes que dan a conocer a Oriente, *hay una dificultad* en esta generalización y es que no aplica para cristianos y otros europeos con un profundo punto de vista cristiano del mundo. Pues, para ellos, como misioneros, católicos, protestantes, misioneros en la India, la dicotomía de importancia última no fue europeos versus el Oriente, sino la salvación versus la condenación<sup>511</sup>. "All people were sinners in need of redemption and what mattered in the final analysis was not whether they were European or Oriental, but how they responded to the Christian Gospel..."<sup>512</sup>

Y es que en la necesidad de restituir el concepto de carisma al ámbito misionero<sup>513</sup> se puede contemplar el horizonte de comprensión que, en el caso del instituto misionero en la India, nos hablaría de la relevancia político – religiosa más que cultural o regional que adquiere *la diferenciación eminentemente espiritual*, como ha mostrado ya Brian K.

<sup>509</sup> Oddie, Geoffrey. *Missionaries, Rebellion and Proto – Nationalism. James Long of Bengala 1814 – 87*. Curzon. Great Britain, 1999.

<sup>510</sup> Said, Edward. *Orientalismo*. Debate. Madrid, 2002.

<sup>511</sup> Oddie, Geoffrey. "Long, Missionaries and Orientalism". *Missionaries, Rebellion and Proto – Nationalism. James Long of Bengala 1814 – 87...*, p. 180 – 197. "The proclamation of the Gospel was necessary in Europe as well as in the Orient, for this reason, home as well as overseas missions were organized, for example, in Britain in the nineteenth century. Home missionaries, like those working in foreign fields, sometimes thought of themselves as soldiers involved in conquest, but this conquest was quite unlike colonialism. It was not for 'the empires of this world', but for the extension of God's spiritual kingdom in Europe as well as in the Orient and elsewhere", p. 181.

<sup>512</sup> *Ibid*, p. 181.

<sup>513</sup> Dube, Saurabh. *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo y cultura*. El Colegio de México. México, 2003. Asimismo, esa restitución lleva una crítica a las caricaturas contradictorias del misionero como agente corrupto del imperio y benefactor orgulloso de los nativos que dominaban el debate histórico antropológico con diversas connotaciones ideológicas, p. 16.

Pennington, en su *Was Hinduism invented? Britons, Indians and the colonial construction of religion*<sup>514</sup>, en que la construcción de la tradición religiosa hindú reconoce la singular confrontación en que se desarrolló aquella frente a *los objetos físicos de devoción hindú*<sup>515</sup>.

En el sentido en que, la reverencia a las imágenes de lo divino llamados ídolos referirá la configuración de *la acción de la gracia* (carisma); pues, con base en la interrogación respecto a *la misión carismática* en la India que considera *la diferenciación eminentemente cristiana de salvación – condenación*<sup>516</sup>, el núcleo fundamental para hacer inteligible la imagen de una persona viva como manifestación de lo divino<sup>517</sup>, el maestro espiritual *hindú*, estaría en lo que se consideró una infantil idolatría: la devoción a un objeto material como si fuera una deidad<sup>518</sup>.

Y es que la idea de hinduismo ahora común en Occidente y el sur de Asia, en palabras de K. Pennington, fue un producto de *las representaciones populares misioneras* que presentaron a ésta como un sistema mecánico con una sonoridad, aunque perversa, lógica, y cuya enunciación daba cuenta de la sistematización misionera de una diversidad de prácticas religiosas. Sistema que se expresaría en el caso específico de la figura del maestro espiritual hindú a partir de la lectura que realizaba particularmente el movimiento evangélico<sup>519</sup> de sus textos sagrados amonestando a la imagen devocional.

Pues –establece K. Pennington –, solamente a la luz de una distinción espiritual el trayecto histórico – político y cultural, en que se combinaba un pensamiento racional y un sentimiento religioso, una reflexión ilustrada y romántica, un temperamento científico y liberal, que cruzaba el espíritu protestante, todo lo cual afectó el análisis de la práctica religiosa hindú, daba consistencia a las predisposiciones religiosas y filosóficas que resultarían en una jerarquía dualista para representar como en *una tabla de argumentos* las diferenciaciones básicas para comprender a la religiosidad hindú: Cristiano – hindú; Pensamiento – materia; Espíritu – carne; Texto sagrado – ídolo; Oración y sermón congregacional; Devoción a la imagen y sacrificio sangriento; Religión moral – religión sacerdotal (maestros);

<sup>514</sup> Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford University Press. 2005.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 59. "Alone, however, these resources seem insufficient to the project of constructing Hinduism. The decisive contribution was the concrete experience of missionaries in the field who met Hindu idols and priests face – to – face and whose reports of these confrontations would prove a galvanizing force for constructing and guiding Christian discourse about Hinduism", p. 69.

<sup>516</sup> Oddie, Geoffrey. *Missionaries, Rebellion and Proto – Nationalism. James Long of Bengal 1814 – 87...*, p. 181. "Though, like the builders of the British Indian Empire, the missionaries working in India were Europeans, they had a somewhat different agenda. Their priority was not the construction or maintenance of empire, but the conversion of as many as possible to Christianity. Some, perhaps most of them, believed that the empire was 'Providential' in that it created a climate of protection, peace and stability within which missionary operations would expand and prosper", p. 182.

<sup>517</sup> Gopal, Benoy Ray. *Religious Movements in Modern in Bengala*. Visva – Bharati. Santiniketan. India. 1965.

<sup>518</sup> Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented...*, p. 65. "If the debate between Protestant and Catholic missionaries suggests that there were primarily ideological concerns at work in the evangelical construction of Hinduism it may be well to reflect on the role of the first hand experience of missionaries, especially in order to take seriously the subjectivity of those concerned and to avoid rendering them blind agents of impersonal forces", p. 72.

<sup>519</sup> Cuando se habla de movimientos evangélicos se debe distinguir entre el movimiento protestante evangélico mismo, una corriente protestante como los luteranos, así como los movimientos protestantes más contemporáneos anglo – americanos. En este caso, K. Pennington utiliza la denominación movimiento evangélico para señalar el trabajo de las misiones protestantes, en su conjunto, en la India.



cuyas consecuencias apenas comienzan a explorarse en su perspectiva esencialista y *manufacturada* (Russell McCutcheon).

Así, pues, cuando K. Pennington nos explica que en el siglo XIX la prédica del misionero confronta a las hindúes en mucho lugares: en el bazar, en la Mela, en las escuelas, fuera de los templos, y en la calle, en todos esos lugares el implacable adversario de los misioneros *evangélico – cristianos* no era el hindú devoto o mejor aún el brahmán, sino *el material objeto de devoción hindú*, por el cual las misiones en la India –refiriendo su trabajo a las misiones protestantes particularmente – se concebían como una particular ‘dispensación’<sup>520</sup> para *salvar* a los hindúes *condenados* por la reverencia a los ídolos.

En realidad, en la elaboración misionera del ídolo hindú, K. Pennington habla de la fijación que realizaron los institutos misioneros en Gran Bretaña respecto al hinduismo en sus literaturas como la instancia primaria del paganismo contemporáneo y como el principal oponente religioso de la expansión del cristianismo; oposición en la que los caminos divergentes de la presencia evangélica y el hinduismo popular percibía a las imágenes religiosas diametralmente opuestas.

Particularmente, la imagen devocional hindú, fascinante y horripilante a la vez (confirmación de la construcción del pasado cultural glorioso de la India pero en decadencia cultural y religiosamente en el presente), no podía pues ser separada de las ansiedades del protestantismo británico, en que las condenaciones del hinduismo por parte de los misioneros protestantes hacían eco de la construcción histórico – política y cultural de las sociedades modernas, por lo menos en Inglaterra (Druidas, salvajismo y barbarie; sobre todo, anti – catolicismo, doctrina de la Eucaristía, transubstanciación, católicos irlandeses), en que la máxima referencia era un debate librado entre protestantes y católicos.

“A papist is an idolater, who images, pictures, Stocks and Stones, the Works of Mens Hands; calls upon the Virgin Mary, Saints and Angels to pray for them; adore reliquies... He... prefers Traditions before the Holy Scriptures; things good works alone merit Heaven; eats his God by cunning Trick of Transubstantiation... and swears the Pope is infallible...<sup>521</sup>”.

---

<sup>520</sup> Borthwick, Meredith. Keshub Chunder Sen. A Search for Cultural Synthesis. Minerva Associates. India. 1977. “Keshub explained in the lecture that he had chosen the topic because as India had been conquered by Christ (rather than just Britain) and was imbibing the spirit of Christian civilization, India should be informed about the real character of Christ... The New Dispensation was, above all, eclectic proclaiming the unity of all religions although in practice its aim was to unite East and West, Hinduism and Christianity... He isolated the main features of the New Dispensation as its synthetical nature, a whole host of churches resolved into a scientific unity, and its subjectivity, in that the outward Deity had to be translated into each person's subjective consciousness”, p. 212 – 213.

<sup>521</sup> Pennington, Brian K. Was Hinduism Invented..., p. 68.

La cruzada misionera y la comprensión de la religión en la India, en el sentido en que nos propone K. Pennington, permiten entrever el horizonte de comprensión en el cual se colocaba a la figura del maestro espiritual hindú mediante el señalamiento de la colusión de la idolatría romana e hindú (creencias y prácticas); tema excesivamente presente en las relaciones entre los misioneros protestantes del sur de la India, por ejemplo, en el entendido en que las claras objeciones protestantes al hinduismo popular traían a la memoria y empresa del misionero la historia de oposición al ritual, a la creencia y a la política romana.

Y no sólo eso, la coexistencia de líneas de ataque similares a la iglesia romana y a las prácticas religiosas hindúes, común en todas las misiones cristianas, insinúa el trayecto histórico – político y cultural en que un persuasivo racionalismo cristiano protestante opuesto o que sospechaba de los rituales que usaban imágenes y otras formas religiosas institucionales no gobernadas por la razón individual, hacia *legible* la forma en que los hindúes empleaban imágenes en ayuda para la meditación y, además, las reverenciaban como dioses mismos<sup>522</sup>.

Así, los caminos en que los misioneros proceden en su experiencia de contacto con el hindú y discernen, como resultado, un núcleo conceptual y ritual para hacer inteligibles a las comunidades hindúes y a sus deidades<sup>523</sup>, constatan que “las misiones evangélicas protestantes en su encuentro en vivo con *la tradición hindú* por primera vez salva su desorientación y confusión con el unguento de sus propia categorías teológicas”, en que una extensión de la imaginación iconoclasta cristiana es alimentada por una rampante polémica anti – católica: la devoción de formas materiales como si ellas fueran naturalmente divinas – forma más básica y primitiva de la idolatría<sup>524</sup>.

---

<sup>522</sup> *ibid.* “Home publications of missionary societies made much of the exotic risks that their soldiers for Christ faced, and although some of this rhetoric no doubt served the societies domestic needs for legitimation and income, there was no small element of truth to these dramatic portraits. Missionary reports resounded with the imagery of death... Their accounts of Hinduism were forged in physically, politically and spiritually hostile surroundings. Plagued with anxieties and fears about their own health, regularly reminded of colleagues who had lost their lives or reason, uncertain of their own social location, and preaching to crowds whose reactions ranged from indifference to amusement to hostility, missionaries found expression for their darker misgiving in their production of what is surely part of their speckled legacy: a fabricated Hinduism crazed by blood – lust and devoted to the service of devils”, p. 72 – 77.

<sup>523</sup> Sontheimer, Günther – Dietz. *Pastoral Deities in Western India*. Oxford University Press. New York. 1989. Este texto, cuya base primaria son los relatos orales recogidos en la región de Maharashtra y Kamatak entre 1967 y 1972, señala que si uno quiere comprender verdaderamente la base, función y génesis de los textos sánscritos debe desprenderse de los abstractos y filosóficos textos – sistemas; bajo esa consigna intenta observar en la vida y en los universos conceptuales de muchas castas y grupos la inclusión de nociones de las tribus *aborígenes* o grupos pastorales, que han sido incluidas en no sólo en la definición escolar, por ejemplo, de Brahman, sino a la vez han sido codificadas para constituir un sistema religioso hindú, cuya expresión principal la encontramos en lo que se conoce como *Dharmasastras*.

<sup>524</sup> Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented...*, p. 96. Compárese con la propuesta de análisis subalterna de Sarabh Dube, en la cual nos dice sobre la *recepción* de la empresa misionera, “sin embargo, los conversos al cristianismo –y, en términos generales, la gente de la India central – seguía entendiendo las instrucciones de los misioneros e interpretando las verdades evangélicas a través de la lente de sus culturas cotidianas. Se alimentaban de las energías de sus benefactores occidentales como cómplices conscientes y víctimas desafortunadas, participando en la creación de una cristiandad vernácula y colonial. Los misioneros cultivaron una curiosa siembra y obtuvieron una cosecha extraña”. Dube, Sarabh. *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo...*, p. 13.

Así, si seguimos a K. Pennington en el proyecto de invención del hinduismo encontraremos que la contribución decisiva a la experiencia concreta de los misioneros, quien puso a los ídolos hindúes y a los sacerdotes cara a cara, vistos en los reportes de confrontación –periódicos de la época, diarios, relatos, etcétera<sup>525</sup> –, probaría para Pennington que *la dispensación* misionera para comprender al ídolo devocional debe ser vista en términos más anchos que la simple ideología, sea esta evangélica o colonial, pues, la mirada misionera refleja un punto de vista religioso condicionado, como todas las cosas religiosas, por complejos factores sociales, económicos, políticos y personales.

Y que condiciona, para nosotros, la visión del mundo (profundamente cristiana) establecida a través de *una perspectiva eminentemente espiritual*<sup>526</sup> mediante el *desplazamiento* de aquella alegría y regocijo que en el saludo, en la bienvenida dada a alguien hacia presente *la realidad de la gracia* en el hombre, la expresión del amor en el hacerse creyente<sup>527</sup> por medio del apóstol – misionero, hacia un horizonte de comprensión dicotómico (Cristiano – hindú; Pensamiento – materia; Espíritu – carne; Texto sagrado – ídolo; Religión moral – religión sacerdotal) producto de la desorientación y confusión con que se extendían las categorías teológicas y la imaginación iconoclasta cristiana, por lo menos en la India<sup>528</sup>, y que, particularmente, en el caso de la imagen devocional hindú configuró al maestro espiritual como una infantil idolatría: un objeto material de devoción hindú.

---

<sup>525</sup> *Ibid.* “Employing a ‘racial gothic’ discourse that organized data related to unfamiliar cultures by developing a set of ‘striking metaphoric images to filter and give meaning to a flood of experience and information’, the editors of the Missionary Papers pared away, Ward’s often careful research, leaving only his sensational tales. Similarly, they fashioned Buchanan’s anecdotes into a simple, coherent message for its reading audience. Over the course of its publication, this journal purveyed a consistent portrait of Hinduism, which cited image worship as the root of its moral depravity and the height of its offence against divine law”, p. 95.

<sup>526</sup> Aloysius, Pieris. *Fire and Water. Basic Issues in Asia Buddhism and Christianity*. Orbis Book. New York, 1996. “The Christ who can find a place in Asia is not only of the ashrams discovered through dialogue with the mystics of traditional Hinduism but also, and today especially, the Christ of the Asian poor who calls for the transformation of society and of the Christian churches... our prognosis... is that the cultures that have absorbed the great religions – that is over 90 percent of Asia – have no room for Christ, except perhaps as one cosmic power among many, i. e., as one more deity in the pantheon of cosmic force, rather than as the one Lord and Savior”, p. 67.

<sup>527</sup> En este punto habría que seguir a Saurabh Dube respecto al desafío que plantea a las formas de entendimiento que, desde hace mucho tiempo, ha percibido a los conversos cristianos y a las iglesias de las colonias como gente que rompe, con o sin éxito final, las instituciones indígenas y las prácticas vernáculas en la imagen modernizadora del misionero... en primer lugar, desafiando las particulares concepciones que hacían de la conversión religiosa un proceso principalmente individual... en segundo lugar, cuestionar los esquemas de largo alcance que explican la conversión en el mundo no occidental como una búsqueda de sentido frente al asalto de la modernización en escenarios remotos... finalmente, el propio concepto de conversión retiene su sentido común en la connotación europea. Dube, Saurabh. *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo y cultura...*, p. 18 – 20.

<sup>528</sup> Frykenberg, Robert Eric (Ed.). *Christians and Missionaries in India. Cross – Cultural Communication since 1500, with special reference to caste, conversion, and colonialism*. Routledge Curzon. London. 2003. En la India, hasta finales del siglo XVIII, con la llegada de las misiones evangélicas cristianas que, curiosamente, coincide con el decline de la dominación islámica y el despertar del poder de Europa, el cristianismo se confundiría con Europa, vgr., el papel de William Carey, el padre del movimiento misionero moderno y su texto “An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of Heathens (1792). Recordemos para el caso de las misiones protestantes que, en la India, éstas intentaron reflejar las últimas y las más avanzadas ideas acerca de la educación, ciencia y tecnología: “New methodologies developed at Hall were already beginning to bring rapid changes to northern Germany. Francke set forth his unprecedented dictum – that proper belief required biblical understanding, that proper biblical understanding require literacy, and, hence, that universal literacy and practical education, were duties incumbent, in a very fundamental sense, upon all true believers in simple obedience. Every single human being should be enabled to read in his or her own mother tongue and each should also possess a useful manual skill. For early Evangelicals, the kindergarten and the Kunst und Wunder Kammer were to be the twin engines of literacy and laboratory whereby the gospel of Christ was to be spread to the remotest corners of the world. This radical ideal, of carrying basic literacy, practical numeracy, and modern science to all people every where, possessed revolutionary possibilities. It was this ideal that came to India in 1706”, p. 48.

## IX. El Concepto de Carisma: una Perspectiva de Liderazgo Religioso

El concepto de carisma, el cual Weber saca de la teología protestante de su tiempo y aparece como de uso común en la actualidad, tuvo una gran atención en la obra weberiana, como puede observarse en la serie de trabajos que éste realizó al respecto, según nos dice Schluchter<sup>529</sup>.

“Debe entenderse por carisma la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro –, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder”<sup>530</sup>.

Aunque hay que recordar que una de las primeras elaboraciones de Max Weber respecto al concepto de carisma<sup>531</sup>, con una lectura eminentemente protestante, tiene que ver con el análisis que realizó en su *Antiguo Judaísmo*, así como el contraste establecido en éste con la temprana comunidad cristiana, con el propósito de esclarecer la relación entre *pneuma* y ley; relación que con gran dificultad sirvió a Weber para establecer una inequívoca relación entre demandas éticas (ley) y una religión basada en la fe como absoluta confianza en Dios (*pneuma*), *una religión de salvación* orientada por la *ética de convicción* (fe), y lo que ella significó en su planteamiento respecto a la *Ética Económica de las Religiones Mundiales*<sup>532</sup>.

En ese análisis, Max Weber consideraba importante la definición de una religión de salvación, pues, a partir de ella lograría elaborar el sentido en el cual estas religiones soteriológicas constituirían las características carismáticas de

---

<sup>529</sup> Schluchter cita los siguientes textos, algunos de los cuales se pueden encontrar en *Economía y Sociedad* “The Nature and Impact of Charisma”; “The Genesis and Transformations of Charismatic Authority”; “Charismatic Domination”; “The Routinization of Charisma”; “The Transformation of Charisma in a Democratic Direction”. Schluchter, W. Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...

<sup>530</sup> Weber, Max. “III. Tipos de dominación”. En Economía y Sociedad..., p. 193.

<sup>531</sup> “El concepto de carisma (gracia) se ha tomado de la terminología del cristianismo primitivo. Con respecto a la hierocracia cristiana Rudolf Sohm ha sido el primero que en su *Kirchenrecht* (Derecho Eclesiástico) empleó el concepto, aunque no la terminología; otros (por ejemplo, Hall, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, *Entusiasmo y Poder Expiatorio*) destacaron ciertas consecuencias importantes”. Weber, Max. “III. Los tipos de dominación”. En Economía y Sociedad..., p. 173.

<sup>532</sup> “La acción de la Ley y la formación legal intelectual constituyen la ‘metódica de vida’ del judío y su ‘racionalismo’... la tradición y su casuística imperan sobre el campo total de lo importante ante Dios, y no un actuar racional con arreglo a fines, sin supuestos, que se oriente a sí mismo a partir de un ‘derecho natural’. El efecto racionalizador del miedo a la Ley es muy penetrante en todas partes, pero totalmente indirecto. ‘Vigilante’ y siempre consciente, siempre dominado y en equilibrio, se encuentra también el confuciano, el puritano, el monje budista y los demás, el jeque árabe y el senador romano. Sin embargo, son distintos el motivo y el sentido del dominio de sí mismo. El vigilante dominio del puritano surge de la necesidad de la subordinación de lo que tiene carácter de criatura bajo el orden racional y metódico en interés de la propia certeza de salvación... el del piadoso judío dimana de la cavilación sobre la Ley en la que su mente esta formada, y de la necesidad de una constante vigilancia sobre su exacto cumplimiento... Él sabía que ya innumerables generaciones habían esperado y esperan el consuelo a pesar de todos los escarnios, y al sentimiento de un cierto estado de ‘aguda vigilancia’, que de ese saber nacía, se unió a la necesidad, pues tendría que esperar y esperar, de sustentar su propio sentimiento de dignidad en la Ley y en su penoso cumplimiento... el carácter paría de la religiosidad y de las promesas de Jehová, es también aquí el último fundamento decisivo... El poderos ímpetu que supuso la conciencia de saberse liberado de la suerte de paría, de que el heleno podía ser heleno y de que el judío, y el haber conseguido esto no con una complicación contraria a la fe sino dentro de la paradoja de la fe, este apasionado sentimiento de liberación constituyó la fuerza impulsora del incomparable trabajo misional de Pablo”. Weber, Max. “V. Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)”. Economía y Sociedad..., p. 482 – 484.

'los hombres espirituales', personas cuya actividad extraordinaria o anti – institucional aparece como el signo de un don de gracia, en la ayuda externa e interna de la pena, de la angustia, del dolor, del infortunio de las personas<sup>533</sup>.

Asimismo, en la definición de las religiones de salvación (frente a las religiones de la ley) y del hombre carismático, Weber comenzaría a elaborar la perspectiva de análisis respecto de los movimientos carismáticos, con un núcleo pneumático, como formas estructurales de dominación; sirviéndose de los referentes primarios de los movimientos de Jesús y Pablo, en que se buscaba diferenciar, en primer lugar, el carácter singular de la misión paulina – en contraste no sólo con el movimiento de Jesús<sup>534</sup> sino también con los movimientos misioneros *prepaulinos* – por medio de la revelación de las estrategias de implementación de la misión, el tipo de propaganda empleada; y en segundo lugar, se buscaba esbozar una figura de congregación carismática paulina que expresara la subordinación concluyente de la ley al espíritu en que se establecía un verdadero culto al espíritu<sup>535</sup>.

No obstante, la verdadera importancia en el delineamiento de algunos elementos de las religiones de salvación (respaldado por el parentesco del protestantismo con el judaísmo como diferenciación de las religiones de la Ley), que conlleva en germen la definición del principio carismático de legitimación, estaría en las precondiciones soteriológicas (éxtasis, ascetismo, contemplación) que constituyen, según Weber, la expresión fundamental de la temprana comunidad cristiana; puesto que en ellas se configura y contrasta el elemento importantísimo para sus reflexiones posteriores, el ascetismo activo (propio de la temprana comunidad cristiana virtuosa por la fe, el cual fue encontrado sobre todo en las congregaciones cristianas paganas de la misión paulina) frente a los roles significativos del éxtasis (propio de los profetas, maestros y misioneros poseídos por el espíritu) y la contemplación (particularmente de los gnósticos).

---

<sup>533</sup> Weber, Max. "IX. Sociología de la Dominación". *Economía y Sociedad...*, p. 848. En cambio, la satisfacción de todas las necesidades situadas más allá de las exigencias planteadas por la cotidianidad económica es, en principio, enteramente heterogénea –y ello tanto más cuanto más echamos una mirada retrospectiva sobre la historia –, es decir está fundada carismáticamente. Esto significa que los jefes 'naturales', en caso de dificultades psíquicas, físicas, económicas, éticas, religiosas o políticas, no eran personas que ocupaban un cargo ni gentes que desempeñaban una profesión, en el sentido actual del vocablo, aprendida mediante un saber especializado y practicada mediante remuneración, sino portadores de dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales (en el sentido de no ser accesibles a todos). Por esta razón, el concepto de carisma es empleado aquí sin significado axiológico".

<sup>534</sup> "Si ningún camino llevaba de la adaptación al mundo del confucianismo, de la negación del mundo del budismo, del gobierno mundial del Islam o de las esperanzas de los parias o del derecho económico paria del judaísmo a una metódica racional de vida, este mismo era el caso en la religiosidad mágica de los asiáticos no intelectuales... Ahora bien: la magia y la creencia en los demonios están también en la cuna de la segunda gran religión, en sentido específico 'negadora del mundo': el cristianismo. Su Salvador es, sobre todo, un mago; el carisma mágico un apoyo de su específica conciencia de sí mismo del que no se puede prescindir. Pero su peculiaridad está condicionada, en particular, por las promesas del judaísmo, de carácter único en el mundo – la aparición de Jesús coincide con una época de las más intensas esperanzas mesiánicas – y por la piedad intelectual de escriba de la piedad judía de orden superior. Frente a eso, el evangelio cristiano nació como una buena nueva para no intelectuales, para los pobres de espíritu". *Ibid.*, p. 489 – 490.

<sup>535</sup> "En cada caso Jesús coloca preceptos propios que apuntan contra la vieja tradición. Pero no son los supuestos 'instintos proletarios' los que le dan aquella específica conciencia de sí mismo, el saber que está de acuerdo con el patriarca divino, que por él y sólo por él el camino conduce a Aquel; pero él, que no es escriba, posee el carisma del dominio de los demonios y de su poderosa prédica, en forma que no posee ningún escriba ni fariseo; puede sojuzgar a los demonios sólo cuando los hombres creen en él, sólo entonces, pero también entre los paganos, ya que no se encuentra esta fe, que le da el poder... éstos son, lo que nunca debería olvidarse, los componentes absolutamente decisivos de su conciencia mesiánica de sí mismo". *Ibidem*, p. 490.

Elementos a partir de los cuales Weber observaría en la temprana comunidad cristiana una potente irrupción de ‘carismas pneumáticos’ (y la formación de congregaciones carismáticas) – que tras la trascendental conversión de Pablo trajo el quebrantamiento de la religiosidad paria aunque manteniendo la continuidad con la antigua profecía –, así como la renovada misión a los gentiles, para confirmar la posición ante el mundo (territorios de la misión) de las religiones de salvación, particularmente, en cuanto va a ser decisiva la espera del retorno del Señor, de una parte, y la muy poderosa significación de los dones carismáticos del espíritu, por otra<sup>536</sup>.

Asimismo, esa expresión definiría la innovación verdadera de la temprana comunidad cristiana para Max Weber que –cual buen protestante –, como un avance de una religiosidad motivada individualmente por la ‘self – perfection’ frente a la visión mágica del mundo, observará en la búsqueda de la perfección individual radical (ascetismo intramundano), en el sentido de un individualismo absoluto que demandaba la propia trascendencia: la constitución de una ética religiosa, es decir, el control metódico y la inducción sistemática del *renacimiento* de la persona profana como un santo, un ser espiritual<sup>537</sup>.

No obstante ese contraste entre el hombre pneumático y el santo en Weber, como parte todavía de su sociología de la religión, la presentación del concepto de carisma, a veces contradictoria y cuyas distinciones en ella contenidas no fueron del todo elaboradas, según Wolfgang Schluchter, no podría llegar a ser comprensible sino se interpreta desde *la perspectiva de su transformación*<sup>538</sup> que, como parte de la sociología de la dominación weberiana, contempla los procesos de rutinización e impersonalización como *alternativas comprensivas frente a un análisis común y corrientemente personalista* – que muestra en Weber el carácter del carisma rigurosamente vinculado a la persona concreta<sup>539</sup>.

Así, según Wolfgang Schluchter, hay tres referencias básicas en relación al concepto de carisma en la obra de Max Weber, cuya orientación expone el sentido que va adquirir esa noción dentro de la sociología de la dominación; la primera refiere la distinción (que aparece en Weber sólo cuando la idea de Dios se ha levantado) entre carisma mágico y carisma religioso y *el carisma de la razón*, la cual no ha sido del todo elaborada puesto que Weber no clarifica su significado para el desarrollo histórico<sup>540</sup>.

---

<sup>536</sup> Según Weber, en las religiones de salvación, todo depende del sentir; si bien no se abroga formalmente la Ley, se identifica todo el contenido de la Ley y los profetas con el simple mandamiento del amor a Dios y al prójimo y se añade el precepto de gran alcance: el genuino sentir debe reconocerse en sus frutos y, por consiguiente, en sus pruebas... hablando del movimiento de Jesús, Weber dice... Después que las visiones de resurrección, junto con la influencia de los mitos soteriológicos difundidos en todas partes, tuvieron como consecuencia una potente irrupción de carismas pneumáticos y la formación de congregación... El mundo permanece como es hasta que vuelva el Señor. El individuo debe permanecer igualmente en su posición y en su profesión, sumiso a la autoridad, a menos que pida de él el pecado”. *Ibid*, p. 491 – 492.

<sup>537</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 244.

<sup>538</sup> Weber, Max. “La dominación carismática y su transformación”. *Economía y Sociedad...*, p. 847 – 889.

<sup>539</sup> Lindholm, Charles. *Carisma*. Gedisa. Barcelona, 1997.

<sup>540</sup> Schluchter, W. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 124. “En virtud de este don, y – cuando empezó ya a ser claramente concebida la idea de Dios – en virtud de la misión divina que en él radica, ejercieron todos ellos su arte y su dominación. Esto

La segunda referencia tiene que ver con la distinción entre rutinización y despersonalización, que Weber contempla únicamente dentro del esquema de un punto de vista dualista, en el cual las acciones y las normas son diferenciadas, y en el que el carisma será colocado en el ideal de *la misión*, por un lado, y en el bienestar de los objetivos del misionero, por otro; aunque no enfatiza el desarrollo de la significación en esta distinción. En tercer lugar, Weber refiere la distinción entre profecía ejemplar (carisma mágico) y profecía ética (carisma religioso), la cual no aparece en relación con la dominación carismática<sup>541</sup>.

Asimismo, Wolfgang Schluchter señala que hay dos interpretaciones fundamentales del concepto de carisma en Weber; una en términos estructurales a través del contraste ordinario y extraordinario, la cual nos lleva a esclarecer la estructura de la autoridad carismática<sup>542</sup>. Otra, en términos de una perspectiva de desarrollo histórico, en la cual Wolfgang Schluchter apenas comienza a *delimitar el carisma* para sostener legítimamente en Weber *una glorificación carismática de la razón*; en el entendido en que Schluchter ha propuesto seguir las tres referencias antes mencionadas y combinarlas para hacer inteligible un desarrollo histórico del concepto de carisma; pues, contemplando el desarrollo weberiano de esa noción, Schluchter llega a vislumbrar una *glorificación carismática de la razón* como última forma que el carisma adopta en el curso de su fatal historia (magia – religión – razón), la cual encontraría una expresión característica en una apoteosis de Robespierre. Entendiendo que la razón puede ser carismáticamente glorificada en tanto sea plausible atribuirle poderes que aparezcan como sobrenaturales o sobrehumanos<sup>543</sup>.

Subrayemos, sin embargo, que la presentación de la dominación carismática, con base en una cantidad impresionante de ejemplos sacados de distintos lugares de la historia, para esclarecer el horizonte de comprensión del concepto de carisma, en modo alguno conlleva en Weber una perspectiva evolucionista (magia – religión – razón), pues, “así como, en general, los tres tipos fundamentales de la estructura de dominación no quedan simplemente insertados de un modo sucesivo dentro de una línea evolutiva, sino que puede surgir simultáneamente en múltiples combinaciones”<sup>544</sup>.

---

ocurrió con los médicos y los profetas como con los jueces, caudillos militares o jefes de grandes expediciones de caza”. Weber, Max. “IX. Sociología de la Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 848.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>542</sup> Recordemos que en la sociología de la dominación de Max Weber hay tres conceptos fundamentales: poder, dominación y disciplina. El poder es definido como la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social. La dominación refiere la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado; y la disciplina es la obediencia pronta, simple, automática a un mandato determinado. El concepto de carisma tiene relación con estos tres conceptos fundamentales. El elemento definitivo en la noción de dominación es la creencia en la legitimidad, la pretensión de legitimidad o el fundamento de la autoridad, no la simple adhesión a la autoridad (obediencia que puede ser fingida por diversos motivos). Weber habla, en ese sentido, de dos tipos cotidianos y uno extraordinario. El primero tipo está representado por la dominación cuyo pretensión de legitimidad es legal – racional o tradicional; *el tipo extraordinario* descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas. Weber, Max. “III. Tipos de Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 193 – 204.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>544</sup> Weber, Max. “IX. Sociología de la Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 867.

Ciertamente, la estructura de la autoridad carismática se desarrolla cuando Weber describe la dominación carismática en términos de ordinario versus extraordinario, no como una forma distinta a las posibilidades deducidas de la dominación legal o tradicional, al contrario, como una alternativa, “una posibilidad estructural dentro del esquema de dominación tradicional o racional”.

Esto significa que las características de la dominación carismática estarán ligadas al principio guía de legitimación, cuyo fundamento es la misión y el reconocimiento, como una respuesta a la satisfacción de todas las necesidades situadas más allá de las exigencias planteadas por la cotidianeidad económica, heterogénea *per se*, y que refiere “la posesión de dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales, en el sentido de no ser accesibles a todos”, en caso de dificultades psíquicas, físicas, económicas, éticas, religiosas o políticas, angustias y expectativas de las personas que no pueden ser abordadas dentro de las formas ordinarias de dominación.

En realidad, la autoridad carismática es un deber (probabilidad de obtener obediencia a un mandato determinado) que reconoce una misión, así como a portadores personales de la misma (que no derivan su legitimidad de la ley y él mismo debe probarse obrando milagros), y cuya sumisión es absoluta; la misión tiende a ser trazada para las personas quienes se consideran como sus instrumentos<sup>545</sup>. El reconocimiento que opera en la dominación carismática es puramente fáctico, entendiendo por ello que el reconocimiento de la misión personal (activo o pasivo) por parte de los dominados, en los cuales se apoya el poder del jefe carismático, tiene su origen “en la fiel consagración a lo extraordinario e inaudito, ajeno a toda norma y tradición y, con ello, en virtud de proceder de la indigencia y del entusiasmo, a lo estimado como divino”<sup>546</sup>. De ahí que, la estructura de la autoridad carismática tendrá su base en la personificación de una misión como expresión de la gracia de Dios.

“El carisma puro no reconoce ninguna otra legitimidad que la derivada de la propia fuerza que incesantemente se justifica... sólo la alcanza y la mantiene por la prueba de sus propias energías en la vida... si quiere ser profeta, debe hacer milagros... pero ante todo debe probar su misión divina por el hecho de que a las personas que a él se consagran y en él creen *les va bier*”<sup>547</sup>.

En realidad, el carisma transforma en sus formas más desarrolladas las normas y tradiciones e invierte todos los conceptos de lo sagrado, pues en vez de la veneración por lo usual, por lo sagrado en virtud de tal circunstancia, trata de obtener *la interna sumisión* a lo que no había existido todavía, a lo absolutamente único y, consiguientemente, a lo divino; en ese sentido puramente empírico y desprovisto de toda valoración el carisma constituye, ciertamente, un poder revolucionario específicamente creador de la historia<sup>548</sup>. De hecho, Weber afirmaba

---

<sup>545</sup> La estructura de la dominación carismática como ‘forma social’ será en Weber un hecho inestable por varias razones: la atribución de responsabilidad es ambigua, la forma social es económicamente dependiente a fuerzas externas, y es estructuralmente indiferenciada.

<sup>546</sup> Weber, Max. “IX. Sociología de la Dominación”. *Economía y Sociedad*..., p. 851

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 850.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 853 “Su derecho objetivo es el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina. Significa así la exclusión de la vinculación a todo orden externo a favor de la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético. Por eso se comporta revolucionariamente, invirtiendo los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional: poder revolucionario (p. 851)”.



que “el poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y el valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie de heroísmo –tanto guerrero como ascético –, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase”<sup>549</sup>.

En el sentido en que el concepto de carisma es empleado por Weber sin un significado axiológico, pues “el modo como habría de valorarse objetivamente la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora ‘por los dominados’ carismáticos, por los adeptos”. Y en ese sentido, la autoridad carismática no sólo distingue entre la misión del carisma y el portador personal del carisma; en que la relación entre la misión y el portador personal es tal que el carisma comprende cualidades subjetivas que deben tener un objetivo correlacionado, aunque lo que es considerado como sobrehumano o sobrenatural cambia con la misión y la situación.

Así, hay que apuntar que el establecimiento de ese concepto en Weber no podría sostener *directamente* una relación de la noción de carisma *personalista* como normalmente es presentado<sup>550</sup>; en el sentido en que Schluchter apunta que la mirada sociológica de Weber consideraba que “la personalidad como tal no es significativa sino sólo en relación a situaciones sociales; situaciones que sirven para definir cualidades individuales (capacidades y competencias) mediante un reconocimiento social”<sup>551</sup>. Ciertamente, Weber afirmaba que la estructura de la autoridad carismática procede de las situaciones de urgencia y entusiasmo extraordinarios<sup>552</sup>.

---

<sup>549</sup> Weber, Max. “III. Tipos de Dominación”. *Economía y Sociedad*..., p. 194.

<sup>550</sup> Weber, Marianne. *Biografía de Max Weber. Con una nueva introducción de Guenther Roth*. FCE. México. 1997. Max Weber reconocía el servicio y la devoción absoluta a una causa, a un ideal, pero no a un ser humano terrenal y finito. En este punto, Marianne Weber describe la relación entre Max Weber y Stefan George, quien impresionó por su gran técnica poética (parecida a la de Rilke, Maeterlick) al sociólogo alemán: aunque la atención mayor se la dedica a la exposición del papel profético religioso que en el círculo de seguidores de Stefan George atribuían a éste. En el sentido en que “Weber rechazaba toda clase de culto en torno de un contemporáneo y la elevación de un ser humano a una posición de autoridad sobre todo existencia como deificación de un ser vivo... De su madre había heredado una profunda reverencia a los Evangelios, y se resistió a la religiosidad pagana que veía el más elevado sentido de la existencia en la encarnación terrena de lo divino y que consideraba la belleza formada de los griegos, la *kalokagathia*, como la forma suprema del desarrollo humano. Ya que Weber creía en el valor absoluto de la autonomía intelectual y moral, negó la necesidad de unas formas nuevas de dominio personal y de servicio personal para él y su especie... Como están las cosas, el círculo de George tiene todas las características de formación de la secta, que incluye el carisma especial de la secta, pero el modo en que se ha establecido el círculo de Maximin es absolutamente absurdo, porque por mucho que se intente, nada puede decirse acerca de esta encarnación de un redentor que en alguna forma hiciera verosímil su divinidad para quienes lo conocieron personalmente... Ambos tenían un profundo sentido de responsabilidad para con su época. Pero mientras Weber aceptaba las fuerzas del presente tal como eran, como material a forjar y como misión, el otro sólo veía aspectos diabólicos y trataba de superarlos rechazándolos. Se había arrogado la carga del profeta y jefe de la conversión y transformación, con una orientación hacia el pasado. Weber rechazaba esto expresamente: era capaz de apropiarse de los frutos de una experiencia poética del mundo y de alimentar con ellos su alma. George, en cambio, tenían una actitud negativa hacia los productos del conocimiento académico del mundo, cuyas demandas al intelecto sólo habrían sofocado su imaginación creadora y la forma de su existencia espiritual... la piedra angular de la doctrina –la deificación de seres humanos terrenales y la fundación de una religión centrada en torno de George (y, como lo indicó Gundolf ésta es ya la intención del círculo) – nos parece un autoengaño de quienes no están muy capacitados para vivir el presente... Estamos bajo el encanto de este hombre que concibe su profesión poética como oficio de profeta. ¿se justificará?... su voluntad ciertamente es grande”.

<sup>551</sup> Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective*..., p. 395. Hay una anotación que precisa este tipo de dominación: “los demás creen que posee facultades notablemente no comunes (hay quien le atribuye esas características)”. Y en ese sentido, la validez del carisma se establece mediante el reconocimiento por parte de los dominados mediante su propia entrega personal y llena de fe al líder, entrega que surge del entusiasmo, bien de la necesidad, la indignancia o la esperanza de la obtención de algún beneficio.

<sup>552</sup> Weber, Max. “IX. Sociología de la Dominación”. *Economía y Sociedad*..., p. 855.

En ese sentido, Weber distinguía las *situaciones de crisis* en que la definición de las capacidades y competencias sobrehumanas o sobrenaturales aparecía como relevante para contemplar las transformaciones del concepto de carisma; la importancia adquirida en esas situaciones de crisis era representada como una ruptura en la transmisión de las interpretaciones de la vida<sup>553</sup>, es decir, en la pérdida de sentido; pues, las situaciones relevantes carismáticamente son situaciones de impacto existencial en las cuales, de alguna manera, la vida está en crisis (la rutina de cada día es destruida)<sup>554</sup>.

En tales situaciones, las personas son reconocidas con cualidades o capacidades sobrenaturales o sobrehumanas, es decir, toman parte de lo que se ha denominado como 'lo radicalmente otro' (Rudolf Otto). En el entendido en que las situaciones carismáticas estarán típicamente dirigidas a revolucionar las convicciones: las conversiones serán, pues, las características singulares en estas situaciones<sup>555</sup>.

*"Normalmente, el deseo del jefe mismo, en todas las ocasiones el de sus discípulos y casi siempre el anhelo de los adeptos carismáticamente dominados, hacen que el carisma y la felicidad carismática de los dominados se transformen de una gracia libre exteriormente transitoria correspondiente a épocas y personas extraordinarias en una posesión permanente de lo habitual y cotidiano"*<sup>556</sup>.

Aunque Weber describe la dominación carismática<sup>557</sup> no sólo como extraordinaria sino también como un rol personal. El carisma sería en ese sentido una cualidad personal por virtud de la cual una persona es tratada como un líder; esta cualidad refiere poderes que no cualquier persona puede tener y que por ello son considerados sobrenaturales o sobrehumanos<sup>558</sup>.

Por ello, el concepto de carisma puede ser interpretado no sólo en términos estructurales a través del contraste de lo ordinario y lo extraordinario, sino también en términos de su desarrollo histórico con la ayuda de los conceptos de carisma personal e impersonal. Cuando Weber habla de la veneración y autoridad del portador personal del carisma

<sup>553</sup> ¿Moralmente quién tiene razón y quién está en un error?, pensamos más bien: dado el conflicto presente, ¿cómo puedo resolverlo causando el mínimo de daño interior y exterior a todos aquellos implicados? Weber sugería así un enfoque pragmático, concentrándose en las consecuencias de las distintas decisiones en vez de insistir obstinadamente en la conciencia introspectiva de la sinceridad de cada uno. (Distinción entre la ética de la responsabilidad y una ética de los objetivos absolutos).

<sup>554</sup> "En esta situación de una vida ardientemente emocional y ajena a la economía, continuamente amenazada con la muerte lenta por asfixia bajo el peso de los intereses materiales, se encuentra todo carisma en cada momento de su existencia, y con mayor intensidad a medida que el tiempo avanza". *Ibid.*, p. 856.

<sup>555</sup> Schluchter, W. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...* p. 396.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 857.

<sup>557</sup> Weber distingue dos tipos de dominación: por virtud de una constelación de intereses (utilidad) y por virtud de autoridad (obediencia o deber). Esta última puede ser por virtud de rutina de un personal don de gracia, refiriendo una autoridad individual o por virtud de autoridad extraordinaria, refiriendo una dominación por virtud de una supra – personal misión institucional. Schluchter distingue en ese sentido tres índices a partir de los cuales se puede entender la noción de carisma: 1. ordinario – extraordinario (autoridad); 2. continuo o estable – efímero o inestable (presentación de la autoridad); 3. económicamente relacionado – económicamente no relacionado (utilidad). *Ibid.*

<sup>558</sup> La dominación que ejercen algunos líderes es visto como un don: una capacidad extraordinaria. El carisma es una fuerza creativa, impetuosa, que se agita en las normas establecidas. Lindholm, Charles. *Carisma...*

afirma que éste “las disfruta en virtud de una supuesta misión encarnada en su persona por inestable que sea la situación de un poder carismático”<sup>559</sup>.

No obstante, estas interpretaciones, según Weber, sólo llegan a ser posibles cuando la vida en asociación es racionalizada y las visiones del mundo mágicas (mitológicas, teocéntricas y cosmocéntricas) se transforman en una visión del mundo religiosa (antropocéntrica). Vista en ese sentido, la transformación del problema del carisma en Weber aparece como un proceso de racionalización ‘desde dentro’, el cual conlleva una elucidación de la despersonalización (impersonalización) del principio de misión respecto al portador personal de la misión; y, al mismo tiempo, como un proceso de racionalización ‘desde afuera’, el cual conlleva una elucidación de la rutinización del principio de misión.

La transformación ‘desde dentro’ del concepto de carisma apunta que (para los hombres en general) y, según Weber, esto debe declararse taxativamente para comprender la significación del racionalismo en este aspecto, la diferencia no radica en la persona o en las vivencias psíquicas del creador de las ideas u obras, sino en la forma en que son interiormente apropiadas o vividas por los dominados – seguidores.

Al mismo tiempo, la transformación ‘desde fuera’ señala que el carisma, cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde “una metanoia central de los dominados”. De ahí, que el desarrollo interior del carisma mismo nos coloque en el esclarecimiento *no personalista* de los procesos de rutinización e impersonalización como movimientos fundamentales para su comprensión.

Así, en Weber, la rutinización significa que toda dominación carismática, de carácter extraordinario y fuera de lo cotidiano (interpretación estructural), representada en una relación rigurosamente personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su corroboración (rol personal), contempla la desaparición de la persona portadora del carisma o la cualidad carismática en un sentido estrictamente personal, en cuanto que el problema capital de la rutinización del carisma estriba en “la transición de los principios y cuadros administrativos carismáticos a los que exige la vida cotidiana” (sucesión o herencia)<sup>560</sup>.

Y es que esa transición coloca a la sucesión o herencia carismática como el problema que afecta y modifica el núcleo carismático: “el caudillo mismo y su legitimación, mostrando, en contraposición al problema de la transición hacia ordenaciones y administraciones tradicionales o legales, concepciones peculiares y características que sólo

---

<sup>559</sup> Weber, Max. “III. Tipos de Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 194. En el caso de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 197. Con la rutinización o adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática desemboca en las formas de la dominación cotidiana – estamental o burocrática.

pueden comprenderse desde la perspectiva de este proceso... y las más importantes de ellas son: la de la designación carismática del sucesor y la del carisma hereditario<sup>561</sup>.

Por cierto, en estas concepciones la India sirve como referencia básica a Max Weber, en cuanto a una concepción en la que “todas las cualidades profesionales y, particularmente, todas las calificaciones de autoridad y las posiciones de mando valieron allí como rigurosamente vinculadas a un carisma hereditario”, por consecuencia, inclusive el singularmente importante e influyente cargo hierocrático del Gurú (como director del alma) valía por relación a un carisma hereditario (igualmente toda fundación de secta significaba una jerarquía hereditaria)<sup>562</sup>.

Por su parte, la impersonalización significa que el carácter de la misión cambia en el curso de su realización, que la misión mágica se transforma en religiosa y, finalmente, en la misión de la razón. Este último movimiento dentro del carisma mismo supone que la impersonalización no es una variante de la rutinización que se agotaría en su institucionalización del carisma; asimismo, en él se beneficia el carácter del misionero ideal<sup>563</sup> que el carisma debe representar por ‘*vistuos*’ con extraordinarios poderes y cualidades<sup>564</sup>; sobre todo, coloca en el horizonte de comprensión del concepto de carisma el desplazamiento por el cual la separación de la misión y el misionero, punto de transición del carisma religioso al carisma de la razón, estabiliza la misión del carisma como un ideal, un objetivo, una causa (razón, progreso, libertad, etcétera), en contra del portador personal del carisma. El análisis estrictamente weberiano tendría que ir en este sentido<sup>565</sup>.

Así, el desarrollo por el cual el portador del carisma se transforma en la misión carismática misma, que la mayoría de los análisis respecto a las figuras religiosas, políticas, artísticas, científicas, etcétera, han privilegiado, aparecería en Weber de manera indirecta y, como quien dice, en *status nascendi*; pues, ciertamente, la creencia en la legitimidad no vale entonces con respecto a la persona, sino con respecto a las cualidades personales y a su corroboración<sup>566</sup>.

En suma, la insinuación de una perspectiva de transformación en el concepto de carisma auxilia la investigación que realizamos, en cuanto que da testimonio del desplazamiento de la lectura e interpretación sobre *la misión del carisma* en Max Weber hacia el establecimiento del concepto de carisma – en la constitución de una sociología de la

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 202 El carisma es un fenómeno típico de los comienzos de dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (de conquista), que, sin embargo, cede a la fuerza de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de masas.

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 203 En el caso de que no sea puramente efímera sino que tome el carácter de una relación duradera –congregación de creyentes, comunidad de guerreros, de discípulos, o asociación de partido, o asociación política o hierocrática – la dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en *status nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter...

<sup>563</sup> Weber aplicará el término ‘carisma’ a una cualidad ostensible de la personalidad, que coloca al portador por encima de los hombres ordinarios y hace que se le considere y se le trate como a un ser dotado de poderes o virtudes sobrenaturales, sobre humanos, o por lo menos típicamente excepcionales. Estos son inaccesibles para la persona común, que no obstante le atribuye origen divino o carácter ejemplar. A cuenta de ellos se trata al hombre como un conductor. Bendix, Reinhard. *Max Weber...*, p. 97.

<sup>564</sup> Schluchter, W. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p.

<sup>565</sup> “(...) lo cierto es que el destino del carisma queda pospuesto a medida que se desarrollan las organizaciones institucionales permanentes”. Weber, Max. “IX. Sociología de la Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 197.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 197

dominación<sup>567</sup>– como un principio guía en la comprensión de la estabilización de la misión del carisma *en contra* de las cualidades subjetivas de un rol personal como principio de legitimación carismática.

No obstante el status de la cualidad carismática en Weber, que pudiera arrogarse una persona concreta, en el movimiento de la sociología de la dominación y religiosa posterior enfatizaría la constitución de un *núcleo personalista* mediante el cual se podría contemplar, en el horizonte de comprensión sociológica, *la posición de una autoridad carismática*<sup>568</sup>. Orientación que vislumbra la *posición de autoridad* de hombres tales como Jesús, Gandhi, Lenin, Churchill, Hitler, De Gaulle, etcétera, así como por extensión figuras eminentemente religiosas (vgr. maestros espirituales), distinguidas como fenómenos carismáticos cuyo centro de gravedad sería una cualidad personal, en virtud de la cual una persona es tratada como un líder; y ese liderazgo se establecería en una relación de dominación (obediencia – deber), que privilegia, como parte de un núcleo personalista, los efectos psicológicos en el que detenta la autoridad o los efectos de cohesión en grupos determinados.

Y así, podemos señalar, con base en el esclarecimiento del núcleo comprensivo en que el portador personal del carisma se transforma en la misión carismática misma –en Weber sólo en *status nascendi*– la configuración básica de *una perspectiva de liderazgo* religioso (político, ético, estético, científico, etcétera) a partir de la cual, sociológicamente hablando, se podrían contemplar las distintas figuraciones respecto a la autoridad del *maestro espiritual* hindú en las sociedades contemporáneas.

---

<sup>567</sup> En este punto, es ilustrativa la forma en que Weber llega a vislumbrar el campo de investigación de la sociología de la dominación. Max Weber parte de la separación que se hacía, en un ambiente eminentemente neokantiano (*Lotze, Windelband, Rickert, Lask*), entre perspectivas filosóficas y no – filosóficas. Las primeras encargadas de cuestiones axiológicas en el análisis de valores o significados supra – empíricos; por su parte, las no – filosóficas orientadas, histórica y empíricamente, hacia un análisis limitado al sentido de los valores realizados o las formas de cultura objetivada y su impacto real. Dentro de estas últimas, se distinguía entre ley y estado, es decir, entre una perspectiva legal o jurídica, y una perspectiva histórica y sociológica. “Mientras la jurisprudencia, una disciplina no – filosófica, procede dogmáticamente y analiza la cultura objetivada como un complejo de significado histórico, la perspectiva histórica y sociológica proceden causalmente para investigar el impacto de estas formas de objetivación cultural como factores culturales reales”. Verbigracia, en los términos de una investigación legal, la filosofía se abocaría a las normas legales expresando su validez supra – empírica y constituyendo lo metafísicamente verdadero; la jurisprudencia investigaría las normas legales en términos de validez empírica y constituiría el concepto de lo dogmáticamente correcto; mientras que la historia y la sociología investigarían las normas legales en términos de su impacto empírico y les concerniría *el concepto de sentido subjetivamente intencionado*. Asimismo, la sociología de la *dominación* weberiana tomaría en cuenta la distinción que hacía *Georg Jellinek* entre teoría legal del estado y teoría social del estado; dentro de esta última, distinguiría a la dominación por virtud de una constelación de intereses (utilidad) de la dominación por virtud de autoridad (obediencia, deber); claro está, sin olvidar los núcleos fundamentales de legitimación y organización, que suponen el desarrollo de la sociología de la dominación. W. Schluchter elabora una progresión respecto a esta sociología en virtud de sus criterios de diferenciación. La dominación se distingue, en primer lugar, por el criterio de ordinario y extraordinario; en segundo lugar, por la continuidad y la estabilidad; y en tercer lugar, en términos económicos. Schluchter, W. *Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective...*, p. 12.

<sup>568</sup> Weber, Max. “III. Tipos de Dominación”. *Economía y Sociedad...*, p. 194. Respecto al carácter universalizable del concepto de carisma Weber apunta: “el carisma de un poseo (cuyos frenesíes se atribuían, al parecer sin razón, al uso de determinadas drogas; en el Bizancio medieval se mantenía un cierto número de estos dotados con el carisma del frenesí bélico como una especie de instrumentos de guerra), de un chamàn (magos, en cuyos éxtasis, en el caso puro, se daba la posibilidad de ataques epileptoides como condición previa), la del fundador de los mormones (quizás, más no con seguridad absoluta, un tipo de refinado farsante) o la de un literato entregado a sus éxtasis demagógicos como Kart Eisner, todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son grandes Héroes, Profetas y Salvadores”.

## X. Revelaciones Sociológicas de un Liderazgo Espiritual

Vislumbrar las consecuencias comprensivas de un perspectiva de liderazgo religioso en las sociedades contemporáneas, en el sentido de apropiárnosla, cuyo núcleo es la exaltación de una cualidad carismática en un sentido estrictamente personal, en esta investigación cual crítica o cuestionamiento, no desatiende o nulifica la orientación del trayecto comprensivo (histórico, político, social, cultural) en que se constituyó como tal, sobre todo, la coloca en un horizonte de comprensión, integrándola en un todo más grande y en patrones más correctos.

La autoridad de los maestros espirituales aparece en 'distintos procesos de comprensión', configurada exclusivamente para presentarla como un liderazgo carismático; la figura y el semblante del maestro espiritual hindú distingue una serie de diferenciaciones histórico – políticas<sup>569</sup>, sociales, culturales<sup>570</sup>, que muestra el desenvolvimiento de un liderazgo carismático como fundamento de su autoridad religiosa.

---

<sup>569</sup> El maestro espiritual como educador. Cenker, William. The Hindu Personality in Education. Tagore. Gandhi. Aurobindo. Manohar. New Delhi, 1976. La problemática de 'comprensión' de las formas de religiosidad que en la sociedad contemporánea ubican al maestro espiritual hindú como educador y, consecuentemente, a las organizaciones religiosas (ashrams) constituidas por éstos en el punto de inflexión en el cual adquieren la figura de centros de enseñanza, cual forma de transmisión de saber, describe un proceso en el que la cualidad carismática, según Weber, "se transforma en una cualidad objetiva susceptible de ser transferida por cualesquiera procedimientos, ante todo, los puramente mágicos, y gracia cuya posesión es verificada y comprobada" en la personalidad del maestro espiritual. En ese sentido, la cualidad carismática como un objeto posible de educación, la transmisión apropiada del heroísmo y las capacidades mágicas –según Weber elementos característicos de este tipo de enseñanza – orientó los estudios sobre la enseñanza religiosa de los maestros espirituales en términos de un liderazgo *personalista*. William Cenker, en su *The Hindu Personality in Education. Tagore. Gandhi. Aurobindo*, presenta la orientación que enfoca la enseñanza religiosa, con base en el desarrollo de la personalidad 'carismática' de un hombre, mediante una reflexión sobre las figuras de Vivekananda, Gandhi, Tagore, Sri Aurobindo. En ese trabajo se supone que la consideración suprema de estas figuras es el hombre, la realización total del hombre, "they were concerned with total education of the person, because their life – philosophies were substantially humanistic. Just as their life – philosophies were differentiated by their own perspectives, so too their educational humanism was personalized" (p. 197). Supuesto que sirve para situar a la personalidad de estas figuras en sus sistemas educativos de tal manera que, en su rol de educadores, ésta llega a ser el principal médium de la educación. En el sentido que el rol del maestro espiritual es único porque "el éxito de su instrucción depende menos de su ideología o pedagogía que de su personalidad". En esta perspectiva, la educación aparecería como una nueva psicología, pues, ésta última trataría con el impacto de lo extraordinario de la personalidad de los maestros espirituales; Cenker comenta que la energía vital del Gurú es transferida por medio de la personalidad extraordinaria que forma al discípulo: cuando uno se encuentra con el ejemplo, la presencia, el señalamiento o el contacto del Gurú, está vitalidad es comunicada al discípulo a través del maestro, pues, la personalidad del maestro espiritual llega a ser el médium de una nueva vida (p. 204). Esa perspectiva sobre la educación o la enseñanza religiosa *personalista* señala que la figura de los maestros espirituales, en este caso hindúes, aparece como un 'epistemological saint', "porque con ellos una verdadera comprensión y una nueva sabiduría se introduce en el universo" (p. 202); entendiéndolos como personalidades epistemológicas porque comunican nuevos caminos de conocimiento y nos conducen a una nueva conciencia de las cosas, pues, en ellos hay una identidad entre sujeto y objeto de conocimiento, extraordinaria 'encarnación' en la personalidad de un maestro espiritual que vislumbra una posibilidad epistemológica al transmitir su conocimiento no sólo por enseñanza si no mediante el ejemplo y la gracia (p. 203). "An extraordinary teacher is one whose teaching is incarnated in himself and systematically incarnated in the others". Cuando la figura del maestro espiritual hindú da expresión a un conocimiento especial, Cenker afirma que lo extraordinario de la personalidad del maestro en la tradición hindú no está referido solamente a una personalidad como tal. Ésta figura supone el desenvolvimiento de un poder que da conocimiento, pues el maestro espiritual es, básicamente, el contexto para que la actividad divina sea llevada a cabo en el discípulo. La expresión característica de este desenvolvimiento se encuentra, según Cenker, en la definición del término Gurú como aquel en el que, por medio de su personalidad, expresa una 'gravitas'. "*The guru was a weighty and mighty personality*" (p. 203). El maestro espiritual expresaría lo extraordinario (de poderoso y trascendente origen, 'gravitas') en la educación a través de la verdad de su personalidad (p. 207). "The guru was a spiritual preceptor and his superiority rested on the conviction of the community that his knowledge and teaching were both powerful and of a transcendent origin. The spirituality and the disciple (yoga) of the guru were believed to be efficacious because just the teacher was liberated so too could he lead others to liberation. In the course of Indian history, the term lost a great deal of its precision and meaning. At the present time a guru in the broadest sense is a type of mediator. He is a mediator of the sacred, of treat power and knowledge, and the same time a saintly and ascetic personality. Sri Aurobindo fulfilled the most classical notion of guru for both disciples and those who knew of him; Mahatma Gandhi in the affections of the masses was more the living saint but a guru certainly to his intimates; Rabindranath Tagore was not esteemed as guru during his lifetime although he was called Gurudev by Gandhi" (p. 201).

Las figuraciones de un *liderazgo carismático* en las que aparece el maestro espiritual hindú adquieren una relevancia importantísima en el desenvolvimiento del 'proceso de comprensión' de las formas de religiosidad en las sociedades contemporáneas; éstas refieren la serie de configuraciones en las que la presencia de la autoridad del maestro espiritual hindú forma parte de un continuo que expresa una aspiración de comprensión e inclusión de nuevas formas de religiosidad; y que aquí sólo mencionaremos en espera de futuros desarrollos.

Así, la descripción del desenvolvimiento del 'proceso de comprensión' de las formas de religiosidad que en la actualidad han sido llamadas 'Nuevos Movimientos Religiosos', para establecer el continuo paradigmático iglesia – secta, y viceversa, sobre el cual se desenvuelve una parte de la sociología de la religión y aglutina la semblanza de las figuras religiosas en la actualidad, refleja esa progresión en la definición del *maestro espiritual hindú como un líder carismático* alrededor del cual se articula una serie de grupos que no son fácilmente identificables en ese modelo y que ha sido llamados *cultos(1890)* y, posteriormente, *nuevos movimientos religiosos(1970)*<sup>571</sup>.

Términos con los cuales, ciertamente, los estudios sociológicos responden inicialmente a la emergencia de un pluralismo religioso en los Estados Unidos; en una época en la que los sociólogos norteamericanos comenzaron a utilizar el análisis de Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christians Churches*<sup>572</sup>, bajo la distinción que en la lectura de esa obra – en busca de una caracterización –se establecía entre iglesias con un carácter nacional y sectas protestantes (baptistas, metodistas), y grupos místicos (órdenes católicas romanas), para ubicar a la cristiandad americana como la referencia básica en la discusión iglesia y secta.

---

<sup>570</sup> La autoridad del maestro espiritual hindú en el contexto de la lucha por la independencia política de la India ha sido configurada exclusivamente para presentarla como un liderazgo ideológico. Véase Stephen N. "Chapter XXIII. The marriage of politics and religion: the extremists". En W.M. Theodore de Barry (Ed.) *Sources of Indian tradition*. Columbia University Press. New York, 1964, p. 176 – 177. Singh, Iqbal. *The Indian Nacional Congress a Reconstruction. Volume Two: 1929 – 1933*. Manohar. New Delhi, 1988.

<sup>571</sup> Melton, Gordon J. "An introduction to new religions". En James R. Lewis (Ed.). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford University Press. New York. 2004. p. 16 – 38.

<sup>572</sup> Troeltsch, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches. Volume I*. The Macmillan Company. New York. (Falta año). "There is no 'natural – science conception of Society such as there is of mechanics, which will cover all particular phenomena. The conception of Society is an historical conception, and out of an infinite wealth of individual sociological developments it is always only able to seize upon certain phenomena and to study them in their various connections; even when this conception seizes upon those aspects which are most important for life – and in so doing naturally touches and extremely widespread complication of sociological groups – it never exhaust the universal conception Society in general. This means, however, that in this instance 'Society' and the 'Social', in the sense of a strongly emphasized part of the general sociological situation; it is a part only, not the whole. The relation of Christianity to social problems, therefore, can only mean the relation to these questions especially emphasized by the present situation, which, however, have always been present in 'Society' in the narrower sense of the word, as it is used by Stein (). However inconsistent it may be to class Christianity with all other sociological phenomena which are characterized by the faculty of creating the sociological 'association' type, precisely because it possesses this faculty, it is equally inconsistent to use the terms 'society' and the 'social element' with which Christianity is contrasted to indicate Society as a whole... By 'Society' modern science means, and rightly, primarily the social relationships which result from the economic phenomena. That is to say, it is the Society composed of all who labour, who are divided up into various classes and professional groups according to the work they do, which produces and exchanges goods, a Society organized upon the basis of the economic needs of existence, with its manifold complications", p. 30.

Y, sobre todo, expandir a otras sociedades el uso de esa tipología, en que el tipo – iglesia era aquella comunidad religiosa dominante en cualquier cultura, y que aparecía como el cuerpo religioso más profundamente integrado dentro de cualquier estructura social, económica y política; así como, el tipo – secta era representado por aquellos grupos religiosos inicialmente revolucionarios por cuanto, en principio, se levantaban en contra y ofreciendo competencia a las comunidades religiosas dominantes, pero bajo la tendencia de llegar a ser Iglesias.

Mientras el término culto, en cuanto que no se podía incluir en el continuo iglesia – secta a algunos grupos religiosos emergentes a finales del siglo XIX, incluía en su definición a toda multiplicidad no identificable como pequeños grupos constituidos o agrupados alrededor de un líder carismático (Yinger); aplicado originalmente a las iglesias que proyectaban una *Christian Science* y un *Spiritualism*, en ese momento desviaciones del cristianismo ortodoxo; entendiéndose por ortodoxia en los Estados Unidos de Norteamérica el papel que ha jugado la Evangelical Christianity<sup>573</sup>.

Posteriormente, el concepto de culto fue sustituido por el de nuevos movimientos religiosos (1970), cuya definición describía a todos aquellos 'leftovers groups' (movimientos que se ocupan del 'sobrante' de la sociedad, enfermos de VIH, descastados y parias, dalits, indígenas, pobres, emigrantes, gays, prostitutas, trabajadores y desempleados, ancianos, niños de la calle, esclavos, etcétera), en cuyo centro se encontraba un líder carismático, menos identificables dentro del modelo básico de la sociología de la religión, pero más extendido en las sociedades contemporáneas, ya que originalmente la palabra hacía referencia a la 'explosión religiosa' que sucedía a la *libertad religiosa* que, después de la II Guerra Mundial, se conseguía y desplegaba en una innovadora escena religiosa en Japón, y a la que los sociólogos llamaron 'shin shukyo' (nuevos movimientos religiosos)<sup>574</sup>.

De hecho, la verdadera importancia de la distinción que planteó la perspectiva de liderazgo espiritual en el ámbito de la sociología de la religión norteamericana respecto a la serie de tipologías o clasificaciones de los nuevos movimientos religiosos estaría, sin embargo, en el singular contexto en que se desarrollaron como organizaciones religiosas, con un núcleo personalista, y en que señalaban *un tipo de influencia social*.

---

<sup>573</sup> Partridge, Christopher. "Alternative Spiritualities, new religions, and the reenchantment of the West". En James R. Lewis (Ed.). The Oxford Handbook of New Religious Movements. Oxford University Press. New York. 2004, p. 39 – 67. "Modernization necessarily leads to a decline of religion, both in society and in the minds of individuals. For Weber, the disenchantment of the world is the process whereby magic and spiritual mystery is driven from the world, nature is managed rather than enchanted, the spiritual loses social significance, and institutions and laws do not depend on religion for their legitimation", p. 39.

<sup>574</sup> Richardson, James T. "Legal dimensions of new religions". En James R. Lewis (Ed.). The Oxford Handbook of New Religious Movements. Oxford University Press. New York. 2004, p. 163 – 183. "There are some ironies involved in this motivation, not the least of which is that the strongest efforts to exert control over NMR in certain European and former Soviet countries, as well as China, are making use of a definitely American ideological product – the ideology of 'brainwashing'", p. 177.



*Influencia social que proyectaba*, por ejemplo, alternativas de estilos de vida<sup>575</sup> (self – help, en el caso del hinduismo, la expresión de los modelos de meditación y las disciplinas físicas y psicológicas emparentadas con el yoga<sup>576</sup>), modelos de enseñanza, así como y sobre todo, peligrosos problemas sociales (fraude, explotación sexual, lava – cerebros) que, en la sociedad norteamericana y una parte de Europa, derivaron en la formación de un movimiento anti – cultista que emprendió una campaña en contra de las prácticas de programación y las ideologías de lava cerebros sobre la base *de una batalla en pro de la libertad religiosa*, que contrataba psicólogos e investigadores para exorcizar a las personas que tuvieron una *brainwashing*, una experiencia de *control mental* en que la libertad individual según esto era suprimida<sup>577</sup>.

Por lo cual, el término de nuevos movimientos religiosos (anteriormente culto) no desaparecería de la sociología de la religión, al contrario, desde entonces, va adquirir una expresión usual aunque negativa<sup>578</sup>, en tanto la gran mayoría de las nuevas formas de religiosidad serían vistas sólo con curiosidad y morbo, y en las que predominaban los estudios de caso psicológicos de líderes carismáticos y control mental<sup>579</sup>.

<sup>575</sup> Una investigación sobre la ‘propuesta educativa’ de éstos, llámense centros de meditación para Paramahansa Yoganandaji (Yogoda Satsanga Brahmacharya Vidyalyaya, 1917), experimentos con la verdad para Mohandas Karamanchad Gandhiji (Satyagraha Ashram, 1915), puertos de paz para Rabindranath Thakur (Visva – Bharati – Santiniketan, 1921), desde una perspectiva distinta a la del liderazgo carismático es todavía una tarea por hacer.

<sup>576</sup> Dawson, Lorne L. “The Sociocultural significance of modern new religious movements”. *En James R. Lewis (Ed.)*. The Oxford Handbook of New Religious Movements. Oxford University Press. New York. 2004, p. 68 – 97. “Contrary to secularization theory, then, the sociocultural significance of NMRs may well lie in their very preoccupation with the reflexive development of the self. As both Robertson’s theory of globalization and Giddens’s theory of late modernity suggests, the so – called privatization of religion to life in globalizing modern societies. The dialectic of trust and risk may help us to frame the social psychological struggles of religious experimentation and innovation”, p. 91.

<sup>577</sup> Richardson, James T. “Legal dimensions of new religions”. *En James R. Lewis (Ed.)*...

<sup>578</sup> Novick, Peter. *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*. II. Instituto Mora. México, 1997. Aunque no hay que sorprendernos de cómo, en este punto, se articula la comprensión de nuevas formas de religiosidad por parte de la sociología, la psicología, la historia y otras ciencias sociales con una batalla en pro de la libertad religiosa, que proyectaba grandes investigaciones científicas y aparatosos debates judiciales de casos de control mental, lavado de cerebro, adoctrinamiento, ideologización, etcétera, pues, Peter Novick, en el tomo segundo de *Ese Noble Sueño, la objetividad y la historia profesional norteamericana*, en el cual rastrea el tono del saber de la posguerra en las ciencias sociales y el reconocimiento de ciertos valores fundamentales como *la libertad* ‘fuera de discusión’ en la sociedad Norteamericana, comenta que la oposición al relativismo moral y religioso, así como al relativismo cognoscitivo en el marco de una movilización ideológica de una sociedad *pretendidamente* libre configuraba un concepto de totalitarismo. Con base en ese concepto de totalitarismo, el descrédito de la ideología y la correspondiente exaltación del empirismo estadounidense se contaron entre las fuerzas que hicieron que, en los años de la posguerra, el pensamiento historiográfico en Estados Unidos regresara a las antiguas normas de la objetividad... la denigración de la ideología, uno de los rasgos más característicos de la cultura estadounidense en la época de la guerra fría, estaba relacionada directamente con la celebración de la objetividad como sello distintivo del pensamiento del mundo libre. En efecto, los dos términos se definían uno al otro. Hay un dato relevante para entender la situación en la que se desenvolvían las ciencias sociales y la política exterior norteamericana. El primer curso sobre la civilización occidental, fue creado en Columbia, inmediatamente después de la primera Guerra Mundial, como una continuación del de temas de la guerra impartida durante las hostilidades. Definía las tradiciones de Occidente como aquéllas por las que los aliados habían luchado en contra de Alemania. El curso tuvo pocos imitadores en el período de entreguerras, pero después de la segunda guerra mundial, se convirtió en el curso de historia más ampliamente impartido en las universidades estadounidenses, principios de una sociedad libre, como una necesidad de dar una imagen congruente de la experiencia estadounidense, la definición de la democracia en un mundo totalitario, los intentos por fortalecer la herencia de la civilización occidental y la necesidad de proporcionar un aprendizaje común a todos los estadounidenses como fundamento de la unidad nacional. Y es que el concepto de totalitarismo (en su batalla contra él) consolidaría las imágenes de un saber occidental fundamentalmente libre.

<sup>579</sup> Anson Shupe, David G. Bromley, Susan E. Darnell. “The North American anti – cult movement. Vicissitudes of Successes and failure”. *En James R. Lewis (Ed.)*..., p. 185 – 205. “The basic format of the ACM ideology as it was initially developed is that a new and dangerous social problem has emerged (cults); that the problem is unrecognized, is growing rapidly, and presents a clear and present danger to society; and that remedial action to recover and treat compromised individuals (deprogramming/ counselling) and to counter the groups themselves (regulatory y measures) is imperative”, p. 185.

A decir verdad, el movimiento general de expresiones religiosas que se ha configurado en Estados Unidos de Norteamérica<sup>580</sup>, en particular las formas de religiosidad hindú, evidencia el singular proceso de comprensión de lo religioso en el marco de cuatro perspectivas que destacan la situación histórico – política, social y cultural en la cual se desarrolló la *comprensión sociológica* del maestro espiritual hindú<sup>581</sup> que, hablando figurativamente, podría ser Swami Vivekananda, Paramahansa Yoganandaji, Mukatananda, Bagwan Sri Rajneesh, etcétera<sup>582</sup>.

En primer lugar, el desenvolvimiento de la progresión tipológica de la sociología de la religión americana con base en la caracterización de iglesias, sectas, cultos y nuevos movimientos religiosos, pensaba al maestro espiritual hindú como el líder carismático de un grupo religioso inidentificable. En segundo lugar, una política en contra del relativismo moral y religioso que proyectaba una batalla en pro de la libertad religiosa (formación de un concepto de totalitarismo) en la sociedad norteamericana, representaría la figura del Gurú como un propagandista<sup>583</sup>, un adoctrinador o un ideólogo<sup>584</sup>. En tercer lugar, una política migratoria en los Estados Unidos de Norteamérica frente a

<sup>580</sup> Corrientemente en medios electrónicos, la definición del maestro espiritual hindú establece que éste viene del hindi y significa maestro o profesor. Derivación del sánscrito en que refería la cualidad de poderoso. La palabra Gurú entró al inglés a comienzos del siglo XIX (escrita a veces gooroo) para indicar a un maestro o una persona influyente; esta es una palabra que no figura en el diccionario de la Academia, y que hasta la segunda edición (1998) no se incorpora al diccionario de María Moliner. Curiosamente, en la actualidad la palabra Gurú tiene una relevancia importantísima en el contexto de las nuevas tecnologías, pues, el uso de la palabra se ha extendido impresionantemente para referir la cualidad de una persona cuyo desenvolvimiento en la informática es sorprendente, extraordinario: el Gurú de la informática. El ¿por qué se especializó en la informática esta palabra? La mayor difusión contemporánea del término *gurú* tuvo lugar en la contracultura californiana de los años 60, donde florecieron todo tipo de religiones y usos orientales. Años después, en este mismo medio surgía la nueva cultura informática, y no es extraño que heredara algunas palabras. A esta razón se suma otra más filosófica: las nuevas tecnologías son un medio tan movedido y complejo que realmente hacen falta maestros, pensadores, personas influyentes que arrojen alguna luz sobre lo que puede ocurrir. Para recoger esta idea estas dos sílabas han viajado tres milenios. José Antonio Millán 1999-2000. <http://jamillan.com/>.

<sup>581</sup> Miller, Elliot. "Swami Yogananda and the Self – Realization Fellowship. A Successful Hindu Countermission to the West". Christian Research Institute, Charlotte, N. C. [www.equip.org/free/DS123.htm](http://www.equip.org/free/DS123.htm).

<sup>582</sup> Bhattacharya, Saurabh. "The yogi and his fellowship". *Life Positive*, November, 1998.

<sup>583</sup> "The use of mental health constructs such as the pseudoscientific concepts 'brainwashing' and 'mind control' in early efforts at social control added a powerful weapon to the arsenal of those concerned about the development and spread of alternative religious experiences in the U.S. Given the heavy penetration of psychology and psychiatry into the American legal system, it was just a matter of time before such as 'brainwashing' were developed in the contemporary context with social control of controversial NMRs as their main purpose". Richardson, James T. "Legal dimensions of new religions". En James R. Lewis (Ed.)..., p. 164.

<sup>584</sup> En el centro de la transformación de la educación en la India como un bien público (reforma educativa inglesa) y la consecuente revolución silenciosa (después de la Independencia) está la perspectiva de la construcción de un liderazgo eminentemente social. Ese 'nuevo servicio público' encargado de la formación de hombres que estarán en el grado de hacer su deber (dharma o adharma) en la sociedad, constituye la máxima expresión del proceso de comprensión en el que la problemática de la educación en la India *solamente* contempla la figuración política que adquiere el maestro espiritual y los 'centros de enseñanza' como usos políticos por parte del nacionalismo hindú. Lise Mckean vislumbra esa figuración política de la enseñanza religiosa en la posición y el lugar del maestro espiritual hindú y sus 'ashrams', mediante la documentación de los usos políticos que realiza el nacionalismo hindú, al amparo de la pregunta sobre "cómo se utiliza la espiritualidad para construir identidades emocionales para grupos e individuos, los cuales pueden ser movilizados para fines políticos. Y cómo esto provee *creencias* y *prácticas* para regímenes con relaciones sociales asimétricas, es decir, cómo la autoridad y la dominación son generadas y legitimadas". La 'Divine Enterprise' de Lise Mckean explica "las actividades de muchos Gurú y de sus organizaciones en relación con la expansión simultánea de un capitalismo transnacional en la India y el creciente soporte del nacionalismo hindú en ese país y en el extranjero". Aunque hacer audibles los nexos del conocimiento, el poder y la riqueza inextricables con la autoridad de los Gurú, popularmente conocidos como 'godmen' por los anglohablantes en la India, únicamente subrayará la perspectiva sociológica que llega a constituir la mirada psicológica del 'total power' del Gurú y su relación con la problemática del secularismo; en el sentido que 'la separación Iglesia – Estado' en la India en el ámbito de la educación, configurada a partir de la lógica tradición/secular, creyente/no – creyente y la reducción de la relación de los Gurú y sus ashrams fuera de un planteamiento sobre su autoridad en relación con la economía y la educación, como podría mostrar Sudipta Sen, deja de lado el problema de '*la verdad*' de la religiosidad en la educación.

la población asiática abierta hasta 1965<sup>585</sup> hablaría del maestro espiritual hindú, en su calidad de extranjero asiático, como una referencia a modelos alternativos de vida (entre los que se encontraría también el comunista) o mercados de exotismo espiritual<sup>586</sup>. Finalmente, en los primeros planteamientos, los debates y reformulaciones de los encuentros interreligiosos y ecuménicos mostrarían al maestro espiritual hindú como el sistematizador por excelencia de la tradición religiosa hinduista.

Lo que queremos decir, con base en el reconocimiento de la progresión sociológica sobre lo religioso y la formación de una serie expresiones político – religiosas, es que las distintas diferenciaciones que hacen inteligible la autoridad del maestro espiritual hindú y, consecuentemente, una organización compuesta de personas de distintas nacionalidades, diversos credos, así como una multiplicidad de fes personales, que bien podría llamarse Self – Realization Fellowship<sup>587</sup>, Hare Krishna, etcétera, adquieren *una relevancia sociológica* en las sociedades contemporáneas (en particular la sociedad estadounidense) al colocar al Gurú en una o en varias de esas diferenciaciones en las que se vislumbraría su autoridad como un liderazgo espiritual, cuyo criterio definitorio es una autoridad eminentemente *personalista*.

Lo cual advierte que la situación en la que *la configuración compleja* de la autoridad del maestro espiritual hindú y el mensaje de difusión de una práctica meditativa, en la sociedad norteamericana, por ejemplo, reflejaría según la progresión sociológica antes vista la autoridad de un líder de un culto o de un nuevo movimiento religioso, cual propagandista de modelos alternativos de vida o un ideólogo que buscaba adoctrinar a las personas para venerarlo como una deidad.

---

<sup>585</sup> Abrams, Franklin S. "Política estadounidense de inmigración ¿Qué tan estrecha es la puerta?" En *Hosfetter, Richard (Comp.)*. La política de inmigración de los Estados Unidos. Gernika. México. 1989. "La inmigración a los Estados Unidos carecía de restricciones hasta finales del siglo XIX, aún cuando había ciertas correcciones de nativismo evidentes en la era colonial y a principios de la época independiente. Los primeros intentos de establecer un control fueron de naturaleza cualitativa, excluyendo a los criminales, a las prostitutas, a los indigentes y a otros indeseables. Al mismo tiempo surgieron los sentimientos nativistas en el Acta de Exclusión a los Chinos de 1882, que se amplió en 1907 para excluir también a los japoneses. A medida que este país alcanzó su punto más álgido durante y después de la Primera Guerra Mundial, se instituyó un sistema de cuotas para conservar la naturaleza 'anglosajona' del país. En el espíritu de este sistema, que entró en vigor en 1929 y duró hasta 1965, la admisión de inmigrantes de cada país se basaba en la proporción de la población de EE.UU. con respecto a ese 'origen nacional'. Obviamente, esta fórmula estatuaría favorecería –e intentaba favorecer – a las naciones europeas del norte y de occidente... La primera gran legislación sobre inmigración de la posguerra fue el Acta McCarran – Walter de 1952 que mantenía el sistema de cuotas de origen nacional para los inmigrantes del Hemisferio Oriental y dejaba sin restricciones la inmigración del Hemisferio Occidental... Para 1965 se hizo evidente la necesidad de eliminar el sistema de orígenes nacionales. Aparentemente se había terminado la Guerra Fría y los defensores del aumento a la inmigración triunfaron sobre sus oponentes... El Acta de 1965 sigue siendo la base del sistema actual de los Estados Unidos. En 1976 hubo grandes cambios, cuando se extendió el sistema de preferencias al Hemisferio Occidental; también los hubo en 1978, cuando las cuotas por hemisferios se combinaron en una sola cuota mundial; y en 1980, con la aprobación del Acta de Refugiados. Esta última Acta permitió la entrada de refugiados de acuerdo n la definición de las Naciones Unidas – aquellos que tienen un temor bien fundado de persecución debido a su raza, religión, nacionalidad, membresía a un grupo social particular o debido a su opinión política – en lugar de limitar la calidad de refugiados a los que huyen del comunismo o del Oriente Medio", p. 182 – 186.

<sup>586</sup> "(...) certain federal agencies such as the Immigration and Naturalization Service have attempted to limit the ingress of foreign nationals associated with certain NMRs, or top remove foreign citizens who have come to this country as leaders of NMRs". Richardson, James T. "Legal dimensions of new religions". En *James R. Lewis (Ed.)*..., p. 164.

<sup>587</sup> Miller, Elliot. *Cult 008 self realization fellowship self realization fellowship was founded by Swami Paramahansa Yogananda*. Copyright Christian Research Institute, Inc. 1979.

Nótese que, en el marco de la comprensión sociológica de una serie de formas de religiosidad, hablamos de la complejidad religiosa en que queda inserta la figura del maestro espiritual hindú, y no de un mosaico nuevo de convivencia de distintas tradiciones religiosas en el que el Gurú aparecería como una necesidad espiritual de modelos alternativos de vida frente a las problemáticas cotidianas en Estados Unidos de Norteamérica<sup>588</sup> como quiere Diana Eck<sup>589</sup>, o del relativismo de mercado que una serie de figuras religiosas nos proponen y que tiene como recurso a las religiones de Asia como 'quiere' el cardenal Ratzinger<sup>590</sup>, y mucho menos de una malsana denominación como la era de Acuario o New Age, llena de profetas, astrólogos, adivinadores, maestro espirituales, etcétera<sup>591</sup>.

---

<sup>588</sup> Huntington, Samuel P. *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad nacional estadounidense*. Paidós. México. 2004. Huntington sostiene que la tesis de secularización o de un Estados Unidos de Norteamérica materialista no se sostiene. Los estadounidenses del siglo XVIII y sus líderes concibieron su Revolución (o Guerra de Independencia) en términos religiosos y, fundamentalmente, bíblicos. En Norteamérica, la Biblia desempeñó, a la hora de conformar la cultura, un papel sin parangón en Europa... los protestantes norteamericanos se hallaban unidos bajo el principio de la *Sola Scriptura*. Hasta bien entrado el siglo XIX se celebraron servicios religiosos dominicales en las dependencias del Tribunal Supremo y en la Cámara de Representantes. En realidad, las palabras separación entre Iglesia y Estado no aparecen en la Constitución y, como Sydney Mead ha señalado, Madison no habló de Iglesia y Estado, conceptos europeos de escasa relevancia en EUA, sino de sectas y de autoridad civil y de la línea (no del muro) entre ambas. "La ampliación de la autoridad confesional tuvo un desplazamiento de la autoridad religiosa desde el Estado hacia órganos institucionalmente 'voluntarios'... instituciones confesionales, nuevos medios para llegar a un gran número de individuos y grupos, y una nueva confianza para dar forma a la sociedad y a sus valores". El laicismo, en ese sentido, quiere decir: no hacemos libres de la religión, sino el de hacemos oficialmente libres para la práctica de la religión.

<sup>589</sup> Eck, Diana. *A new religious America*. Harper. San Francisco. 2001, p. 110.

<sup>590</sup> Conferencia del Cardenal J. Ratzinger en el encuentro de comisiones episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe, Guadalajara, México, 1998. [es.catholic.net/comunicadorescatolicos/727/848/articulo](http://es.catholic.net/comunicadorescatolicos/727/848/articulo)

<sup>591</sup> Véase Sloterdijk, Peter. *Experimentos con uno mismo*. En ese texto, Sloterdijk señala "no cabe duda de que la forma de la secta como forma de transición psicosocial es la cuestión sociológica más importante en la actualidad, si los sociólogos no fueran, en su mayoría, cabezas anodinas... pues, en el comportamiento que la gente tiene respecto a las sectas se trasluce el latente totalitarismo que existe en nuestra sociedad actual de mercado y sus intelectuales, toda vez que el mercado totalitario sólo tolera un modelo social relajado y refrigerado de sociedad como una asociación libre de clientes... pero las sectas son comunas calientes, incubadoras, reactores psíquicos, están mucho mejor organizados que esas masas frías atomizadas y conectadas de los nómadas consumistas... la cuestión es que la sociedad burguesa no puede tolerar cerca de ella una sociedad mejor organizada... aunque recordemos que la buena secta o la comunidad inspirada fue la fuente del sueño democrático".

## XI. Movimiento Interreligioso y Liderazgo Espiritual

El movimiento interreligioso ha enfatizado, sin lugar a dudas, la perspectiva del *liderazgo religioso* como expresión de un trayecto histórico – político; éste contempla la autoridad de los líderes espirituales y la serie de iniciativas de reunión de éstos ante las problemáticas históricas más relevantes y actuales (conflictos armados, desastres, epidemias, enfermedades, etcétera)<sup>592</sup>. El énfasis que caracteriza esta orientación social o comunitaria insinúa la transformación de la autoridad del maestro espiritual o *el desplazamiento de su autoridad* hacia la conformación de una metódica conducción de vida (modo de vida o conducta), así como a la promoción de una tradición religiosa (un sistema o visión del mundo) como parte de una urgente problemática de salud pública, cuya expresión más destacada es su presencia en la resolución de las principales causas de muerte (VIH/SIDA, Suicidio, etcétera).

La historia del movimiento interreligioso es muy problemática para detallarla aquí, no obstante, si consideramos la posición de los líderes espirituales en ese movimiento, en general, llegamos a confirmar que el maestro espiritual se transforma, con base en su promoción social y la presentación sistemática de una herencia, de un legado, en un ‘hombre al servicio de la sociedad’.

En el movimiento interreligioso, la ‘conversión comprensiva’ de la relación que fundamenta su presencia (autoridad carismática) y el consecuente énfasis en una determinación social (liderazgo), esclarece el proceso de transformación en que el maestro espiritual (líder con una autoridad carismática) aparece como un miembro confiable y respetado de la sociedad, que tiene influencia en la formación, desenvolvimiento de valores sociales y la opinión pública. Esa ‘conversión comprensiva’ prologa y escucha la serie de planteamientos que destaca la apariencia de los maestros espirituales en las sociedades contemporáneas; ella elabora y destaca una presencia social de los líderes religiosos cada vez más importante, como se puede observar en los foros en que se han reunido cientos de ellos.

La figura del maestro espiritual, en ese movimiento, se adentra y envuelve en los esfuerzos políticos, económicos y sociales con base en la promoción de objetivos de paz y desarrollo social; de esa manera, frente a los grandes problemas de las sociedades contemporáneas se re – afirma la semblanza confiable y respetada como miembro de la sociedad, la gran influencia en la formación y desenvolvimiento de valores sociales y opinión pública. Dicha apariencia realiza la orientación que, mediante la perspectiva del liderazgo religioso como lo hemos sostenido más arriba, hace inteligible la imagen del maestro espiritual como aquél que promueve una conducta responsable, que respeta la dignidad de todas las personas y defiende la santidad de la vida.

---

<sup>592</sup> Para los fines que nos ocupan, hay una serie de encuentros que fueron consolidando la propuesta religiosa en una serie de organizaciones hasta llegar al último encuentro en el 2006 *The World Summit of Religious Leaders in Moscow*.

Los maestros espirituales en las sociedades contemporáneas son 're – conocidos' mediante el profundo impacto de su presencia en cada una de sus comunidades; pues, se ha observado que con base en la prioridad del principio de compasión y responsabilidad moral en el centro de su papel religioso, la respuesta de éstos, con el supuesto de ser hombres que representan a Dios en la tierra, ha sido muy eficaz, verbigracia, frente a la pregunta explícita sobre "cómo los líderes religiosos contribuyen a resolver los problemas en tiempos de conflicto". La verdadera cuestión, sin embargo, nos coloca en el centro de la apariencia del rol y la contribución de los líderes religiosos y sus organizaciones en la lucha en contra de las causas de muerte más contundentes en la actualidad (HIV/AIDS, Tuberculosis, Malaria, Suicidio, Pobreza, etcétera). Y, sobre todo, exige indagar en el núcleo del cómo se ha planteado el apoyo que se supone debería mostrar al maestro espiritual sensible y compasivo, siendo cuidadoso de no ofender, excluir, estigmatizar; que refuerce en la ilustración de actitudes, opiniones, políticas y leyes; que remita recursos caritativos para el cuidado espiritual y social al levantar nuevos fondos para prevención cuidado y apoyo.

Asimismo, apuntar la conveniencia de llevar la forma de esa discusión a mezquitas, templos, ashrams, y otros lugares de devoción, vislumbrando – como ha querido la ONU –, por ejemplo que "una mezquita como un lugar de devoción es un tipo de parlamento que acomoda a cualquiera si miramientos de raza, etnicidad o estatus social", también está dentro de la interrogación que esclarece la posición de autoridad del maestro espiritual.

Así, en el núcleo del reconocimiento de los maestro espirituales<sup>593</sup> y su capacidad para alterar el curso de la 'epidemia' con la promoción de una conducta responsable y que respeta la dignidad de todas las personas y defiende la santidad de la vida, sin embargo, tendría que manifestar que la participación de los maestros espirituales en la actualidad se ha enfocado en la resolución de conflictos armados y la violencia no – auto inflingida, se a o no por motivos religiosos<sup>594</sup>. Y esa orientación actual la cuestionamos, pues, si consideramos la defensa de la dignidad de la vida como motivación fundamental de la participación interreligiosa entonces el movimiento interreligioso general que se sostiene en el aglutinamiento de maestro espirituales, así como en el propósito fundamental de paz y respeto a los derechos humanos con base en la discusión de estándares teológicos comunes, creemos que no atina a vislumbrar el horizonte real de las problemática contemporáneas. La décimo tercera causa de muerte, el suicidio, superior en el lapso de un año a las muertes por conflictos armados en cinco años, es ilustrativa en este punto.

Ahora bien, si consideramos el trayecto histórico – político en que la religión llega a ser un sistema de creencias y prácticas encarnadas en una comunidad determinada (mutuamente excluyentes) y relacionado con una pauta abstracta e impersonal (lo sagrado), mostraríamos que en el horizonte de comprensión del movimiento interreligioso

---

<sup>593</sup> Ikeogu Oke (Ed.). Proceedings of the International Congress of Dialogue on Civilizations, Religions and Cultures in West Africa held at Abuja (Nigeria) from 15 to 17 December 2003. In the framework of UNESCO's Inter – religious Dialogue Programme Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue. UNESCO. France, 2004.

<sup>594</sup> Ibid.

se encuentra la configuración histórica básica de un proceso de cosificación de la religión que comenzó en el siglo XIX y XX. Proceso que hizo transitar a la religión de la visión de un sistema teórico y doctrinal a su aparición como entidad sociológica e histórica (W. Smith), que se expresa y arropa con la manta sagrada de una etiqueta, llámese hinduismo, cristianismo, budismo, etcétera<sup>595</sup>. Y cuyo legado, constitución de una tradición o herencia, es la máxima expresión de la trayectoria de un proceso gradual de cosificación en que el ideal intelectual de una comunidad y la definición de pautas reales de sus instituciones (rituales), reconoce en el maestro espiritual la autoridad de quien puede presentar a cada una de las religiones y sus relaciones tan precisas como sea posible, dada la necesidad de integración de un sistema de religión que haga comprensible y eficaz –en un sentido valorativo – cada uno de los sistemas religiosos.

Ante esta situación, la pregunta sobre cómo y de qué manera en el movimiento interreligioso<sup>596</sup> se está erigiendo la autoridad de los maestros religiosos en las sociedades contemporáneas, tendría que vislumbrar la orientación que enfatiza la autoridad espiritual, con base en *los recursos espirituales* (enseñanzas religiosas, oraciones especiales, sermones, meditaciones guiadas, palabras de textos sagrados, su presencia misma para apoyar y dar fuerza a las personas en cada una de sus comunidades) y la apariencia de una conducta responsable que respeta la dignidad de todas las personas y defiende la santidad de la vida, cual integración de *un modo de vida y promoción de una tradición – sistema religioso que desplaza y distingue (por tanto excluye) su nombre personal en el movimiento interreligioso general.*

---

<sup>595</sup> Cantwell, Wilfred Smith. El sentido y el fin de la religión. Kairòs. Barcelona, 2005.

<sup>596</sup> Hay un sinnúmero de organizaciones con un trayecto histórico muy complejo. Entre ellas se encuentra el Parlamento de las Religiones; la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz; The World Congress of Faiths; la Comisión Pontificia para el Diálogo Inter – Religioso; la Asamblea del Pueblo de Dios; The International Advisory Council of Religious and Spiritual Leaders; el Consejo Mundial de Iglesias; la Federación Luterana Mundial, el Consejo Metodista Mundial. El fundamento de cada una resume una búsqueda de paz en el mundo. Pareciera que hay una idea para todas estas organizaciones al querer convertirse en un Consejo Consultivo de la ONU.. Torre, Francisco Javier de la. Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2004.





# CAPÍTULO 4

## UNA HERMENÉUTICA DE LA DEVOCIÓN

Sigilosamente en tu regazo alcanzaré el camino del cielo...

Paramahansa Yoganandaji

... le Parama – hansa... ne se vet plus que d'espace...

Paramahansa Upanishad

Cuando se tiene fe se piensa.

Si no se tiene fe no se piensa.

Sólo si se tiene fe se piensa.

Pero se debe desear conocer la fe.

Deseo conocer la fe, venerable.

Chandogya Upanishad.



## UNA HERMENÉUTICA DE LA DEVOCIÓN

Peregrino (ir por los agros, el que va por el jardín) incansable que buscó con devoción a Dios y alcanzó los ‘Himalayas del Alma’, Paramahansa Yoganandaji es un maestro espiritual hindú que comprende a la religión como una comunión devota. La vía de un Paramahansa y su enseñanza *síntesis* en el Yoga – Cristianismo muestra el testimonio espiritual de aproximación por ‘comunión devota’ a Dios; esclarecer *la singularidad de ese testimonio espiritual* en la sociedad contemporánea constituye nuestra tarea en este capítulo.

“...sin la comunión con Dios perdemos de vista la esencia de la religión... la comunión divina es el criterio fundamental de la religión. Así me lo enseñó mi Gurú y por esa razón lo seguí incondicionalmente y de todo corazón. Gracias a sus enseñanzas, disfruto de la sagrada comunión con el Señor en cada momento de mi existencia...”<sup>597</sup>.

Yoganandaji es un maestro espiritual cuyo nombre fue Mukunda Lal Ghosh; nació en la región de Gorankhpur, al noreste de la India, cerca de los Himalayas, el 5 de enero de 1893 y murió (o entró en estado de *samadhi*) el 7 de marzo de 1952, en Estados Unidos. Hijo de una familia bengalí que perteneció a la casta de los Kshatriyas y, hay que decirlo, de yogis iluminados. A quien los mayores llamaban ‘Mukun’ o ‘Moko’ (dador de la salvación y el amor), y los jóvenes se dirigen a él diciéndole ‘Mejda’, segundo hermano mayor<sup>598</sup>.

Formado desde la niñez por la sabiduría de los grandes maestros espirituales de la India. Instruido en su vida cotidiana con los slokas del Moha Mudgar de Shankara, por su padre, Bhagabati Charan Ghosh; con pasajes del Mahabharata o del Ramayana, por su madre, Gyana Prabha Ghosh; educado en el Scottish Church College de Alexander Duff y en la Universidad de Calcuta, en esta última graduado como Licenciado en Letras con una oda a su Maestro, de quien dijo, “en mi caso, mi senda me condujo a los pies de un sabio semejante a Cristo, cuya hermosa vida fue modelada para beneficio de todas las épocas”<sup>599</sup>.

“...una indescriptible serenidad florecía dentro de mí a una simple mirada. Me sentía saturado con su fragancia, como si él fuera un loto del infinito. El estar con él, aún sin hablar una sola palabra por días, era una experiencia que transformaba todo mi ser. Si alguna invisible barrera se interponía en la senda de mi concentración, yo acudía a meditar a los pies del Gurú... El maestro era un templo viviente de Dios, cuyas puertas divinas estaban siempre abiertas a todos los discípulos a través de la devoción”.

Paramahansa<sup>600</sup> Yoganandaji pertenece a la familia de maestros espirituales que recoge sus enseñanzas de Jesucristo, Bhagavan Krishna, Mahavatar Babaji, Lahiri Mahasaya, Swami Sri Yukteswarji<sup>601</sup>. Maestros espirituales

<sup>597</sup> Yogananda, Paramahansa. “La realización del ser: criterio fundamental de la religión”. *La Búsqueda Eterna. Cómo percibir a Dios en la vida diaria. Charlas y Ensayos. Volumen I.* Self – Realization Fellowship. U. S. A. 2002, p. 136.

<sup>598</sup> Ghosh, Sananda Lal. *Mejda. La Familia, niñez y juventud de Paramahansa Yogananda*. Kier. Buenos Aires, 1994. “Lahiri Mahasaya se mostró sumamente interesado en el inminente nacimiento de Mejda. Después de iniciar a nuestra madre, le dijo: – Hija mía, por la gracia de Dios, tu hijo será un profeta. Mostrará a la humanidad el camino de la realización de Dios...”, p. 33.

<sup>599</sup> Yogananda, Paramahansa. “Mis padres y mi primer infancia”. *Autobiografía de un Yogui*. Self – realization Fellowship. U. S. A. 1999, p. 3.

<sup>600</sup> “Paramahansa Upanishad”. *En Petèrfalvi, Jean – Michel.* Le Mahabharata. La Bhagavad Gita. Sept Upanishad. Flammarion. Paris, 1985. El término Parama (supremo, el más alto) – Hansa (cisne silvestre, cisne itinerante) simboliza la búsqueda de Dios, la trayectoria del alma que, de nacimiento en nacimiento (karma), se aproxima a la realización. En general, la palabra es utilizada en el sentido de alma pero de alma en el punto de ser salvada. El renunciante puede ser comparado a un ave itinerante, aunque técnicamente designa un tipo de renunciante que se distingue por el rigor y vinculación con el yoga. En la *Paramahansa Upanishad* ésta habla de los meritos del “renunciamento” y coloca al Parama – Hansa como un asceta riguroso, un renunciante estricto, designa al Yogi que se ha realizado. Yoga, unión con Dios; Nanda, felicidad, y esta última denominación pertenece a una de las diez divisiones de la Orden Swami establecidas por Shankaracharya, y quiere

quienes encargaron a Yoganandaji una serie de 'misiones', entre las que destaca la difusión de las enseñanzas del Kriya Yoga (Yoga real)<sup>602</sup> no sólo en la India también fuera de ella; la consolidación de centros de meditación (Yogoda Satsanga Brahmacharya Vidyalaya) y la búsqueda de una *síntesis devocional* entre el yoga y el cristianismo; sobre todo, el apoyo inmenso y gratisimo, la conducción amorosa y la enseñanza *edificante* en la búsqueda de Dios de miles de personas en todo el mundo<sup>603</sup>, que a decir con gratitud pensó, "cuán vasta es la familia que le has dado a este monje, Señor"<sup>604</sup>.

No obstante, esta investigación no es un estudio biográfico del primer divulgador con éxito del yoga en Occidente, como se ha dicho de Yoganandaji; mucho menos, la interpretación teológica de una serie de enseñanzas religiosas, contra ejemplo de aproximación no occidental o encuentro entre dos sistemas religiosos (hinduismo y cristianismo), como lo plantea Francisco Diez de Velasco<sup>605</sup>. Tampoco es un estudio hagiográfico que presenta a un maestro espiritual mitificado al observarlo en su función didáctica y moralizante (ejemplar), bajo la acción de la concreción de formas abstractas de racionalización (sistemas religiosos) y la dramatización de valores e imágenes básicas (figuraciones religiosas, deidades, santos, etcétera), que encuentran lugar en la emotividad y el sentimiento, en la supuesta devoción de las personas (De Certeau y la escuela de la santidad).

En esta investigación jamás se agota el testimonio de un maestro espiritual hindú<sup>606</sup> en una sucesión de acontecimientos relevantes o en la consolidación de un sistema de valores culturales orientados histórica y universalmente a la vida espiritual en las sociedades contemporáneas, que edifica una figura religiosa para bien y ejemplo de la humanidad; en todo caso, una hermenéutica de la devoción trata *una problemática de comprensión: saber cuáles son las condiciones de posibilidad de una interpretación espiritual de los textos sagrados* por parte de un maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas, en una frase, saber sobre la interpretación de un devoto de Dios<sup>607</sup> para quien ¡El Señor es gozo eterno, siempre nuevo!<sup>608</sup>

---

decir: aquel que busca alcanzar la unión con Dios. (Algunas de las sub – denominaciones son: giri, montaña; saga, mar; aranya, bosque, puri, terreno, tirth, peregrinaje, etcétera).

<sup>601</sup> Entre los maestros espirituales que formaron a Yoganandaji, Swami Prabananda, Swami Kealananda, Gadha Baba –Vishuddhananda–, Swami Sohong, Nagendra Nath Bhaduri, Sri Mahendra Gupta –el Maestro Mahasaya, discípulo de Sri Ramakrishna–, Ram Gopal Muzumdar, Shankari Maj Jiew –discípulo de Swami Trailanga–, Rabindranath Takhur; Bhaskarananda Saraswati, Deoghar, Balananda Brahmachari, Pachanon Battacarya –discípulos de Lahiri Mahasaya–, Sri Ramana Maharshi, Swami Keshabananda, Mahatma Gandhi, Ananda Moyi Ma, Giri Bala, Sri Shankaracharya Bharati Krishna Tirta, etcétera.

<sup>602</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Bhagavad Gita. Royal Science of God – Realization. The immortal dialogue between soul and Spirit. A new translation and commentary.* Self – Realization Fellowship. U. S. A. 2001.

<sup>603</sup> En la India cuenta con 156 centros distribuidos como sigue, en el Norte (desde el distrito Agra en Uttar Pradesh hasta el distrito de Solan en Himachal Pradesh), en el Sur (desde Godavari, Andhra Pradesh hasta Trivandur en Kerala), en el Este (desde el distrito de Angul en Orissa hasta Darjeeling en el Oeste Bengala), en el Oeste (desde el distrito de Ahmadabad en Gujarat hasta el distrito de Udaipur en Rajasthan), en el Centro (desde el distrito de Bopal en Madhya Pradesh hasta el distrito de Bilaspur en Chhattisgarh), en Sri Lanka, Nepal, y los aún territorios en disputa a una altura de 6000 metros sobre el nivel del mar de Jammu y Kashmir. En el resto del mundo cuenta con 197 centros repartidos en 4 continentes, Europa (desde España hasta Austria), América (desde Argentina a Canadá), Australia y África.

<sup>604</sup> Paramahansa, Yogananda. "Los años 1940 – 1951". *Autobiografía de un Yogui...*, p. 613.

<sup>605</sup> Diez, Francisco Velasco. *Teorías y metodologías para el estudio de la religión.* <http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.pdf>

<sup>606</sup> Mahadevan señala que una de las formas preciosas en las que aparece Dios es la del Gurú (maestro), cuyo objetivo es salvar el alma esforzada del Samsara. En los himnos de los santos *saiva*, la concepción de Dios como amor (anbu) y gracia (anugraha) figura como tema recurrente. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India.* FCE. México. 1998.

<sup>607</sup> La transmisión orale semble bien réserver pour ce qui est le plus intime, le plus personnel même lorsqu'il s'agit de transmettre un savoir. L'oreille est ainsi plus importante que l'oeil, car elle 'lit' la voix du maître: le premier devoir du disciple d'un guru est de l'écouter, puis de mémoriser ce qu'il a entendu et de réfléchir pour atteindre, en méditant sans cesse, la contemplation. Meslin, Michel. "Le maître spirituel". *En Meslin, Michel (Ed.), Maître et disciples dans les traditions religieuses.* Cerf. Paris. 1990, p. 14.

<sup>608</sup> Paramahansa, Yogananda. "Mis padres y mi primer infancia". *Autobiografía de un Yogui...*, p. 15.

Enfocar la importancia que plantea la *interpretación espiritual* de un devoto (bhakta) de Dios, que nos habla de la relación *viviente* con Él, reconstruye la serie de diferenciaciones que se han establecido respecto al concepto de devoción en las sociedades contemporáneas. En ese sentido, *una hermenéutica de la devoción* proporciona un horizonte para vislumbrar *la experiencia de interpretación espiritual* que alcanzó un maestro espiritual hindú. Y éste es preliminarmente el otero que vislumbra las palabras de un maestro espiritual hindú, la *lectura* específica de un devoto (bhakta) de Dios.

Explicuemos el propósito de este capítulo. Nuestra tarea inquiera sobre cómo se ha reconocido la autoridad del maestro espiritual hindú como *intérprete devoto* de Dios al enfocar:

1. Por un lado, *lo universal y lo sublime de la devoción* en las sociedades modernas, así como,
2. Por otro lado, en un contexto de diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad, mostrar *la singularidad de una interpretación espiritual de los textos sagrados*.

Ciertamente, la importancia de la diferenciación que plantea el concepto de devoción, como núcleo de inteligibilidad de la *existencia* misma de *la interpretación espiritual* de un maestro espiritual hindú, está en colocarla en el marco de los renovados intentos de comprensión de la '*presencia de textos sagrados*' en la actualidad, a saber cómo se hace una lectura de éstos, en el sentido de presentarlos como un bien común de todos los hombres (política); es decir, cómo se describe el 'mensaje' esencial de 'estos viejos escritos estudiados sobre el plan histórico', que pone delante de nosotros 'la comprensión' sobre eso que significan los Evangelios, por ejemplo, en ellos mismos, en su verdad, aunque bajo el potencial entero de lo sagrado y lo numinoso que, en las sociedades contemporáneas, se supone constituye comúnmente el objeto del '*sentimiento religioso*', y que *prologa* la instrucción (ejecución de la transmisión) y reencuentro (ejecución de la comprensión) del cómo en la comprensión de los textos sagrados se asiste y presencia el propio *Naissance de Dieu*<sup>609</sup>.

En suma, en este capítulo ponemos atención en las prácticas actuales de interpretación de los textos sagrados, particularmente la apropiación espiritual que se está realizando de los mismos. A partir de vislumbrar el trayecto histórico en que se esboza la creciente importancia de la interpretación de los textos sagrados, que otorga un valor normativo para una comunidad histórica concreta como exaltación de los métodos histórico – críticos de comprensión, en detrimento de una interpretación espiritual de la Biblia, reconocemos las condiciones de posibilidad de una lectura e interpretación de los textos sagrados que se centra en su dimensión espiritual.

La importancia de este apartado está en suponer que si en la actualidad la Escritura interesa como Libro, como producto del orden de la comunicación por el lenguaje, nos interesamos por el acto lingüístico, como dice George Steiner, más publicado y difundido sobre la faz de la tierra<sup>610</sup>. Pero sobre todo, destacamos el diálogo múltiple que se ha establecido mediante interpretaciones diversas con El Libro, cuya traducción ha llegado a 2010 lenguas (de las 13, 000 que se supone han existido), transmitido por todos los medios<sup>611</sup>, y que ha creado galaxias enteras de

<sup>609</sup> Bottero, J. *Naissance de Dieu. La Biblia et l'historien*. Gallimard. Paris, 1992.

<sup>610</sup> Steiner, George. *Un prefacio a la Biblia hebrea*. Siruela. España. 2004.

<sup>611</sup> Lucien Lefebvre y Henri – Jean Martin. *La aparición del libro*. Uteha. México. 1962. En ese texto se dice que uno de los primeros efectos de la imprenta fue multiplicar las obras de piedad popular y dar, de este modo, testimonio del sentimiento religioso de los hombres de la segunda mitad del siglo XV. Un sentimiento que se puede rastrear en el nacimiento de Biblias portátiles, así como en el que los monasterios dejen de ser

comentarios e interpretaciones. Y a decir de estas últimas, hablamos de un tipo de lectura e interpretación que destaca el *nuevo* interés de una *intelligentia spiritualis* en la comprensión de los textos sagrados, pues, “el fin de toda hermenéutica espiritual reside en el principio de que únicamente aquél que haya experimentado los misterios de que habla el Libro puede interpretarlo y comentarlo con autoridad”<sup>612</sup>.

Así, el texto sagrado no es una realidad físicamente objetiva sino un mensaje destinado a ser reactualizado revivido por cada intérprete. En el sentido en que Vattimo señala que al “pensar la verdad religiosa no ya como reflejo de una estructura eterna de lo real, sino como mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder”, entonces vuelve a ser posible tomar en serio la Biblia, pues, “somos libres de nuevo para escuchar la palabra de Dios”<sup>613</sup>.

Así, en el marco de una ‘presencia comprensiva de textos sagrados’<sup>614</sup> en las sociedades contemporáneas, una hermenéutica de la devoción insinúa y sugiere *el pensar posible de la interpretación espiritual* de un maestro espiritual hindú de la Sagrada Escritura<sup>615</sup>. En particular, al final de este capítulo se destaca la interpretación espiritual<sup>616</sup> que Paramahansa Yoganandaji realizó en *The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*<sup>617</sup>; comprensión que ofrece en la lectura de los Evangelios un testimonio espiritual que deviene comunión con Cristo.

---

los únicos productores de libros, en el sentido en que esos cambios permitían que los libros sagrados no sólo fueran adquiridos por clérigos y sabios, sino por nobles y burgueses. Así por ejemplo, en el siglo XVI hay una extensión de los libros de horas dada la necesidad de edificación moral de estos nuevos lectores. De hecho, dice Lefebvre, con la imprenta se multiplicó la producción de los textos más corrientes, es decir, los libros de horas y piadosos y los libros de enseñanza elemental, las ediciones de la Sagrada Escritura, así como los libros indispensables para la celebración del culto (breviarios, misales, horas, la Imitación de Cristo). Así, el saber que “una de las principales tareas de la imprenta fue poner la Biblia al alcance del mayor número de personas” y que “la lengua latina aprendiase a la sazón con la lectura de los Padres de los primeros siglos, San Jerónimo, Lactancio, San Agustín (p. 268).”, señala que “los problemas religiosos pasaron a primer plano y las pasiones se dieron rienda suelta, desencadenándose lo que hoy llamaríamos una campaña de prensa, y al mismo tiempo se revelaron las posibilidades que la imprenta podía ofrecer a los que querían llegar a la opinión pública y soliviantarla (p. 305)”. Por eso, Lefebvre puede afirmar que “el papel del libro como testigo tangible del convencimiento que, gracias a su posesión, se materializa, suministra argumentos a los ya persuadidos, que les permita profundizar y precisar su fe y les proporciona los elementos capaces de ayudarlos a triunfar en las discusiones y a atraer a sus filas a los vacilantes. Por todas estas razones es incuestionable que el libro hubo desempeñar en el siglo XVI, en el desarrollo del protestantismo, un papel esencial (p. 305)”. Asimismo, para “medir la influencia ejercida entonces por la imprenta y el papel representado por los anuncios y pasquines, pensemos, por ejemplo, en nuestros carteles de hoy. Puede decirse que en la base de cada uno de los grandes episodios de la Reforma hubo un pasquín: en efecto cuando Lutero decidió iniciar la guerra en contra del tráfico de indulgencias, el acto que señaló los comienzos de la guerra fue, más que los sermones, cuyo contenido rápidamente se olvida y pasa, el edicto del 31 de octubre de 1517 que fijó el reformador en la puerta de capilla de los agustinos de Wittenberg (p. 307)”.

<sup>612</sup> Leonardo Rivera y Angélica Valentini. *El Libro y la carne. Hermenéutica del Libro*. Universidad de Sevilla. España. 1998.

<sup>613</sup> Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós. España, 2003.

<sup>614</sup> En la India, en las diversas escuelas hay tres tipos de texto: el texto básico de un sistema filosófico es lo que se denomina *sutra* y consta de un conjunto de aforismos que exponen, de una manera ordenada, los conceptos y doctrinas principales del sistema (no son enunciados expositivos, sino ayuda para la memoria)... la brevedad de los *stras* hizo necesaria la composición de comentarios (*bhasyas*) en la que se explica su significado... así, surgieron escuelas dentro de las escuelas, haciendo sitio a las variantes doctrinales... tratados expositivos, clásicos dialécticos y críticas. En ellas, las doctrinas se exponen, bien con el propósito de instruir a quienes pertenecen a la tradición, o bien con el combatir las críticas de aquellos que se oponen a la tradición en cuestión... *Ibid.*

<sup>615</sup> Las palabras del Veda sólo constituyen un bien para la comprensión de lo que es deseable y de lo que no lo es... el *advaita* no es un sistema filosófico, sino una intuición metafísica: la intuición puede formularse así: Brahman es la realidad; el mundo es una apariencia ilusoria; lo llamado alma individual es Brahman mismo y no otro. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India*...

<sup>616</sup> La escritura es revelación... pero el *advaita* no profesa ninguna idolatría dogmática de la escritura. Según observa Vacaspati Misra en su *Bhamati*, la autoridad reside en la escritura que tiene un sentido, no en la escritura como tal... uno de los signos para determinar el significado es *upapatti*, la inteligibilidad a la luz del razonamiento. Si la escritura proclama algo que no tuviera sentido o fuera un absurdo, no tendríamos que aceptar que es verdadera... asimismo, la causa de que el razonamiento no puede conducir por sí mismo al conocimiento de Brahman es la siguiente: el pensamiento (o la razón) no puede ser más que un medio secundario de conocimiento: no puede constituir una fuente primaria de experiencia indubitable... la autoridad de las escrituras no debe aceptarse en el sentido dogmático. La prueba final del vedanta es la experiencia. La culminación de la investigación acerca de la naturaleza de Brahman, dice Shankara, es *anubhava*, la experiencia intuitiva... El conocimiento que revela las escrituras ha de ser una cuestión de experiencia directa: sólo entonces la revelación habrá cumplido su misión... la investigación es esencial... la investigación debe de llevarse a cabo hasta que inicie la intuición de Brahman. Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India*...

<sup>617</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*. Self-Realization Fellowship. U.S.A. 2004.

## I. El Pensar Posible de la Mirada de un Devoto

El *espacio de comprensión* en el que se desenvuelve la interpretación de los Evangelios de un maestro espiritual hindú, y que hace inteligible la autoridad de un intérprete espiritual en las sociedades contemporáneas, se constituye a partir del núcleo comprensivo del concepto de devoción<sup>618</sup>. Saber sobre cómo se configura históricamente lo universal y lo sublime (características más destacadas) de la devoción en las sociedades modernas, nos ayuda a reconocer a un maestro espiritual hindú como un intérprete *devoto*.

En las sociedades modernas, hacer inteligible el universo religioso de la devoción supone exaltar el rumiar de su indigencia. Tal tiempo es de indigencia porque se halla en una doble carencia: ese concepto ha reducido el campo de ejercicio de la religiosidad a lo popular (seglares) y eliminado de la devoción sus características esenciales, la entrega a Dios sostenida por la gracia y la presencia de Dios en el hombre.

De hecho, en todo estudio sobre el concepto de devoción debemos desconfiar de nuestros presupuestos (lo definitivo de los estudios sociológicos), apartarnos de quien pretende poseer un punto de vista exacto sobre la devoción (teólogos, científicos), pues, no se puede describir en la devoción unidad conceptual alguna a partir del recuerdo de una forma de religiosidad (tradicción) o sistema particularizado de la misma (cristianismo, hinduismo, etcétera), a menos que se exalte *una plegaria* al rango de saber y conocimiento (cómo hablar de Dios sin rebajarlo a un objeto de nuestro saber), y este rumiar se provea de la *tentación de una existencia*.

Sin embargo, en el concepto de devoción las expresiones causales de una historia (escatología gradual) y la afición apasionada y a veces morbosa a fenómenos extraordinarios de la vida *mística*: éxtasis, revelaciones, visiones, ha configurado a la devoción como un hecho religioso que se debe investigar en sus secuencias lógicas, en la osadía de un *telos* (fin) que se hace presente en el horizonte temporal en el que el futuro existe para nosotros solamente por expectación y esperanza, sortilegio de una espera popularmente devota en la que un acontecimiento se hace historia divina, sólo por un instante. Y es que este es el horizonte de comprensión bajo el cual se ha desenvuelto el concepto de devoción en los estudios sobre lo religioso, pues, generalmente, hablar de devociones quiere decir someter a encantamientos<sup>619</sup>.

---

<sup>618</sup> El camino de la devoción es mejor que el conocimiento o la contemplación. El punto culminante de la devoción es la completa entrega de uno mismo, un abandonarse sin condiciones a Dios. Kevala o Sudha Bhakti no es sólo un medio, es también el objetivo humano final, que trasciende incluso la liberación. Mahadevan, T. M. P. *Ob. cit.*

<sup>619</sup> Cagnet, L. *Devoción y Espiritualidad Moderna*. Casal I Vall. Andorra, 1960.

Solamente una sociología de la religión maníaca del rigor y de la estrechez de lo social recubre la multitud de experiencias devocionales con la identidad de un vocablo y un párrafo, en la que se sostiene la devoción como el tráfico de votos y promesas y la fe intensa en el Dios del porvenir: y ese es el tiempo de indigencia de la devoción del discurso de la sociología de la religión.

En los estudios sobre lo religioso, el concepto de devoción está integrado en los párrafos de la religiosidad popular como aquella sapiencia que tiene una capacidad de síntesis vital en cada uno de los individuos en su relación con los *dioses*. Forma parte del apartado de promesas y votos, en el cual la devoción aparece como una promesa deliberada y libre hecha a Dios acerca de un bien posible y mejor, que debe cumplirse *por virtud de la religión*. Verbigracia, el voto es un acto de devoción en el que el cristiano se consagra a Dios o le promete una obra buena.

La historia de lo religioso que se ha construido del voto como materia prima de la devoción coloca a ésta última bajo una óptica en la que aparece como el tráfico de votos y promesas, además de una fe intensa e inmovible para sostenerlas. Integrada a la religiosidad popular y configurada como un ámbito casi profano de votos y promesas, la devoción describe la afición a los votos, la inclinación a recurrir a los dioses, a rogarles y prometerles para conseguir lo que uno desea o necesita<sup>620</sup>.

El término devoción se compone de un prefijo, 'de', que implica repetición, intensidad, y un sustantivo 'voveo' o voto; *devore*, *devotum*, es el verbo del que deriva la palabra devoción, y se usa en especial con los sentidos de maldecir, imprecar, embrujar, someter a encantamiento y sortilegio (Seutonio y Tácito)<sup>621</sup>. En ese contexto, no parece que la devoción hubiese extendido el significado de esta palabra al ámbito *profano* de admiración, respeto, amor, cariño, adhesión incondicional que se siente por una persona – que consagra su vida – y que, sin embargo, sostiene el mayor *encanto* de esta palabra.

No obstante, hay que aclarar que la orientación que adquiere el concepto de devoción reconoce el trayecto histórico de un vertiginoso olvido sobre *la lucidez romana en materia de religión*, así como *la reelaboración de la mística cristiana* del mismo, configuraciones históricas importantísimas para vislumbrar el sentido que adquiere la devoción en las sociedades contemporáneas. De hecho, la devoción ha sido vista como el gran depósito en que se concentra y donde son más patentes las marcas de multitud de ritos *paganos* incorporados al cristianismo; incluso desde la pura forma léxica la devoción está marcada por una *promesa* hecha a los dioses paganos, y por extensión la ofrenda de lo que se había prometido a *los dioses romanos*, que bien podría ser *la vida misma*.

<sup>620</sup> <http://www.elalmanaque.com/religion/lex-relig/devocion.htm>

<sup>621</sup> *Diccionario Espasa de Religiones y Creencias*. Espasa – Calpe. Madrid, 1997. Devotio: consagrar (Cic. The devoting of themselves). Veneración y fervor religioso; práctica religiosa; inclinación de amor y fidelidad esenciales hacia alguien. Algunos sinónimos de devoción: adhesión, amistad, cumplimiento, fidelidad, franqueza, honradez, lealtad, nobleza, observancia, admiración, adoración, amor, culto, estima, idolatría, pasión, respeto, veneración, afecto.



La incomprensión fundamental que olvida hablar de la devoción por medio de su constitución como un *signo del tiempo*, que exige del devoto un simple estar abierto, dispuesto a la adoración en un mundo lleno de signos, se ve enfrentada al acto político – sociológico en que se forma el *alma* de un *seglar* como una entrega personal a Dios, para la defensa de un fe<sup>622</sup>.

No obstante, la devoción es una nueva luz en el horizonte de comprensión de lo religioso; ya veremos cómo en el movimiento fundamental de la lectura e interpretación de la devoción, particularmente en la India y respecto a los textos sagrados, todavía aparece en la memoria la figura del hombre que se entrega a Dios, como quien se entrega a la bella dama que encarna a Bhakti<sup>623</sup>, sin miramientos en las diferencias que plantea la forma de su manifestación, causada por variaciones de creencias y de prácticas.

Aunque primero tenemos que revisar la expresión general de la configuración del concepto de devoción, que extiende el mayor *encantamiento* de un hombre en las sociedades contemporáneas, que se entrega a sí mismo a una vida cristiana bajo un prisma estrecha y exageradamente restrictivo en el *religar con Dios* que, a decir con Krishna Sharma, va a constituir la base del ejercicio directo de comprensión de la religiosidad en la India y el intento por salvaguardar el concepto cristiano de un Dios personal frente a la adoración sensual y lujuriosa de deidades personales en ese contexto<sup>624</sup>.

---

<sup>622</sup> Hemos mostrado como, en el capítulo II, lo religioso en las sociedades modernas fue generado bajo sistemas de argumentación para la defensa de una fe y, tiempo después, para la defensa de una acción comunitaria, lo cual ha constituido el modo de acceso a la comprensión del cristianismo de sí mismo, así como el acercamiento a la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad no cristiana

<sup>623</sup> Maya y Bhakti pertenecen al género femenino. Bhakti es amada de Sri Rama, mientras que la pobre de Maya no es más que una bailarina. El Señor de los Raghus siempre se muestra amable con Bhakti. Y por eso Maya tiene mucho cuidado de ella. Maya tiembla al ver a un hombre en cuyo corazón siempre reside con el mismo brillo el espíritu inigualable e inocente de la Devoción, y no puede imponer su voluntad sobre él. Por ello, los sabios que han realizado la Verdad llaman a Bhakti fuente de todo bien.

<sup>624</sup> Sharma, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement. A new perspective. A study in the History of Ideas*. Munshiram Manoharlal Publishers. New Delhi. 1987.

## II. La Devoción como un Signo del Tiempo

Para llegar a señalar solamente un sortilegio o un encantamiento, la devoción tuvo que constituirse antes como un acto religioso en el que el voto se constituye en *un signo del tiempo*<sup>625</sup>, que exige del devoto un simple estar abierto, dispuesto a la adoración en un mundo lleno de signos que, a decir con Karl Kerényi, configura *la pietas romana*.

Karl Kerényi, en su *La Religión Antigua*, aclara que un signo del tiempo no constituye a la *religio* como el ejercicio de una capacidad visual o incluso visionaria, ni como un profetismo extático, sino como una actitud para la que no hay denominación más adecuada que la de 'pertinaz escucha' y comportarse-en-consecuencia. La *religio* señala la posición de un 'estar absolutamente abierto al acontecer divino del mundo, un escuchar sutil y atento de sus signos y una vida encaminada y organizada en consecuencia. En esta línea, la *religio* existe potencialmente en todos sus puntos: como un simple estar abierto, dispuesto a la adoración. Cuando se da como algo actual, cuando, como dicen los romanos, *religio est*, se produce un estado especial, la contraposición más absoluta al carácter festivo (griego): el estado de los *dies religiosi*; en estos días todo atiende a lo divino y trata de adaptarse de nuevo, de expiar cualquier desviación de esa línea que haya tenido lugar; con lo cual se asiste a la realización objetiva de la *religio*<sup>626</sup>.

De hecho, dice Kerényi comparando la *religio* romana con la *threskeia* griega, "si queremos definir la religión griega desde el punto de vista de la experiencia dominante en ella, podremos llamarla la religión de la contemplación", pues, mientras "el mundo constituye para los griegos una unidad corpóreo – espiritual, el objeto de contemplación griega serán formas, figuras; formas ideales en que se concentran los ojos del espíritu y figuras plásticas en que se deleitan los ojos de todos los griegos". Entendiendo que "el saber griego significa un contemplar que, dirigido al mundo invisible da con algo que es intemporal y por tanto eterno: formas invisibles que, a pesar de su invisibilidad, son objeto de una contemplación. Conforme estas formas se van retirando del trasfondo del mundo visible, retiran también consigo aquello que para el espectador es inherente a lo totalmente claro y presente: lo hemos llamado esplendor, utilizando un término sensual que más se acerca a lo divino en el ámbito de la religión griega", y así, la *pietas* es la ciencia de la contemplación de los dioses.

Por otro lado, según Kerényi, el romano primitivo, *un perfecto desconocido para nosotros*, sólo podía ser un *homo religious* en el actuar mediante el signo de un movimiento (*numen*), en que la *religio* presuponía el *numen* (la acción divina) en el que se manifiesta el *nus* (plan, decisión) de los dioses como lo pronunciado (*fatum*): constituyéndose así *la religio* en el acontecer del mundo al hacer realidad algo divino pero, sobre todo, al poder ser percibido por quien escucha atentamente, pues, descuidarlo (*negligere*) es, precisamente, lo contrario de *religere* y *religio*.

<sup>625</sup> Kerényi, Karl. *La Religión Antigua*. Herder. Barcelona. 1999. Los signos no son idénticos a los símbolos. Los símbolos en el sentido antiguo son abreviaturas, síntesis de sucesos divinos o sagrados. Los signos son voces del tiempo. La continua consideración de un mundo de signos manifiestos que se despliegan en el tiempo se llama religión. La *pietas romana* es un mundo lleno de signos, p. 84.

<sup>626</sup> *Ibid.*

Así, la religio no es una contemplación clara y festiva, ni el ejercicio constante de ese don, es un simple estar abierto, dispuesto a la adoración; es decir, una pertinaz escucha y un comportarse-en-consecuencia al establecimiento de un orden de todo; esto es, hacer realidad el orden bajo el que se fundamentan en este mundo formas especiales de la existencia: religio. Así Cicerón define a la religio como el hecho de preocuparse por una cierta naturaleza superior a la que se le llama divina y se le rinde culto. A decir verdad, cuando Cicerón escribe Sobre la Naturaleza de los Dioses: pone a discusión cuestiones irrelevantes para la práctica tradicional de la religio, es decir trata de saber sobre los movimientos que no eran tradiciones religiosas: filósofos y ascetas (Diferencia tradición y religión). Y esto porque en la Roma antigua las prácticas tradicionales de la religio, es decir, su transmisión no necesitaba legitimación alguna. De ahí que, por ejemplo, Cicerón y Plutarco hayan escrito libros "ateísticos" y, al mismo tiempo, pudieron ser "sacerdotes en ceremonias públicas".

En realidad, 'la devoción era un acto religioso por el cual un romano sacrificaba voluntariamente su vida por la comunidad en una especie de *suicidio altruista*. El general romano, para asegurar el triunfo de su ejército cuando se batía en retirada, se lanzaba desarmado al campo del enemigo con el fin de morir allí y arrastrar a la muerte, por contagio mágico, al ejército enemigo. La devoción se presentaba pues como un voto cuyo precio el romano se ofrecía a pagar por adelantado con su vida (Tito Livio). *La devoción era un modelo de consagración a la causa pública* y la forma más alta de servicio al Estado, realizado según unas normas religiosas estrictas<sup>627</sup>.

Y así, podemos encontrar todavía que, en latín clásico, la devoción designaba el acto de consagrar o de sacrificar una persona a los dioses *infernales*<sup>628</sup>. De hecho, la devoción estuvo a punto de convertirse en un sinónimo de *maldición*. No obstante, el mismo vocablo podía servir para calificar una actitud de respeto, de sumisión, de afecto, manifestado a un hombre que se *ofrecía* a sí mismo.

---

<sup>627</sup> Meslin, Michel. "Devotio". En Paul Poupard (Dir.). Diccionario de las religiones. Herder. Barcelona. 1997, p. 448 – 449.

<sup>628</sup> Dodin, André. "Devoción". *Ibid.*, p. 445 – 448.

### III. La Devoción y la Lucha entorno al Amor Puro

El lenguaje cristiano asumió esta herencia compleja, enriqueciéndola con componentes religiosos adaptados a la revelación<sup>629</sup>. Así, por ejemplo, la devoción como práctica ritual designaría la *acción* litúrgica en su conjunto. La reelaboración de la devoción como acto de la virtud de la religión cristiana ejecutaría a la primera en la vida de los hombres como parte de la justicia.

La devoción, como *disposición religiosa inferior (base)* que llegó a ser, señalaría el servicio y fundamento de todas las virtudes; en la devoción se incluyó a la oración, la lectio, la meditatio, la oratio, la contemplatio<sup>630</sup>. Parecida a un servicio pero vivificada por la plegaria o la oración del corazón y de la mente, la devoción se muestra como aquella capacidad vital que *suscita y mantiene* un fervor profundo en un *acto religioso*. La devoción frente a Jesús, por ejemplo, realiza una disposición *permanente* de amor –llena de alma, de alegría, de dulzura, de suavidad. Ahora bien, hay que señalar una limitación, nada es más vago e impreciso que el vocabulario de la espiritualidad durante la Edad Media y, en este respecto, sería útil en extremo realizar un sencillo estudio semántico de algunos términos, por ejemplo, como devoción, meditación y contemplación, que poseen acepciones profundamente distintas según los autores y que resulta a veces difícil delimitar con exactitud. Siendo que nada se corresponde en ellas con nuestros modos de pensar modernos<sup>631</sup>.

Así, por ejemplo, simplemente para Santo Tomás la devoción (dedicar, consagrar) expresaba la *prontitud* con que se está dispuesto a obedecer y cumplir la voluntad de Dios y a pensar intensamente en Él, con el afán de acercarse lo más posible y servirle y alabarle. Para él, la devoción puede ser sustancial como la prontitud de la voluntad para entregarse a las causas que pertenecen al Servicio Divino con una firme determinación de permanecer en Él (que recogió san Francisco de Sales, por ejemplo<sup>632</sup>); asimismo, la devoción puede ser accidental: cierto gozo o alegría espiritual, causado por la contemplación o meditación de la Perfección Divina (que reelaboraron los ejercicios espirituales).

---

<sup>629</sup> Kinsley, David. "Devotion". En *Mircea Eliade (Ed.)*. The Encyclopedia of Religion. Macmillan Publishing Company. New York. 1986. Vol. III – IV, p. 321 - 326.

<sup>630</sup> En ambientes monacales y cistercienses (siglo XIII), la devoción aparece como un fervor interior del alma abrasada por el fuego de la caridad, un don de Dios, una gracia.

<sup>631</sup> Gossmann, Elisabeth. *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975.

<sup>632</sup> A este representante de la Contrarreforma le incumbía el cometido de transformar la devoción monástica en devoción seglar y trasladar la piedad desde los claustros al mundo... advierte que muchas almas son atraídas a la Reforma por el anhelo de encontrar en ella una religión personal e interior, acompañada de una vida moral perfectamente digna y libre del formalismo que con harta frecuencia viciaba la piedad católica. De ahí la necesidad de conducir a los sencillos fieles a vida interior sincera y ferviente que impregnase la totalidad de su conducta. La idea no era nueva. Unos meses antes de la Introducción de San Francisco de Sales, el P. Coon había publicado su *Íntima ocupación del alma devota*, destinada a enseñar a los cortesanos a santificar sus acciones más insignificantes. Pero San Francisco de Sales toma la dificultad desde más lejos y de forma más coherente. Cuando en 1608 publica su *Introducción a la vida devota*, condensa los frutos de una larga experiencia de almas. Lo que entiende por el término devoción es la idea de un cristianismo integral, en el que se comprometa la vida entera del fiel, fuere cual fuere el puesto que ocupe en la sociedad; se propone señalar al cristiano que la trama misma de su existencia debe estar bañada por la religión a la que pertenece, de suerte que su vida correspondía a su profesión exterior de catolicismo. Cognet, L. *Devoción y espiritualidad moderna...*, p. 63 – 64.

Asimismo, Elisabeth Gossmann apunta, en su *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*, para que la fe –devoción se constituya como *auriga virtutum*, había que garantizar su lugar preeminente en la *rectitudo vitae*, en el estado recto del alma (justicia), en el equilibrio entre las facultades intelectuales y afectivas, según Buenaventura, con base en una noción de ciencia que reconducía la presencia de Dios a una *visio Dei in patria*. Visión que en la alta escolástica (siglo XII) desarrolló un concepto de fe – devoción en el que se intentaba mostrar la aplicabilidad del concepto aristotélico de ciencia a la teología, para someterla a un riguroso análisis. En ese contexto, los teólogos de esa época (Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y el Canciller Felipe) hablaban de la fe como *principia per se nota* (principio del alma justa) bajo la pregunta sobre cómo la fe puede fundamentar una ciencia, constituyendo a la teología como una ciencia sólo para los creyentes<sup>633</sup>.

En ese sentido la fe apareció como el asentimiento a la revelación, pues, esta última fue considerada como fuente de información (credibilidad de la revelación), posible al creyente con los recursos naturales de la actividad de su entendimiento y con los recursos de la lógica, es decir, sin la *fides infusa* como gracia de la fe y virtud. A decir verdad, el hombre en condición de peregrino asiente la revelación con la fe firme (*firma credulitae*) por la naturaleza del entendimiento. No era la voluntad elevada gratuitamente por la *fides infusa* la que mueve al entendimiento al asentimiento de la fe, sino que el objeto de la fe, sobre todo, la verdad de Dios mismo, la que induce al entendimiento y al asentimiento mismo.

El *saber* de la fe – devoción adquirió una seguridad que excluía toda duda, y proporcionó un conocimiento necesario que hizo asequible al entendimiento la revelación como evidente, pues, tenía por objeto en el pensamiento silogístico una conclusión elaborada por causas verdaderas y conocidas. El acto de fe describía un *actus practicus* y la teología una *scientia practica*. En esta última se otorgó un peso mayor al concepto de *argumentum (probans)* no tanto como conclusiones de una prueba sino como determinadas verdades, no argumentos racionales aunque tenían fuerza persuasiva (*argumentum per similitude*). La fe – devoción era un *principium convictionis*, es decir, la fe era un argumento en el sentido que despierta convicción y la convicción era su efecto. La simplicidad del acto de fe no posee semejanza con el proceso progresivo de la argumentación lógica. La semejanza está en el efecto de producirse la convicción en la argumentación lógica como en la fe.

No obstante, desde el siglo XVI comienza a plantearse el problema más actual del concepto de devoción obedeciendo a que, en efecto, la teología como ciencia práctica – especulativa se separa de la espiritualidad: se pasa a considerar progresivamente la investigación intelectual como una actividad especializada, independiente en absoluto de cualquier forma de devoción; así, por ejemplo, la oración como el término genérico más importante en

---

<sup>633</sup> Gossmann, Elisabeth. "La alta escolástica". *Ob. cit.*, p. 3 – 53.

esa época para expresar la unión con Dios comenzó a consolidarse como un ejercicio sistemático y metódico de la oración privada: contentándose la devoción con fundamentarse en bases especulativas y dogmáticas bastante pobres, elementos afectivos e imaginativos, ésta terminaría fuera de cualquier intento de especulación. Al extremo de que en la época de la *Imitación* las preocupaciones intelectuales se vinieron a considerar como incompatibles con la plegaria<sup>634</sup>.

De ahí que en ese siglo, la devoción tuviera su más grande transformación en un ámbito distinto al de la reflexión teológica, aunque la suponía, el político. Y es que como vimos en el capítulo segundo, la configuración eminentemente política de la religión en las sociedades modernas, que hacía inteligible los movimientos espirituales en un combate llamado La Reforma (incluyendo la reacción católica, La Contrarreforma), la devoción se utilizó como un freno (en ambientes católicos) o exasperación (en ambientes protestantes, la propuesta de la santidad) del combate entre unos otros.

En el sentido en que, la devoción comprendió la impresión y expresión en lengua vulgar de *tablas devocionales* para instruir a los seglares en la verdadera religión. En realidad, la colección de Oficios, salmos, oraciones y otras devociones que servían para uso privado y particular (Devotionale) llevaron la posición eminentemente política de las órdenes religiosas (vgr. Jesuitas) al espacio de expresión religiosa de los laicos. A decir verdad, el Te Deum, los Libros de Horas, en general los textos devocionarios: libros particulares de rezos – especialmente para uso de seglares, buscaban consolidar a la fe por medio de un prólogo de tipo didáctico, en el que los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, por ejemplo, se transformarían en el modelo y fundamento de la acción para aquellos que debían luchar por la causa de Dios<sup>635</sup>.

---

<sup>634</sup> Véase la propuesta –en pleno siglo XX – de Heidegger respecto a la teología. ‘Soy un teólogo cristiano... quiero ocuparme de la verdadera tarea de la teología, encontrar la palabra que es capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer a la fe como una tarea del pensar... considerando que la teología es una ciencia positiva que trata de algo que es, a saber, el ser – cristiano... ¿hay que definirla como una interpretación conceptual de la fe (en la fe encontramos también lo creído de la fe)? ¿cómo se podría pensar la teología como ciencia sin abandonar su carácter cristiano y sin meterse de nuevo en la esfera formada de los conceptos de subjetividad y objetividad?’. En el sentido en que Heidegger apunta que la verdadera desgracia nuestro tiempo es la pérdida de lo sagrado y de lo ileso. Con lo cual tal vez quería decir que no podemos acceder a Dios porque hablamos de Dios de una manera en que no puede ayudar a la autocomprensión de la fe. ¿Cómo hablar de Dios sin rebajarlo a un objeto de saber? Hölderling estará en el núcleo de su respuesta: su lamento de abandono y su invocación de los dioses desaparecidos también supone saber que aún así recibimos mucho de lo divino. A partir de estos propósitos teológicos y no por la influencia del historicismo, comenta Gadamer, fue que entró en el campo de visión y guía de Heidegger la pregunta por el sentido del ser. Curiosamente estas preguntas se encuentran en una carta que Heidegger envió a un teólogo católico, Karl Lowith.

<sup>635</sup> Lucien Lefebvre Y Henri – Jean Martin. *La aparición del libro*. Uteha. México. 1962. Uno de los primeros efectos de la imprenta fue multiplicar las obras de piedad popular y dar, de este modo, testimonio del sentimiento religioso de los hombres de la segunda mitad del siglo XV (p. 268). Este efecto va acompañado de una transformación en la producción, difusión y consumo de libros en ese siglo y, sobre todo, en el posterior. Así, los monasterios dejan de ser los únicos productores de libros, cediendo el paso a las universidades y, después, a las editoriales. También a la extensión de los libros de horas y piadosos con la imprenta, los libros sagrados (libros indispensables para la celebración del culto: breviarios, misales, horas, la *Imitación* de Cristo), así como los libros de enseñanza elemental, aparecen nuevos lectores que se suman a los clérigos y nobles, los burgueses (“Se interesaban a la sazón por la historia, no ya los eruditos, los humanistas y los estudiosos, sino los juristas, los cortesanos, los que ceñían espada, los comerciantes de la burguesía e incluso los simples artesanos” (p. 301). De esa manera, comenta Lefebvre, una de las principales tareas de la imprenta fue poner la Biblia al alcance del mayor número de personas. De hecho, “los problemas religiosos pasaron a primer plano y las pasiones se dieron rienda suelta, desencadenándose lo que hoy llamaríamos una campaña de prensa, y al mismo tiempo se revelaron las posibilidades que la imprenta podía ofrecer a los que querían llegar a la opinión pública y soliviantarla” (p. 305). Y así, agrega Lefebvre, “Tal vez un libro por sí solo nunca ha logrado convencer a nadie; pero, aunque no persuada, el libro es, en todo caso, el testigo tangible del convencimiento, que, gracias a su posesión, se materializa, suministra asimismo argumentos a los

El papel de la devoción se constituyó así como aquella entrega personal a Dios que realizaba el laico en el marco de un combate; en ese contexto, el creyente sería una persona que buscaba consolidar una fe con base en la lectura de *tablas devocionales*, tablas de argumentos que despiertan la convicción, la fe, las cuales había que introducir y, sobre todo, sostener con fervor (devoción) en lo más profundo del alma de un seglar. La imagen del cristiano será el sistema de creencias que sostiene en la vida práctica. No estamos lejos del rechazo de la plegaria, la oración que, en *La religión de los límites de la mera razón*, Kant vierte en buen uso catequético de la Biblia (después de leer un catecismo prusiano de inspiración pietista, organizado en preguntas y respuestas) para ver a la Escritura como un vehículo o instrumento de conducción moral universal de todos los hombres.

Así, *La Imitación*, *La Perla Evangélica*, *El Manual de la Milicia Cristiana*, *Los Cánticos*, *Los Ejercicios Espirituales*, todos los textos que dan cuenta de una experiencia devocional en las sociedades modernas<sup>636</sup>, todas las lecturas de los testimonios de Canfeld, Ruysbroeck, Taulero, Santa Catalina de Génova y San Juan de la Cruz, entre otros, harán eco a *la lucha* que se concentra en torno al *puro amor* respecto a Dios, que según debe expresar la devoción de un seglar en su camino como cristiano (sea protestante, sea católico).

Las consecuencias de esa transformación han sido poco exploradas. No obstante que ahí encontraríamos la mayoría de los supuestos apegos y afectos para sostener fervorosamente la mayoría de nuestros sistemas religiosos, sus textos, profetas, santos y misiones combatientes, las *mayores convicciones religiosas de los seglares*, *los principios argumentativos de la defensa de una fe*.

Una de esas convicciones, por ejemplo, es aquella en la que la devoción sirvió cada vez más para caracterizar una categoría social, por lo general, seglar, a la que se podía reconocer por sus prácticas *político – religiosas* (respeto, veneración, adoración, amor incondicional) más que por la vida religiosa: consolidación expresa de un supuesto que asumía en la forma de religiosidad de los seglares una cultura rudimentaria que necesitaba objetos y símbolos de

---

ya persuadidos, les permita profundizar y precisar su fe y les proporciona los elementos capaces de ayudarlos a triunfar en las discusiones y a atraer a sus filas a los vacilantes. Por todas estas razones es incuestionable que el libro hubo desempeñar en el siglo XVI, en el desarrollo del protestantismo, un papel esencial" (p. 305). Así, "si se quiere medir la influencia de ejercida entonces por la imprenta y el papel representado por los anuncios y pasquines, pensemos, por ejemplo, en nuestros carteles de hoy. Puede decirse que en la base de cada uno de los grandes episodios de la Reforma hubo un pasquín: en efecto cuando Lutero decidió iniciar la guerra en contra del tráfico de indulgencias, el acto que señaló los comienzos de la guerra fue, más que los sermones, cuyo contenido rápidamente se olvida y pasa, el edicto del 31 de octubre de 1517 fijó el reformador en la puerta de capilla de los agustinos de Wittenberg" (p. 307).

<sup>636</sup> Blumenberg, Hans. "El Laico iletrado como lector del libro del mundo". *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona. 2000, p. 63 – 71. Blumenberg ha visto cómo en la contraposición entre el libro de la naturaleza y el Libro se hace inteligible, en la sociedad moderna, la figura del laico: "el laico es el portavoz de una sabiduría que no sólo adopta el *pathos* de una mayor profundidad frente a la ciencia de cuño escolástico, sino que esto se va incrementando hasta llegar, en *De la sagesse*, de Charron, a un tono escéptico, e incluso polémico, ante todo lo que quiera llamarse ciencia, lo cual tiene dos caras: por un lado, censura al distanciamiento en que se encuentra la especulación conceptual escolástica respecto a la experiencia y, por otro, recurre al trasfondo teológico, con un misticismo que se ha simplificado, al estilo de la *devotio moderna*. Este laico que en Nicolás de Cusa es figura de una Edad Media que ha de ser rescatada, seguirá constituyendo el destinatario apropiado de mensajes – como será el luterano – del rechazo de la razón del aristotelismo escolástico y de la posibilidad de obtener una certeza inmediata de la salvación mediante el libro revelado... el rasgo de escepticismo que va anejo a la tipificación del idiota y de su sabiduría puede ser entendido como la primera acuñación de un género literario que será puesto bajo la rúbrica de moralismo.

devoción para una mejor comprensión de lo religioso, un prólogo de tipo didáctico organizado en preguntas y respuestas (tablas de argumentos) para sostener sus convicciones.

Aunque la consecuencia más importante fue la desvalorización operada en la mística y el consecuente tratamiento político que se hizo de los místicos (la vida de los santos), que presentaba la vida de estos últimos en su función didáctica y moralizante (ejemplar), bajo la acción de la concreción de formas abstractas de racionalización (configuración de sistemas religiosos) y la dramatización de valores e imágenes básicas (figuraciones religiosas, deidades, santos, etcétera) para introducirse en la emotividad y sentimiento, en la supuesta devoción de las personas. Cuestión que la escuela de De Certeau ha esclarecido de manera extraordinaria y que no repetiremos<sup>637</sup>.

Ahora bien, en los estudios sobre lo religioso *la devoción moderna* es ya un concepto que describe un movimiento espiritual que floreció en los países bajos, extendido en toda Europa y una parte de América (Wesley), que refiere una forma de piedad mística que la gente se preocupaba intensamente en alcanzar a finales de la Edad Media y que tuvo grandes repercusiones en las sociedades modernas.

A decir con L. Cagnet, en su *Devoción y espiritualidad moderna*, la devoción moderna expresa una de las configuraciones histórico – políticas, sociales y culturales más importantes para las sociedades contemporáneas; pues ésta reelabora las formas de misticismo, particularmente, renano – flamenco, primeramente como una vía de comprensión de lo divino y, después, como un *psicologismo* espiritual que ensancha la existencia de los caminos místicos<sup>638</sup>. Este psicologismo deliberadamente antimístico, en su necesidad de razón, análisis y claridad lógica se hace hostil por principio a una espiritualidad que tiende a poner a la oración allende las formas conceptuales y discursivas y a perderse en lo irracional e informulado de las tinieblas de un Pseudos – Dionisos, por ejemplo.

Confirmada por la biografía de muchos santos, la vía mística de comprensión de lo divino aún hoy es poco atendida. Puesto que el proceso en el que se sumergió al misticismo fue el de la introspección racional (desmesurada curiosidad por el funcionamiento del corazón humano y por desmenuzar los mecanismos más sutiles y analizar los motivos más secretos de nuestros actos)<sup>639</sup> o en la restricción del estado místico a un número reducidísimo de casos milagrosos, en que la devoción mística, con todos sus tonos y colores, desde Ángelus Silesius hasta Santa Catalina, desde el Maestro Eckhart hasta Teresa de Ávila, se condenaba a sí misma a considerar la vida cristiana bajo un prisma estrecha y exageradamente restrictivo.

<sup>637</sup> Medina, Manuel Ramos. *Camino a la santidad. Siglos XVI – XX*. Centro de Estudios de Historia de México Condumex. México. 2002.

<sup>638</sup> Cagnet, L. *Devoción y espiritualidad moderna*. Casa I Vall. Andorra. 1960.

<sup>639</sup> Cfr. Sloterdijk, Peter. *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año de 1875. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. Seix- Barral. Caracas. 1987.



Para L. Coignet, la devoción moderna aparece con la institución de *las relaciones personales con Dios* operada por movimientos marginales de religiosidad que van de alumbrados a baptistas, etcétera, etcétera, en las sociedades modernas. La institución de esas relaciones personales con Dios desplegó un par de visiones sistemáticas respecto a la piedad mística: una que ve en ella una gracia excepcional y especialísima reservada para algunos privilegiados (un don), y la otra que la considera sencillamente como prolongación y eclosión de la gracia santificante común a todos los cristianos. No obstante, la lectura de la vía mística concentraría la búsqueda de Dios como felicidad personal en la oposición que lleva consigo únicamente o bien un aspecto interesado en la caridad (gracia, devoción), bien que para ser perfecta, la caridad debe ser desinteresada y sólo buscar a Dios por sí mismo, sin ninguna referencia al yo.

De hecho, el combate por la salvación personal librado en la Reforma, cuya extensión de la urgencia de santidad a todos los hombres, está ligado al interés *absoluto* de los místicos por la devoción, en el sentido en que la constitución de ésta como un hecho religioso *susceptible* de ser interiorizado en lo más profundo de nuestro corazón imprime el sacrificio que la mística realizó en las sociedades modernas: constituida como un estado pasivo en que algunos hombres *extraordinarios* se *obstinaban* en ver una milagrosa ligadura de las potencias del alma, y cual potencia carismática era utilizada en el campo del adoctrinamiento de seglares para librar la batalla. Así, la devoción, en su trayecto histórico, refiere una serie de ejercicios espirituales que nos preparan para un combate; la devoción cristaliza una moral para los laicos mediante lecturas devocionales, expresión patente de su manifestación y no de su contenido, en todo caso, la devoción precia o desprecia la vida por su consagración a la causa pública, sea la defensa de una religión<sup>640</sup>, sea del Estado o el Ciudadano<sup>641</sup>.

---

<sup>640</sup> Véase en este sentido el estudio *singular* de Koselleck, Reinhart. "Futuro pasado del comienzo de la modernidad". Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos. Paidós. Barcelona, 1993, p. 21 – 40. "Hasta el siglo XVI, la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas, o mejor una espera continua de los últimos tiempos de una parte y, por otra, de la demora constante del fin del mundo. La inmediatez de la espera cambiaba según la situación, pero las figuras fundamentales del tiempo final permanecían constantes. Los revestimientos míticos del Apocalipsis de Juan podían adecuarse a la situación correspondiente y los vaticinios no canónicos variaban sólo en número relativamente pequeño de las figuras que debían aparecer en el tiempo final, como los papas angélicos, el príncipe de la paz o los precursores del Anticristo, como *Gog* o *Magog* que, según una tradición oriental transmitida también en occidente, permanecería en el Cáucaso, encerrados por Alejandro hasta su irrupción. Por mucho que se modificaron las imágenes del tiempo final, el papel del Imperio Romano permaneció constante mientras existió, retardó la caída definitiva. El emperador era el *katechon* del Anticristo... Si hasta ahora perseguíamos las restricciones o socavamiento, consumición o canalización de las expectativas respecto a los últimos tiempos, ahora surge la pregunta contraria por los proyectos de futuro (pues de eso se trataba), de ponerse en el lugar del futuro que pasaba. Se pueden preparar dos tipos, aunque estén conectados entre sí y remitan a las expectativas de salvación: por un lado el pronóstico racional, y por otro la filosofía de la historia... Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta una conciencia de tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación, que forma parte de la filosofía del progreso. El progreso se desarrolla en la medida en que el Estado y su fuerza de motivación llega hasta un Estado y su pronóstico no puedan satisfacer nunca la pretensión soteriológica, y su fuerza de motivación llega hasta un Estado, que en su existencia, sigue siendo dependiente de la eliminación de las expectativas acerca del final... ¿Cuál fue la novedad de la expectativa de futuro propia del progreso?... el progreso despliega un futuro, que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional y que, por eso, provoca –en el curso de su dinámica – nuevos pronósticos transnaturales y a largo plazo".

Ahora bien, más allá de la desvalorización del misticismo<sup>642</sup>, *la devoción esclarece el horizonte de lo religioso en las sociedades contemporáneas* al señalar el movimiento fundamental en el que todavía en la memoria aparece la figura del hombre que se entrega a Dios, sin más<sup>643</sup>; dicha unión concibe a la devoción como una identificación de amor que, para realizarse, supone en el alma el puro amor, o sea, la *caridad* perfectamente desinteresada en que se ama a Dios por sí mismo, independientemente de sus dones y en que el alma se olvida enteramente; verbigracia, la devoción en Cristo señala como término de la vida espiritual cristiana la unión con la misma esencia divina<sup>644</sup>.

---

<sup>641</sup> En este punto, Sloterdijk señala una relación interesante entre el lenguaje, visto éste como un instrumento narcisista de un grupo y un sistema melódico orientado al reconocimiento, y los actos de habla evangélicos, en los que se celebra una ventaja compartida, la dulzura de la Buena Nueva en una comunidad étnica. Esa relación es importante porque muestra la forma en que a partir de contemplar al lenguaje en sus funciones eulógicas, cuyo efecto de exaltación crea círculos anímicos orgullosamente eufóricos, es decir, rastrea la formación de cuerpos grupales comunicativos (grupos históricos de hablantes) como entidades que buscan alabarse a sí mismas, se interpreta los Evangelios al considerarlos como sistemas de ostentación político – religiosa, que a la vez que glorifica a la divinidad, crea una poética del imperio para alabar al Rey y, después, en tiempos democráticos, al pueblo. La relación entre La Biblia (en sus distintas traducciones), la lengua inglesa y la construcción del Estado *Nacional Inglés*, así como la relación entre Lutero, el idioma alemán y el Estado *Nacional Alemán*, son un ejemplo paradigmático en el que la identidad de las naciones está absorta en sus *clásicos* y en sus armas. Ahí los Evangelios cumplen la función de una autoalabanza colectiva. Sin embargo, hay un caso singular, en el que a la par de la autoalabanza colectiva hay una autoexaltación individual, que interesa por presentarse como “un objeto eulógico cuya alabanza convierte al emisor del discurso en seguro ganador en el acceso a los valores morales a repartir y, de esa manera, se convierte en un accionista del prestigio. Y esa es la historia que conecta a los Estados Unidos de Norteamérica, a uno de sus primeros presidentes, Jefferson, y a los Evangelios, para mostrar cómo a partir de reunir una nueva versión de los Evangelios –y presentar la vida y la moral de Jesús de Nazaret –, el agente sagrado será transformado, mediante la participación glorificada en un discurso, en un humanista y ciudadano, es decir, en un jugador del lenguaje que “continuamente hacen balance en sus cuentas de las bonificaciones de la ciencia y la crítica y que exponen su patrimonio cultural mientras la fe retrocede más y más”. La ruptura de Nietzsche con esa tradición evangélica a partir del derecho a prometer, en que el hombre es capaz de decir cosas inéditas, relaciona el problema fundamental que hay entre una confesión de fe y una cita. Pues, para renovar desde sus propios fundamentos la fuerza eulógica del lenguaje y liberarla de aquellas trabas que le fueron impuestas por una actitud de resentimiento metafísicamente codificada, solamente el alegre mensajero podía hablar como nunca ha existido: esta es la apuesta del filólogo concebir una revuelta de la tradición lingüística de la vieja Europa. Sloterdijk, Peter. *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche*. Siruela. España. 2005.

<sup>642</sup> Cagnet, L. *Devoción y espiritualidad moderna...*Tras el periodo excepcionalmente brillante del siglo XVI, España pierde su importancia creadora. Sigue produciendo extáticas, entre las cuales la franciscana Sor María de Agreda fue la más célebre (1602 – 1665)... pero la Península Ibérica produce entonces, sobre todo, teóricos, que se esfuerzan en construir vastas síntesis de teología mística, cuidadosamente expurgadas de los atrevimientos neoplatónicos de la Escuela del Norte que había aclimatado San Juan de la Cruz. Ellos interpolan y corrigen las obras del santo para hacerlas conformes con su sistema. Bastantes farragosos, sus pesados tratados latinos no llegan al gran público, aunque su influencia sobre los profesionales se prologa por mucho tiempo, p. 138. Casi la misma historia se repite en Italia, Francia, Alemania, Inglaterra...

<sup>643</sup> “(...) en España, a lo largo del siglo XVI, la tragedia de la mística y de qué modo la lucha contra los alumbrados restringió allí los medios de expresión de los mayores tratadistas de temas espirituales. Las prolongaciones de ese drama llegarán en el siglo XVIII al ámbito francés, donde el conflicto si bien adopta un tono más templado tendrá un desenlace más brusco y definitivo... Si, por ejemplo, el misticismo cuenta entre los jesuitas franceses representantes de gran valor, no deja de chocar con marcadas resistencias. Desde 1624 el Padre Bidet se burla del galimatías tomado del Pseudos – Dionisio y hemos visto ya que en 1629 el Padre General Mucio Vitelleschi tuvo que intervenir contra el Padre Lallemand. Los ambientes humanistas y libertinos se burlan con desdén de los místicos, al propio tiempo que muchos católicos fervorosos conceptúan esa piedad como peligrosamente ilusoria y ven en los estados unitivos descritos por los renano – flamencos y españoles una pura y simple ilusión: creen que es necesario atenerse al plano más sólido e inmediatamente práctico de la ascesis y meditación. Así, la madre Angélica Arnauld mostraba gran reserva respecto de los hechos extraordinarios que se relatan en la vida de santa Teresa y tenía por diversión del espíritu humano las visiones intelectuales del canciller de Marillac de que hablaban las carmelitas. En el seno de esa misma escuela carmelita, sus seguidores se desvían del camino seguido por San Juan de la Cruz, que había intentado asimilar el misticismo del Norte... En un ambiente de esta clase, el último decreto publicado en 1623 contra los alumbrados por el Inquisidor Andrés Pacheco, que contiene una lista de 76 proposiciones condenadas, tiene una increíble repercusión: pasará desde ese instante a ser un arsenal del que el antimisticismo no cesará de sacar sus armas más eficaces”. *Ibid.*, p. 118 – 119.

<sup>644</sup> Hamilton, Juan. *Enciclopedia de la Religión Católica. Tomo III. Dalmau y Jover. Barcelona, 1952.*

#### IV. Lectura e Interpretación de Bhakti en la India

La breve mención que hemos realizado sobre el trayecto histórico – político, social y cultural, en que se configura el concepto de *devoción moderna* como prisma estrecha y exageradamente restrictivo de la vida *cristiana* en las sociedades modernas, expresión del signo del tiempo en que *cuidadosamente* se expurga de atrevimientos populares y místicos, encuentra en el ejercicio directo de la lectura e interpretación de la devoción en la India el singular desenvolvimiento de una síntesis religiosa que, a decir con Krishna Sharma, va a constituir la base del *ejercicio directo de comprensión de la religiosidad hindú*<sup>645</sup> y el intento por *salvaguardar el concepto cristiano de un Dios persona*<sup>646</sup> de una devoción que, a decir con Eliade y el más puro orientalismo concentrado en las prácticas de algunos grupos vishnuitas, rozaba en la sensualidad y en la lujuria.

La configuración del concepto de devoción en la India establece una singular orientación para los estudios sobre lo religioso<sup>647</sup>, en primer lugar, porque constituye a *bhakti* (amor a Dios) como una forma de religiosidad específica, que incorpora el marco de referencia cristiano<sup>648</sup> en el comienzo de los escritos sobre la India y el hinduismo, que ocurrió

<sup>645</sup> Cfr. Dumont, Louis. La civilización India y nosotros. Alianza Universidad. Madrid, 1989. D. D. Kosambi. Myth and Reality. Studies in the formation of Indian Culture. Popular Prakashan. Bombay, 1962. Filliozat, Jean. "The western interpretation of Indian thought". Religion. Philosophy. Yoga. A selection of articles. Motilal Banarsidas Publishers. New Delhi. 1991, p. 311 – 326.

<sup>646</sup> Sharma, Krishna. Bhakti and the Bhakti Movement. A new perspective. A study in the History of Ideas...

<sup>647</sup> Balagangadhara, S. N. 'The Heathen in his blindness...' Asia, the West and the Dynamic of Religion. E. J. Brill. Leiden, 1994. Balagangadhara comenta respecto a la emergencia de un movimiento que alcanza, en 1890, el nivel de una Escuela de Historia de la Religión en Alemania, en la cual se pueden encontrar nombres como los de: Albert Eichum, William Wrede, Hermann Gunkel, Johannes Weiss, Wilhelm Bossuet, Ernest Troeltsch, Hugo Gressmann, y sobre todo, comenta los ejes de reflexión de esta Escuela para mostrar cómo se consolidó una perspectiva histórica en el estudio de la religión, así en primer lugar: esta escuela habla de religión y no de teología; es decir, cuando habla de religión en singular –jamás en plural – trata de penetrar en la naturaleza de la religión a través de, primero, rechazar los términos que se refieren a la verdad o falsedad de la religión y, segundo, ante el problema de diversidad religiosa en la historia, coloca a las formas de religiosidad en un continuo de respuestas humanas a la revelación de lo divino (Söderbloom) y así, el grado que ocupa cada forma de religiosidad está en relación a la adecuación de la respuesta. Entendiendo que el reconocimiento del cristianismo como histórico (la religión misma es histórica y esta misma es parte de la historia humana) señala a "Christ as the "fullest" revelation and Christianity as the most "adequate" response. La diferencia entre las religiones se explica, entonces, a partir de la variedad de respuestas; la tensión entre revelación divina y respuestas humanas se muestra como la dinámica de la evolución de la religión y su historia. En segundo lugar, esta escuela señala que los principios doctrinales le interesan menos que la religión popular, así por ejemplo, el estudio de la Biblia debe ser mirar en el corazón de los creyentes, al mismo tiempo entrar en su experiencia y dar una adecuada descripción de ella (discernir sobre la religión viva). En tercer lugar, una apreciación del mundo helénico como background para entender el cristianismo. Dentro de esa escuela se plantea una discusión respecto al teísmo, es decir, la problemática de la naturaleza de Cristo. Discusión que en ausencia de una rica y comprensiva cristología y pneumatología de la experiencia religiosa respecto a otras culturas, el cristianismo tuvo que entrar en la defensa del Dios Cristiano. Y ante el problema de cómo hablar en el lenguaje de otros pueblos y culturas se construyó, usando a la teología como la primera teoría de la religión, un general y absoluto teísmo, en el que se soportaba la naturaleza de Cristo – personal frente a otras deidades personales. Recordemos que los supuestos de la mayoría de las afirmaciones de esta Escuela proviene de misioneros y etnólogos, es decir, propagandistas, polemistas, apologetas.

<sup>648</sup> H. Desroche et J. Séguy (Ed.). Introductio aux sciences humaines des religions. Editions Cujas. Paris. 1970. Respecto a las ciencias de la religión en Francia que aparecieron, institucionalmente hablando, en 1879, en el College, y en 1886 en la École Pratique des Hautes Etudes, podemos decir que bajo el examen de textos no de dogmas se buscó que la enseñanza de la historia de las religiones se estableciera en las universidades, liceos, colegios. Esta búsqueda de creación de las universidades, de facultades de teología laicizadas e toda iglesia, pretendía reconstruir el lugar misterioso que une en la historia las múltiples

en el siglo XIX (y antes), con base en metodologías histórico – analíticas europeas en que se elabora un concepto de amor comunión / unión con un Dios personal por parte de *teóricos y políticos (orientalistas)*<sup>649</sup>, que se esfuerzan en construir vastas síntesis religiosas, cuidadosamente expurgadas de los atrevimientos neoplatónicos o místicos; en segundo lugar, porque el concepto de devoción ha sido leído como un fenómeno histórico estático particular a través de las categorías de la *mente* mediante una teoría de lo sublime, que al pasar el tiempo deviene una *emoción* psicológica.

---

manifestaciones de religiosidad. De hecho, la puesta en perspectiva histórica de las religiones en general comenzaba con los estudios de las religiones orientales, y en ese sentido, la separación ilustrada entre iglesia, teología y ciencias religiosas consideraron a la religión como un don antropológico constitutivo de lo humano y es, desde entonces, que existe una historia de las religiones. En esos años Durkheim publica un estudio sobre la Filosofía y la Universidad Alemana, el cual pretendía imitar la enseñanza alemana para aprender del derecho, las costumbres y la religión; ese texto es importante porque Durkheim buscaba crear un plan de estudios que no hablara de Dios sino de moral. Recordemos que a finales del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, en Francia se intentó transformar toda la cultura institucional, que en el campo de la educación buscaba renovarse. Así, una de las preocupaciones fundamentales de Durkheim es introducir una enseñanza no confesional de la religión, una moral nacional, que comenzó con la formación de los "maîtres". En esa época Guyau escribe su texto: una moral sin restricción y sin obligación. Mauss, Marcel. Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II. Barral. Barcelona, 1971. Ramos, Ramón Torre. La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión. Siglo XXI. Madrid, 1999.

<sup>649</sup> Balagangadhara, S. N. 'The Heathen in his blindness...' Asia, the West and the Dynamic of Religion... A la pregunta sobre cómo se acercan los cristianos a conocer a los paganos, Balagangadhara responde lo siguiente: el cristianismo estableció una relación importantísima entre creencias y prácticas, en el sentido en que las acciones que realizaba un creyente tenían que expresar sus creencias. A decir verdad, en el siglo XVI, los protestantes revitalizan esa idea con las confesiones públicas de fe para atacar la simulación. Encontrar esa relación (creencias y prácticas) por escrito en otras culturas constituyó para los misioneros su empresa más importante, pues, cuando el cristianismo se estableció como la más antigua de las doctrinas se preguntó, a sí mismo, qué tipo de creencias guiaban las prácticas de los "idólatras". En el caso de la India, la discusión más importante de los misioneros fue la consistencia de sus Escrituras, es decir, la problemática sobre el reporte de creencias que los indios tienen acerca de sus dioses constituyó una batalla por la Verdad de sus Textos entre el cristianismo y el paganismo. A decir verdad, la cuestión de la comprensión de las religiones en la India se puede caracterizar por un pequeño "stock" de imágenes: paganos, idólatras, adoradores del demonio: esta es la riqueza de la comprensión, señala Balagangadhara. Alexander Duff decía que el hinduismo era una vieja y pestilente religión. John Wilson señalaba: "Hinduism the grandest embodiment of Gentile error". De hecho la literatura misionera y los reportes de viaje constituyeron el fundamento de la sofisticación teórica de la comprensión de la religión. Literatura que distinguía a los paganos de acuerdo a las creencias sancionadas en sus escrituras; es decir, los europeos creyeron que las comunidades estaban unidas y diferenciadas unas de otras respecto a las creencias que encarnaban. De estas constataciones y búsquedas salen las preguntas respecto a la religión como mecanismo de integración social, así como las preguntas que tratan de descubrir las vidas y prácticas de las de comunidades particulares: budista, hinduista, shinto. Estos recuerdos de misioneros cristianos, cuya necesidad de comprensión estaba signada por la evangelización, adoptaron tiempo después la forma de la antropología religiosa y de la historia de las religiones. De las cuales se va a nutrir la sociología de la religión.

## V. ¿Cómo el amor a Dios llegó a ser *sublime* mediante una operación matemática?

El concepto de devoción en referencia a la India y a los textos sagrados, como el Bhagavad Gita<sup>650</sup>, se ha constituido a partir de una noción de lo sublime. Configurada al amparo de una interpretación estética de lo sublime, la devoción asocia esa categoría con 'una intensa experiencia estética que el pensamiento encuentra imposible llevar a una adecuada representación'. Los precursores del orientalismo (Colebrooke, H. H. Wilson, William Jones, Wilkins, Bolleau, Addison y Dennis) aplicaron aquella noción a 'una cultura extraña', sugiriendo precisamente la conexión entre lo sublime y lo inimaginable, que subrayó este uso a partir del siglo XVIII inglés y la consecuente reflexión sobre 'el sublime *objeto* de devoción', que está en el centro de lo que Farquhar consideró *la efectiva interpretación* de la India en el siglo XIX<sup>651</sup>.

Vijay Mishra señala, en su *Devotional poetics and the Indian sublime*, que la comprensión de la devoción apareció bajo una teoría esencialmente sensacionalista de lo sublime – con base en la concepción de *Edmund Burke*, para quien la empresa colonizadora era, sin más, 'sublime' –. De hecho, la génesis de un orientalismo que llega hasta nuestros días bajo la denominación 'Consuming India' o 'India Espiritual' muestra el trayecto que despliega la representación 'comprensiva' de la devoción como *una emoción* a partir de la cual se ha intentado hacer inteligible *la mente* de un devoto al vislumbrar en un 'sentir' el objeto de la devoción bajo la representación de *Brahman*, de *Dharma*, de *Karma*, de *Moksa* como lo sublime<sup>652</sup>.

A decir verdad, Vijay Mishra sostiene que lo sublime es una categoría estética y política, esta última ejerce cierta violencia al orden de la naturaleza de la libertad (razón) especialmente cuando se hace una lectura en las culturas no occidentales; estética porque ejecuta a la cultura como un producto de la *imaginación fantástica*.

Las prácticas de los orientalistas (desde Wilkins y William Jones, Hegel y Schlegel hasta Jung, Eliade, Zimmer, Joseph Campbell), empíricas y románticas, se han desenvuelto en el orden estético de lo sublime. En el sentido en que la reflexión más importante para este orientalismo lo constituyó una lectura de la diferenciación kantiana<sup>653</sup> entre

---

<sup>650</sup> Yogananda, Paramahansa. *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita. Royal Science of God – Realization. The immortal dialogue between soul and Spirit. A new translation and commentary.* Self – Realization Fellowship. U.S.A., 2001.

<sup>651</sup> J. N. Farquhar, M. A. *Modern Religious Movements in India.* Munshiram Mahoharlal. Delhi, 1967.

<sup>652</sup> Mishra, Vijay. *Devotional poetics and the Indian sublime.* State University of New York. Albany, N. Y., 1998.

<sup>653</sup> Es ilustrativo lo que comenta Gadamer respecto al concepto de sentido común y su procesamiento a través de la capacidad de enjuiciamiento estético en Kant: *gustus*. Con base en su reflexión histórico – filosófica, Gadamer comenta que en Alemania se adoptó el concepto de sentido común aunque se le despolitizó por completo, quedando privado de su significado crítico. Bajo el concepto de sentido común se entendía meramente "una capacidad teórica, la de juzgar, que aparecía al lado de la conciencia moral y del gusto estético". Una de las invariantes en este punto es la lógica pietista y su exaltación de la predicación como comprensión de la Sagrada Escritura que intentó llegar al corazón de la comunidad, pues ésta supone un concepto de vida a partir del cual, en el siglo XIX y XX, gustará llamarse *intuición*, en la cual se reconduce a su fundamento metafísico a la estructura del ser vivo y orgánico, según la cual el todo está en cada individuo. Bajo la privación del significado crítico, el sano sentido común adquiere en el siglo XVIII, una relevancia inaudita, entendiéndose que el concepto

lo bello (que recupera la reflexión de Burke), que refiere un principio teleológico de la naturaleza de la libertad (razón), y lo sublime que nos informa sobre la teleología de nuestras facultades *mentales*. Ambos principios constituidos con base en cómo vemos un objeto particular, su substancialización y no el objeto mismo (existencia empírica).

Según esta diferencia, en el orientalismo se constituiría la magnitud de lo bello bajo la idea de razón pero de una razón estadística o proporcional en objetos de la naturaleza en términos de cualidad (configuración de la espléndida figura de la naturaleza exótica en la India). Mientras que la magnitud de lo sublime, por su parte, refería la cualidad matemática o la cantidad dinámica de lo inconmensurable e impresentable; lo cual creaba un quebrantamiento entre el pensamiento reflexivo (el significado) y lo sublime (el significante)<sup>654</sup>. Esta divergencia expresaba una carencia de representación en tanto introducción de un principio trascendental, que es al menos supersensorio o, para usar la descripción de la imaginación hindú de Schlegel, místico: incapaz de contener una representación. Kant equiparaba lo sublime, en el ámbito religioso, con la prohibición de hacer ídolos, en el sentido de la Ratio Dixit.

Pero por qué el sentido supremo de inadecuación de la representación del amor a Dios (bhakti) dirige la tradición de comentarios básicos por parte de los orientalistas en la categoría de lo sublime. La contradicción dentro de la (re)presentación que funda lo sublime sirve para hacer inteligible la pluralidad de divinidades hindúes frente a una construcción de la abstracción espiritual de Dios, en términos de una estética de lo protosublime en la que *Brahman* no puede ser representado a la conciencia, a menos que sufra una degradación vulgar y sensualista – y en la mayoría de los casos lujuriosa.

---

*judicium*: virtud espiritual llegará a subsumir algo particular bajo una generalidad, no obstante es inaudito porque si bien *reconoce algo de una regla*, no es lógicamente demostrable. "Esta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentre siempre en situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación". Y al amparo de esta falta de un principio que pudiera presidir su aplicación, Gadamer avanza para caracterizar la capacidad de juicio. Y, en primer lugar, ésta es una actitud al modo de los sentidos. No puede enseñarse en general sino ejercerse una y otra vez. Sobre todo y lo más importante, no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual. Con ello se toma una dirección que se aparta ampliamente del sentido originario del *sensus communis*. Y esto para la estética puede revestir un significado muy particular, en el sentido en que las características de la capacidad de juicio son: lo que conoce es lo individual – sensible, la cosa aislada, y lo que esa capacidad juzga en ella es su perfección o imperfección. Lo decisivo no es aquí la aplicación de una generalidad sino la congruencia interna. Lo individual es juzgado inmanentemente. A esto Kant le llama enjuiciamiento estético, *gustus*. Enjuiciamiento sensible de la perfección: enjuiciamiento según el punto de vista de la finalidad tanto real como formal. No está dado ningún concepto. En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Como todo el mundo tiene sentido común, es decir, capacidad de juzgar, para que se le pueda pedir muestra de su sentido comunitario, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le puede atribuir capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el provecho común, el *sensus communis* como un momento del ser ciudadano y ético adquiere una *flexión* que, si bien deja de lado la doctrina inglesa del sentimiento moral, encuentra en la capacidad de juicio estético del gusto un verdadero sentido comunitario. Pues ya que el juicio estético no se juzga por conceptos: el sentido común para Kant será el *gusto*. El concepto de gusto, según Gadamer, encontró su satisfacción en el fenómeno restringido del juicio sobre lo bello (y lo sublime), y desplazó el concepto más general de la experiencia de gusto, así como la actividad de la capacidad de juicio estética en el ámbito del derecho y de la costumbre y la filosofía. Este desplazamiento significó apartar el elemento en el que vivían los estudios filológico – históricos y del que únicamente hubieran podido ganar plena autocomprensión cuando quisieron fundamentarse metodológicamente bajo el nombre de ciencias del espíritu junto a las ciencias naturales. O lo que llama Gadamer, pretensión específica de verdad... El concepto de gusto bajo la crítica kantiana de la capacidad del juicio estética legitima la generalidad subjetiva del gusto estético en el que ya no hay conocimiento del objeto, y en el ámbito de las bellas artes la superioridad del genio sobre cualquier otra estética regulativa... Bajo esa subjetivización radical del concepto de gusto se desacreditó cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de las ciencias naturales. Lo cual obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales. Ofreciendo a su vez un rendimiento subsidiario a aquellas en el momento artístico, el sentimiento, la empatía, etcétera. Gadamer, H-G. *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme. Salamanca, 2001.

<sup>654</sup> Gadamer, H – G. "La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico". *Ibid.*... 143–224.

Lo sublime se constituye de esa manera en un momento negativo que expresa la diferencia que hay entre un orden del lenguaje y un orden de lo sagrado, en el sentido en que la pérdida de lo simbólico, la pérdida de la adecuación del signo y el significado, constituye el principal referente para generar una idea de lo sublime que rechaza la idea de un *representacionalismo* de lo divino. En el entendido que la diferencia entre el signo y el significado funda lingüísticamente lo sublime e introduce una apreciación abstracta de lo sagrado. En lo sublime los objetos no son representaciones de lo divino: son seres en los que el símbolo llega a ser la cosa representada, pues no hay diferencia ni dentro ni fuera del símbolo<sup>655</sup>.

En el camino del orientalismo se encuentra la fundación de un simbolismo fantástico, en el entendido que la forma de religiosidad hindú, por parte de los indólogos, colocaría a cada objeto en referencia a lo divino en una economía panteísta (que falla al distinguir entre un principio monoteístico, que produce un campo de conocimiento unificado, y un principio politeístico de la divina inmanencia en la totalidad de la naturaleza), y considera a lo Absoluto (Dios) con una permanencia abstracta que frente a una substancialización avatárica, presente a través de un rampante caos de detalles mitológicos e iconográficos, contradice y cancela sus posibilidades de *expresión espiritual sublime*.

En ese sentido, la principal comprensión orientalista de la religiosidad hindú está en la consideración de un principio avatárico de reencarnación que dirige al Espíritu a una degradación vulgar y sensualista; patente de una ilustración cristiana distinguirá en la forma de religiosidad hindú la dicotomía entre el Espíritu Absoluto (Brahman neutro e impersonal, ParaBrahman) y un Dios de la creación (Brahman masculino y personal).

Asimismo, en esa reflexión sobre lo sublime se prioriza una teleología de la historia (la historia occidental), en la que lo verdaderamente sublime es la figura del Dios sin-representación. En ella, el Dios de la forma de religiosidad hindú es presentado mediante la magnitud de lo sublime (cualidad matemática o cantidad dinámica de lo inconmensurable) en que opuesto a los sesenta y cuatro millones de dioses o a la grotesca reencarnación en la forma de un hombre león, simplemente señala que *Dios no puede ser una imagen*<sup>656</sup>.

Así, el objeto de lo sublime señala que Dios no puede ser comprendido por sus equivalentes simbólicos (imágenes e iconos). Esta medida supone para los orientalistas que en la forma de religiosidad hindú, lo Absoluto es trivializado a

---

<sup>655</sup> Zimmer, Heinrich. "Yoga and the figurative sacred image". *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*. Princeton University Press. New Jersey. 1984, p. 21–64. 'La diferencia simbólica' establece al símbolo sin – futuro como aquel horizonte de 'realización', 'liberación', 'salvación' del devoto. Zimmer intenta vislumbrar en el desenvolvimiento de la imagen sagrada mediante el yoga (unión con Dios) y el rol de ésta en la vida religiosa de los devotos a una carencia de representación, cuya máxima expresión va a ser samadhi, como la mirada específica del significado actual que da a esta imagen el devoto mismo, en que el símbolo representa la presencia de aquello en cuyo lugar está y atrae sobre sí la veneración que conviene a lo simbolizado por él.

<sup>656</sup> Mishra Vijay. *Devotional poetics and the Indian sublime...*

través de su representación dentro de objetos de sensualidad (deidades). Hay, en ese sentido, una separación expresa de la sustancia esencial del presente sensual, esto es, de los *hechos empíricos* de la apariencia externa.

La reelaboración del concepto de lo sublime (kantiano) como la idea imposible (Absoluto) de representación en lo Real, esencialmente sin forma y fuera de la búsqueda de una existencia externa concreta, requería una separación de lo Absoluto del sujeto, y esta última solamente se encontró, en palabras de Vijay Mishra, en la poesía devocional o bhakti, en que el sublime objeto de devoción es obviamente *un Brahman*, neutro, (nirguni, sin forma)<sup>657</sup>.

En el orden de lo estético, la palabra *sublime* fue la más usada para la comprensión de la religiosidad en la India, por ejemplo en las lecturas que se hicieron del Bhagavadgita. De tal manera que en la interpretación de los orientalistas la definición de lo sublime aparecía como una negación de la representación, una carencia de teleología, como un sur plus, un exceso, una anti – forma en la que el deleite de la sublime carencia de (re) presentación en la mente era, para ser precisos, lo que la idea de Dios para el creyente.

Verbigracia, la traducción del Bhagavadgita que realiza Charles Wilkins, en 1785, con una carta prólogo de Warren Hastings, constituye uno de los grandes momentos en que la investigación orientalista trata de vislumbrar lo sublime sin vulgarizarlo en una representación avatárica de Dios, en este texto y posteriormente expresada en la devoción a Krishna<sup>658</sup>.

Recordemos que para los orientalistas, lo sublime es un instante estético elevado, una forma de *representación* en la que ‘el más misterioso secreto de los misterios de la creación’, una encarnación de lo divino, Krishna, es visto a la luz de una sublime manifestación de Dios, como un peldaño frente a lo irrepresentable – que en algunos casos puede caer en la expresión sensual de una *encarnación*.

Así, en el marco de una lectura del capítulo IX y XIV del Bhagavadgita, la traducción que Wilkins realiza de la palabra sánscrita ‘uttamam’ como lo sublime, cuando refiriéndose a Krishna habla de Él como el sublime e inmaculado (paritram), por cierto, la misma traducción que hizo Annie Besant, comenta Vijay, lo que se intentaba era preparar al lector para la divina manifestación de Krishna, y aunque hay un énfasis en la representación de la verdad, la figura de Krishna sólo ofrece una serie de metáforas que van a indicar la presencia irrepresentable de Dios: “I am the sacrifice; I am the worship; I am the spices”<sup>659</sup>. Asimismo, en la lectura XIV, Krishna explica la teoría Sankhya a Arjuna, y Wilkins habla del *conocimiento* como sublime: *jñāña uttamam* (highest, supreme, most excellent, best). Lo sublime para los orientalistas llegó a ser una categoría asociada con una experiencia estética intensa que la mente encontraba imposible pensar lo divino a través de una adecuada representación. Hay que señalar que la definición

---

<sup>657</sup> Ibid.

<sup>658</sup> Ibid.

<sup>659</sup> Ibidem.



de conceptos tales como Brahman, Moksa, Dharma, Karma, sólo podía, entonces, ser comprendida a través de lo sublime. Y para regresar a Kant, después de todo, lo sublime sólo aparecía posible porque la razón momentáneamente llenaba de poder a la imaginación para imponer su ley tanto que cuando la imaginación, lo sublime en su plenitud apocalíptica, desplegaba su violencia imaginativa y terminaba por ejercer su poder para percibir lo sublime: Brahman.

“Wilkins, therefore, stands apart with his translation of the superlative as ‘sublime’, which is probable as much a reflection of the fellow Orientalist William Jones’s own sense of the Oriental sublime as it is a response to the highly nuanced nature of the Sanskrit original. In fact, what I am foreshadowing is the leap made by early Orientalists such as Wilkins into the Indian sublime through the then fashionable interest in the sublime in England and Europe. Since the category of the sublime had not undergone the kind of the rigorous analysis we find in Kant, its use by English translators and administrators reflect uses more commonly associated with Burke, Dennis, and Boileau’s *Loginus*. Nevertheless, under Burke’s powerful influence the sublime had already become a category associated with intense aesthetic experiences that the mind found impossible to bring to fullness through any adequate representation<sup>660</sup>”.

La naturaleza de la comunión con Dios era, en ese sentido, mental; de una mentalidad en que Krishna anuncia el momento de lo sublime en su máxima expresión: *I am the destroyer of the universe*. La ampliación al cuerpo como realización de una serie de prácticas Tantra no está muy lejos del movimiento de energía mística (imaginación) en que el cuerpo se transforma en un compañero igual a la mente en la percepción de lo divino<sup>661</sup>.

En resumen, para los orientalistas lo sublime comprende a la religiosidad hindú de una manera en que hay un supuesto teísmo devocional, una religión emocional de los legos, que –según Mishra – constituye el tipo dominante de la literatura hindú. Tal hegemonía ha argumentado en los estudios sobre lo religioso que *la poesía devocional* hindú señala el quebrantamiento decisivo en el hinduismo (excesivamente ritual e intelectual en sus prácticas religiosas) y la incorporación consecuente del concepto de amor comunión / unión con un Dios personal, que por la cantidad de miles de personas que viven, nacen y mueren con la devoción a un dios personal en la India, han hecho de la representación de lo irrepresentable algo vulgar, y en algunos casos, cuando el amor a Dios es demasiado expresivo o se busca su contacto personal llega a ser popular y hasta lujurioso<sup>662</sup>.

“Moksa, for sure, is the grand ‘unpresentable’ idea, the goal of life. But it is dharma that tells us what life itself is all about. Dharma, of course, is hard to disentangle from the related concept karma, both of which are really about actual social practices, and about the moral order through which ‘the individual, the society, and the cosmos, become meaningful. Even so, canonical Hindu culture tends to shift the orientation of dharma and karma from the social to the sublime<sup>663</sup>”

---

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> *Ibid.*

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 23.

## VI. ¿Cómo el amor a Dios llegó a ser el *sketch* de una forma religiosa universal?

El hombre común en la India entiende a Bhakti como amor a Dios en general, sin miramientos en las diferencias en las formas de su manifestación, causada por variaciones de creencias y prácticas y comunidades<sup>664</sup>. No obstante, Bhakti es tratada como una forma de religiosidad particular; consecuencia de una construcción moderna y artificial, iniciada por el orientalismo en el siglo XIX, la devoción es definida en términos de creencias populares y en unión con un dios personal.

A decir verdad, el análisis y la reflexión sobre el hinduismo elaboraría una definición de Bhakti con base en los siguientes parámetros: la distinción entre religión y filosofía que fue operada en el desarrollo de la teología como ciencia que se encargaba únicamente de las cuestiones de fe y creencia, lo cual percibía el amor a Dios como una emoción (un estado emotivo de la mente, imaginación/ataque al misticismo); la distinción entre un dios personal y uno impersonal que sostenía una discusión sobre la devoción a las imágenes entre protestantes y católicos, y cuya máxima expresión era la lucha en torno al amor sublime (sin forma) o sensual (figuración avátarica) hacia lo divino; la distinción entre monoteísmo y monismo que ejecutaba la visión de un dios personal cristiano en un sentido positivo bajo la doctrina de la Encarnación<sup>665</sup>, pero que descalificaba cualquier otra encarnación de lo divino. Krishna Sharma considera que estos señalamientos han condicionado la comprensión colectiva de lo que conocemos como Bhakti y movimientos Bhakti en la India<sup>666</sup>. Louis Renou define a Bhakti como participación amorosa, como la afectiva participación del alma en lo divino.

Y es que Bhakti es un término genérico que simplemente significa amor o devoción a Dios<sup>667</sup>. De acuerdo con el uso de la palabra en un contexto religioso, si Bhakti es utilizada sin un prefijo significa devoción a Dios sólo en un sentido general, adquiere una singularidad sólo cuando el nombre o la noción de la deidad a quien directamente se hace mención y a quien se dirige es mencionada; pero esto último no sugiere posición doctrinal o ideacional alguna ni algún concepto particularizado de Dios, sea personal o impersonal. Lo que queremos destacar es que de ninguna manera Bhakti puede señalar un significado específico a la luz de una teología sectaria o conducta religiosa particular.

---

<sup>664</sup> (...) escucha ahora la virtud de la Devoción que ha sido comparada a una joya. La hermosa gema de la devoción a Sri Rama es un objeto de resplandor supremo, que extiende su brillo día y noche y no requiere barco ni mantequilla purificada ni mecha para encenderse. Aquel en cuyo corazón reside esa joya no está perseguido por la pobreza de la vanidad. Ninguna avaricia puede extinguir esta luz que disipa la penumbra de la ignorancia, y los enjambres de polillas como la vanidad y la arrogancia se mantiene lejos de ella llenos de frustración. Las tendencias viciosas como la lujuria, no se atreven a acercarse a aquel en cuyo corazón se halla la gema de la Devoción. Para él, el veneno se transforma en ambrosía y los enemigos se convierten en amigos; nadie puede alcanzar la felicidad sin esta joya. Ese ser nunca es tocado por las terribles enfermedades mentales de las que todos los seres vivos sufren incesantemente. Aquel en cuyo corazón reside la gema de la Devoción a Sri Rama nunca puede sufrir la más mínima pena. En este mundo sólo son sabios aquellos que no escatiman esfuerzos por proteger esta gema. Y aunque esta joya está presente en el mundo, nadie puede encontrarla, pero las almas que no tienen suerte lo intentan con métodos más difíciles.

<sup>665</sup> Sharma, Krishna. Bhakti and the Bhakti Movement. A new perspective...

<sup>666</sup> Ibid.

<sup>667</sup> Con las manos unidas os descubro a todos una doctrina secreta, sin adorar a Shankara, Señor Siva, el hombre no puede tener devoción por Mí. Y si alguien se llama devoto y sin embargo confía en los hombres ¿qué fe tiene en Mí? Para aquel que no tiene enemigo, ni lucha con nadie, que no reconoce la esperanza ni el temor, todos los rincones del mundo están llenos de gozo. No hace nada por motivo interesado, no tiene hogar, orgullo ni pecado, está libre de ira, es inteligente y sabio, eterno amante de la compañía de los santos y considera los placeres del cielo y hasta la beatitud suprema como si fuera una brizna de hierba; se adhiere tenazmente al culto de la Devoción, pero evita el fanatismo y los razonamientos falsos.

En realidad, el proceso de formulación del concepto de Bhakti puede ser trazado por la identificación del amor a Dios (en general) con el culto que reverenciaba a Krishna en el vaishnavismo, que el orientalismo y posteriores investigaciones constituyeron como un todo y definieron como una religión. Constituida con base en evidencias varias, la religión Bhakti aglutinó cada evidencia de devoción y amor, adoración de una deidad personal para fundar la doctrina y el sistema, la historia y la teología del amor a Dios en la India.

“H. H. Wilson, who was the first to theorise on bhakti and that he had done so entirely in accordance with the way it was explained by the Chaintanyaites. Although Wilson’s observations on bhakti had relevance only to their cult of Krishna – Bhakti, they were acknowledge as explanations of bhakti as a religion and a doctrine... the core idea was provided by Wilson. It was he who first mentioned bhakti as a religion in his Sketch of the Religious Sects of the Hindus (1846)... Wilson was obviously referring to the Krishna – cult of Gaudiya Vaishnavism which had taken shape as a result of the teachings of Chaintaya. He did not define bhakti in general terms. Nor did he connect what he described as the Bhakti religion with Vaishnavism as a whole. Nevertheless, Wilson’s reference to bhakti as a religion opened the way in Western scholarchip for treating Krishna – Bhakti as the Bhakti religion, and for the subsequent identification of the Bhakti religion with Vaishnavism in general. The writings of Albrecht Weber and Monier – Williams contributed most in this regard...<sup>668</sup>”

Apuntemos radicalmente que la reflexión estándar o comprensión de bhakti fue totalmente extranjera al contexto y a la relevancia del hindú. Ella fue originada en Europa como resultado directo del ejercicio teológico tomado de pensadores cristianos del siglo XVIII y XIX que intentaba salvaguardar el concepto cristiano de un Dios personal. Así, la incorporación de este marco de referencia respecto a Bhakti ocurrió en un siglo marcado por el comienzo de los escritos sobre la India y el hinduismo, finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, con base en metodologías histórico – analíticas occidentales, europeas y cristianas para quienes la religión era una materia de fe o emoción, y no de conocimiento y razón<sup>669</sup>.

Vista de esta manera, Bhakti es presentada como un culto religioso emocional opuesto al modelo de conocimiento (Jñāna). Polaridad que hasta nuestros días sostiene a la devoción como extraño conocimiento y modelo de comprensión del hinduismo contemporáneo. Así, hay que decir que el hinduismo devocional, como se ha dado en llamar a cualquier forma de devoción en la India, llega a ser comprensible solamente como *antítesis ideológica del advaita vedanta* y de *la impersonalización de Dios (lo sublime)*, por cierto, lo opuesto a las reflexiones que realizan la mayoría de los estudios sobre la India, pues, es un honor hablar sobre el advaita vedanta ¡Shankara estaría orgulloso de nuestros sistemas lógicos que representan a Dios!

“The observations made by Wilson, though cursory in nature, led to the more elaborate and systematic theorisation on bhakti in the hands of Albrecht Weber, Monier – Williams and George A. Grierson. Wilson had said too little about the bhakti religion in conceptual terms; Weber defined its theology and explained it as a monotheism. Wilson had identified bhakti only with the Krishna – cult; Monier – Williams equated it with the whole of Vaishnavism. Wilson had not gone into the question of the antecedents of what he had called the bhakti religion; Grierson later traced the history of Vaishnavism, from the ancient to the medieval time as the history of the monotheistic faith of India... The process of this formulation can be traced back to the identification of the general term bhakti, first with Krishna – bhakti, and then with Vaishnavism as a whole. Subsequently, the Western Indologist were able to define bhakti as a gain of the history and theology of Vaishnavism. The differentiation between religion and philosophy and between monotheism and monism had served as the major factors in their theorisations... The bhakti theories were constructed, step by step, by the aforesaid authors through (a) their general works on Hinduism, (b) the articles they contributed

---

<sup>668</sup> Ibid., p. 16.

<sup>669</sup> Ibid.

to the different learned journals (particularly the Journal of Royal Asiatic Society), and (c) the papers they read at various Oriental conferences from time to time. The whole academic process of their artificial formulation was complete by 1909 when the current definition of bhakti in its consolidated form was incorporated in the Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hastings...<sup>670</sup>

Para singularizar a Bhakti, la transformación operada en la figura de una serie de ascetas, místicos, hombres santos, en general devotos de Dios, ha constituido una dicotomía falsa entre devoción y conocimiento (*bhakti* y *jñāna*); totalización de una serie de sistemas representativos del Vedanta, que a partir de una contraposición insostenible hacia presente el *Visistadvaita* de Ramanuja, el *Dvaitadvaita* de Nimbarka, el *Dvaita* de Madhva y el *Suddhadvaita* de Vallabhacharya frente al *advaita Vedanta* de Shankara, establecía como iniciadores de una forma de religiosidad a quienes solamente eran *maestros espirituales vaishnava* ante de todo, y cuya diferencia entre unos y otros, y respecto a Shankara, estaba en la tarea de *sintetizar* todas las formas de pensamientos y creencias religiosas como se había hecho anteriormente<sup>671</sup>.

"No special religion of bhakti was ever mentioned by these early writers, not even in connection with the Vaishnavas. They did not look upon the worship of Vishnu and his incarnations, Rama and Krishna, as an evidence of the theistic idea of a personal God. Nor did they see in the Vaishnava sect elements of a monotheistic religion. On the contrary, they had attributed the higher theism of the Hindus and their belief in one God to their Hindu "philosophical heritage upheld by the Brahmins". Vaishnavism was viewed by the as a source of idolatry and polytheism... Referring to the Vaishnavas as those "who choose Vishnu for their guardian deity", William Ward had described Raman ad Krishna as deified heroes... Elphinstone also had described the sectarian deities, Rama and Krishna, as defied mortals. Although he took note of the Vaishnavas as the most popular religious group, he did not see in the worship of sublime parts of Hinduism corrupted by the introduction of deified heroes... Since bhakti had been identified with Krishna bhakti and since the person of Krishna occupies the central position in the Gita narrative, the Western scholars found it easy to relate it with their ideas on bhakti. If a scripture of the Gita's standing could be connected with the Krishna cult, it could be connected with the bhakti religion as well. The Gita, which was acknowledge as an authority in both what had been designated as 'philosophical Brahminism' and 'sectarian Hinduism' by the Western scholars, could now be treated by them as a special Vaishnava text as the most outstanding exposition of the Bhakti doctrines. Thus, bhakti, which was identified with Krishna – worship by Wilson, and described as a religion of grace by Weber, was finally associated with the Bhagavad Gita. The Gita was soon recognized and referred to as an authoritative scripture of the bhakti religion. Subsequently, it became a common practice to explain bhakti as monotheism with help of citations from the Bhagavad Gita...<sup>672</sup>

Podríamos seguir exponiendo las falacias que envuelven el concepto de Bhakti y los movimientos que éste lleva en su núcleo interpretativo, no obstante, únicamente diremos que los errores iniciales cometidos por los indólogos europeos, quienes escribieron sobre Bhakti, identificada primeramente con Krishna y después con el vaishnavismo, y constituida como una tradición religiosa específica y representada, sobre todo, por la creencia en un dios personal; falacias que proyectaron una lectura e interpretación singularmente *cristiana*<sup>673</sup> – cual *sketch* básico para el desenvolvimiento de una comprensión en otras latitudes – sobre el espacio de comprensión de las formas de religiosidad hindú<sup>674</sup>.

<sup>670</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>671</sup> *Ibidem.*

<sup>672</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>673</sup> En realidad, el énfasis que H. H. Wilson otorgó a Bhakti –en el primer trabajo respecto a esta forma de religiosidad – cuando a la luz del culto chaitanya devoto de Krishna se preguntaba cómo definir esa forma de religiosidad hindú, a principios del siglo XIX, abrió el horizonte para las consecuentes teorizaciones, constituidas por las evidencias de devoción y amor a Dios, y cuya máxima expresión sería la adoración a una deidad personal (Krishna), sobre lo que finalmente llegaría a ser llamado religión Bhakti.

<sup>674</sup> Krishna Sharma abre en el horizonte de los estudios religiosos una nueva perspectiva que modifica la visión respecto a Bhakti: en tanto ésta no es ni un culto ni una doctrina; bhakti no significa un modo o creencia específica; la tendencia a equiparar bhakti primariamente con el

## VII. La Comprensión Espiritual de la Sagrada Escritura

El día en que Tolstoi se encontraba recostado en su cama, preparándose para la muerte, pidió a su criado que le pasara el Libro. El sirviente ante la cantidad impresionante de libros que tenía Tolstoi preguntó: cuál de todos. El autor de La Guerra y la Paz, lanzó un zapatazo a la cabeza del criado, al tiempo que exclamaba: El Libro, no hay otro. La veracidad de esa anécdota puede ser puesta en duda, no obstante, a partir de ella podemos confirmar, como ya lo hizo Steiner, la importancia de la Biblia como el acto lingüístico más publicado y difundido sobre la faz de la tierra, del cual indirectamente trataremos de plantear la singular discusión sociológica de los últimos decenios sobre la comprensión de la Sagrada Escritura, pues ahí se encuentra una cuestión importantísima para el tema que nos ocupa: *saber sobre las condiciones de posibilidad de una interpretación espiritual de los textos sagrados*.

Esa problemática refiere una serie de cuestiones que tienen que ver, en el ámbito de la teología, con la conciliación de la herencia de la teología histórica con la irrupción de nuevos impulsos teológico – dogmáticos en la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura<sup>675</sup>. Y, en el ámbito propiamente sociológico, esa cuestión aparece bajo la configuración de la historia bíblica como historia (acontecer que subyace a la comprensión misma) desde el momento en que pone al descubierto hasta qué punto es problemática su unidad dogmática (conjunto de verdades generales de la fe, conjunto de verdades generales sobre la historia bíblica), es decir, el presupuesto dogmático – racionalista de una ‘doctrina bíblica’; y que para ser verdaderamente objetivo apela, desde el siglo XIX, a los métodos histórico – críticos en la lectura de los textos sagrados.

Ese proceso de cuestionamiento de la unidad dogmática es importante porque atiende la discusión hermenéutica, en que se llama a *re – conocer el sentido* de los textos sagrados que se trata de comprender, con base en el problema de la comprensión del mensaje cristiano mismo; cual advertencia en que la crítica histórica de la Biblia y su desarrollo científico agudizado en los siglos XVIII y XIX, se puede decir que se “ha creado una situación que está requiriendo un nuevo balance entre los fundamentos generales de la comprensión científica de los textos y las tareas particulares de la autocomprensión de la fe cristiana”<sup>676</sup>.

---

vaishnavismo no es justificable; la descripción de bhakti como un monoteísmo (opuesto al monismo) envuelve una falsa representación de la naturaleza del *monoteísmo* hindú.

<sup>675</sup> Esta discusión puede encontrarse en Gadamer, H-G. “Excurso. Hermenéutica e historicismo”. *Verdad y Método...* p. 586–640, así como en el recorrido que Gadamer realiza sobre el debate hermenéutico en cuatro ámbitos científicos, jurídico y teológico, literatura y ciencias sociales con base en la comprensión como efecto, en el ‘Epilogo’ de Verdad y Método. Gadamer, H-G. “Epilogo”. *Verdad y Método...* p. 641–673.

<sup>676</sup> *Ibid*, p. 617.

Así, la orientación del debate hermenéutico sociológico y teológico más allá de apuntar un par de indicaciones sobre la comprensión de la relación fe y la Escritura en las sociedades contemporáneas (la fe en esta historia debe ser comprendida por sí misma como un suceso histórico, como una apelación de la palabra de Dios), refiere la apertura de la pregunta por la verdadera tarea de la religión y por describir el camino de la devoción en un sentido hermenéutico: inquisición relevante (cómo participar en la interpretación conceptual de la fe, cómo participar en su realización, cómo podríamos saber de lo divino sin comprender y reconocer a Dios) para esclarecer '*el singular modo de acceso*' a la *lectura e interpretación espiritual* de la Sagrada Escritura; singularidad que refiere y sitúa la comprensión histórica del acontecimiento salvífico no como una impronta del futuro.

Y sobre todo, esa orientación hermenéutica después de los recorridos 'comprensivos' a partir de Bultmann, cuyo núcleo es la conjunción de una experiencia privativa de la autodisponibilidad humana (la renuncia o no de sí mismo), el énfasis supremo será problematizar la verdad de la revelación misma (infabilidad), es decir, crear modos de acceso distintos a las proposiciones que se refieren a la Revelación de Dios, puesto que la categoría decisiva en ese sentido será la *comunicación*<sup>677</sup>: expresión máxima de la visibilidad actual del movimiento de comprensión de la Sagrada Escritura y apertura del horizonte celestial de un planteamiento sobre la fe – devoción.

"The thousands of books and articles about the modern scientific search for the 'historical Jesus' by archaeologist, linguists, historians, anthropologists... None of these works, however, has supplanted the New Testament Gospels as the richest and most complete resource available about what Jesus actually said and did"<sup>678</sup>.

La simple mención de ese problema, que presenta un sentido de la historicidad de la comprensión en el que la fe aparece como un *suceso* (problemática de la unidad dogmática), para abrir la pregunta sobre la comprensión del mensaje cristiano mismo (presupuesto dogmático – racionalista, avivado en la discusión protestante), del sentido en que debe comprendérselo, 'si es que en general debe ser comprendido', nos coloca de frente – casi nos estampa – a los renovados intentos en que hay una 'presencia comprensiva de textos sagrados' en la sociedad contemporánea; hablamos así de la forma en que la instrucción (ejecución de la transmisión) y el reencuentro (ejecución de la comprensión) de la lectura e interpretación de los textos sagrados en las sociedades contemporáneas nos coloca, necesariamente, en el centro del cómo se presencia el propio *Naissance de Dieu*<sup>679</sup>.

<sup>677</sup> Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme. Salamanca, 2001. Knohl, Israel. *El Mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente de los manuscritos del Mar Muerto*. Trotta. Madrid, 2004.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. XXVI.

<sup>679</sup> Bottéro, Jean. *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*. Gallimard. Paris, 1992. Es ilustrativo el proceso de comprensión en que mediante la lectura de textos sagrados se inserta el nacimiento de la figura de Cristo en la sociedad contemporánea; en la dirección específica que recurre a la noción de Verbo – Encarnado como kénosis. Esta vislumbra la humanidad de Cristo y su imitación para *introducimos en el mundo y vivir y padecer mudamente en él*. Esa dirección adquiere una relevancia cada vez mayor. Por lo menos, en los siguientes planteamientos, el establecimiento de un diálogo interreligioso con quienes no conocen a Cristo (Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Siruela. Madrid, 1999), la concreción histórica de la "humillación" de Cristo al encarnarse en "los pobres" (Amaladoss. *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Mensajero. Bilbao, 1998), la secularización positiva que habla de una paraíso estético (Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós. España, 2003) o el escepticismo sociológico de *una gente bien informada y con*

A decir verdad, los métodos que se han usado para leer la Biblia han sido muy diversos. No obstante, los métodos histórico – críticos han sido la aproximación dominante en el estudio académico de la Biblia, desde la mitad del siglo XIX hasta hace unas décadas. Las cuestiones genéticas acerca del texto bíblico, según los métodos histórico – críticos, tienen que ver con saber cuándo y por quién fueron escritos los textos sagrados, cuál fue su intención, así como saber sobre las etapas históricas por las que han pasado; estas cuestiones, la idea de leer e interpretar la Biblia críticamente, no deriva de un interés en la historia, como pareciera a primera vista, responde a la vieja insistencia reformada sobre la autoridad de la Biblia conocida bajo el lema de *sola scriptura*<sup>680</sup>.

Así, la discusión del crítico bíblico está en que no acepta automáticamente que el magisterio de la iglesia garantice que el significado propuesto es el verdadero (algo que necesita una revisión radical), éste se reserva el derecho a aplicar principios racionales, por ejemplo, el sentido propuesto del texto bíblico es posible a partir del tiempo en que fue escrito el texto mismo, y lo que se entendía en ese tiempo. En ese sentido, cuando se dice “sentido original” del texto sagrado se quiere saber lo que significó para sus primeros lectores y lo que ahora significa para el lector moderno; es decir, las reconstrucciones históricas, el contexto de las palabras y sus significados, el desarrollo de los textos, etcétera, se realiza con base en una perspectiva comparativa (pasado) y creyente (presente) y, sobre todo, neutral (pretendidamente neutral), que busca un acercamiento sin prejuicios a los textos (y es que la mayoría de los intérpretes bíblicos han sido creyentes hasta fechas recientes). Además, a partir de buscar ese “sentido original” de los textos bíblicos se han propuesto lecturas políticas, literaria, económicas, culturales, sociológicas.

Por su parte, la perspectiva hermenéutica señala que si bien la Escritura preforma nuestras acciones, en el que el núcleo de interpretación es la acción del creyente, toda la interpretación de la Biblia depende del “punto de vista” que permite al intérprete construir lo que no puede inmediatamente haber visto desde una ventaja histórica (presente). En realidad, la historia de la hermenéutica bíblica puede ser vista en dos vías de discusión, lo cual nos permite entender su desarrollo histórico, así como reconocer el problema de la interpretación de los textos sagrados como una problemática de comprensión que, a decir con Gadamer, no tiene que ver con la formación de una teoría

---

*temperamento crítico* (Berger, Peter L. *Cuestiones sobre la Fe*. Herder. Barcelona, 2006). Aunque esa direccionalidad de la comprensión de Cristo, bajo la perspectiva de la kénosis, tiene un supuesto básico sin el cual no se entendería su importancia, “hay una ausencia de Dios” y “una espera a que Dios rompa su silencio” la sociedad contemporánea.

<sup>680</sup> Más arriba hablamos de Kant y su relación con la Biblia, no obstante, hay una referencia a Hegel –en relación con Kant y los textos sagrados – que a quedado muy escondida: su *Historia de Jesús*, en la que se trata –dice él – de “una armonización de los Evangelios según mi propia traducción”. En esa Historia, Jesús sigue el camino kantiano de presentarse como una abstracción racional (exclusión de milagros; contraposición letra – espíritu), un poder moralizador en el que la edificación, subordinación del contenido filosófico a su acción sobre el oyente, “el sacrificio del rigor y la precisión conceptuales a la efectividad retórica y a la producción de un efecto sobre el lector”. Así, Hegel bajo un fundamento de afinidad de parentesco entre el hombre y Dios: la razón, “reconoce un modo de ser distinto para el espíritu que reconoce al espíritu”. Bajo ese elemento común que plantea una individualidad universal mediante la unicidad de la razón, la religión racional suprime la diferencia entre acciones sagradas y acciones profanas, entre lugares consagrados y lugares no consagrados, y a partir de esa reflexión “la sociedad será el elemento donde ha de desarrollarse el culto a Dios como dedicación al prójimo en un continuo hacer el bien... la acción y meditación se convierte en las dos caras del obrar moral, como única forma no supersticiosa de relación entre hombre y Dios... las buenas obras son los auténticos actos de culto... la representación del reino de Dios como ideal de la fraternidad y esperanzas de la humanidad reaparece una y otra vez”. No será, sin embargo, hasta las reflexiones de la filosofía de la historia en que Hegel hablará de la realización de la idea moral: el Estado.

metodológica, “lo que cuenta como criterio de interpretación depende entre otras cosas del objetivo propuesto por este o aquel proceso de interpretación”.

- a. Hay una preocupación por la interpretación de los textos mediante técnicas y reglas *ad hoc* para la lectura de la Biblia; una de esas técnicas de lectura fue el uso de las metodologías histórico críticas<sup>681</sup>, en las que por ejemplo, en su *Vida de Jesús*, Renan sometió a la religión cristiana a un análisis imparcial, científico objetivo, en el que se trataba a los Evangelios “de la misma manera que los helenistas, arabistas e hinduistas los hacen con los legendarios textos que estudian”, pues, “la crítica no conoce textos infalibles” y el único criterio de validez histórica del testimonio del Evangelio es la crítica de fuentes: de ahí que los Evangelios sean *leyendas doradas*, como diría Frazer<sup>682</sup>.
  
- b. Hay una preocupación por la naturaleza de la comprensión humana mediante una teoría unitaria y sistemática de la comprensión que, en particular, explica la comprensión de los textos sagrados. Por ejemplo, Schleimacher diseñó una teoría de la comunicación interpersonal como proceso de comprensión a partir de considerar que la interpretación es el arte de ponerte en el lugar del autor. Así, la importancia de los autores del Nuevo Testamento tendrían que ser vistos en su tiempo y en su lugar, aunque la tarea de la hermenéutica en ese sentido no consiste en identificar la especificidad histórica, la tarea es comprender el texto mejor que el autor. Asimismo, Dilthey diseñó una teoría universal de la comprensión humana basada en una crítica de la razón histórica que intentaba restaurar las experiencias de los hombres. De hecho, la distinción bultmaniana entre fe e historia es producto de la restauración de Dilthey de las ciencias del espíritu. A decir verdad, Scheleimacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Paul Ricoeur, David Tracy, cada uno a su manera, desarrollaron una teoría filosófica de la comprensión humana que, en algunos puntos, se

---

<sup>681</sup> Uno de los iniciadores de la comprensión en lengua alemana de los problemas de comprensión más viva del Antiguo Testamento y su mensaje fue Johann Gottfried Herder (1744 – 1807), en *Sobre el espíritu de la poseía hebraica*. A partir de Herder, comienzan una serie de búsquedas sobre, por ejemplo, el Jesús histórico de Hermann Samuel Remarus y que, por su parte, continuará Albert Schweitzer. Goethe indaga en los himnos luteranos. Hegel escribe sobre la Historia de Jesús y otros textos sobre la Religión. En lengua inglesa, Coleridge comienza con la aplicación de principios de crítica histórica al texto sagrado (origen, naturaleza, autoridad) frente a la doctrina de la inspiración literal de la Biblia, así como a la infabilidad verbal de la Escritura. Aunque la conexión entre esas dos lenguas e interpretaciones las podemos encontrar en el nombre de Gottingen Johann David Michaelis (1717 – 1791) y su Introducción al Nuevo Testamento; profesor de lenguas orientales en la universidad de Gottingen, David propuso leer históricamente la Biblia, es decir, a la “luz de los tiempos y de la situación de aquellos a quienes estaba dirigido”; asimismo, leer la Biblia sin presuposiciones dogmáticas como la paternidad apostólica o divinamente inspirados sin contradicción. Así, por ejemplo, Georg Bartol Niebuhr, diplomático prusiano, escribe comentarios pasajeros sobre el Génesis (1810 – 1812), sin reconciliar *la doctrina de la inspiración verbal*. Textos de David y Georg que serán traducidos por el inglés Thirlwall Cannop y Thomas Arnold, este último traductor del Ensayo Crítico de San Lucas de Schleiermacher. En esa época, también Friedrich Strauss escribe una *Vida de Jesús* examinada críticamente, que fue traducida al inglés por George Elliot, texto en el que se dice que “lo mítico nos da la clave de los Evangelios”; entendiendo lo mítico como aquello que “siempre que nuestra fuentes indique presencia de lo sobrenatural, allí ha estado operando la facultad mitopoética, pues sólo reconociendo ésta podemos hacer justicia a las fuentes que poseemos.

<sup>682</sup> En la Introducción a *La Vida de Jesucristo* de Giovanni Papini, este autor señala en referencia a las anteriores *Vidas de Jesús*, “ciertos frívolos revoloteadores quisieron hacer ver que la historia de los Evangelios era una leyenda a través de la cual, todo lo más, se podía reconstruir una vida natural de Jesús, quien habría tenido un tercio de profeta, un tercio de nigromante y otro tercio de enreda pueblos”. “He aquí un escuadrón de faroleros y pintureros del espíritu, dispuestos a fabricar religiones para el consumo de los irreligiosos. Durante todo el siglo XVIII las sacaron del horno a pares y por medio de docenas. La religión de la Verdad, del Espíritu, del Proletariado, del Héroe, de la Humanidad, de la Patria, del Imperio, de la Razón, de la Belleza, de la Naturaleza, de la Solidaridad, de la Antigüedad, de la Energía, de la Paz, del Dolor, de la Piedad, del Yo, del Futuro, y así sucesivamente”.



presentó como una empresa teórica que respondía a la necesidad de guiar la lectura de la Biblia frente a los intérpretes bíblicos que compilaron reglas que uno debería seguir correctamente para interpretar la Biblia<sup>683</sup>.

Estas vías de discusión nos permiten abrir un cuestionamiento al sentido en que la comprensión de lecturas e interpretaciones diversas, sea con la mirada en ese horizonte máxime protestante (sola scriptura, escriturismo) de la cual conocemos solamente, y eso a medias, la doctrina de la sola scriptura, sea la interpretación católica, de la cual conocemos mucho menos respecto a Dei Verbum, pero sobre todo a la mirada sociológica en que la clave de interpretación ha destacado nociones equívocas sobre las diversas interpretaciones respecto a los textos sagrados y, para decirlo todo, no sabe cómo hacerse cargo de un texto “propriadamente humano, demasiado humano” como lo son los Evangelios.

No obstante, estas vías de discusión permiten contemplar *el pensar posible* de la lectura e interpretación ‘espiritual’, *el singular modo de acceso de la síntesis* que Paramahansa Yoganandaji realiza de los Evangelios en *The Second Coming of Christ*<sup>684</sup>, cual cuestionamiento a las interpretaciones con base en metodologías histórico – críticas, así como alegóricas y simbólicas de la Escritura que se han realizado en las sociedades modernas. Pues, “to interpret the words of Jesus, no according to whim or dogmatic emotionalism or theological rationalization, but as he meant them, one must be in tune within him. One must know what Christ was and is; and that can be understood only in rapport with his state of Christ Consciousness”<sup>685</sup>. Ese singular modo espiritual de acceso a la interpretación de la Biblia refiere una serie de problemáticas que tenemos que resolver: el carácter de la Escritura, lo sagrado de ésta, su realización alegórica, su realización espiritual, etcétera, como parte de la construcción hermenéutica de una interrogación sobre la comprensión de los Evangelios.

---

<sup>683</sup> Hay una transformación en el proceso intermedio de comprensión de la Biblia; y es la que supone explicar los textos sagrados tratando de conocer el misterio del lenguaje no verbal a partir de figuras lingüísticas como la analogía, la tipología, la alegoría y los símbolos pero, para hablar analógicamente, *como si fueran ideas platónicas*, vaciadas de contenido histórico o llenas como síntesis totales de contenido histórico, que se ahogan en análisis lingüísticos sin considerar alguna dimensión de historicidad, los casos que Northrop y su repensar “mi encuentro personal con la Biblia” crítica en el ámbito de la literatura son ejemplos paradigmáticos.

<sup>684</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus.* Self-Realization Fellowship. U.S.A. 2004.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. XXX.

### VIII. La Realización Alegórica de un Texto Sagrado

La noción de *Scriptura* (texto sagrado) refiere un libro que por la autoridad que tiene dentro de una comunidad de creyentes llega a ser fijado a lo largo del tiempo como incuestionable, según William Graham, la Escritura es un concepto relacional en el que, argumenta él, un texto llega a ser sagrado sólo en la relación activa y subjetiva de las personas, y como parte de una tradición comunitaria acumulativa (historia)<sup>686</sup>. Desde el punto de vista de este historiador, lo sagrado de la Escritura no es un atributo a priori de un texto sino que es realizado históricamente en la vida de las comunidades, quien responde a esto como algo sagrado o santo. En el entendido de que no podemos concebir un texto como sagrado o con autoridad sin ubicarlo en la comunidad, así como con referencia a la participación de sus adherentes.

Hay, sin embargo, una distinción entre Escritura y texto que, según Wilfred Cantwell Smith, en uno de sus últimos trabajos *What is Scripture?*, enfatiza que las Escrituras no son simplemente textos, y en consecuencia tienen que ser vistos de forma diferente; él argumentaba que la Escritura es una actividad humana en la cual la gente transforma un texto en Escritura otorgándole cierto sentido (fe), que al cabo del tiempo adquiere un carácter de sagrado (tradición acumulativa). En realidad, Smith definía a la Escritura como un término trilateral que refiere una relación – compromiso, unión, ligadura, acuerdo – entre lo humano y lo divino y el texto, de tal manera que en ésta se tensa la dimensión humana con base en la lectura e interpretación, que destaca el énfasis tradicional sobre el origen divino, de cualquier texto religioso<sup>687</sup>. Wilfred Cantwell Smith agrega que, en las sociedades contemporáneas la Escritura ha funcionado simbólicamente como un canal para vislumbrar ese *algo más allá* (Dios, Trascendencia, lo divino) que sostiene a la comunidad en que se desenvuelve un texto religioso; en el sentido en que, la Escritura está ligada a los corazones, mentes y vidas de aquellas personas y grupos para quienes esto es simbólico (y no en aquellas personas y grupos, sus vecinos o quizá sus hijos para quien esto no es simbólico). Y este doble hecho, señala Smith, hace que frente a una interpretación simbólica la realización *histórica* de la Escritura sea verdaderamente insostenible.

Hay que decir que, sin embargo, el objetivo de Cantwell Smith es considerar el campo de estudio de los textos sagrados como un desarrollo histórico en el que participamos y, además, podemos entendernos a nosotros mismos en esos términos. En esa consideración, la concepción de la historia no es una reconstrucción del pasado, mejor aún, la historia aparece como un “on – going – process”, en el que tenemos que preguntarnos por qué la Escritura ha sido tan importante en la vida de los hombres; y para observar esa importancia tenemos que saber sobre su *cualidad de cambio e interpretación* en la historia de los hombres.

---

<sup>686</sup> Singh, Pashaura. *The Guru Granth Sahib. Canon, Meaning and Authority*. Oxford University Press. New Delhi. 2000.

<sup>687</sup> *Ibid.*

De hecho, en el análisis del lugar de la Escritura en la vida humana, Smith va más allá de la tendencia de definir una Escritura solamente en términos de unas categorías textuales e históricas, y sitúa en el concepto de Escritura una perspectiva comparativa para tomar en consideración varios ejemplos de la historia de diferentes tradiciones religiosas (Islam, Hinduismo, Cristianismo), con el firme propósito de sostener que la Escritura funciona no simplemente como un texto sino como un símbolo de lo trascendente, que es como un camino *supratextual* de la autoridad de una comunidad religiosa<sup>688</sup>. De esa manera, para Wilfred Cantwell Smith, el estudio de un texto religioso como Escritura no sólo concierne a sus problemas textuales, la reconstrucción de su historia, y su significado contextual, sino también y, sobre todo, a su propio rol en la tradición acumulativa de una comunidad religiosa, cual *camino normativo de autoridad y prodigiosa fuerza de vida*.

Aunque habría que preguntar a Smith, si la distinción entre el camino normativo y la prodigiosa fuerza de vida como rangos de posibilidad de comprensión de la Biblia como Escritura no llegan a ser tan extensos por cuanto la dimensión de la Escritura no está en hacer venerables a otros textos de otras latitudes ni aportar material con parecido semejante, qué ocurre con la comprensión de la Escritura en un contexto de diversas tradiciones religiosas. Acaso no seguimos reproduciendo un a priori cultural en la consideración de textos sagrados a otros textos por la ilusión de semejanza con la Biblia. ¿Cómo llegó a ser la palabra "Escritura" referida a la Biblia una designación del conjunto de textos de distintas tradiciones religiosas como el Corán, el Tao Te King, los Vedas, etcétera? Recordemos que para Tolstoi sólo había un Libro; y que sólo hasta 1879 aparecieron "*The sacred books of the East*", título de la edición de un texto que, a decir del editor Max Müller, contenía las Escrituras del mundo. Así, por ejemplo, cómo enlazar Scriptura: lo que está escrito con "lo que es recitado", el Corán<sup>689</sup>. El problema está en cómo establecer un rango de posibilidad de comprensión de textos "sagrados" a nivel planetario, cómo hacerse cargo de la diversidad de interpretaciones específicas, de las alteraciones del énfasis entre las partes de una escritura específica, con todo y los profundos cambios en el uso de la palabra y en la concepción que ésta articula, etcétera.

Verbigracia, Pashaura Singh recupera el concepto de Escritura, propuesto por Wilfred Cantwell Smith, para elaborar una de las primeras perspectivas simbólico – espiritual respecto a la visión de un texto sagrado en la India, particularmente, dentro de la tradición Sikh, la cual, además, refiere una relación importantísima entre las palabras del Gurú y un texto sagrado.

---

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> La palabra Scripture ha llegado a designar un texto de especial status, pero ese estatus ahora es conferido por el hombre y la mujer, no por Dios o por el Universo. Hay una serie de distinciones que no han sido satisfactorias en el acercamiento, en la interpretación de los textos sagrados.

Pashaura señala, en su *The Guru Granth Sahib. Canon, Meaning and Authority*, que la comprensión del canon en la formación del *Adi Granth* (texto sagrado) se realiza a través del contenido de *bani* (pronunciación del Gurú, *gurbani*). De hecho, la doctrina del origen trascendente del texto sagrado (estatus ontológico) señala a la palabra divina enunciada por Gurú Nanak como el vehículo de comunicación entre Dios y el alma individual (*awa*). En el sentido en que "the inspired utterance of the Gurú (*gurbani*) or *bhagat* (*bhagat bani*) embodies this divine Word"<sup>690</sup>.

Lo más significativo del texto sagrado, para Pashaura, es la veneración del texto del *Adi Granth* como Gurú; recordemos que, cual manifestación *corporal* del Gurú, el *Adi Granth* es situado en una línea de diez Gurú personales que poseen el mismo estatus y autoridad, y a través de esa Escritura el Gurú habla. En realidad, Pashaura rememora la Escritura para hablar de la transformación que ejecuta la reverencia (último proceso que muestra a la Escritura como un camino de autoridad supratextual en la tradición Sikh o como el símbolo sagrado central en la vida de la comunidad Sikh) que equipara a *bani* con el Gurú y con una dimensión epifánica o manifestación de una presencia divina (la manifestación del Gurú), una presencia real aparecida como el Gurú mismo.

De hecho, esto está en conexión con el concepto de Revelación, que poco se ha entregado a la reflexión y mucho a la descalificación, como el más importante factor en la adscripción de la autoridad de los textos sagrados. Singh señala que la definición de revelación refiere una comunión divina formada por los intereses y valores de una sociedad particular, en un tiempo particular, en la que el contenido propio de la revelación puede ser comprendido como la naturaleza de un objeto de supremo valor, de un objetivo final para la vida humana (la salvación).

Hay así, en el ejemplo que hemos presentado, una rica tradición de experiencia oral/aural en la Escritura Sikh, en la que cada individuo sikh (discípulo) trata de comprender el significado de la vida a la luz de su experiencia diaria de inmersión en *gurbani*. Experiencia que ocurre a través de la recitación oral y un canto devocional; la cual realizan, cada día en las mañanas, cientos de devotos al asistir al templo de Oro en Amristar para escuchar la palabra del Gurú, derivando cada uno de ellos del mismo himno un mensaje de acuerdo a su nivel y grado de comprensión. De ahí que el estudio de un texto como Escritura no sólo concierne a sus problemas textuales, a la reconstrucción de su historia o su significado contextual, sino también a su propio rol en la tradición acumulativa de una comunidad religiosa, ambos como un camino normativo de autoridad (tradición acumulativa) y como una prodigiosa fuerza de vida (fe personal).

---

<sup>690</sup> *Ibid.*

Sin embargo, en esta reconsideración del camino de la lectura e interpretación de los textos sagrados, por parte de Smith y Singh, habría que preguntar cuál es el impacto o cómo reconocer la influencia de la revelación en el desarrollo histórico de las comunidades religiosas particulares, que nos ayude a sostener que la palabra divina (sabad), al subrayar la inspiración universal de *bani* y en unión con el Gurú, es el instrumento de liberación a través de las edades<sup>691</sup>.

Y es que en las sociedades modernas el focus principal en el estudio de la Escritura han sido los métodos de análisis crítico (cultural, histórico, literario, etcétera). Éstos refieren el paso del análisis de los contenidos de los textos religiosos – de los que salieron tablas de argumentos para sostener una religión – a la reflexión sobre las formas de tradiciones escriturarias, que nuestra *conducta* debe seguir al pie de la letra (Escriturismo).

Recordemos que la propuesta de acercamiento a los textos sagrados carece, en su afán por mostrar el sentido histórico de interpretación y lectura de los Mismos, de un sentido de historicidad de la comprensión de la Escritura misma; pues como hemos mostrado en el segundo capítulo, cuando hablamos de los comentarios de los libros sagrados en el siglo XVI, precursores de la esperanza del futuro ante el inminente final del mundo (Koselleck), enfocando los escritos y los combates en los que se configuró un *sentido de la historia*, en que la religión pasa a ser su más grande hecho, la reconsideración del papel de una concepción de la historia, con base en la importancia que recibe la interpretación del hecho histórico, en tanto los *hechos* en la sociedad moderna son determinados por las ideas que expresan las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo, al mismo tiempo, subordinan la interpretación del hecho religioso (un texto sagrado) a una norma arbitrariamente determinada para constituir la verdadera enseñanza de las sociedades contemporáneas: la historia puede conferir el carácter de sagrado a un texto cualesquiera.

Esta orientación bien se puede contemplar en la lectura alegórica del hecho religioso, realizada con base en la lectura alegórica del texto sagrado, la cual proporciona la verdadera dimensión de la presencia comprensiva de los textos sagrados en las sociedades contemporáneas, que como factor de unidad (el texto sagrado) en la interpretación de la historia desenvolvería la coherencia establecida entre la evolución histórica y el 'deseo divino'.

En esos términos, esa coherencia diría que Dios se expresa de dos maneras complementarias en el *Universum* de las sociedades modernas: mediante la revelación de sus designios que es hecha por los textos y mediante la realización de sus designios hecha por la Historia. Con base en esa perspectiva podemos comprender que 'la

---

<sup>691</sup> Ibid.

Historia sea una reescritura de la Biblia por los hechos y que la Biblia sea una primera escritura de la Historia', su Génesis. "Sans cesse la confrontation sera opérée entre ces deux documents –scripturaires et historiques – pour montrer la persévérance de Dieu"<sup>692</sup>. En ese sentido, la religión pasa a ser, por medio de una interpretación de los textos sagrados, el más grande hecho de la Historia.

Y es que este periodo de divergencia política asentado sobre un firmamento Universal de Creación de las sociedades modernas<sup>693</sup>, puesto de relieve por la relación entre documentos escriturarios e históricos, en que la fe a veces opuesta como una dinámica de partido mediante argumentos, otras contraponiendo una solidez de estructuras históricas, cuya base es una '*certitude*' de victoria interpretativa que debe alimentar la fe de *la nueva Iglesia* (creencia confirmada por la historia)<sup>694</sup>, fomento primero y último de una esperanza, asegura a la fe – devoción como *un hecho histórico* en el reflejo de *la suma* de las cuestiones controvertidas que componen *tablas de argumentos*, en una forma clara, precisa, que pudiera utilizar cualquier *polemista* para expresar el contenido de *su alma como una columna de fuego en el combate*.

Lo cual volcaría la concepción del texto sagrado (sola scriptura) que religaba en el corazón humano lo que despierta la convicción con base en el testimonio vivo del Espíritu a la constitución de una fe cuya *recta voluntatis* es la de una *certitudo speculationis* (un texto) arrogada por polemistas y apologetas<sup>695</sup>.

Consecuentemente, a partir del '*locus*' del texto sagrado que se asentó en la noción de saber como seguridad, la fe en un asentimiento que considera a la Revelación como fuente de información (credibilidad) y, sobre todo, bajo una vía '*afectiva*' de conocimiento, las características del desenvolvimiento en que aparece la relación fe y Escritura en las sociedades contemporáneas (la disputa que absorbería a protestantes y católicos en sus inquisiciones mutuas durante el siglo XVI y XVII tendría en el centro la génesis de una perspectiva histórica y la aparición de una

<sup>692</sup> Dubois, Claude – Gilbert. «Un exemple d'engagement: L'histoire de l'herésie, de Florimond de Raemond". *Ob. cit.*, p. 44. *Ibid.*

<sup>693</sup> Hans Blumenberg, filósofo, germanista, filólogo de clásico, quien escribió uno de los textos fundamentales para explicar la génesis de la sociedad moderna, *The genesis of the coprenican World* (1987), cuando habla sobre la relación y vieja enemistad entre libros y realidad, en que lo escrito pasó a ocupar el lugar de la realidad, con la función de hacerla superflua en cuanto algo definitivamente rubricado y asegurado, en *Mundo de Libros y Libro del Mundo*, comenta "el aire de las bibliotecas es asfixiante, inevitable el fastidio de tener que respirar en él y pasar la vida en esta atmósfera. Los libros hacen a la gente miope y de caminar torpe, reemplazan lo irremplazable. Así, de esa metáfora sofocante, de la penumbra, del polvo y de la miopía, del sometimiento a una función sucedánea emerge el mundo de los libros como una anti naturaleza. Y los movimientos juveniles apuntan siempre contra lo antinatural. Hasta que luego la naturaleza esté de nuevo en los libros. Tanto más sorprendente resulta el que, con todo, el libro pueda haberse convertido en metáfora de la propia naturaleza, su enemiga y que está en la antípodas y a la que aquél parecía estar llamada a vaciar de realidad. Tanto más sólidos y apremiantes tienen que haber sido los impulsos que llevaron a establecer esa vinculación de libro y naturaleza. Acaso no sean más que dos. Primero, la competencia con el Libro por antonomasia, con un Libro único, con su autoridad, con su exclusividad, su apoyo en la inspiración divina. Luego, la fascinación por el poderío que logra alcanzar el libro en sí mismo al construir una totalidad. La fuerza de entender lo enteramente dispar, finalmente, como una unidad, – o, al menos, de pretenderlo entender como algo unitario – es esencial al libro, ejecute esta tarea como la ejecute. Así se explica cómo las grandes seducciones cuyo objeto sea la totalidad –que únicamente se han dado en la Edad Moderna – vienen todas ellas de libros, mayormente de aquellos que eran ya, en sí mismos, sin dignarse a mirar a la realidad, engendros de grandes bibliotecas". Blumenberg, Hans. *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona. 2000, p. 19. 20.

<sup>694</sup> Dubois, Claude – Gilbert. *La Conception de l'histoire en France au XVIe Siècle (1560 - 1610)*. A. G. Nizet. Paris, 1977.

<sup>695</sup> Cantwell, Wilfred Smith. "La fe". *El sentido y el fin de la religión*. Kairòs. Barcelona. 2005, p. 211–234.

validación metodológica en la interpretación de los textos sagrados), se consolidarán bajo una validación metodológica (entendimiento) y una legitimación científica *eminente* política en el desenvolvimiento de la fe mediante argumentos, *argumentum non apparientia* (fidelidad – hombre socialmente fiable – y *fides christiana*).

No obstante, inversamente a lo que habíamos sostenido en ese capítulo segundo, sobre que los textos sagrados constituyen el código que da sentido al hecho histórico, en este momento observamos que no solamente el hecho histórico (tradicón acumulativa) da sentido al texto sagrado, al mismo tiempo, la crítica de Smith y Singh muestra un horizonte de comprensión en el que la fe (prodigiosa fuerza de vida) muestra a la Escritura ligada a los corazones, mentes y vidas de aquellas personas y grupos para quienes esto es *simbólico* (espiritual), en el sentido en que la existencia misma de los devotos constituye la presencia *real* (oral/aural/epifánica) aparecida como el Gurú (la Escritura) mismo en la vida diaria.

¿Si nos concentramos en la validación metodológica y la legitimación científica de la relación fe y Escritura veríamos alguna novedad en el énfasis en los procedimientos de interpretación de la Sagrada Escritura que, por ejemplo un Schleiermacher, supondría bajo la homogenización y la lectura psicológica de todos los textos?<sup>696</sup> ¿De una u otra manera subyace al asentamiento del trayecto de la hermenéutica teológica que resume Gadamer al hablar de Karl Barth, Bultmann, Ernest Fuchs, E. Biser, G. Ebeling, G. Stacher, etcétera, y poner fin, con la fe en Cristo, al continuo fracaso de la auto comprensión frente a la muerte y a la finitud<sup>697</sup>, aquella discusión por la cual se desarrolló la autodefensa de *la comprensión reformista de la Biblia* contra el ataque de los teólogos tridentinos y la apelación ineluctable de la tradición?<sup>698</sup> ¿Sería la fe en el sentido que habla Heidegger – Gadamer de ella, la pregunta que abre la posibilidad de pensar nuevamente aquello que nos conduce a Dios?

---

<sup>696</sup> Recordemos que para Heidegger su lectura de Schleiermacher lo llevó de aquel planteamiento de la esencia de la religión no en la forma de un pensar o un actuar, sino como una contemplación del universo, a la comunicación del sentimiento del infinito. A partir del planteamiento sobre la comprensión de lo religioso llegó a vislumbrar 'lo existencial' en sus reflexiones.

<sup>697</sup> Gadamer, H-G. "Epílogo". *Verdad y Método...* p. 641–673.

<sup>698</sup> Vattimo, Gianni. *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós. España, 2003.

## IX. La Realización *Espiritual* de la Escritura Sagrada

La actualidad de la Escritura inspirada está en el redescubrimiento de las posibilidades de la inspiración como condición para una hermenéutica, la cual sitúa la valoración de *la Biblia como procedente del Espíritu*. Así, si la Escritura interesa como Libro producto divino – humano del orden de la comunicación por el lenguaje tendríamos que reconocer una serie de transformaciones en la lectura e interpretación de los textos sagrados en que, primero, ha aparecido como regla de fe pero bajo la consideración teológica respecto a la verdad de la Biblia, cuya distinción clásica se ha establecido entre verdades reveladas y sucesos históricos, por la cual podríamos decir (con toda la historia crítica de la Biblia, el Libro está inspirado más no en todos sus aspectos; las dinámicas respecto a la inerrancia, infabilidad, muchas veces son reproducidas en distinciones como lo sagrado y lo profano.

Segundo, dados los avances en filología clásica y lingüística comparada, la Escritura ha aparecido como obra literaria, como una unidad discursiva donde cada cual a su manera expresa y reproduce el universo en que se mueve; la conjunción entre semiótica y retórica que busca las estructuras manifiestas del texto (Greimas, Barthes), son un ejemplo.

Tercero, la lectura e interpretación “in Spiritu” de la Escritura ha sido considerada como una evasión espiritualista, no hace un siglo o dos, hace mucho tiempo (el caso de Filón de Alejandría, Orígenes, etcétera); no obstante que en estos momentos hay una serie de condiciones de carácter social (comunidades de base y movimientos carismáticos de la Iglesia católica, así como los movimientos fundamentalistas y pentecostales de las Iglesias protestantes; y también, análisis socio – políticos con base en las Escrituras) que nos ayudan a vislumbrar en el horizonte de lo religioso un modo de acceso diverso a la Escritura, lo cual nos puede llevar a explorar riquezas insospechadas en los textos bíblicos, entre las que consideramos la interpretación espiritual.

Revalorar la exégesis “in Spiritu”, que ha sido considerada como una evasión espiritualista, supone intentar clarificar el *sentido* espiritual de la Escritura. De hecho, el nuevo interés por la captación de una dimensión espiritual de la Escritura frente a la legitimación de los métodos histórico – críticos empieza a pensar en una nueva manera espiritual de interpretación en la que, para decirlo con todas las corrientes de protestantismo radical, así como con la Dei Verbum católica<sup>699</sup>, la inspiración es el criterio básico para una interpretación creyente de la Biblia; en el sentido en que “la Escritura ha de ser leída e interpretada con el mismo Espíritu con que fue escrita”, en tanto generación del texto y actuación en su comprensión de la palabra de Dios.

¿Cómo ha cambiado radicalmente el horizonte de comprensión de la lectura e interpretación bíblica? ¿Nuestros esfuerzos tendrían que contemplar el perfil y desplazamiento ‘comprensivo’ que adquiere un texto sagrado en las

---

<sup>699</sup> La nueva hermenéutica problematiza la “cosa escrita”, independiente del autor y del destinatario, como autonomía del texto, frente a la absolutización luterana del libro sagrado, así como rechazo de la mediación científica para acceder a una realidad revelada. Asimismo, la nueva hermenéutica bíblica se contrapone a la interpretación que considera el sentido de todos los fenómenos espirituales del hombre objetivados en la historia.



sociedades contemporáneas, por boca de un maestro espiritual hindú para vislumbrar simplemente las condiciones de posibilidad de una interpretación espiritual?

Ciertamente, el desplazamiento comprensivo más importante en las sociedades contemporáneas de un maestro espiritual hindú, cuyo interés primordial refiere el saber cómo y en qué términos se está planteando la problemática de la interpretación de los textos sagrados a partir de *situar el espacio de la comprensión de la fe*, contempla el ofrecimiento de Paramahansa Yoganandaji en *The Second Coming of Christ*, texto en el cual se ofrece una interpretación espiritual, realizada en comunión con Cristo.

*The Second Coming of Christ*, una hermosa obra compilada en dos tomos, se compone de setenta y cinco excelentes discursos que interpretan una parte del Nuevo Testamento (Evangelio de Marcos, Lucas, Mateo, Juan). En esta obra, Paramahansaji predica el divino amor de Dios y la *realización en Cristo* a través de la práctica de la suprema ciencia del yoga. Mil seiscientas treinta y cuatro páginas ilustradas con majestuosas pinturas de Heinrich Hofmann, Carl Bloch, Bartolomé Murillo, V. V. Sapar sobre la vida de Jesucristo, despliegan la empresa de Yoganandaji – desde el primer discurso "*Divine Incarnations: God's Emissaries*" hasta el último "*Lo, I Am Whit You Always: The resurrection of Jesus, and His Ever – Living Presence*" –, la cual buscaría:

"...to reveal the complete harmony and basic oneness of original Christianity as taught by Jesus Christ and original Yoga as taught by Bhagavan Krishna; and show that these principles of truth are the common foundation scientific of all true religion..."<sup>700</sup>

Hay que decir que en la obra escrituraria de Paramahansaji a partir de Autobiografía de un Yogui, que apareció en 1946, encantador legado de una rememoración de la vida y enseñanzas de los maestros espirituales en la India, los textos más importantes de Yoganandaji son una traducción e interpretación del Bhagavad Gita y la interpretación de los Evangelios que se despliega en *The Second Coming of Christ*, escritos ambos en el desierto de California, en los años que van de 1949 a 1951, y de un contenido tan hermoso y personal, que a decir de sus discípulos les han preservado en lo más profundo de su corazón, pues, al revelar sus intenciones y cubrir las letras con su mensaje se ha dicho a los hombres "partiréis con regocijo y avanzaréis con paz"<sup>701</sup>.

"...uno de los períodos más felices de mi vida transcurrió mientras dictaba, para su publicación en *Self – Realization Magazine*, mi interpretación de una porción del Nuevo Testamento. Durante aquel período, imploré fervientemente a Cristo que me revelara el verdadero significado de sus palabras, muchas de las cuales han recibido interpretaciones tan erradas por veinte siglos..."<sup>702</sup>

---

<sup>700</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Second Coming of Christ*..., p. XIV.

<sup>701</sup> En este texto no hablaremos de una parte de la obra de Yoganandaji, quizá la más importante, las lecciones meditativas que cada uno de sus discípulos realiza en cada momento de su existencia, por estar incapacitados para abordar el contenido de aquellas con suficiencia y devoción.

<sup>702</sup> Yogananda, Paramahansa. "Los años 1940 – 1951". *Autobiografía de un Yogui*..., p. 599.

A decir verdad, la reminiscencia de la escritura de Paramahansa Yoganandaji, particularmente la disolución de los límites teológicos entre el modelo de salvación para el Reino de Dios revelado por Cristo y el yoga de unión con Dios enseñando por Bhagavan Krishna en *The Second Coming of Christ*, da nitidez a los atisbos de un pasado que buscaría absorber los tesoros espirituales que habían sido revelados en las escrituras familiares a la mayoría de sus discípulos en Norteamérica (“these spiritual interpretations are the result of a long unfulfilled promise to Yogoda Students<sup>703n</sup>”), aunque dispuesta bajo la misión encomendada, en forma de mandato sagrado, como un fragmento de devoción para iluminar el porvenir de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Aclaremos que en este texto sobresale el esfuerzo interpretativo de Paramahansa Yoganandaji, cuya singularidad resume el modo de acceso a textos sagrados como el Bhagavad Gita y la Biblia. A decir verdad, la propuesta de lectura e interpretación de este maestro espiritual hindú no sólo reconoce una distinción importantísima entre una ordinaria ilustración de una doctrina moral y el intento de acercamiento espiritual a la Sagrada Escritura, sobre todo, enfatiza el planteamiento en el que Jesús mismo ha sido interpretación espiritual viviente, encarnada, no en el sentido en que la historia de la salvación avanza como historia de la interpretación, como señala Rudolf Bultmann, sino como una forma en la que para la existencia de un hombre, aquí y ahora, Cristo está presente<sup>704</sup>.

De esa manera, el *espacio de comprensión* en el que las palabras de un maestro espiritual hindú habla de la realización en Dios, mediante la *presentación* del planteamiento de *una interpretación espiritual* de las enseñanzas de Jesús, realizada *en comunión devota* con Cristo, vislumbra la justa comprensión de *síntesis* entre yoga<sup>705</sup> y cristianismo, que está en la base de la encomienda *meditativa* de Yoganandaji.

<sup>703</sup> Yogananda, Paramahansa. *The Second Coming of Christ...*, p. XV.

<sup>704</sup> Yogananda, Paramahansa. “Divine Incarnations: God’s Emissaries”. *The Second Coming of Christ...*, p. 1 - 32.

<sup>705</sup> El vocablo Yoga distingue toda técnica de ascesis y todo método de meditación. Tiene una valoración distinta por las múltiples corrientes de pensamiento y movimientos místicos de la India. Existe un yoga clásico así como formas de yoga populares, asistemáticos y cierto yoga no brahmánico (Budismo y Jainismo). Eliade, Mircea. *Patañjali y el yoga*. Paidós. México, 1990. Según Eliade, el Yoga es una técnica pan india que se remite a dos tradiciones: ascetas y extáticos atestiguado desde el Rig Veda y el simbolismo de los Brahmana (que realizaron una interiorización del sacrificio védico). Asimismo, para Mircea Eliade, “el yoga ha acabado por absorber e integrar toda clase de técnicas espirituales y místicas, desde las más elementales hasta las más complejas...”. De hecho, el nombre genérico de yogin designa tanto los santos y los místicos, como a los magos, a los orgiásticos y los vulgares faquires y hechiceros. Cada uno de estos tipos de comportamiento mágico religioso corresponde, por lo demás, a una forma determinada de yoga. Agrega que el yoga en la medida en que representa una reacción contra el ritualismo y las especulaciones escolásticas, participa de la tradición aborigen y se opone a la herencia religiosa indoeuropea (“El hinduismo significa la victoria religiosa del terruño”). Así, el yoga puede comprenderse como una ascesis cuyo objetivo es la unión de las almas humanas y divina; pero también en cuanto experiencia mística reconoce el desarrollo de la serie de corrientes devocionales en su reelaboración posterior a partir de la lectura e interpretación del Bhagavad Gita y la figura central que desempeña en ella Krishna, en que se presenta las características generales del yoga: accesible a todos y un supuesto en la que el yogin renuncia al fruto de los actos. “La devoción mística (bhakti) de que es objeto Krishna confiere a éste un papel infinitamente superior al que desempeñaba Isvara en los Yoga – Sutra”. En la Gita, Krishna es la meta única; él es quien justifica la práctica y la meditación del yoga, en él el yogin se concentra; por su gracia (en la Gita, el concepto de gracia comienza ya a cobrar forma, preanunciando el desarrollo lujurioso que asumía en la literatura vishnuita). El yogin obtiene un estado de perfecta unión mística entre el alma y Dios. Las mayores alabanzas se prodigan no al yogin enteramente desprendido del dolor y de las ilusiones de este mundo, sino al que considera el dolor y la alegría de los demás como suyas propias. Este es el leitmotiv de la mística india, y particularmente de la budista... el discurso de Krishna equivale a la convalidación, ante la totalidad del hinduismo, de un Yoga devocional, de la técnica del yoga considera como un medio puramente indio de obtener la unión mística con el Dios personal”. Aún cuando la reflexión de Eliade carece de una verdadera lectura del yoga en las corrientes devocionales por considerarlas como lujuriosas, así como de un planteamiento serio respecto a los movimientos *cristianos* en que está presente el yoga en la India, el texto es instructivo para introducirse en la complejidad de lo que se conoce generalmente como Yoga.

"My aim in offering to the World this spiritual interpretation of his words is to show how the Christ Consciousness of Jesus, free from such crucifixion, can be brought back a second time into the souls of all who make the effort to receive it"<sup>706</sup>.

*Síntesis devocional* en que el testimonio de un maestro espiritual hindú<sup>707</sup> explica a la religión no sólo en su vía social como aquel cultivo del amor divino y en su vía trascendental, en la que se comulga directamente con Dios a través de la meditación, la oración, etcétera<sup>708</sup>; sobre todo, contempla la forma en que Paramahansaji en la lectura e interpretación de los Evangelios vislumbra la expansión de la conciencia humana hasta unirla con la omnipresente Conciencia Crística<sup>709</sup> mediante *la comunión devota* con Cristo<sup>710</sup>.

En resumen, el propósito de este apartado examina el sentido que adquiere, en la lectura de *The Second Coming of Christ*<sup>711</sup>, la 'noción de devoción'; estableciendo que ésta aparece, primeramente, como un cuestionamiento a una serie de procesos de comprensión, bajo los cuales se sitúa el horizonte de las palabras de un maestro espiritual hindú en relación con un texto sagrado<sup>712</sup>. Horizonte de comprensión que, comúnmente, en los estudios sobre maestros espirituales se presenta en un plano futurista y ultraterreno<sup>713</sup>.

Este *proceso de cuestionamiento* señala las condiciones de posibilidad de una 'comprensión' de las palabras de un maestro espiritual hindú a partir del horizonte de inteligibilidad que proporciona la devoción en un texto sagrado<sup>714</sup>. Y

<sup>706</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". *The Second Coming of Christ...*, p. XXIII.

<sup>707</sup> Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India*. FCE. México. 1998. Dentro de los factores que intervienen en toda situación de conocimiento se encuentra el de los medios de conocimiento válido (pramana): el testimonio (sabda) de una persona digna de confianza (apta); una persona es digna de confianza si sabe la verdad y la transmite correctamente... cuando escuchamos las palabras emitidas por una persona digna de confianza y cuando comprendemos el significado comunicado por la capacidad de estas palabras tenemos un conocimiento válido por medio del testimonio. Las palabras tienen capacidad (sakti) de expresar cierto significado, esta capacidad está determinada por la voluntad de Dios, pues Dios es quien dispone que "con esta palabra debe entenderse este significado"... El testimonio verbal en forma de Escritura es el pramana supremo, pues constituye el único medio para el conocimiento de Brahman. El Veda es la autoridad respecto a lo suprasensorial. Puesto que los Agamas, la Épica y los Puranas al igual que los himnos de los santos exponen la misma verdad que el Veda, son también textos con autoridad...

<sup>708</sup> Yogananda, Paramahansa. *La Ciencia de la religión*. Ed. Kier. Argentina, 2001. La Ciencia de la Religión consiste en hacer los esfuerzos necesarios en la meditación hasta lograr que Dios se convierta para ti en una realidad, hasta que llegues a comprender que sólo Él es real.

<sup>709</sup> Díez, Fernando. "Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada". En *Labajos, Aureo Martín (Coord.) La mística en el siglo XXI*. Trotta. Madrid, 2002. En él se define a la mística (al amparo de un par de experiencias místicas con la Madre Divina) como 'la ciencia' que describe el camino y las diversas etapas o niveles de consciencia (él habla expresamente de Conciencia Crística: saber a Cristo en el corazón) que existen entre el hombre y Dios; habla de la devoción como el paso obligado y el punto de convergencia de todos los caminos místicos (el niño inocente carente de toda idea de beneficio, pérdida o ganancia); y el hinduismo será, como en la mayoría de los maestros religiosos, *Sanatan Dharma*, el Dharma eterno.

<sup>710</sup> Asimismo, sobre la Conciencia Crística, Panikkar, Raimon. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Fontanella. Barcelona, 1970.

<sup>711</sup> Pieris, Aloysius. *El rostro asiático de Cristo*. Sigueme. Salamanca, 1991. Amaladoss. *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Mensajero. Bilbao, 1998.

<sup>712</sup> Cuando se habla de realización, liberación, salvación, se puede decir, moksa, muc, desatar, liberar, soltar, dejar en libertad, abandonar; moksa, liberación, escape, libertad, rescate, emancipación final del alma; en un sinónimo, aparvarga, separar, destruir, disipar, romper, destrozarse, arrancar, arrojar un proyectil, soltar algo, culminación, fin de un acto; en otro término cercano, nirvrtti, cesación, terminación, desaparición, abstinencia de actividad o trabajo, abandono, suspensión de actos o emociones mundanas, quietismo, destrucción, reposo, renuncia, tranquilidad, cumplimiento, realización, liberación de la existencia terrenal, satisfacción, descanso, felicidad, beatitud.

<sup>713</sup> Stephen, Fuchs. *Rebellious Prophets. A study of messianic movements in Indian Religions*. Asia Publishing. London, 1965. B.D. Tripathi. *Sadhus of India. The Sociological View*. Popular Prakashan. India, 1978.

<sup>714</sup> Esta expresión es significativa en el sentido en que las enseñanzas de las Upanishad (Los Himalayas del Alma) representan la meta o el propósito del Veda... Upanishad es 'sentarse (sad) cerca (upa) con devoción (ni) e indica la manera en que las doctrinas contenidas en las Upanishad eran aprendidas en un principio por los discípulos en pequeños cónclaves, sentados cerca de sus respectivos maestros.

ésta surge como clave interpretativa para introducirnos en la experiencia de reconstrucción conceptual y simbólica (espiritual) que muestra a la 'devoción' en un texto sagrado<sup>715</sup>.

A decir verdad, nuestra tarea inquiere sobre la existencia misma de un maestro espiritual hindú, vista ésta como la ejecución de la comprensión (la historicidad inherente a su ser en el tiempo) y la interpretación de 'la devoción' (la experiencia de su existencia) en la vida religiosa de los devotos de Dios. En general, la relación en que se entrecruza 'el cuestionamiento' a la configuración comprensiva de la religiosidad en las sociedades contemporáneas y la forma en que Yoganandaji da testimonio en su *Ciencia de la Religión* de la religión misma, describe la 'figura comprensiva' de un maestro espiritual hindú como intérprete.

"My aim in offering to the world this spiritual interpretation of his words is to show how the Christ Consciousness of Jesus, free from such crucifixion, can be brought back a second time into the souls of all who make the effort to receive it"<sup>716</sup>.

La importancia de este planteamiento recorre la historia de los textos sagrados en las sociedades modernas, en particular, la forma en que una interpretación espiritual accede y produce un conocimiento de lo religioso. Recordemos que la interpretación de los textos sagrados, es decir, el tratar de comprender la palabra de Dios en las Escrituras y *aplicarla* correctamente a nuestra condición y situación comprende una serie de eventos, entre los cuales se encuentra la propuesta bultmaniana de contemplar la idea de una productividad de la interpretación, es decir, no sólo el esfuerzo por captar el sentido original del texto (la intención del autor) y reproducirlo lo más literalmente posible, sino que añade algo esencial al propio texto que, según Bultmann, "puede nacer solamente como efecto de la concepción hebraica cristiana de la historia de la revelación y la salvación". Apertura de una comprensión en la que el sentido de la ejecución de la experiencia histórica ahí operante destaca como clave de acceso la ejecución de una búsqueda que es algo del hombre mismo, el principio de la pregunta sobre el modo de cómo conocer a Dios y cómo ha de buscar el sentido de la vida (Heidegger).

No obstante, como hemos destacado en el segundo capítulo, cuando hablamos de la productividad (lectura e interpretación) de los textos sagrados en las sociedades modernas, esa historia de la revelación y de la salvación continúa siendo un efecto de la configuración de una historia que destaca el proseguimiento y verificación de una edad del espíritu (el momento después del Génesis, de la Creación), en la que para comprender lo que Dios revela y

---

<sup>715</sup> La Escritura, pregunta Mahadevan, es ontológicamente real o no. Porque si es real, entonces, puesto que existe una realidad distinta de Brahman tendrá que abandonarse la posición de que Brahman es la única realidad. Si la escritura no es real, entonces también tiene que ser irreal lo revelado por una evidencia real. El advaitin responde a la crítica admitiendo la irrealidad del testimonio verbal; pero no considera válido el argumento de que una evidencia sólo pueda establecer algo que posea el mismo grado de realidad que ella. El ejemplo usual que da el advaita para mostrar cómo el testimonio de la escritura, pese a ser ilusorio, puede eliminar el mundo ilusorio, es el del conocimiento onírico de un león, el cual elimina la experiencia misma del sueño. El rugido del león que se escucha en el sueño es, sin duda, una ilusión; pero, con todo, hace que la persona que sueña se despierte de la pesadilla... El testimonio verbal: da lugar a un conocimiento mediato o produce una experiencia inmediata. Por un lado, las palabras sólo pueden generar conocimiento mediato. Lo que puede convertir el conocimiento verbal (que es mediato) en experiencia inmediata es la meditación constante en el contenido a través de las palabras. Por otro lado, el testimonio verbal puede generar experiencia inmediata o mediata. Una simple oración comunica sólo conocimiento mediato (este – sí – mismo es Brahman... hay un décimo hombre... tú eres el décimo). Pero la oración cuyo sentido se ha investigado puede dar lugar a una experiencia inmediata (no puede haber nada más inmediato e íntimo que el Brahman – sí – mismo). Mahadevan, T. M. P. Invitación a la filosofía de la India...

<sup>716</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". The Second Coming of Christ..., p. XXIII.

espera de nosotros mismos sigue apareciendo como una cuestión eminentemente política, que confunde la posición ideológica llena de alegorías y metáforas con la orientación que guía en este momento *lo que ahora es*, por ejemplo, en la búsqueda de Dios.

Así, por ejemplo, las traducciones de la Biblia han tenido una ejecución eminentemente política, desde la identificación de los 27 libros que componen el Nuevo Testamento, con todo y la traducción en 500 lenguas de la Sagrada Escritura – y la consecuente supresión con la exaltación del latín para cualquier acercamiento a Ésta, hasta la nueva redacción de la King James Bible (1611), que en la lengua inglesa ha representado la edición más adelantada después de la Wycliffe (vista como literatura por Borges) y la Tyndale (traducciones que abrieron la reforma protestante, por lo menos, en Inglaterra y en Escocia): y que el maestro espiritual hindú de nuestro interés, dado el contexto en el que se desarrolló, tomó como una de las bases escriturarias de su interpretación. Edición de la Biblia que recordemos fue elaborada como una traducción en lengua vernácula cual acto político, que constituía la realización en el ámbito próximo del rey y su gobierno (o gabinete), la respuesta frente a una Verdad corrupta y el planteamiento de una originalidad y supuesta veracidad que se extiende en la ejecución histórica de la comprensión de los textos sagrados en las sociedades modernas.

Así, contemplar el planteamiento de *una interpretación espiritual* de las palabras de Jesús, realizada *en comunión* con Cristo, por parte de Paramahansa Yoganandaji, expresa la propuesta de comprensión de los Evangelios en que, “Read, understand, and feel Christ speaking to you through this ‘Second Coming’ bible, urging you to be redeemed by realization of the true ‘Second Coming’, the resurrection within you of the Infinite Christ Consciousness”<sup>717</sup>. En el entendido de que la importancia de situar la reflexión hermenéutica sobre los textos sagrados vislumbra el horizonte de comprensión (realización) espiritual que perfila un maestro religioso hindú, y sugiere apreciar la figura de éstos bajo la noción de devoción, entendiéndolo que “a scripture is mute testimony of spiritual truth; a divine personage is veritable a living scripture”<sup>718</sup>.

Pues bajo esa cuestión ‘viva’ que plantea el maestro espiritual hindú mediante una interpretación espiritual se coloca la singular comprensión de las enseñanzas de Jesús. “In these pages I offer to the word an intuitionally perceived spiritual interpretation of the words spoken by Jesus, truths received through actual communion with Christ Consciousness”<sup>719</sup>, dice Yoganandaji.

Y esa comprensión religiosa *viva* no aparece como la interpretación de un cristiano (o hindú) sobre una Biblia cristiana (o hinduista), mucho menos la de un teólogo (o científico) que propone la elaboración de un sistema religioso –el cual excluye la comunión de Jesús y Krishna –, mucho menos el rescate de una tradición religiosa que en el marco de un diálogo interreligioso busca la paz desde la conformación de un sistema exclusivo, hinduista,

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. XXXIII.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. XXVI.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

budista, cristiano, interpretaciones que *en realidad* no existen<sup>720</sup>. En *The Second Coming*, simplemente, se escuchan las palabras de un *testimonio* vivo, que a decir de Paramahansa Yoganandaji señala que:

"To interpret the words of Jesus, not according to whim or dogmatic emotionalism or theological rationalization, but as he meant them, one must be in tune with him. One must know what Christ was and is; and that can be understood only in rapport with his state of Christ Consciousness"<sup>721</sup>.

Singularidad de la propuesta de interpretación, a partir de la clave que proporciona la devoción, en que no está de más señalarla frente al gran recorrido de la interpretación espiritual de los Evangelios que advierte ya los procesos de interpretación del cristianismo en la India – en donde las misiones protestantes tuvieron un lugar importantísimo –, y presenta la acogida que se realizó en las formas de religiosidad hindú. Y cuyos antecedentes son diversos y podemos contemplarlos no sólo en lo que Farquhar llama el "Awakening" de la India y la política en pro de las misiones cristianas como una continuación de la Historia de la Iglesia (a partir de 1800)<sup>722</sup>, asimismo en la contribución del orientalismo que recorre el concepto de unión con Dios a partir de la perspectiva emocional de lo sublime<sup>723</sup>.

Y sobre todo, en la contribución importantísima para nosotros del proceso de lectura e interpretación del cristianismo en la India que, verbigracia, realizó Rammohum Roy del Nuevo Testamento (1772–1833)<sup>724</sup>, la interpretación de un Cristo asiático bajo las enseñanzas de Jesús con Keshub Chunder Sen (1839–1884)<sup>725</sup>, los diálogos en los debates religiosos con Dayananda Saraswati (1824–1883)<sup>726</sup>, o la búsqueda de una compatibilidad entre hinduismo y catolicismo propuesta por Brahmabandhab Upadhyay (1861–1907)<sup>727</sup>, o la propuesta para que el cristiano llegara a ser hindú y, asimismo, el hindú, el budista llegara a ser cristiano por parte de Swami Vivekananda en 1893, discípulo de Ramakrishna<sup>728</sup>.

<sup>720</sup> Cantwell, Wilfred Smith. "La religión en Occidente". *El sentido y el fin de la religión...*, p. 35–74.

<sup>721</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". *The Second Coming of Christ...*, p. XXX.

<sup>722</sup> J. N. Farquhar. "Historical Outline of the period". *Modern Religious Movements in India*. Munshiram Mahoharlal. Delhi. 1967, p. 1–28.

<sup>723</sup> Mishra, Vijay. *Devotional poetics and the Indian sublime...*

<sup>724</sup> "I decline entering into any discussion on these points, and confine my attention at present to task of laying before my fellow creatures the words of Christ, with a translation from the English into Sungskrit, and the language of Bengal. I feel persuaded that by separating from the other matters contained in the New Testament, the moral precepts found in that book, these will be more likely to produce the desirable effect of improving the hearts and minds of men of different persuasions and degrees of understanding. Rammohum Roy. *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* en W. M. Theodore de Barry (ed). *Sources of tradition*. Columbia University Press. New York and London. EUA. 1964, p. 25.

<sup>725</sup> If, however, our Christian friends persist in traducing our nationality and national character, and distrusting and hating Orientalism, let me assure them that I do not in the least feel dishonoured by such imputations. On the contrary, I rejoice, yea, I am proud, that I am an Asiatic. And was not Jesus Christ an Asiatic? Yes, and his disciples were Asiatics, and all the agencies primarily employed for the propagation of the Gospel were Asiatic. In fact, Christianity was founded and developed by Asiatics, and in Asia. Keshub Chunder Sen. *Jesus Christ: Europe and Asia* en *Ibid*, p. 68.

<sup>726</sup> Swamiji said: Mukti or salvation means deliverance, in other words, to get rid of all suffering, and to realize God, to remain happy and free from rebirth... Rev. Scott said: Salvation does not mean deliverance from woes. Salvation only means to be saved from sins an to obtain Heaven... Maulvi Muhammad Hasim said: God does what he wishes to do; whom He wishes He gives salvation, just as a judge acquits those with whom he is pleased and punishes those with whom he is displeased. Har Bilas Sarda. *Life of Dayanand Saraswati* en *Ibidem*, p. 80.

<sup>727</sup> The more strictly we practice our universal faith, the better do we grow as Hindus. All that is noblest and best in the Hindu character, is development in us by the genial inspiration of the perfect Narahari (Godman, Jesus Christ), our pattern and guide. Animananda. *The Blade* en *Ibid*, p. 183.

<sup>728</sup> Amaladoss, Michel. "Identité et mobilisé religieuse". *Vidyajyoti (Journal of Theological Reflections)*. Vol. 64, No. 9, septembre 2000.

Reconstrucción en la que la necesidad política de garantizar un sistema de ley que estableciera una verdadera forma de sistema de ejecución de justicia (la *shastra*, el sentido de ley; el *pandit*, profesor de las *shastra*; los *pachanyatas*, asambleas locales; *vyasvasthanas*, opiniones) dentro de los parámetros de lo se consideraba la religión hindú (sati, castas, ídolos) y que diera a la población indígena la posibilidad de ser capaz de recibir justicia (Warren Hastings), produce un sistema organizado de ley que proyectó la imagen de una esencial *tradición religiosa* basada en sus más antiguos textos (Vedas)<sup>729</sup>, y por tanto, la lectura e interpretación casi jurídica – casuística – de los textos sagrados se asentaba en la comprensión de lo religioso en ese contexto.

No obstante, en línea directa con esta investigación la gran contribución de nuestro Paramgurú y gurú de nuestro maestro, Swami Sri Yukteswarji (1855 – 1936), en su *Ciencia Sagrada*, quien buscaría remover las barreras que los diversos credos han erguido, ayudando así a establecer la verdad básica que yace en todas las religiones, despliega la forma en que una interpretación espiritual de los textos sagrados adquiere relevancia para Paramahansa Yoganandaji.

“Mi gurudeva, Guianavatar Swami Sri Yukteswar de Serampore, estaba especialmente dotado para distinguir la unidad subyacente en las escrituras del cristianismo y las de Sanatan Dharma. Colocando los textos sobre la inmaculada mesa de su mente, él fue capaz de de diseccionarlos con el escalpelo de su razonamiento intuitivo, separando las verdades –tal como fueron entregadas originalmente por los profetas – de las interpolaciones e interpretaciones erróneas de los eruditos<sup>730</sup>”.

El propósito de *La Ciencia Sagrada* intentaba demostrar la posibilidad de la unidad esencial de todas las religiones; en tanto las verdades inculcadas por los diversos credos reconocían una sola meta: la unión con Dios. Este propósito fue claro Yoganandaji respecto a dos empresas importantísimas: la forma en que se interpretaban los textos sagrados y la búsqueda de una síntesis entre cristianismo y yoga.

---

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 30. Weber afirmaba que, “por lo que toca a la forma de su expresión puramente externa, todos los derechos sagrados aproxímanse a un tipo que el derecho indostánico reproduce con mucha claridad. A diferencia de lo que ocurre con las religiones bíblicas, en las cuales los mandamientos se encuentran establecidos por una tradición escrita o por la inspirada redacción de revelaciones, este derecho sagrado tiene que ser auténticamente transmitido, esto es, a través de una cadena cerrada de testimonios. En cambio, en el caso de de las religiones bíblicas, debe hallarse garantizada la interpretación auténtica de las normas sacramentales, así como su complementación por medio de tradiciones recibidas de otro modo. Ésta es una de las razones esenciales de la repudiación de la tradición escrita, común por ejemplo, al derecho indostánico y al islámico: la tradición debe pasar inmediatamente de una boca a la otra, a través de hombres santos, dignos de confianza. Confiar en los signos escritos significaría que se cree en el pergamino y la tinta, en vez de creer en los individuos carismáticamente calificados, profetas y maestros (p. 593)... Los Vedas para el hinduismo son los libros santos... de derecho contienen poco... los Vedas valían como *sruti* (revelaciones) y todas las fuentes derivados como *smriti* (tradición, recuerdo). Las categorías más importantes de la literatura secundaria, los Dharmasutras y los Dharmashastras, son, por el contrario, compendios de dogmática, ética, y doctrina jurídica, y como tales figuran al lado de la tradición referente a la forma de vida ejemplar y a la vida de los santos.... Como libros jurídicos, es decir, como escritos privados de juristas doctos, alcanzaron por mucho tiempo influencia decisiva en los tribunales, sobre todo el Código de Manú, uno de los últimos entre ellos (p. 594)... de acuerdo con la teoría, todo el derecho indostánico está contenido en los Dharmashastras... la aplicación del derecho en la India no oculta la peculiar mezcla de elementos mágicos y racionales que corresponde, por una parte, al carácter de la religiosidad y, por otra, a la reglamentación teocrática – patrimonial de la vida”, Weber, Max. “VII. Economía y Derecho (Sociología del Derecho)”. *Economía y Sociedad*..., p. 610

<sup>730</sup> Swami Sri Yukteswarji. *La Ciencia Sagrada*. Kier. Argentina. 1998, p. 5.

Y es que es a partir de las enseñanzas de Sri Yukteswar se encuentra el verdadero planteamiento respecto a la encomienda de un maestro espiritual hindú: destacar la fe – devoción como el núcleo por el cual el propósito de la religión se hace inteligible: no es crear determinadas doctrinas que deben ser seguidas ciegamente, sino señalar a la humanidad el eterno método a través del cual puede alcanzar la felicidad perdurable (Yoga), y ese método es una interrogación sobre la comprensión de lo divino.

De hecho, la perspectiva que nos presenta Yoganandaji respecto a la devoción solamente puede ser comprensible si advertimos (sin profundizar) la forma en que la meditación (y esta es una cuestión que no ha comenzado a esclarecerse ni en un ápice y no es el caso hacerlo en esta investigación) habla de la experiencia de *síntesis* (bajo la traducción griega que se hizo de samadhi) como la comunión con Dios; en la que la síntesis entre el Kriya Yoga y el Cristianismo: no sólo es una técnica trascendental de meditación, sino el arte de vivir que lleva a la unión del alma con Dios. “Los profetas de todas las tierras y edades han triunfado en su búsqueda de Dios entrando en Nirbikalpa Samadhi, un estado de verdadera iluminación, tales santos se han identificado completamente con la Suprema Realidad que yace más allá de todos los nombres y las formas. La sabiduría y guía espiritual por ellos expresado, han llegado a convertirse en las sagradas escrituras del mundo...”

Lo cual hace explícito el trabajo de interpretación espiritual de Paramahansa Yoganandaji al presentar el *modo de acceso* (Heidegger) a las palabras de Jesucristo, “Christ – wisdom has to be grasped by communion, not by rationalization”, en el que la manifestación de la devoción establece la relación en que Paramahansa Yoganandaji con Cristo trascendió la apreciación filosófica o moral del mensaje de los Evangelios, pues, “He know Jesus Christ in a personal way”. “Dios es mi vida. Dios es mi amor. Dios es el templo que me pide adoración incesantemente. Dios es mi objetivo. Ningún trabajo puede realizarse sin el poder que obtengo de Dios, así que mi deber es hallarle...”

Entendiendo así la introducción de una interpretación espiritual de los textos sagrados, consistente en “la comunión devota” con Cristo, vislumbramos la comprensión de ‘síntesis’<sup>731</sup> entre cristianismo y yoga, que está en la base de la encomienda “meditativa” de Paramahansa Yoganandaji en *The Second Coming of Christ*, y que mueve a la devoción hacia otro horizonte de comprensión.

“Through the Self – Realization Kriya Yoga Teachings of meditations and these intuitionally received scriptural interpretations, the Christ Consciousness is coming a second time to manifest in the consciousness of true seekers of God... to give the real Christ – teaching: how to become like Christ, how to resurrect the Eternal Christ within one's Self...”<sup>732</sup>.

Y en ese sentido, presentamos la singularidad de la comprensión espiritual de nuestro maestro religioso al mostrar a los textos sagrados como *escrituras vivas*. Y a la devoción en la comprensión espiritual de los textos sagrados por

---

<sup>731</sup> Samadhi, literal y etimológicamente síntesis (griego) de todas las cosas y el origen de todo. Zimmer señala que samadhi (the union of the divided Divine) lingüísticamente está relacionado con la palabra griega. Synthesis (el objetivo último de puja: the completion of a purely spiritual act, that is, the changing of consciousness from the state of jiva into the unconscious Consciousness of Brahman... the goal of worship the Divine is to become himself divine...

<sup>732</sup> *Ibid*, p. XXIX.



medio de la meditación no sólo como un sentido de *simultaneidad* (*un tiempo en que todo es contemporáneo y no sucesivo*), sino de *comuni3n*, de participaci3n en<sup>733</sup> Jes3s o en Krishna, "Christ will thus appear a second time in the consciousness of every devout adept who masters the technique of contacting the Holy Ghost..."

"When disciples and students sought instruction from the Yogavatar (Lahiri Mahasaya), he used to close his eyes and read aloud from the book at his soul – realization. (Sri Yukteswar did the same; and that method is what he taught to me)"<sup>734</sup>.

As3, la hermen3utica de la devoci3n desde un maestro espiritual hind3 escuchar3 las palabras del Maestro,

"Master said to me: 'You don't want to understand and explain the Gita according to your own concepts or with the twisting of the intellect. You want to interpret to the world the actual dialogue between Krishna and Arjuna as perceived by Vyasa and revealed to you'"<sup>735</sup>.

Y en ese sentido Paramahansa Yoganandaji dir3, "This work is not mine. It belongs to them (sus maestros) and to God, Krishna, Arjuna, and Vyasa"<sup>736</sup>.

La interpretaci3n espiritual de los textos sagrados plantea la problem3tica de interpretaci3n de la Sagrada Escritura. Con base en la lectura e interpretaci3n espiritual de los Evangelios que realiza Paramahansa Yoganandaji, no s3lo intentamos se3alar la productividad de la comprensi3n hist3rica de los textos sagrados en las sociedades modernas, sobre todo, reconocemos la posibilidad de una comprensi3n espiritual de los Evangelios; entendiendo que en las sociedades contempor3neas el desplazamiento comprensivo m3s importante de un maestro espiritual hind3 fue realizar una interpretaci3n espiritual (*The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*), en comuni3n con Cristo.

Ciertamente, la singularidad de los 'espacios de comprensi3n de lo religioso', en los cuales se desenvuelve la autoridad de un maestro espiritual hind3 en la sociedad moderna, nos proporciona un horizonte para vislumbrar la experiencia de una autoridad espiritual que alcanz3 la relaci3n viviente con Dios. Y 3ste es *preliminarmente* el otero que escucha el mensaje de realizaci3n en Dios, que contiene las palabras de un maestro espiritual hind3, es decir, la

<sup>733</sup> El sentido de participaci3n adquiere un notable desarrollo en el planteamiento de Raimon Panikkar. 3l indica que, a partir de una lectura de Pablo, la lectura sobre "en Dios vivimos, nos movemos y somos", presente en la pregunta sobre c3mo se vive de forma experiencial esa vida (religiosidad), luego elaborada por diversas doctrinas, parte de colocar el acento en la cuesti3n que se dirige a Dios, d3nde moras (Ubi manes) y permaneced ya no conmigo sino en M3 (manete in me). Es ilustrativo que Panikkar, como Heidegger, regrese a una discusi3n que se abandon3 hace mucho sobre el sentido de "lo m3stico". Ilustrativo porque 3l trata de vislumbrar la manifestaci3n Cr3stica. Asimismo, recordemos la concepci3n del s3mbolo como sacramento y la introducci3n de la noci3n de equivalencia homeom3rfica, por ejemplo entre el cristianismo y el hinduismo. Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre. Un cristofan3a*. Ediciones Siruela. Espa3a, 1999.

<sup>734</sup> Yogananda, Paramahansa. *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita...*, p. XXIV.

<sup>735</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita...* p. XXIV. Recordemos lo que Gandhi nos ha dicho, con referencia en el Gita, sobre la idea de salvaci3n y *las cosas del esp3ritu*, "en todas mis horas de prueba – las de naturaleza espiritual, como abogado, como pol3tico, como administrador de instituciones – puedo afirmar que Dios me salv3. 'Dios me ha salvado', tiene hoy d3a para m3 un significado m3s profundo. Sin embargo, comprendo que no capt3 de manera integra su sentido. S3lo una experiencia m3s rica puede procurarme una plena comprensi3n... los ruegos, las plegarias, el culto, no son supersticiones. Son cosas mucho m3s reales que los actos de comer, beber, sentarse, caminar. No es exagerado decir que solamente las plegarias y el culto son reales, y que todo lo dem3s, tangible, material, es pura irrealidad. La plegaria no es un ensayo de elocuencia; ni un homenaje a flor de labios. La verdadera plegaria brota del coraz3n. M. K. Gandhi. *Autobiograf3a. La historia de mis experiencias con la Verdad*. Monte 3vila. Venezuela. 1992.

<sup>736</sup> Yogananda, Paramahansa. "Introduction". *God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita...*, p. XXV.

*mirada* específica de un devoto (bhakta) de Dios. Como se puede ver, se trata de *una problemática de comprensión* que refiere el intento por *escuchar*<sup>737</sup> a un devoto de Dios. A decir verdad, intentamos describir el *espacio de comprensión* en el que las palabras de un maestro espiritual hindú hablan de la realización en Dios<sup>738</sup>.

Y aunque sabemos muy bien que esto último está más allá de las líneas de nuestra existencia escrituraria, en esta investigación nos inclinamos (cultura) a recoger y presentar el ‘testimonio de una lectura espiritual de la Sagrada Escritura’, que realiza un maestro espiritual hindú para abrir un *horizonte de comprensión de lo religioso*, en el que podríamos reconocer *el testimonio vivo de la devoción*<sup>739</sup>, una devoción como aquella con la que Tulsidas anunció el nombre del divino Rama<sup>740</sup>, en el *Ramacharitmanas*<sup>741</sup>.

---

<sup>737</sup> La transmisión oral semble bien réserver pour ce qui est le plus intime, le plus personnel même lorsqu’il s’agit de transmettre un savoir. L’oreille est ainsi plus importante que l’œil, car elle ‘lit’ la voix du maître: le premier devoir du disciple d’un guru est de l’écouter, puis de mémoriser ce qu’il a entendu et de réfléchir pour atteindre, en méditant sans cesse, la contemplation. Meslin, Michel. “Le maître spirituel”. En Meslin, Michel (Ed.). Ob. Cit. p. 14.

<sup>738</sup> Mediante la reconstrucción del planteamiento de *una interpretación espiritual* de las enseñanzas de Jesús, realizada *en comunión devota* con Cristo, mostramos la justa comprensión de *síntesis* entre cristianismo y yoga, que está en la base de la encomienda *meditativa* de Paramahansa Yoganandaji.

<sup>739</sup> El ‘testimonio’ de un hijo de Dios es *su propia vida*. Puesto que personifica él la verdad misma; si la expone, además, verbalmente, tal exposición no es sino una generosa redundancia suya. Yogananda, Paramahansa. “Los años 1940 – 1951”. Ob. Cit. Más adelante hablaremos sobre la noción de ‘testimonio’ en los ‘modos de conocimiento’ hindú, T. M. P. Mahadevan. Introducción a la filosofía de la India. FCE. México. 1998.

<sup>740</sup> “Se sentó orientado hacia el este y bebió agua a sorbos según indican las normas (de la ceremonia de purificación). Luego se dispuso a la contemplación mediante el yoga del argumento de su historia, y gracias a la fuerza de su yoga pudo ver con toda claridad ante sus ojos a Rama, a Laksmana y a Sita, y a Dasaratha junto con sus esposas riendo, hablando, actuando y moviéndose en su reino como en la vida real... A través de la fuerza del yoga, este hombre justo pudo contemplar todo lo que había sucedido y lo que estaba aún por suceder con la misma claridad con la que se ve una fruta Nelly en la palma de la mano. Y habiendo visto esto en realidad, en virtud de su concentración, el sabio generoso comenzó a componer la historia de Rama”. Coomaraswamy, Ananda. “Visión hindú del arte. Historia de su estética”. La Danza de Siva. Ensayos sobre arte y cultura india. Siruela. Madrid. 1996, p. 24. Ananda mismo ha señalado acertadamente que “la literatura sagrada de la India que es accesible a la mayor parte de los occidentales únicamente en traducciones realizadas por especialistas en lingüística más que en metafísica; y ha sido principalmente expuesta y explicada –o, más bien, como diría yo, justificada – por investigadores que compartían los supuestos de los naturalistas y los antropólogos, investigadores cuyas facultades intelectuales se encuentran inhibidas por su propia experiencia. Por otra parte, la literatura de la India ha sido estudiada y explicada por propagandistas cristianos cuyo interés principal era demostrar la falsedad y el absurdo de las doctrinas... El conocimiento del cristianismo moderno será de escasa utilidad pues el sentimentalismo fundamental de nuestra época ha rebajado lo que en otro tiempo fue una doctrina intelectual, convirtiéndolo meramente en una moral que apenas se diferencia de un humanismo pragmático. Coomaraswamy, Ananda. El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos. Siruela. España, 2001.

<sup>741</sup> Renou dice que “El Ramacharitmanas (Lago – montañas, la quinta esencia de la vida de Rama) se lee y recita cada día desde hace más de tres siglos en toda la India del norte; es, se ha dicho, la Biblia de más de cien millones de seres humanos”. Renou, Louis. Literaturas de la India. EUDEBA. Argentina, 1965.

# CONCLUSIONES

Siva respondió: "Aunque apenas lo comprendo, las palabras de un maestro no se pueden rechazar,

Mi Señor, tu orden debe ser llevada a cabo con toda obediencia: es mi deber primordial.

Las palabras de los padres, profesores y maestros se deben obedecer sin tardanza pues llevan a la dicha.

Tú eres mi supremo benefactor: por eso, mi señor, me postró a tus mandatos".

Tulsidas

"Hermes nunca transmitió una cita. Zeus nunca le dijo que tenía que decir.

Ser mensajero de los dioses no significa transmitir un mensaje... sino decir algo.

No sabemos si era lo que debía decir..."

Gadamer



## CONCLUSIONES

La Construcción Social de Espacios Edénicos contribuye a los estudios sobre lo religioso con una crítica a la forma que han adquirido muchas de nuestras ideas en este ámbito, en el sentido en que detecta ciertos a prioris culturales (religión, autoridad, devoción) a partir de los cuales se realiza la comprensión de formas de religiosidad distintas al cristianismo y que, consecuentemente, señala las características de presencia y proyección de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas.

Cada uno de los trayectos histórico – políticos, sociales y culturales, que abordamos en la investigación, muestra cómo se asimila e integra, en los estudios sobre lo religioso, la serie de transformaciones interiores al cristianismo en las sociedades modernas, en tanto producción y reproducción de esquemas de interpretación (horizontes de comprensión) en formas de religiosidad distintas; en los que, por ejemplo, los encuentros entre religiones, que comenzaron a finales del siglo XIX organizados por parte del protestantismo liberal, destacan el argumento importantísimo de una *preparatio evangelium*, con el cual el cristianismo aparece como clave de comprensión e interpretación de *todas las formas de religiosidad*. De ahí que realizáramos una exploración *comprensiva* de lo religioso para destacar cómo se configura el papel de la autoridad del maestro espiritual hindú en tanto autoridad para sistematizar una tradición religiosa, representar una comunidad religiosa e interpretar una serie de textos religiosos.

A decir verdad, si pudiéramos presentar un argumento diríamos que a medida que se modifica la clave de interpretación en los estudios sobre lo religioso, que es el cristianismo, la concepción de lo conocible modifica también el horizonte de comprensión de otras formas de religiosidad. El caso de la *interpretación espiritual que en los últimos años del siglo XX adquiere posibilidades nuevas para la comprensión de formas de religiosidad distintas al cristianismo es un maravilloso ejemplo*. Hay que aclarar, sin embargo, que discutimos el fundamento que tiene el que nos expliquemos *de cierta manera* las formas de religiosidad distintas al cristianismo, con todo y sus elementos y figuras principales, entre las que aparece la del maestro espiritual hindú.

La complejidad de las perspectivas que esto proporciona para los estudios sobre lo religioso, saca a la luz una serie de inquietantes planteamientos respecto a la lectura de textos sagrados, la relectura de los clásicos de la sociología de la religión, el cuestionamiento del concepto de religión y sus variantes casi históricas como el hinduismo, la reflexión sobre el protestantismo liberal y sus postulados: santidad de todos los creyentes, libertad de conciencia, religión universal, etcétera, para despertar problemáticas que al parecer se han desecado en charcas dicotómicas (religión – magia, sagrado – profano, creencias – prácticas, secularización, laicismo, etcétera), o que no se abordan en absoluto por habernos concentrado en reproducir referencias de una familia llamada clásicos de la sociología de

la religión: Weber, Durkheim, Parsons, Luckmann, Berger, Geertz, etcétera; problemáticas que para el caso particular de México tienen una urgencia impresionante en cuanto a derruir un pensamiento monoreligioso, que tiene que ver con la misma construcción del Estado Nacional Mexicano: una sola lengua, una sola cultura, una sola religión.

Ciertamente, hay planteamientos sugerentes que intentan reconocer las dificultades en cuanto al tratamiento de la autoridad del maestro espiritual hindú; esto se traduce en una serie de propuestas que giran entorno a la discusión de los modos de aproximación a lo religioso que tradicionalmente se han sostenido, como son:

1. El argumento de una religión universal basada en la idea cristiana del trayecto de la idea de la santidad de todos los creyentes y los pormenores de su culminación cristiana, con base en la lectura de textos sagrados y la constitución de una historia universal; delimitación precisa de los planteamientos que ve otras formas de religiosidad como parte de un trayecto llamado *preparatio evangelium*, así como a las tradiciones religiosas como tablas de creencias y prácticas, y a los maestros espirituales como sistematizadores de las mismas.
2. La relectura de un clásico de la sociología de la religión como Max Weber, cuando habla de la autoridad de un maestro espiritual hindú, con base en la tipología de formas de racionalismo ético – religioso, ciertamente, una parte de la perspectiva del desarrollo histórico del racionalismo como variación de la racionalidad dentro y entre culturas. Y que, a partir de la reflexión sobre una sociología de la dominación, constituyó la aproximación sociológica por medio del concepto de carisma a la autoridad de figuras espirituales hasta convertirlas en liderazgos carismáticos.
3. El repensar el concepto de devoción cristiana en relación a la lectura e interpretación de la religiosidad en la India, e inclusive de la apropiación de los Evangelios en ese contexto. Discusión del reconocimiento de los modos de aproximación a lo religioso, que contempla la productividad que han tenido los textos sagrados en las sociedades modernas, en relación con la interpretación espiritual de los Evangelios realizada por un maestro espiritual hindú, y que en los estudios sobre lo religioso vislumbra a esa figura bajo el concepto de devoción.

En suma, la discusión de los modos de aproximación, interpretación, comprensión a lo religioso detecta *la forma en que nos explicamos* la variedad de manifestaciones de religiosidad distintas al cristianismo, con base en una serie de claves de interpretación, como son: fe – religión, carisma – autoridad, devoción – textos sagrados, y, al mismo tiempo, delimita los rasgos de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas.

En el capítulo primero, El Método no hace la Verdad, señalamos las transformaciones de una serie de interrogantes que vislumbran una posible exploración de lo religioso distinta a los modelos usuales de acercamiento a éste. Reconocimos la singularidad de la perspectiva hermenéutica como herramienta útil para realizar una interrogación a nuestro conocimiento de lo religioso.

A decir verdad, la condición de historicidad de lo religioso que pusimos en el centro de nuestra argumentación hermenéutica refirió la pauta a partir de la cual aparecen dos aspectos importantísimos del concepto de religión, y que toda investigación en este ámbito debería tomar en cuenta: su transformación histórico – política llena de trayectos disímiles e inconexos (construcción social) y su carencia de significación cultural universal (horizontes de comprensión) en las sociedades contemporáneas; elementos que constituyen la exploración del segundo capítulo.

Antes de continuar, sin embargo, hay que advertir que:

- a. En esta investigación nos encargamos de describir la configuración de lo religioso en las sociedades contemporáneas para mostrar la *posible* autoridad que adquiere el maestro espiritual hindú; sobre todo, explicamos a la autoridad del maestro espiritual hindú como ejecutor de la comprensión e interpretación de lo religioso; manifestación importantísima para realizar una aproximación hermenéutica *plausible* a la *problemática de comprensión* que refiere el intento por vislumbrar un modo de acceso a la autoridad del maestro espiritual hindú que, en las sociedades contemporáneas, se ha visto como sistematizador de tradiciones religiosas, líder carismático e intérprete devoto de lo religioso, con base en dos planteamientos:
  - ü La historicidad inherente a las sociedades modernas en la configuración de un horizonte religioso común, caracterizado por *la comprensión del cristianismo de sí mismo*.
  - ü La historicidad inherente a la autoridad del maestro espiritual hindú en relación a la serie de rasgos con que ésta aparece en nuestro horizonte de comprensión común de lo religioso, como: sistematizador de tradiciones religiosas, propagandista de modos alternativos de vida, adoctrinador, ideólogo, en todo caso como líder carismático de un grupo religioso (secta, culto o NMR) inidentificable.

En el capítulo segundo, Lo Religioso y las Ciencias Sociales, logramos distinguir hermenéuticamente *la comprensión que realiza el cristianismo de sí mismo* frente a otras formas de religiosidad, con base en el planteamiento de una religión *históricamente* universal; el propósito de esta distinción destaca las condiciones de posibilidad de una lectura de la fe y la religión en las sociedades modernas en un doble contexto:

1. La delimitación del concepto de fe y religión en su raíz histórico – política realiza una consideración sobre la constitución objetiva de una ciencia de la religión que, preliminarmente, reconoce los fundamentos (hechos religiosos y universo cristiano) para vislumbrar la *configuración actual* de la autoridad del maestro espiritual hindú. Autoridad religiosa que es vista como parte del carácter no – absoluto (inclusivista) del cristianismo en su consideración de otras formas de religiosidad.
2. La perspectiva de largo alcance de los encuentros interreligiosos constituye el trayecto de una serie de planteamientos por parte del protestantismo liberal que radicalizó, con base en la lectura de textos sagrados, ideas tales como: la sola *fides* y la sola *scriptura*, la santidad de todos los creyentes, la libertad de conciencia, la universalidad de la religión y que, finalmente, elaboró la primer propuesta de un encuentro entre religiones, en el que los maestro espirituales de distintas latitudes son vistos como aquellos personajes que sistematizan y presentan la tabla de creencias y prácticas que va a constituir una tradición religiosa, llámese hinduismo, budismo, etcétera.

La importancia de fondo de este capítulo muestra la forma en que se constituye el concepto de religión y fe bajo un background teológico cristiano. Suponemos que la teología como la primera teoría de la religión fue transformada por versiones secularizadas, entre las que encontramos desde el discurso de la historia hasta la historia del protestantismo radical y liberal, con su carga deísta y racionalista, montados sobre la estructura de una historia teológica: las transformaciones de la lectura e interpretación de los textos sagrados son un ejemplo a destacar. De hecho, hablar de cómo en la lectura de textos sagrados se piensa la estructura de los *hechos religiosos*, necesariamente, nos lleva a considerar la forma en que el cristianismo postula una específica relación entre creencias y prácticas (tablas de argumentos) para, finalmente, acuñar la definición de religión que ponemos a discusión: la religión como un sistema de creencias y prácticas de una comunidad excluyente relacionado con una pauta abstracta y general, lo sagrado.

Esta definición llega a ser relevante en el desarrollo de los encuentros entre religiones y la constitución objetiva de la ciencia de la religión, que el protestantismo liberal, el protestantismo magisterial y el catolicismo radicalizaron al extremo, en primer lugar, como parte de la transformación de la fe en un hecho histórico: reflejo de la suma de cuestiones religiosas controvertidas y sistematizadas en tablas de argumentos que, en forma clara y precisa, ha podido utilizar cualquier devoto (fiel, creyente) como expresión del contenido de su alma.

En segundo lugar, como parte del trayecto histórico político que puso de relieve la relación entre documentos escriturarios e históricos (lectura del Génesis), donde la fe es a veces presentada como una propuesta de partido



mediante argumentos (lectura de Daniel), otras veces contraponiendo una solidez de estructuras históricas como el final del mundo (con base en la lectura del Apocalipsis), encontramos que, en materia de religión, se busca alcanzar una victoria interpretativa.

Sin embargo, privados de una brújula histórico – política, no es extraño que los estudios sobre lo religioso (historia de las religiones, antropología religiosa, sociología de la religión) abandonen abiertamente los postulados teológico – políticos, aunque conserven los fundamentos cristianos en la elaboración de un concepto de religión. Un ejemplo de lo anterior es la productividad de la lectura del Génesis como fundamento para entender el desenvolvimiento de la idea de Historia, de Tiempo, de Espacio, de Cultura, de Religión, etcétera.

Este repensar el concepto de religión es innovador por cuanto reconoce *el cómo se ha contado la historia de la variedad de formas y manifestaciones de la religiosidad*, cuyas consecuencias apenas exploradas señalan los límites de lo que conocemos como historia de la religión.

De ahí que reconocer las características del concepto de religión, nos llevó a preguntar por la validez del discurso del cristianismo en su encuentro con formas de religiosidad distintas; la duda que surge es saber si en cada encuentro interreligioso no proyectamos nuestra propias categorías, y si nuestras descripciones de otras religiones no son una variante de nosotros mismos. Con ello se pretendió manifestar la configuración de una totalidad espacial y temporal que contuviera la diversidad de las formas de religiosidad en un Universum cristiano. Al final, creemos que la configuración de formas de religiosidad distintas al cristianismo no es distinta, sino una variedad de lo mismo (y tal vez en un estado inferior).

En el tercer capítulo, La Autoridad de un Maestro Espiritual Hindú, logramos destacar los planteamientos *comprendidos* en que se asienta la diferenciación sociológica del maestro espiritual hindú, para contemplar el valor religioso que se le otorga en las sociedades contemporáneas. La obra de Max Weber es básica para entender los desarrollos posteriores de la sociología de la religión que se aproximan al estudio de otras formas de religiosidad y sus figuras espirituales, con atención especial a una noción como la de liderazgo carismático (Schluchter, Roth, Bendix); noción esta última que reconoce las imágenes del maestro espiritual hindú en la actualidad, con base en dos líneas de interpretación:

1. Weber utiliza la distinción conceptual de la figura del profeta como salvador y portador personal del carisma, para su interpretación del maestro espiritual hindú; en la cual, según Weber, el Gurú “ofrecía a la masas un redentor personal y viviente: benefactor, consejero, terapeuta mágico y, sobre todo, objeto de culto, quien se dedicaba a transmitir su dignidad”. Y que será consecuente con la segunda distinción.

2. Weber distingue los factores que sistematizan y racionalizan la ética religiosa como advertencia de un proceso de reconocimiento público, en el que se deifica a ciertos hombres en la sociedad moderna; factores en los cuales la exaltación de la posición de autoridad del maestro espiritual hindú aparece fundada en premisas de mando – obediencia.

Hay que destacar que tratamos, sobre todo, de describir la red weberiana de comprensión de la autoridad del maestro espiritual hindú; lo que ayudó a vislumbrar la consistencia cultural de esa autoridad religiosa fue saber en qué términos se elaboró la diferenciación que comprende y realiza el proceso de constitución de una ética religiosa bajo la distinción eminentemente conceptual del profeta; en el sentido en que la tipología de formas de racionalismo ético – religioso dentro de la perspectiva del desarrollo histórico del racionalismo, como variación de la racionalidad dentro y entre culturas, permitió a Weber constituir esa interpretación de la autoridad del maestro espiritual hindú. A decir verdad, la consistencia cultural de la autoridad del maestro espiritual hindú adquiere relevancia en el momento en que los estudios de Max Weber distinguen que, aunque cada cultura tiene una singularidad histórica y extensión autónoma, éstas solamente refieren la empresa racionalista de la sociedad moderna occidental.

De ahí que, la consistencia cultural que elabora el modelo típico de la autoridad del maestro espiritual hindú se realice en Max Weber en relación a la perspectiva tipológica que presenta en los Ensayos sobre Sociología de la Religión, con base en el modelo de acción motivada religiosamente que presenta la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. La cual advierte sobre una serie de contrastes que integran el modelo weberiano de diferenciación cultural y tipología de racionalismo ético – religioso (ascetismo, misticismo), en cuya indagación la proyección de la búsqueda de salvación en este mundo, transcurre como la expresión de una visión del mundo y de un modo de vida.

Ciertamente, la singularidad de la autoridad del maestro espiritual hindú se encuentra en la reflexión sobre el *modo de vida*, que no consiste, en este caso, en una sistematización desde un centro interno que el mismo individuo hubiese conquistado, sino que se alimenta de un centro exterior a ella, la autoridad del Gurú. Descripción fundamental, pues, Weber considera que para el maestro espiritual hindú, “el valor religioso último no es ni el contenido ético concreto de la obligación ni tampoco la calificación de virtuosidad ética alcanzada metódicamente por sí mismo, sino la pura obediencia al instituto”.

En otras palabras, Max Weber resume en una posición de autoridad la tendencia fundamental a la obediencia y a la subordinación, como virtud cardinal y condición decisiva de salvación para constituir el verdadero valor religioso del maestro espiritual hindú. De hecho, Weber consideraba que el aporte importante es que, la validez universal de la posición de autoridad del maestro espiritual hindú está en “la formal humildad de obediencia (pues ésta) es el único

principio que, en el caso de la realización consecuente de la gracia institucional o de dispensación carismática, abraza unitariamente el modo de vida, y que por su acción es afín a la mística con el desgarramiento específico del piadoso”.

En este punto, la descripción del tipo ideal del maestro espiritual hindú logra, entre otras cosas, contemplar la relatividad y debilidad de la red weberiana de comprensión de otras formas de religiosidad, así como la elaboración y el desgaste de nociones y posiciones que se reproducen incansablemente en el análisis de figuras religiosas; en el sentido en que, por ejemplo, la consideración del maestro espiritual hindú a partir de exaltar una posición de autoridad proporciona a la sociología de la religión un marco intelectual muy cómodo y que para algunos sigue funcionando.

Ahora bien, si según Weber, el maestro espiritual hindú solamente puede ser representado como una posición de autoridad, fundada en premisas de mando – obediencia, resulta que teóricamente debería ser posible delimitar todo lo que pertenece a su dominio autoritario llevando al extremo, a lo grotesco, la pregunta por la autoridad carismática (el liderazgo), tarea que realizamos en el capítulo tercero cuando hablamos de la sociología de la religión norteamericana y el arsenal de conceptos que se crearon para explicar la diversidad de formas de religiosidad y, particularmente, la autoridad de los maestro espirituales hindúes en ese contexto.

Finalmente, en el cuarto capítulo, Una Hermenéutica de la Devoción, reconstruimos el núcleo comprensivo bajo el cual se articula la presencia de la autoridad del maestro espiritual hindú en las sociedades contemporáneas, la devoción, con el objetivo de proporcionar un horizonte de comprensión para *vislumbrar* la experiencia de una autoridad espiritual, por lo menos en cuanto a la singularidad de la interpretación espiritual de los textos sagrados.

El recorrido sobre la configuración del concepto de devoción muestra el prisma estrecha y exageradamente restrictivo de la vida cristiana en las sociedades modernas, expresión de una cuidadosa expurgación de atrevimientos paganos y místicos; transformación importantísima porque reconoce la lectura e interpretación de ese concepto como parte de la construcción por parte de misioneros, políticos, científicos de una religión en la India.

De hecho, la figura del maestro espiritual hindú como un devoto hizo inteligible el universo religioso cristiano de la devoción, en tanto éste se halla en una doble carencia: reduce el campo de ejercicio de la religión a lo popular (hinduismo popular o neohinduismo) y elimina de la devoción sus características esenciales, la entrega a Dios sostenida por la gracia y la presencia de Dios en el hombre (liderazgo carismático).

No obstante, la importancia de una reflexión sobre la posibilidad de comprensión de la devoción encuentra en la apertura de una serie de cuestionamientos a la forma en que se ha realizado, históricamente, una lectura e interpretación de los textos sagrados, la propuesta sobre saber cómo y en qué términos se plantea la problemática de realización de una interpretación espiritual de la Sagrada Escritura, particularmente, la que ofrece un maestro espiritual hindú de los Evangelios. Así, la orientación que proporciona el debate sociológico y teológico sobre los textos sagrados refiere la descripción del camino de la devoción en un sentido hermenéutico: inquisición relevante para esclarecer '*el singular modo de acceso*' a la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura; singularidad que refiere y sitúa la productividad de la comprensión histórica de los textos sagrados en las sociedades modernas.

Y es que en las sociedades contemporáneas, la productividad de los textos sagrados ha censurado como evasión espiritualista, charlatanería, poco rigor metodológico, las interpretaciones espirituales de los Evangelios. Queremos decir que la tendencia de definir a los Evangelios solamente en términos de unas categorías textuales e históricas o, como es más frecuente, en una perspectiva comparativa (tomar en consideración varios argumentos de tradiciones religiosas), no otorga un lugar primordial a las consideraciones espirituales de los textos sagrados.

Básicamente, la intención fue vislumbrar, con base en el ejemplo de un maestro espiritual hindú, la posibilidad de una comprensión espiritual de los Evangelios; el ofrecimiento de Paramahansa Yoganandaji en *The Second Coming of Christ* sirvió para saber cómo y en qué términos se está planteando la problemática de interpretación de los textos sagrados, dado que en la actualidad hay una "extrañeza" respecto a las interpretaciones espirituales de los textos sagrados; ciertamente, el desplazamiento comprensivo más importante en la sociedad contemporánea de un maestro espiritual hindú fue realizar una interpretación espiritual, en comunión con Cristo; interpretación problemática por cuanto cancela la serie de concepciones que marginan y excluyen de los análisis las perspectivas espirituales.

# APÉNDICE I

## EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN WILFRED CANTWELL SMITH

La mente noble es el jardinero que riega el jardín con el agua del amor por medio de los hermosos jarros de sus ojos.

Tulsidas

El universo asiático resplandecía entonces más vivo...  
Y el peligro de nuestros diálogos se hacía más claramente presente...  
El peligro se ocultaba en la propia habla...  
Las lenguas del diálogo lo forzaban todo a un ámbito europeo...

Heidegger



## A. I. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN WILFRED CANTWELL SMITH

Con una historia muy reciente, la crítica al concepto de religión replantea muchas ideas en la sociología de la religión, en el sentido en que este concepto refiere un proceso histórico de cosificación de la religiosidad en las sociedades modernas<sup>742</sup>, y advierte sobre una perspectiva en la que la *religio* tendría que ser vista como una configuración histórica, y no como un hecho bruto de la vida social, universal, ingenuo, unánimemente aceptado y aplicable a todas las realidades en el tiempo y en el espacio.

Esta reflexión muestra el proceso de conceptualización de la religión como parte de la discusión que presentó Wilfred Cantwell Smith (21 de julio de 1916 – 7 de febrero de 2000), durante la segunda mitad del siglo XX<sup>743</sup>, para historizar y relativizar un concepto que se supone posee una especificidad, homogeneidad y universalidad suficientes para ordenar nuestra comprensión del mundo y la cultura; esta reflexión está en estrecha conexión con los fundamentos que configuran la autoridad actual del maestro espiritual hindú como sistematizador de una forma definida y fija de tradición religiosa denominada, en este caso, hinduismo que, como idea que precede a todas sus manifestaciones, supone que se desdobra a sí misma en el transcurso de la historia como una trascendencia auto subsistente, cuya validez inherente le dota de una legitimidad universal.

Wilfred Cantwell Smith, quien fue considerado el principal exponente –con Mircea Eliade – de los estudios sobre lo religioso después de 1945, apostaba por una comprensión más adecuada del concepto de religión. En cada una de sus investigaciones, Cantwell Smith exploró la posibilidad de constituir un espacio completamente nuevo para abordar y reformular el marco referencial tradicional desde el cual se establecían las preguntas centrales sobre la religión que, la mayoría de las veces, comenzaba por saber cuál es la verdadera religión y cuál es la naturaleza de la religión<sup>744</sup>.

A decir verdad, Cantwell Smith anunció en su texto más importante, *El sentido y el fin de la religión*<sup>745</sup>, escrito en 1963, una preocupación y una propuesta radical. La preocupación tiene que ver con las preguntas formuladas sobre la variedad del fenómeno religioso constituidas en el ámbito de las religiones comparadas que, en el frecuentar los pasillos de las Naciones Unidas y los cafecitos de Lahore (India), pero sobre todo en los viajes que realizó a Egipto

---

<sup>742</sup> "El concepto de religión... ha experimentado... un largo proceso de evolución al que también podríamos considerar como un proceso gradual de cosificación que ha acabado convirtiendo a la religión en un *cosa*, es decir, en una entidad objetiva y sistemática que ha contribuido a la reciente emergencia, en la conciencia occidental, de una serie de diversas entidades conceptuales, las llamadas religiones del mundo". Cantwell, Wilfred Smith. "La religión en Occidente". *El sentido y el fin de la religión*. Kairós. Barcelona. 2005, p. 75.

<sup>743</sup> Hilary Putnam, Diana Eck, John Carman, Tu Wei-Ming, William Graham. *Wilfred Cantwell Smith: In Memoriam*. <http://www.hno.harvard.edu/gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html>

<sup>744</sup> Cantwell, W. S. "Introducción". *Ob. cit.*, p. 31.

<sup>745</sup> Cantwell, W. S. *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind*. Mentor. New York, 1963.

(con su madre) y a la India (con su esposa, Muriel Mackenzie)<sup>746</sup>, contacto importantísimo para su obra con el mundo islámico e hindú, destacaron la urgente necesidad de “examinar cuidadosamente nuestro hábito de asignar un nombre e incluso revisar el término religión o religiones”<sup>747</sup>.

La propuesta radical (“parece que ha llegado ya el momento de desafiar toda la tradición”) refiere un panorama en el que la diversidad de las tradiciones religiosas se presenta como *una problemática de comprensión* (cómo se ha pensado y distinguido a la religión<sup>748</sup>); problemática en la que se tendría que establecer las condiciones de validez de lo religioso, en el sentido de poner en tela de juicio nuestro pensamiento sobre esa diversidad de tradiciones<sup>749</sup>, es decir, realizar una revisión radical de los presupuestos y conceptos en los estudios sobre lo religioso para comprender verdaderamente todos nuestros nombres, empezando por el de religión.

Ciertamente, Hilary Putnam, Diana Eck, John Carman, Tu Wei-Ming, William Graham, en *Wilfred Cantwell Smith: in Memoriam*, recuerdan la elocuencia de las palabras que caracterizó el pensamiento de uno de ‘los últimos puritanos’, al sostener que los estudios sobre lo religioso tendrían que ser interrogados sobre *la seriedad* con la cual se comprendía la religiosidad en las sociedades contemporáneas; en el sentido en que, Cantwell Smith expresó que la cuestión fundamental tenía que ver con cómo se vive seriamente la religión<sup>750</sup>.

Así, bajo una seriedad que era refractaria a las ideas que han llegado a dominar nuestro pensamiento en este dominio, y con una urgente necesidad de humildad ante los peligros que en la historia ha entrañado la palabra religión, la empresa más importante de Cantwell Smith fue poner a discusión el concepto de religión entendido como: el sistema de creencias y prácticas de una comunidad determinada relacionado con una pauta abstracta y general, lo sagrado.

---

<sup>746</sup> “En realidad no sabemos si, en el dominio religioso, existe una cuestión significativa con respecto a si hemos llegado a entender siquiera adecuadamente la historia que conocemos. Y es que la información sobre la actividad histórica de una determinada comunidad y la familiarización con sus rituales, formulaciones e instituciones no siempre ha ido acompañada de la necesaria comprensión compasiva de lo que han significado para los hombres y las mujeres cuya fe han expresado”. Cantwell, W. S. “Otras culturas. Las religiones”. *Ob. cit.*, p. 107.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>748</sup> “Es así como la generación que daba por sentado la existencia de una serie de cosas a las que identificaba como ‘hinduismo’, ‘cristianismo’ o la ‘religión de los sumerios’ está viéndose reemplazada por otra generación cada vez más familiarizada con la idea y por eruditos que inconscientemente saben muy bien que la comprensión de todas estas cuestiones sólo es posible bajo epígrafes mucho más vagos. Y esto no sólo es válido para la tradición oriental más amorfa, sino también para el conocimiento del cristianismo”. *Ibid.*, p. 168.

<sup>749</sup> Esa problemática refiere la configuración de cuadros histórico – políticos para hacer legibles las distintas tradiciones religiosas como tablas de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, llámese hinduismo, budismo, jainismo, sikhismo, confucianismo, taoísmo, maniqueísmo, zoroastrismo, judaísmo, Islam, baháísmo, religiones indígenas, mormones, rastafarians, new agers, neopaganos, teosofistas, evangelistas, cristianos, etcétera. Una tarea, en este sentido, sería indagar sobre los criterios a partir de los cuales se realizan censos y encuestas de población por pertenencia religiosa, por ejemplo, “Annual Statistical Table on Global Mission” by David B. Barrett & Todd M. Johnson in *International Bulletin of Missionary Research*, Jan 2002. <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/resources.htm>

<sup>750</sup> Salwa Ferahian. *W. C. Smith remembered*. McGill University. <http://www.lib.umich.edu/area/Near.East/sferah.htm>



## I. La Relación con Dios mediante un Concepto

Ciertamente, Wilfred Cantwell Smith señalaba que en las sociedades modernas el concepto de religión ha llegado a ser un constructo intelectual, que tiene dos principios básicos, los cuales han preformado la discusión respecto a lo religioso; en primer lugar, el reconocimiento de la posesión de un conocimiento innato de Dios en cada ser humano, de tal manera que en todo tiempo y en todo espacio encontraríamos algo llamado religión; bajo ese presupuesto el objeto de estudio de la historia de las religiones y la sociología de la religión, por ejemplo, fue pensado y concebido a priori como universal, en el sentido en que la religión –dice Dubuisson – ofrece una vocación antropológica esencial: “los seres humanos tienden a ser religiosos en el mismo sentido en que son omnívoros”.

Esto quiere decir que el concepto de religión es admitido a priori como obvio, sobre todo como una categoría sin tiempo ni lugar, es decir, esencial<sup>751</sup>. Aunque Cantwell Smith no dejará del todo este planteamiento, por lo menos empieza a vislumbrar un posible ámbito de discusión, pues, como sentenció Wilamowitz para la sociología de la religión: ningún hombre reza a los conceptos.

En segundo lugar, el concepto de religión se muestra como un conjunto (sistema) constituido de instituciones, valores, creencias, prácticas, cuya verdad de la religión es una verdad sociológica que, concentrada en el grupo social (Durkheim) o en la respuesta del individuo (Berger), presupone la existencia de creencias universales ligadas a una supuesta cultura general para resolver el problema del sentido o de los dilemas existenciales mediante las respuestas coherentes de la religión<sup>752</sup>. Recordemos que el mismo Max Weber señalaba que la coherencia es una excepción en lo religioso.

Lo religioso se convierte así en una forma de actividad intelectual en donde la trascendencia de un más allá del saber empírico, elaborada por nociones como la de intuición del mundo (Kant), mundo de vida (Schutz), visión del mundo (Husserl), cosmovisión (Weber) sustituye las aproximaciones teológicas respecto a la trascendencia de la divinidad por una necesidad supuestamente innata de comprender aquello que escapa a la aprehensión inmediata: la religión. Y no hay sino un paso para caer en las redes de pensamiento en las que la religión no es otra cosa que la

---

<sup>751</sup> Tal como hiciera Eusebius de Caesarea cuando habló, por primera vez de *praeparatio evangelica*, oponiendo a los partidarios de la religión que reconocían en ésta una relación con la trascendencia (sin importar su exacta naturaleza y atributos) y a quienes, por otro lado (librepensadores, materialistas, ateístas, racionalistas, naturalistas), no reconocían en la religión más que una creación humana generada por atavismos, miedos, intereses políticos, etcétera. Y ese dilema bajo el cual se presentaría la religión es importante porque ha dirigido la discusión sobre lo religioso en cuanto a sus diferenciaciones básicas (teología más que ritos, fe individual más que ceremonias públicas, oración más que danza, sacramentos más que trances) y sus preguntas más importantes (origen, naturaleza, clasificación, etcétera), sobre todo, la expresión de una teodicea eminentemente cristiana. Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. The Johns Hopkins University Press. USA. 2003.

<sup>752</sup> Esta verdad sociológica reconoce la práctica religiosa en la creencia; la verdad de la religión es una verdad sociológica y el referente de los símbolos religiosos es la sociedad; las creencias de los participantes eran erróneas, ya que el verdadero objeto del culto era el grupo social (Durkheim). Asimismo, Peter Berger subraya la importancia de la respuesta subjetiva del actor social a la amenaza de la muerte y el caos, a la construcción de una visión religiosa, de un cosmos sagrado. “Para el actor social, la religión es una respuesta a los dilemas existenciales de la vida humana, especialmente la enfermedad y la muerte, pero esta respuesta misma va estructurada y dirigida por culturas religiosas que tienen el efecto social de unir a los individuos en colectividades sociales”, *Ibid.*, p. 311.

satisfacción de la inadecuada necesidad humana de seguridad y confianza o, como lo quiere la filosofía y sociología de la religión, de un modo funcional, la religión sólo se puede comprender a partir de necesidades sociales de tipo residual.

De esta manera, el concepto de religión bajo la articulación y valor esencial de ambos principios, supuestamente, explicaría sino la totalidad de la realidad humana, por lo menos, una parte. Aunque en ese sentido, por ejemplo, hay una serie de problemas en la definición de la palabra religión que refleja, de manera aguda y sutil, la cuestión de los dos principios básicos del concepto de religión, así como las flaquezas de una sociología de la religión, que a decir de Turner<sup>753</sup>, en el caso del término religión se ha preocupado demasiado por la subjetividad del actor social, que enfoca el análisis de creencias y prácticas religiosas; y en lo que toca a la sociología de la religión, ésta no ha llegado a ser una cuestión teórica de primer importancia en los debates de las ciencias sociales porque se ha desenvuelto bajo un estrecho enfoque empírico en las formas occidentales de la religión hasta convertirse, en algunos momentos, en una sociología del cristianismo. Y más recientemente, se ha puesto un verdadero énfasis en la reflexión metodológica para asegurar un campo de estudio objetivo y sistemático, creyendo encontrar a través del método las verdades sobre lo religioso.

Aún así, la mayoría de nuestros estudios comienzan por interrogarse respecto a la etimología de la palabra religión, ora bajo la expresión latina *relegere* (Cicerón<sup>754</sup>), ora bajo *religare* (Lactancio); esta manera de proceder habitual en los círculos académicos, busca preservar una esencia sin tiempo y sin espacio, es decir, aceptan una palabra y su hipotética recepción como dato fundador. No obstante, el problema está en la idealización de esta recepción, considerada original y primordial, y en la que se promueve un excepcional destino.

Un destino en el que la palabra religión en su definición etimológica como *religare* expresa un proceso a partir del cual consideramos que hay una necesidad antropológica común, un acuerdo general sobre creencias y prácticas, aunque si siguiéramos la configuración histórica de esa etimología, encontraríamos que la *religio* es la expresión de un proceso en el que Arnobius, Tertuliano, Lactancio, San Agustín<sup>755</sup>, como los primeros pensadores cristianos, junto con San Pablo y su movimiento hacia lo que se llamaría actualmente la fe individual, modifica las valoraciones

---

<sup>753</sup> Turner, Bryan S. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. FCE. México. 1988.

<sup>754</sup> Así, por ejemplo, Cicerón señala a Balbo el estoico que, la *religio* se trata de un término derivado del adjetivo *relegere*, según el cual, la persona religiosa es la que rinde culto de manera escrupulosa, es decir, lo contrario de una persona descuidada. El autor cristiano Lactancio, por su parte, rechaza esa versión en su *Divinae instituciones*, IV, 28, basándose en el hecho de que la piedad no se deriva de la cuestión subjetiva del modo en que el hombre adora, sino de la cuestión objetiva de las cuestiones reales que deben cumplirse. Esa es, para él, la raíz de la cuestión y, consecuentemente la vincula al término *religare* que significa unir.

<sup>755</sup> ¿Cómo puede universalizarse una verdadera fe? La naturaleza de la fe están en el origen del problema. Obtener de los entendimientos humanos la aceptación de una verdad que no es naturalmente demostrable: defensa y propagación de la fe como único medio posible para constituir una ciudad común a todos los hombres, para ser otra cosa que un conglomerado de pueblos más o menos empíricamente impedidos de dañarse entre sí, será preciso que está sociedad viva de una verdad única. San Agustín piensa en un pueblo como un conjunto de hombres que comunica en el amor de un bien mismo. Cuál este bien: la fe; pues, donde la razón divide la fe une.

culturales anteriores para señalar que hay un *acuerdo* sobre un solo verdadero Dios, una única divinidad pero, sobre todo, una celebración de la ligazón de los seres humanos con un Dios único: *religare*. Pues, en esos momentos, lo esencial para el cristianismo era establecer un lazo de piedad, una dependencia fiel ante un Dios, *una obligación* en el sentido propio del término.

Según Émile Benveniste, en *Le vocabulaire des institutions indo – européennes*, solamente hay dos términos que pueden pasar por equivalentes de la palabra “religión”, uno en griego y otro en latín. En el primer caso, *theskeia* es a la vez culto y piedad; no obstante, ésta se aplica solamente a cultos extranjeros (aunque en la época de Augusto se aplicaba a todo culto, indígena o extranjero). El sentido del verbo *threkeuos* señalaba un “seguir minuciosamente prescripciones religiosas”; es decir, la palabra *theskeia* evocaba observancia, regla de práctica, así como la preocupación de ser fiel a una regla: obligaciones de culto. En el segundo caso, *la religio* podría explicarse a partir de dos sustantivos, *religare* y *relegere*. Aunque Benveniste señalaba que, desde el punto de vista lingüístico, no se puede derivar *religio* de *religare* pues no existe el abstracto *ligio* derivado de *ligare*. El sustantivo de *religare* (unir fuertemente, vincular) sólo podría ser *religatio* y no *religio*.

Así las cosas, Benveniste expuso que es a partir del verbo *legere* que se puede obtener el sustantivo *legio* (cuerpo armado o conjunto de soldados reclutados); y en ese sentido, tendríamos una lista de verbos a partir de los cuales se podría derivar *religio*: leer, recolectar, escuchar, escoger, leer en voz alta, y, por lo tanto, obtener los siguientes sustantivos: *religatio* de *religare* (Lactancio), *religio* de *relegere* (Cicerón, *De Natura Deorum*: la *religio* no designa a la religión en su conjunto, sino que traduce más bien una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento que dirija hacia una acción o que incite a practicar un culto; expresa una disposición interior y no una propiedad objetiva de ciertas cosas, ni siquiera un conjunto de creencias y prácticas); y de esa manera, Cicerón relacionaba la palabra *religio* con el verbo *relegere* del que se derivaba “prestar atención, cuidar” por parte de un conjunto de personas<sup>756</sup>.

La búsqueda de ese *religare*, dato primario, nos lleva de la mano a través de la historia a la rutinaria repetición de temas tradicionales en la sociología de la religión, cuya importancia está en que desempeña la función de integrar una comunidad de estudiosos (*legio*) en torno de un conjunto de creencias comunes, tal como la tribu de los Arunta, en el clásico estudio de Durkheim de la religión aborígen, también los sociólogos están unidos por la *religio*, en torno de textos sacros y ritos profesionales, búsquedas semánticas y destinos inconfesados, prácticas ingenuas en la determinación de lo que en realidad pertenece a Dios, por lo pronto, un campo autónomo llamado religión, un acuerdo sobre creer universalmente en Dios y prestar atención y cuidar su campo de estudio.

---

<sup>756</sup> Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo – européennes* I. Minuit. Paris, 1969.

Al decir inquisitivo de Derrida, en *Fe y Saber*, podemos contemplar la cuestión del presente del concepto de religión, en el sentido en que “lo que puede *ser* presentemente la religión como lo que se *dice* y se *hace*, lo que *ocurre* en este mismo momento, en el mundo, en la historia, *en su nombre*; allí donde la religión ya no puede reflexionar ni a veces asumir o llevar su nombre. Y no se debería decir ligeramente, como de pasada, “en este día”, “en este mismo momento”, y “en el mundo”, “en la historia”, olvidando aquello que ocurre *ahí*, y que se *nos* (re)aparece o *nos* sorprende todavía con el nombre de religión, incluso en nombre de la religión. Lo que *nos ocurre ahí* concierne justamente a la experiencia y la interpretación radical de lo que todas estas palabras se supone quieren decir: la unidad de un “mundo” y de un “ser-en-el-mundo”, el concepto de mundo o de historia en su tradición occidental (cristiana o greco cristiana, hasta Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), y asimismo del *día* y del *presente*”. Día y presente en que la “mudialatinización” (esencialmente cristiana) de una palabra nombra un acontecimiento único para el que aparece inaccesible decir ¿qué es religión?, es decir, “por una parte, qué es su esencia, y por otra parte, qué es (indicativo presente) en el presente, qué hace, qué se hace con ella presentemente, hoy, hoy en el mundo”.

En todo caso, continúa Derrida, en un presente en el que reunido en la isla de Capri (Teodorico y Boecio) con otros personajes interesados en la religión, esos nos-otros “europeos” todos, asignados a unas lenguas nacionales (italiano, español, alemán, francés), en las que la misma palabra, religión, debía querer decir, así queríamos creerlo, la misma cosa; en ese “ahí”, se compartía una presunción con Benveniste, la posibilidad de creernos capaces de reconocer y aislar el vocabulario religioso, sin antes contar una historia en que:

“La palabra religión debería prohibir a cualquier no cristiano denominar religión (y reconocerse en ella) aquello que nos-otros designásemos, identificásemos y aislásemos de ese modo. ¿Por qué precisar aquí no cristiano? Dicho de otro modo: ¿por qué el concepto de religión sólo sería cristiano? ¿Por qué, de todas formas, merece la pena plantearse la pregunta y tomar en serio la hipótesis? Benveniste también lo recuerda: no hay ningún término indoeuropeo común para lo que llamamos religión. Los indoeuropeos no concebían como una institución separada lo que Benveniste a su vez llama esa realidad omnipresente que es la religión. Todavía hoy, allí donde semejante institución separada no es reconocida, la palabra religión es inadecuada. Por lo tanto, no siempre ha habido, no siempre ni en todas partes hay, por consiguiente no siempre ni en todas partes habrá (entre los hombres o en otro sitio), alguna cosa, una cosa una e identificable, idéntica a sí misma que todos, religiosos o irreligiosos, estarían de acuerdo en denominar religión... Ya que si el concepto de religión implica una institución separable, identificable, circunscrible, vinculada en su letra al *jus* romano, su relación esencial tanto con la fe como con Dios no es algo que caiga por su propio peso, espontáneamente<sup>757</sup>.”

---

<sup>757</sup> Derrida, Jacques. Fe y Saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón.

Habría que decir que, como lo hizo Krishna Sharma, la historia relativa a las cuestiones de la religión es inseparable de la historia intelectual de Occidente, por lo menos, la cuestión de la universalidad, de la singularidad del ámbito, y el etnocentrismo reconocido en sus planteamientos.

¿Cómo reconciliar la apariencia de inconmensurabilidad y universalidad de un fenómeno como la religión, la supuesta permanencia de alguna intrínseca, inmutable propiedad, y la exuberante diversidad de las configuraciones generadas por la historia? Antes de contestar esta radicalización de la interrogación sobre el concepto de religión, permítaseme abordar la cuestión de cómo Cantwell Smith abre el horizonte de la religiosidad para cuestionar el concepto de religión como un sistema de creencias y de prácticas<sup>758</sup>.

Para Cantwell Smith, el concepto de religión debería ser cuestionado a partir de, si queremos entender la religiosidad de las personas (aceptando aún cierta universalidad), una perspectiva en la que lo que un hombre concreto, supongamos un hindú, contempla como realidad religiosa a su alrededor, ciertamente, no ve algo llamado "hinduismo", ni pertenece exclusivamente a aquél por ser hinduista; y esa apuesta coloca a las investigaciones smithianas respecto a la religiosidad como una manera de hacerse cargo del gran problema que representa *una realidad viva* en las mentes, corazones, instituciones, literatura y sociedades de incontables millones de personas reales, un conglomerado creciente de realidades vivas, frente a la forma eviscerada de una pauta intelectual y sistemática llamada en las sociedades modernas religión, religiones, religiones mundiales.

A decir verdad, Cantwell Smith pretende encontrar una respuesta adecuada del concepto de religión ante *lo vivo* del panorama de la vida religiosa del hombre y la variedad de sus fenómenos; el marco singular del re – planteamiento smithiano de un entendimiento que piensa a la religión como un sistema de creencias y prácticas, y a las tradiciones religiosas bajo un nombre (para el caso que nos ocupa veremos más adelante el tratamiento que hace del hinduismo), vislumbra el desplazamiento histórico de la noción de fe, piedad, devoción, y otras, por el concepto reciente de religión, cuya consecuencia más importante es la construcción de una entidad objetiva y sistemática que cosifica la riqueza, la diversidad, el movimiento, el cambio incesante, las complejas y ramificadas implicaciones del fenómeno histórico de la religiosidad<sup>759</sup>.

En realidad, Smith destaca cinco grandes modalidades de respuesta que se han dado a la pregunta sobre la religión, cada una de las cuales converge en distintos momentos de la historia, para identificar en el horizonte de

<sup>758</sup> "Esta tesis nos invita, en el plano verbal, a renunciar a términos tales como cristianismo, budismo y otros similares que actualmente resultan ya insostenibles. La palabra religión por su parte, ha asumido tantos significados que también deberíamos abandonarla. Y ello se debe, por una parte, a su inquietante ambigüedad y a la inadecuación, por la otra, de muchos de sus significados tradicionales. La única acepción legítima del término es la que lo concibe como religiosidad, una abstracción genérica para la que ya disponemos de otras palabras muy respetables que convendría rehabilitar como, por ejemplo, piedad". Cantwell, Wilfred S. *Ob. cit.*, p.

<sup>759</sup> La historia relativa a las cuestiones de la religión son inseparables de la historia intelectual de Occidente, Por lo menos, la cuestión de la universalidad, de la singularidad del ámbito, y el etnocentrismo reconocido en sus planteamientos.

comprensión de las aproximaciones disciplinarias, la embriagadora variedad de la religiosidad suponiendo que la religiosidad se reduce a una formalización de lo real, con una especificidad, homogeneidad y universalidad suficientes para ordenar nuestra comprensión del mundo y de la cultura.

Así, en primer lugar, hay una teoría de la naturaleza y origen de la religión, según la cual las formas más antiguas de religiosidad son las más verdaderas mientras las formas recientes son *desviaciones*, el concepto de secta, culto y nuevo movimiento religioso son un ejemplo. Otra de las respuestas sugiere considerar como religión lo que tienen en común distintos casos particulares; esta perspectiva sostiene que hay un mínimo común denominador tanto al interior de cada una de las tradiciones religiosas (hinduismo, budismo) como en su relación interreligiosa (Dios, Verdad, Bondad, Derechos Humanos, etcétera).

Una tercer perspectiva sostiene que la religión es un ideal trascendente, en el que los hechos histórico – religiosos no son más que una sucesión de manifestaciones mundanas, imperfectas y limitadas. Una parte de esta última visión añade que ver a la religión como un ideal conlleva la investigación sobre lo que creen los creyentes. Desde esta visión, según los religiosos, la religión es lo que los religiosos creen que es o, dicho con más precisión, la religión es un ideal (o una serie de ideales) imaginada por los que se imaginan como musulmanes, hinduistas, budistas, cristianos.

Por último, hay una respuesta en la que se identifica a la religión con la historia, en la que la característica singular es la continuidad. Así, nos dice Smith, todo lo que ha sucedido, tanto fuera como dentro de la comunidad, por ejemplo, desde que Gautama puso en marcha el budismo, es relevante para la historia del budismo, pero resulta un tanto peligroso, suponer que el budismo está simplemente compuesto de todas esas cosas. Poco importa, por ejemplo, para la historia del budismo, que un aldeano thai cometa adulterio con la esposa de su vecino pero, por el contrario, el hecho de que no cometa adulterio cuando se siente tentado a hacerlo es una expresión de la fe budista tan clara como el templo de Borobudur, pongamos por caso.

En el marco de ese planteamiento general respecto a las modalidades de respuesta sobre la religiosidad, Wilfred Smith adelanta en su comprensión del concepto de religión cuando rastrea en los textos que explícitamente hablan de algo parecido a lo que podríamos entender nosotros por religión, con base en tres niveles de análisis:

1. las palabras que utilizamos,
2. nuestros conceptos mentales y
3. su representación en el mundo real.

El camino que nos propone es muy largo para sintetizarlo aquí. No obstante, Smith comienza el recorrido por el trayecto conceptual de la religión en el mundo greco – latino y su concepción de la *religio* como una expresión externa de una creencia, que refería únicamente el cumplimiento e incumplimiento, el beneficio o daño que se obtenía en ceremonias rituales. Y termina en la sociedad moderna vislumbrando la consolidación de sistemas

religiosos que describen a la noción de religión como una entidad teórica de interés especulativo más orientada a la conceptualización.

No obstante, el interés primordial de Cantwell Smith es mostrar cómo el proceso de cosificación de la religión en su génesis reflejó una diferenciación política respecto a las preguntas que aquellas prácticas rituales, formas de adorar, plantearon con el cristianismo bajo la señal de las pautas que los vecinos no – cristianos consideraban correctas; es decir, bajo la constitución de una noción de fronteras que determinó un conjunto de personas, claro y radicalmente diferenciado por su religiosidad de las demás (el sistema de creencias y prácticas de *una comunidad excluyente* relacionado con lo sagrado). Cantwell Smith comenta, en ese sentido, que la pregunta explícita que se planteó en la época en que San Jerónimo realizaba la traducción de la Biblia, Los Setenta, a lo que se denominaría posteriormente La Vulgata, y en la que todavía el término religión (*threskeia*) quería decir práctica religiosa, ritual, una forma de adorar, no era otra que la que pretendía saber cuál era la verdadera religión y cuál era la falsa; en ese contexto nace la discusión entre monoteísmo y politeísmo.

No obstante que en esos momentos y todavía siglos después, se hablaba poco de religión. La interpretación más correcta para entender el desarrollo histórico de algo a lo que podríamos llamar *religiosidad* era la fe, la piedad y devoción<sup>760</sup>. La piedad verdadera quería decir, *la relación personal con Dios en un enfrentamiento vivo y personal con Su esplendor* y cuya culminación, a pesar de aquellos que no consideran a san Agustín como un místico y lo comparen con san Francisco de Asís, era la existencia de una relación perfecta, ideal y esencial entre el hombre y Dios, es decir, *una cumbre mística*. De hecho en esa época, por religión se entendía un par de cosas:

- a. trascender la propia percepción, que estaba incluida en lo que se consideraba la repuesta dinámica de la persona a la realidad de Dios (ver debates sobre las perspectivas que reflexionaban en la noción de fe dentro de la teología, fe infusa) y,
- b. el estilo de vida de quien asumía los votos monásticos.

Aún tiempo después, para cuando Marsilio Ficino escribía sobre *la dignidad del hombre*, la religión (bajo ese poco uso) aparecía como algo universal, un rasgo natural, fundamental e innato característico del ser humano; el instinto proporcionado por Dios que nos hace hombres y que nos permite percibirle y adorarlo. Y en cuanto a la pregunta por la autenticidad de la religión, cuál es la verdadera, lo llevaba a decir que toda religión es en cierta medida buena y quienes mejor le adoran son los que le reverencian a través de los actos, en la bondad, en el habla verdadera, en la claridad de la mente y en el amor: el ejemplo de una vida cristiana no era otra cosa que pertenecer a Cristo. Hay que dejar claro que, en este texto, no se está haciendo una idealización de una noción de fe premoderna, lo que se

---

<sup>760</sup> Según Cantwell Smith hay dos conceptos que el cristianismo señaló como una orientación que marcaría un importante desarrollo en lo religioso: iglesia, que refiere una comunidad estructurada y dinámica y designa la organización estructural y sus distintas jerarquías; y el de fe, que refiere un sentido secular como confianza, *credere*, fe.

busca es señalar la dinámica de transformación histórica y de discusión de un rasgo innato, natural, y de un sistema de creencias y prácticas, a partir del cual el concepto de religión se articula en las sociedades modernas.

Asimismo, para los reformados en el siglo XVI todavía se encontraba que lo que podríamos considerar como religión, en Calvino por ejemplo, era la devoción que nos impulsa a adorar a Dios, y ésta era un rasgo innato, personal e interno que caracteriza a los seres humanos y los eleva por encima de los brutos. Asimismo, en Zuinglio la religión era la relación existente entre el hombre y Dios que se establece cuando el hombre confía en alcanzar la misericordia de Dios. Sin embargo, en el marco de la divergencia política de la Reforma, el término religión va a adquirir una nueva configuración y, sobre todo, una importancia creciente. Con base en Smith, podemos decir que para que el término religión llegue a consolidarse bajo una concepción proposicional de la verdad, expresada en un sistema de creencias y prácticas y conducida independientemente de si generaba en el alma humana un fervor y un amor genuino hacia Dios, se tenía que determinar, con base en *un método de comprensión* (en este caso, la constitución de tablas de argumentos arrojadas por polemistas y apologetas), si una religión era falsa o verdadera.

Y esa discusión mediante *argumentos* permanecerá hasta alcanzar a la Ilustración<sup>761</sup>, como sugiere Marie – Hélène Froesché – Chopard; y aún más tarde, para cuando en las ciencias sociales o del espíritu, según el contexto, la religión llega a ser un sistema de creencias y rituales, una pauta abstracta e impersonal de datos observables utilizado por polemistas, apologetas, historiadores, científicos, etcétera.

---

<sup>761</sup> Al clero católico bien formado le tocará trabajar por una religión vuelta hacia lo esencial, hacia el perfeccionamiento individual (Jesuitas) y desembarazados de cualquier superstición, reconducir a la religión con el espíritu de examen sobre el camino de la verdadera religión, recuérdese, en el marco de una divergencia política. Esa reconducción la resumiremos a partir de lo que nos dice Marie – Hélène Froesché – Chopard sobre cómo se llegó a la visión de una religión en la Ilustración, en particular, presentaremos en forma de tabla argumentativa la lista de sus características, quizá como la vería un Jean – Baptiste Thiers, en su *Traité des superstitions* en 1679. 1. Hay un deseo de racionalidad que afecta a la fe, entiende que la exégesis bíblica plantea una serie de interrogantes sobre los textos fundacionales de la fe cristiana. Además la lectura de esos textos no está determinada por la obediencia a la autoridad, sino por el espíritu de examen y por el rechazo de los prejuicios. 2. La religión natural comienza a ser una referencia esencialista y universalista sobre lo que une a la humanidad entera por encima de la diversidad de ritos y representaciones. 3. El destierro de los misterios y de los milagros se agudiza bajo un lenguaje metafórico. 4. Hay una profunda nostalgia por aquella *pax fidei* a la que apeló el humanismo y una reivindicación de los derechos de conciencia, con base en la evaluación resultante de dos siglos de una discusión mal planteada entre *lex privata* y *lex publica*, obedecer a la conciencia o someterse a la ley eclesiástica (se prefiere la conciencia a la sumisión, la elección individual frente al grupo) que, por ejemplo, en Francia se abre camino en el campo católico a partir de la crisis jansenista. 5. En la lucha en contra de todas las formas de opresión y a favor del desvelamiento de la verdad (libres y felices), comienza el gran despertar pietista, que intentará alejarse de todos los dogmas. 6. Se trata de probar la verdad del cristianismo a partir del acuerdo entre fe y ciencia. Aquí hay un movimiento importantísimo sobre la contemplación que se hace de la figura de Cristo, pues, se insistirá en el carácter esencialmente racional y moral de su obra, en la verdadera piedad que debe dirigirse no tanto a la especulación cuanto a la práctica. 7. La utilidad de la religión comienza a defenderse frente a los señalamientos de incredulidad. Y ante la dificultad de mantener semejante lenguaje frente a los reiterados ataques de los filósofos, para quienes el cristiano no es el hombre honrado, sino el devoto, enemigo de la felicidad individual y de la sociedad, la única solución que les queda a los cristianos es la de una vuelta a la especificidad de su religión en la afirmación de la ruptura entre el Evangelio y el Mundo. 8. La religión no es sólo útil sino necesaria (felicidad y salvación unidas) Y esta necesidad se basa en una visión optimista del hombre, de la misma confianza en la naturaleza, de la misma incapacidad para sentir el pecado. La única diferencia entre cristianos y deístas consiste en que los primeros se mantienen ligados a dogmas irracionales que los segundos ya no pueden admitir. Al enfrentarse a la crítica filosófica, los escritores apologetas se baten en su mismo terreno y reivindican sus mismos valores. Someten a la religión a la razón crítica y demuestra su utilidad para la felicidad de los pueblos. 9. Se constituye una religión del sentimiento con base en la respuesta de una religión sensible al corazón de Rousseau al racionalismo. Marie – Hélène Froesché – Chopard. "Religión en la Ilustración". En Vincenzo Ferrone y Daniel Roche (Ed.). *Diccionario Histórico de la Ilustración*. Alianza editorial. Madrid, España. 1998.



Ciertamente, el trayecto histórico de la religiosidad es desconcertante, Vattimo observa que pareciera como si esta categoría hubiera comenzado a precisar sus fronteras a partir de dar un lugar a lo cristiano frente a lo pagano, luego de separar lo temporal de lo espiritual y por último de disociar lo ortodoxo de lo popular supersticioso y licencioso. Procesos que identifican una manera de circunscribir una esfera religiosa (reforma protestante y católica, confrontación con las sociedades amerindias y asiáticas, difusión de las Luces) con una identidad propia y radicalmente diferentes del resto de las cosas.

Para Wilfred Cantwell Smith esta supuesta entidad externa que engloba o generaliza la religiosidad en sistemas de creencias, la religión, se constituye como concepto bajo tres características:

- a. una exteriorización esquemática,
- b. un intelectualismo triunfante y, sobre todo,
- c. la nueva información allende los mares sobre la vida religiosa de otros pueblos<sup>762</sup>.

La definición de religión al amparo de la primera característica exterioriza esquemáticamente un concepto de religión con base en los distintos sistemas en los que creen las personas (Ilustración) y el conjunto de prácticas rituales (sentido católico). En esa definición, la diferencia entre religión verdadera y falsa sigue siendo básica en la comprensión de la religión. En la segunda característica, en que lo racional es el referente para cualquier elaboración conceptual, la religión aparece como la emoción y las aptitudes internas que despiertan en las ocultas profundidades de la experiencia religiosa, tal como la elaboró un hijo del pietismo moravo (Schleiermacher), cuya conciencia cristiana se hinchaba hasta el fondo de su corazón para descifrar un simbolismo subjetivo o lo que internamente se *siente* como religión.

Por último, la religión se constituye un concepto propio de las ciencias sociales con base en una dimensión histórica, sobre el material que constituía el contenido de la idea de religión (idea innata de Dios y sistema de creencias y prácticas), el cual le proporciona una esencia, una forma definida y fija, que como idea que precede a todas sus

---

<sup>762</sup> Una perspectiva distinta sobre cómo la religión constituye un sistema en Mircea Eliade y Ioan P. Couliano. "Introducción. La religión como sistema". Diccionario de las religiones. Paidós. España. 1992, p. 19 – 23.

manifestaciones se desdobra a sí misma en el transcurso de la historia como una trascendencia auto subsistente<sup>763</sup>. Y así, este concepto adquiere una validez final e inherente y se le dota de una legitimidad cósmica, universal<sup>764</sup>.

La religión como un concepto propio de las ciencias sociales se constituye como un organismo sociológico, que se mueve periódicamente a través de un tiempo homogéneo, estable y vacío. Homogéneo porque la religión ha sido vista como una comunidad de creyentes que avanza sostenidamente de un lado al otro de la historia. Estable porque las religiones han sido vistas como entidades sociológicas de una realidad tan estable que sus miembros pueden describirse, como dice Zygmunt Bauman, incluso como si cruzaran la calle sin llegar a conocerse, aunque relacionados. Vacío porque la religión necesita de lectores omniscientes e interpretes autorizados<sup>765</sup> que ven todo al mismo tiempo y pueden llamar a eso hinduismo, budismo, cristianismo, Islam.

El proceso a partir del cual este concepto moderno de religión, entendido como un constructo intelectual, presente, sistemático y abstracto, como un sistema de ideas, que en su búsqueda de Dios crea grandes sistemas que encarnan y estructuran sus respuestas, desplaza aquella relación personal del hombre con Dios en que se entendía la fe, y sintetiza el proceso de cosificación que opera en las sociedades modernas a partir del concepto de religión<sup>766</sup>.

---

<sup>763</sup> Derrida, Jacques. Fe y Saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón. "Para darles juego a la abstracción y a la aporía de lo sin salida, quizá haga falta en primer lugar retirarse a un desierto, incluso recluirse en una isla. Y contar una historia breve que no sea un mito. Del tipo de: "Había una vez", una sola vez, un día, en una isla o en el desierto, figúrense, unos hombres, filósofos, profesores, hermeneutas, eremitas o anacoretas que, para "hablar de religión", se habrían tomado tiempo para simular una pequeña comunidad a la vez esotérica e igualitaria, amistosa y fraternal. Quizá sería preciso incluso situar su propósito, limitarlo en el tiempo y en el espacio, decir el lugar y el paisaje, el momento pasado, un día, fechar lo furtivo y lo efímero, singularizar, hacer como si se llevara un diario del que se fueran a arrancar algunas páginas. Ley del género: la efeméride (y ya hablan ustedes incansablemente del día). Fecha: el 28 de febrero de 1994. Lugar: una isla, la isla de Capri. Un hotel, una mesa alrededor de la cual hablamos entre amigos, casi sin orden, sin orden del día, sin contraseña, salvo una palabra, la más clara y la más oscura: religión. Creemos que podemos hacer como si creyéramos, acto fiduciario, compartir alguna precomprensión. Hacemos como si tuviéramos algún sentido común de lo que quiere decir "religión" a través de las lenguas que creemos (¡cuánta creencia, ya, en este día!) saber hablar. Creemos en la fiabilidad mínima de dicha palabra".

<sup>764</sup> Serge Gruzinski y Carmen Bernard. De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas. FCE. México. 1990. "Evans -Pritchard: él que de manera tan ejemplar denunció el etnocentrismo de las categorías de magia y superstición, de sagrado y profano, de natural y sobrenatural, y preconizó el análisis de esos hechos en sus contextos respectivos. Pero curiosamente en ningún momento se cuestiona la religión como un concepto universal Y sin embargo, los debates provocados por la idolatría y las idolatrías de los indios de América nos lleva a dudar precisamente de la pertinencia de la religión como categoría universal".

<sup>765</sup> Cantwell, Wilfred S. Ob. cit., p. 242 - 243. "Hasta el momento hemos estado fundamentalmente preocupados por dos tipos de personas que se han interesado en la comprensión intelectual de las cuestiones religiosas, el observador externo (empeñado en interpretar lo que ve) y el participante de una determinada tradición (empeñado en interpretar lo que sabe o siente o, dicho de otro modo, empeñado en conocer y sentir lo que ha heredado). Ahora podemos añadir un tercer tipo, las generaciones venideras, cuya tarea consistirá, hasta cierto punto, en decidir, en elegir, explorar e innovar... y sólo será posible desempeñar este papel de un modo más inteligente y los eruditos lo observarán e interpretarán más verdaderamente si pueden aportar a su tarea una comprensión de los procesos implicados más flexible, más abarcadora, más profunda y más verdadera que la que disponíamos en el pasado".

<sup>766</sup> Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". Relaciones. Otoño. Año/Vol. XXVII, número 108. Colegio de Michoacán. México, p. 29 - 83. Según Bourdieu, "la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural - sobrenatural del cosmos" y, por lo tanto, expresa la configuración de la religión como un sistema. Bajo esa constatación, el interés religioso, en lo pertinente para la sociología, de un grupo o clase se encuentra en un tipo determinado de práctica o creencia religiosa: en la producción, reproducción, difusión, consumo de un determinado bien de salvación. Así, por ejemplo, en Durkheim se parte de "una sociología del conocimiento para contemplar a la religión como un instrumento de conocimiento y un instrumento de comunicación, y de esa manera, la religión tiene una función de integración lógica y social de representaciones colectivas y en particular de formas de clasificación religiosa". Por su parte Weber, parte de una sociología de la dominación para ver a la religión en la génesis histórica de un cuerpo de especialistas religiosos: el campo religioso se presenta como el sistema de relaciones objetivas de concurrencia o de transacción entre las posiciones de agentes religiosos". Asimismo,

En suman, Cantwell Smith habla de cosificación para señalar la forma en que a partir de la conceptualización de la religión se establece una discontinuidad temporal en la que el tiempo presente es separado del pasado (carece de historicidad), como una forma anacrónica, idealista, a – histórica de interpretar el fenómeno religioso. Asimismo, el concepto de religión consagra un continuo de dominación, en el sentido en que hay un extrañamiento de la religiosidad a sus propios participantes (solidificación institucional de ciertas creencias, prácticas y valores). Pero sobre todo, el concepto de religión se va constituir como una dimensión autónoma y distinguible de otras, que se reinterpreta a sí misma *universalmente*.

“(…) advertimos la presencia del mismo proceso general de institucionalización y cosificación conceptual en que los conceptos, la terminología y la atención van desplazándose desde una orientación personal a un ideal, una abstracción y, finalmente, una institución...<sup>767</sup>”.

El problema no está en utilizar el concepto de religión como herramienta analítica, que no necesariamente se debe identificar con una afección universal de la naturaleza humana; es decir, si damos un uso heurístico del concepto de religión, la cuestión es cómo podemos comprender formas de religiosidad en otras culturas, pero el riesgo, la invitación es hacerlo sin la matriz bajo la cual creció el cristianismo: las creencias y las prácticas y las comunidades excluyentes. Ese es uno de los problemas a resolver, por ejemplo, cuando los autores hablan de la religión como un universal cultural, es decir, cómo éste aparece como una problemática en otras culturas<sup>768</sup>.

Ciertamente, muchos estudios sobre religión y religiones comparadas suponen que éstas (las religiones) atraviesan la historia con un núcleo esencial que no cambia y, en consecuencia, se puede legítimamente hablar de religión o religiones sólo considerando el aspecto externo de sus modificaciones como parte de una trascendencia auto subsistente. ¿Cómo hacerle frente a la modificación, al cambio, a la ramificación, a la historia, a la diversificación, a la novedad de la religiosidad? ¿Acaso Nietzsche tenía razón cuando decía que aquello que tiene historia no puede ser definido<sup>769</sup>? De hecho, sostenía Smith, lo que dificulta la definición del hinduismo, por ejemplo, es precisamente

---

“Marx a partir de la noción de ideología como transfiguración de las relaciones sociales y relaciones sobrenaturales, inscrita en la naturaleza de las cosas y por ello justificadas señala cómo la religión asume una función política de conservación del orden social”. En ese sentido, Bourdieu señala dos funciones sociales básicas de la religión: una función genérica de legitimación en la que se especifica en función de los intereses religiosos asociados a las diferentes posiciones en la estructura social, justificaciones para el existir, construidas como teodiceas que, en todos los casos, aparecen como sociodiceas. Asimismo, la construcción del hecho religioso de manera propiamente sociológica, por ejemplo, la expresión legitimadora de una posición social para percibir las condiciones sociales de posibilidad para que esta experiencia vivida sea posible.

<sup>767</sup> Cantwell, Wilfred S. *Ob. Cit.*, p. 104.

<sup>768</sup> Balagandhara, S. N. *'The Heathen in his blindness...'* Asia, the West and the Dynamic of Religion. E. J. Brill. Leiden, 1994.

<sup>769</sup> Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós. España. 1992. “Si un ateo dice: No habrá un día del Juicio Final y otra persona dice que lo habrá ¿quieren decir lo mismo? No está claro cuál es el criterio para saber si quieren decir lo mismo... estos enunciados no serían diferentes sólo con respecto a su contenido. Contextos enteramente diferentes los convertiría en creencias religiosas, y fácilmente pueden imaginarse estadios intermedios a los que nunca sabríamos si llamar creencias religiosas... Por eso no son posibles las controversias religiosas, que ni siquiera tiene la forma de una controversia normal donde uno afirma algo y el otro lo pone en duda: no acaban nunca y nunca son concluyentes... ¿Cómo podría comparar siquiera creencias?... ¿Cuál es el criterio de ello? Desde luego no es un asunto de experiencia, es decir de verificación de la objetividad del significado: eso no tiene sentido en la religión... ¿Qué criterio hay para saber si un ateo y un creyente se refieren a lo mismo, por ejemplo, cuando dicen, que creen o no creen en el

la inmensa riqueza y diversidad de lo que existe, de siglo en siglo y de aldea en pueblo, de persona en persona, etcétera, dificultad aplicable a toda tradición religiosa<sup>770</sup>.

Irónicamente, el profesor Kosambi, en *Myth and Reality. Studies in the formation of Indian Culture*, señaló alguna vez que los investigadores de la cultura hindú buscan, la mayoría de las veces, el núcleo esencial que ha pervivido durante siglos, por ejemplo, en los Gurú, pensando encontrarlos como en tiempos de Vyasa cuando por inspiración, revelación, narra el Mahabharata, en el que los maestros espirituales participan en la gran batalla de la humanidad, o como en tiempos del rey convertido al budismo Ashoka, quien definió las reglas para el debate público entre partidarios de diversas creencias sin animosidad ni violencia (Amartya), o en tiempos del rey mogol Akbar, quien protegió la diversidad religiosa y trató de constituir una religión universal, pareciéndoles una aberración o perversión ver a un maestro espiritual hindú llegar en motocicleta al encuentro económico de Davos, Suiza, o cantar plegarias a Sri Rama en la colonia Roma, en México<sup>771</sup>.

Cantwell Smith ve este panorama porque, herederos de un desarrollo un tanto caótico, en la sociología de la religión solemos utilizar el término religión en un sentido que congela y falsea la cualidad viva e intrínsecamente personal de la religiosidad del ser humano (sigue pensando en una idea universal); a decir verdad, la acepción de piedad personal en la que pensamos cuando hablamos de la religiosidad de alguna persona o de alguna comunidad (que se distingue de la indiferencia o de la rebelión en una persona o comunidad), así como la acepción relativa a un sistema abierto de creencias, de prácticas, de valores o de cualquier otra cosa (que discrimina una religión de otra), así como el sentido genérico que otorgamos a una "dimensión humana" (que distingue la religión de otros aspectos de la vida humana, como el arte o la economía), todas las formas de referirnos a la religión, señala Smith, terminan por confundir y distorsionar el más significativo de todos los elementos que componen la vitalidad de lo religioso, a saber, su relación con la trascendencia.

Y es que la idea de que el concepto de religión es manifiestamente inadecuado para reflejar la fe de cualquier miembro de una comunidad religiosa, ha puesto de relieve un par de problemáticas importantísimas para la investigación. La preocupación de los estudiosos por algo que se llama cristianismo, hinduismo, Islam, se ha desviado del meollo de la cuestión al dirigir su análisis hacia la elucidación del contexto sociológico, histórico, ideológico, porque ha descartado a priori de sus teorías la cualidad trascendente (que no esencialista), y conceptualizado algo que, para el hombre de fe, no existe, es decir, un contexto para su vida despojado de su

---

Juicio Final ¿comparar actos mentales a los que supuestamente corresponden? Una creencia no es un acto o estado mental o psíquico temporal... imaginen una isla remota ¿cómo saber que creencias y enunciados son religiosos y cuáles no...? Comparándolos con los nuestros. No", p. 49.

<sup>770</sup> Cantwell, W. S. "¿Es adecuado el concepto? *Ob. cit.*, p. 180.

<sup>771</sup> Sen, Amartya. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*. Gedisa. España, 2007.

dimensión más trascendente, aún cuando esa trascendencia no sea vista como una esfera sustraída al tiempo<sup>772</sup> (Heidegger).

Asimismo, el concepto de religión ha impuesto un límite a la interpretación de la religiosidad, puesto de manifiesto cuando se trata de religiones distintas al cristianismo. Límite conceptual que no sólo encierra la variedad de expresiones y formas de religiosidad en términos tales como hinduismo, budismo (nombres que en realidad no existieron sino hasta el siglo XIX), e incluso cristianismo, sino al mismo tiempo aquél y éstos han sido útiles para despojar de cualquier compromiso trascendente a la vida religiosa de otros pueblos. De hecho, comenta Smith, los conceptos de "otras religiones", "las religiones de los demás", han convertido esencialmente a sus dioses en ídolos, en falsas deidades, en el mero producto de la fantasía humana, aunque en realidad nadie haya adorado a un ídolo jamás. De ahí que, "la primera tarea del estudioso de las religiones consiste en reconocer que, en la fe de un hombre, siempre y en principio hay mucho más de lo que otro hombre puede ver<sup>773</sup>".

Cabe destacar que la apelación smithiana por la renuncia a las formas de pensar tradicionales, así como su propuesta de fe personalista, reconoce la descripción de lo religioso con base en las respuestas dadas a la interrogante que plantea la relación del hombre con lo divino *en la historia*, sea la propuesta con base en sistemas de creencias (antropología), sea la función social de la religión o la expresión de un hecho social (sociología), los efectos psicológicos (expresión culturizada de pulsiones, tensiones y conflictos subjetivos), el estilo de vida ético o la representación del mundo y concepción de un universo de significados construido por el hombre (moral) o las ideologías (forma de alineación) y programas políticos (ciencia política), para llamar la atención sobre el planteamiento central que debe ser todavía explorado en Wilfred Cantwell Smith a saber, el desplazamiento de una noción de fe o piedad, por medio del recorrido y transformación histórica del término religión, y su consecuente consolidación en nombres propios; es decir, su desplazamiento en un *proceso de cosificación de lo religioso* en las sociedades contemporáneas.

En suma, hay dos planteamientos de Smith, en El sentido y el fin de la religión, a partir de los cuales podemos mostrar la "*understanding*" sobre lo religioso en este autor, y que detallan el espacio de comprensión de la fe en las sociedades contemporáneas.

---

<sup>772</sup> By history I mean not the past, but rather an on – going process. The present is just as historical as the past, in this sense; as will be coming centuries also. Human history is a process that, having begun no doubt long since continues today, with a future that is currently being fashioned (in part, by each of us). Cantwell, W. S. What is Scripture? A comparative approach. Fortress Press ex Libris Publication. Minneapolis, 2005, p. 2.

<sup>773</sup> Cantwell, Wilfred. S. "¿Es adecuado el concepto? Ob. cit., p. 177.

1. en el primero la fe aparece como un proceso dinámico y vivo frente al concepto de religión; ahí, la fe es un compromiso humano con algo trascendente (concepto que sustituyó el de Dios al hacerlo equiparable en su encuentro con el budismo) y cuyas manifestaciones únicamente pueden cabalmente ser entendidas cuando las consideramos como una expresión de la fe personal. Apuntemos, sin embargo, que la fe es diferente en cuanto a su trayecto histórico respecto a la creencia (en las primeras traducciones del Nuevo Testamento fe y creencia se referían a la misma cualidad, *pistis, piedad, devoción*); en el transcurso del tiempo la noción de creencia adquirió una connotación de carencia de certeza, de seguridad y, finalmente, pasó a ser algo que probablemente carecía de una verdadera objetividad; por su parte, la fe aparece para Cantwell Smith, no sólo como la exigencia del último puritano que ve aquélla como una respuesta mundana del hombre ante el silencio de Dios, sobre todo, como un acto a través del cual me desnudo ante Dios (integrando una capacidad de ver y una conciencia que tiene presente la eternidad). Y es que para Smith la religión viva y dinámica únicamente podría ser entendida a partir de *la noción de fe como participación*<sup>774</sup>.
2. en segundo lugar, la fe aparece ante la diversidad de fenómenos religiosos, que Smith ejemplifica con lo religioso en la India con todo y el paraguas conceptual que nos proporciona el término hinduismo, concepto inverosímil, para destacar la tesis central en los estudios sobre lo religioso y cuyo valor tiene que ser todavía explorado en el futuro: carecer de una aspiración a la unidad<sup>775</sup>.

Hay que destacar que Cantwell Smith está proponiendo un abordaje completamente nuevo sobre la religiosidad de las personas, que exalta el abandono del concepto de religión, y que, desde el principio del *Sentido y el fin de la Religión*, está suponiendo una propuesta de investigación disciplinada de lo que se entiende o ha entendido por fe, piedad, devoción, etcétera, es decir, un acercamiento intelectual a la fe concreta de las personas concretas; este acercamiento no nos lleva a un lugar pantanoso lleno de psicologismos, subjetivismos, espiritualismos de mala facha, que no hace sino repetir las mismas preguntas sobre lo que, conclusión expresa de todas esas perspectivas, no se puede explicar y mucho menos pensar seriamente. A decir verdad, la crítica a una noción personalista de fe ha venido de esa lógica de lo inexplicable. No obstante, en el caso de Smith, no hay una fe personalista que busque

---

<sup>774</sup> Cantwell, Smith. "La fe". *Ob. cit.*, p. 211 – 234. Para reconocer la importancia de las reflexiones de Cantwell Smith en el trabajo de Ken Wilber véase la configuración de la *Corporate Critical Self – Consciousness* en los diversos trabajos del último. Wilber, Ken. "Meditación y el inconsciente". *El Proyecto Atman*. Kairós, p. 153 – 162. En el sentido en que para Cantwell Smith, con la mirada del concepto de *Corporate Critical Self – Consciousness*, resultado de su estancia en la India, era posible participar y realizar ese acto *religioso* en más de una fe; pues, con base en ese concepto, Smith declara que podemos llegar a ser participantes secundariamente en otras tradiciones en adición a la propia: Wilfred Cantwell Smith refería *la comprensión* de las personas de otras comunidades en las que nosotros *participamos* mediante una "*consciousness*" de ellos no como otros *sino como nosotros*.

<sup>775</sup> Cantwell, Smith W. *The faith of other men*. Mentor Books. U. S. A. 1965. "Our aim in these essays, then, will be, basically, to arrive at a more vivid awareness of the religious quality of the lives of these persons, who are nowadays our neighbours", p. 17. Después de apuntar ese propósito, Smith comenta que en las religiones comparadas hay tres problemas que necesitan replantear sus dimensiones de la fe en los estudios en este ámbito: el problema intelectual y su comprensión frente a la riqueza y variedad de la vida religiosa en la actualidad; la cuestión moral y los conflictos respecto a imperativos generales y cambios doctrinales; por último, el asunto que refiere la reconversión teológica con base en la humildad y no en la arrogancia.

legitimar su orientación a partir de una no – orientación, al contrario, la fe real de la persona real modifica las preguntas sobre la religiosidad.

Por eso, la afirmación sobre el carácter universal de la religión, no obstante, para Cantwell Smith suponía en el concepto de religión *la relación con Dios en un enfrentamiento vivo y personal con Su esplendor*, es decir, lo que significa fe, piedad, devoción y otros términos que intentaban distinguir, como decía Smith, la fe real del hombre real. Y aunque es cierto que no hemos respondido la pregunta ¿qué es la fe? Se puede afirmar, con base en Smith, que la fe refiere una cualidad personal de la vida humana y de la historia, a partir de la cual podríamos indicar, gracias a la investigación disciplinada (renovación de los estudios sobre la religiosidad), una respuesta cada vez más adecuada y exacta de lo que es y de lo que ha sido la fe concreta de las personas concretas.

El planteamiento de Cantwell Smith no reconoce, cuando admite a la fe como núcleo de su propuesta de investigación, una visión esencialista de la fe, romántica, a-histórica, como quiere el autor de *Manufacturing of Religion*<sup>776</sup> al criticar las perspectivas “sui generis” de la religión. Al contrario, Cantwell Smith reconoce y valora la importancia de una dimensión de historicidad en la elucidación de la religiosidad en las sociedades contemporáneas como principio de investigación. Y aunque hay un núcleo esencial que reconoce en la fe, este reconocimiento va más allá de los inocentes debates sobre la definición de la religión. Es decir, el que priorice la experiencia personal e interior de la religiosidad: la fe, este no busca universalizar una categoría, busca hacer presente el horizonte de comprensión bajo el cual se podría hacer más clara la experiencia concreta de algo llamado religiosidad (fe, piedad, devoción, etcétera) en las personas<sup>777</sup>. (“Sólo la fe que en cuanto fe en el otro es amor, puede acoger realmente al tú. Cuando digo que me alegras enormemente y que mi alegría crece contigo, significa que creo al mismo tiempo en tu historia. No me estoy aderezando un ideal – y menos aún podría tentado a educarte en este sentido o algo por el estilo; sino que te amo plenamente – tal como eres y seguirás siendo con tu historia. M. Heidegger – Hannah A.). En ese sentido, para Cantwell Smith la persona religiosa concreta es el locus de una interacción entre la tradición acumulativa (que es distinta para cada ser humano) y lo trascendente (que *supuestamente* es idéntico para todos) y un participante activo, en una u otra medida, en la dinámica del desarrollo de la tradición en que se halla incardinado.

---

<sup>776</sup> McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press. New York and Oxford, 1997. 5. “The category religion in recent scholarship”, p. 127 – 157. “what this book addresses are the various modes and sites of conceptual production in creating and reproducing the discourse on sui generis religion and their relations to the social production of humans as political subjects. It names and challenges the hegemony of scale that operates in the modern study of religion, which defines and manufactures religion as an essentially ahistorical human intuition clothed in certain historically accessible categories, such as myth, symbol, and ritual. It identifies the various intellectual, institutional, social, and geopolitical implications that arise from this isolationist and idealist approach to the study of religion”, p. 24. “religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no existence apart from the academy.

<sup>777</sup> “Las comunidades religiosas han sido muy importantes pero no son, ni históricamente ni conceptualmente, claramente definitivas. En última instancia, ser religioso es un acto personal y, por más que se trate de un acto realizado en una determinada comunidad, es algo que ninguna comunidad puede hacer por uno”. Cantwell, W. S. “La fe”. *Ob. cit.*, p. 218.

"Así es como funciona, me atrevería a sugerir, lo que hemos denominado religión en la historia humana. Se trata de un proceso dialéctico, que carece de límites y no puede ser directamente observado entre lo mundano y la trascendente, un proceso cuyo locus radica en la fe y en la vida de los hombres y de las mujeres, un proceso a cuya expresión mundana observable puede acceder el historiador en el arsenal siempre en expansión al que he denominado tradición acumulativa<sup>778</sup>".

Es así que, Cantwell Smith propone explorar el sentido personalista de la noción de fe como un desplazamiento en el que habría una revisión radical de los presupuestos y conceptos en los estudios sobre lo religioso, así como una mejor comprensión de distintas tradiciones religiosas a la nuestra (en el caso de Smith cristiano) a lo largo y ancho de la historia y del mundo. De ahí que, aunque paradójico, no es extraño que Smith proponga, desde el principio hasta el final de su trabajo y dentro de ese cuestionamiento de nuestros presupuestos, que insiste en el estudio de sujetos no de métodos, el abandono del concepto de religión y a la fe personal como el núcleo fundamental de los estudios sobre la religiosidad<sup>779</sup>.

"El fin de la religión, en el sentido clásico de su propósito y cometido, al que apunta y puede conducir, es Dios. Pero Dios es también el fin de la religión en el sentido de que, una vez que cobramos una clara conciencia de Su profundidad, de Su amor y de Su implacable verdad, todo lo demás se disuelve o, cuando menos, la parafernalia religiosa regresa al lugar mundano que le corresponde y el concepto de religión llega a su fin<sup>780</sup>".

Y aunque, en realidad, Smith no proponía un modo mejor de entender lo que denominamos religión, si apelaba a una comprensión compasiva que escribe desde una iglesia cristiana, y concentraba su trabajo en el análisis de la fe en la vida de los individuos como una forma más adecuada para aproximarse a la "piedad personal". Dice Smith, "he propuesto los términos tradición y fe para reemplazar a los habitualmente establecidos sin indagar detenidamente en su naturaleza. Ello está parcialmente en línea con mi tesis de que la naturaleza de las tradiciones religiosas y de la fe no son un desiderátum intelectual ni una realidad metafísica, sino realidades históricas que deben ser reconocidas como tales. Pero debemos admitir que la cuestión, aunque importante, no es, en sí misma, satisfactoria<sup>781</sup>".

---

<sup>778</sup> Cantwell, Wilfred S. *Ob. cit.*, p. 228.

<sup>779</sup> Los estudios sobre lo religioso para Wilfred Cantwell Smith deben ir signados por la siguiente propuesta: "tal vez, si cobramos conciencia de lo que ha sucedido con nuestro pensamiento, podamos darnos cuenta de los factores que han contribuido a la situación presente y ayudarnos así a seguir avanzando con renovado brío". En el sentido en que el reciente encuentro entre la fe religiosa y la investigación racional – científica y entre tradiciones diferentes ha puesto de manifiesto una confusión terminológica en los estudios sobre lo religioso que complica bastante las cosas, porque no sólo genera nuevos problemas, sino que también nos impide afrontarlos adecuadamente.

<sup>780</sup> Cantwell, Wilfred S. *Ob. cit.*, p. 244.

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 237. Cantwell Smith concibe a la *religiosidad* con base en dos factores dinámicos, diferentes pero complementarios (frente a ilusiones monolíticas en los estudios sobre la religión): *una tradición acumulativa*, que expresa los marcos de referencia cultural, comunidad, historia, abiertos, diversos, cambiantes, afines electivamente entre sí, en los cuales la *fe personal* de hombres y mujeres concretos, segundo factor dinámico, muestra las relaciones personales entre el hombre y Dios (hemos puesto un ejemplo de esas relaciones en el capítulo segundo cuando hablamos del protestantismo radical – liberal). Con base en ese par de factores dinámicos, las relaciones del hombre en su *religar (unir, juntar, traer hacia uno)* con lo divino, en la tesis de Smith, señala una mejor comprensión de las experiencias religiosas, las *emociones* religiosas del amor, la reverencia, la esperanza, el temor, la predisposición a adorar, y de expresiones tales como oraciones, profecías, confesiones, etcétera, si se plantea a la fe y a la tradición, a la piedad y a la obediencia, a la adoración y a la verdad como *cuestiones vivas*.



## II. La Magia del Censo por Pertenencia Religiosa

La primera propuesta radical que realiza Wilfred C. Smith en su *crítica* de lo que se entiende por religión, y lo que expresan los nombres de las distintas tradiciones religiosas, es que “la visión religiosa del mundo no necesariamente implica la existencia de una verdad o un sistema religioso genérico que puedan ser formulados y exteriorizados en una pauta teórica observable que podemos conceptualizar”. No obstante, el nombre hindú o hinduismo, en el ámbito que nos ocupa, el religioso, parece señalar la postura doctrinal de una secta o de una comunidad concreta.

Antes de ocuparnos de esa problemática, quisiera señalar cómo el Dr. Miguel de Mora, profesor de Indología en la UNAM, se encargó en el ámbito filológico, en 1988, de reestablecer el nombre hindú para la Real Academia de la Lengua Española al demostrar que ese término es una noción eminentemente geográfica, que se refiere a un río, y a una población que en cuanto cultura, lengua, religiosidad, etcétera, diversa hasta la hinchazón, no puede reconocer *una veleidad académica* como criterio de apreciación de esa voz.

En el Tercer Apéndice de su obra intitulada *Trantrismo, Hindú y Proteico*<sup>782</sup>, obra que intenta reconocer una configuración histórica entre otras de las formas de religiosidad que en España, India y México, insinúa una serie de procesos culturales con base en el seguimiento de un grupo religioso que, en el siglo XVI, se conoció como los Alumbrados, y las causas que la Inquisición de la Iglesia Romana les extendió, con el propósito de rastrear la interpretación de lo que él considera como formas de trantrismo, hindú y proteico, en esos lugares. En ese Apéndice, *Las veleidades académicas y la palabra Hindú*<sup>783</sup>, que nació como respuesta a la incorporación del cambio en la palabra hindú para olvidar su raíz y designar al partidario o adepto del hinduismo por parte de la Real Academia de la Lengua Española, reconoce que su modificación respondía a criterios administrativos de una política poscolonial que se consolidó en la India y que algunas personalidades anglohablantes propusieron a la Academia para su uso en español, más que a criterios filológicos.

En ese apartado, Miguel de Mora señala que hindú es una palabra que procede del sánscrito *sindhu*, que pasó al persa como *hindu*, y en urdu, *hindu*. Ahí, nos dice Miguel de Mora, *sindhu* fue originalmente la palabra sánscrita para río en general, que posteriormente sirvió de nombre al Indo, pasando de nombre genérico a propio. Así, pues, “hindú persa, es el nombre del río Indo y de la región de ese río, convirtiéndose por extensión en el gentilicio de los

<sup>782</sup> Mora, Juan Miguel de. Tantrismo hindú y proteico. Penetración en España y la Nueva España de un concepto del mundo nacido en la India. UNAM. México, 1988.

<sup>783</sup> Mora, Juan Miguel de. “Apéndice III. La palabra hindú y las veleidades académicas”. *Ob. cit.*, p. 271 – 291. El apéndice se compone de seis apartados, 1. El origen y la etimología de la voz hindú; 2. Las normas del español en particular y las de la lingüística en general; 3. Los precedentes establecidos por la misma Academia de la Lengua Española; 4. El uso vulgar y corriente de la voz hindú en español mucho antes de que la Academia la admitiese en su diccionario; 5. El hecho de que la acepción equivocada procede de una interpretación inglesa que ni siquiera siguen todos los anglófonos; 6. Y, por último, que la alternativa está sugerida en el mismo Diccionario de las Autoridades.

habitantes de la misma (en Latín Indus), gentilicio sin relación alguna con cuestiones religiosas. Pero como las creencias religiosas hinduistas florecieron en esa región, hinduismo se deriva de hindú<sup>784</sup>.

De ahí que en esta investigación cuando decimos maestro espiritual *hindú* estamos refiriendo únicamente la región geográfica en la cual hindú corresponde a *natural de la India*. Sin ninguna valoración religiosa que indique pertenencia o exclusividad, diferenciación, tal cual pudiera plantear la derivación del nombre hindú, hinduismo; no obstante que la última expresa una *forma* de religiosidad eminentemente *diversa*. Y en ese sentido, el Dr. De Mora Vaquerizo, explica que el término hinduismo, constituido por el –ismo (con origen griego), que reconduce a hinduismo a la tercera derivación de hindú a su lugar en el Diccionario de la Academia hasta la fecha y no a la primera como se había asentado, en español sirve para designar las doctrinas, los sistemas religiosos, las sectas, como catolicismo, cristianismo, islamismo, etcétera.

Pareciera que el Dr. De Mora, tal como hiciera Smith, quiere decir que el hinduismo no es ninguna entidad, sino tan sólo el nombre que Occidente ha dado a una inmensa variedad de hechos. El hinduismo es una idea en la mente de los hombres, una noción que sólo puede ser inadecuada, pues tal historia de lo que se ha llamado hinduismo no es una cosa, sino millones de cosas, y engloba a centenares de millones de personas.

La reconducción del término hindú en el ámbito filológico por parte de Miguel de Mora deja abierta la cuestión sobre ese término en su designación religiosa, pues, por lo que alcanza a decir entendemos que éste y su extensión responde más a la interpretación efectiva de la política poscolonial en la actualidad del término que contrapone desde hace unos siglos a hinduistas e islamistas (–ista, partidario o adepto), por ejemplo, en Ayodhya (Uttar Pradesh)<sup>785</sup>, en Jammu y Cachemira. Recordemos que en su enunciación a la letra del *Oxford English Dictionary*, que opone sistemas de ideas confusas y a veces contradictorias en si mismas, la denominación *hindu* o *hindoo* aparece como religión nombrada en 1829, en inglés.

Ahora bien, la palabra hindú e hinduismo (esta última derivación de la primera), como designación religiosa, reconduce nuestra interpretación, pues, a la postura doctrinal de una secta o comunidad concreta que constituyó la configuración del concepto de religión para presentar las diferencias político – religiosas, la cual aparece acuñada por los musulmanes, que conquistaron durante el segundo milenio d. C. la India, para designar a los nativos no musulmanes<sup>786</sup>. No obstante que esa diferenciación de los musulmanes incluía a jainistas, budistas, y a todas las formas de religiosidad que se extendían por toda la India, por todo el Indo antes de la llegada de los musulmanes. Y

---

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>785</sup> Bakker, Hans. "Ayodhya: a hindu Jerusalem. An investigation of 'Holy War' as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India". *Numen*. Vol. XXXVIII. Fasc. 1. 1989.

<sup>786</sup> Cantwell, Smith. "Otras culturas. Las religiones". *Ob. cit.*, p. 90.

aún en ese sentido, el término hindú – para los musulmanes – servía como una referencia geográfica (el Indo) y significaba, indio, indígena, local, casi nativo. Aunque la invasión de una comunidad organizada, sistemática y exclusiva que rechazaba otra alternativa, como el Islam, configuró una noción de fronteras entre quienes pertenecían a un lado de aquel sistema y a quienes no. Y aún así, lo que se entendía por no – musulmán no era otra cosa que *los seguidores de los caminos autóctonos, hindúes*.

Wilfred Smith nos dice que a la derivación en –ismo de hindú, hinduismo, caso parecido a muchos *ismos*, como cristianismo, correspondería expresar la expansión que una tradición religiosa, que una determinada comunidad históricamente desarrollada realizó más allá de las fronteras del territorio en que vio la luz, en los que provocó la conversión masiva de un considerable número de hombres y mujeres de otras comunidades o en los que su práctica se extendió hasta abarcar a todos los miembros de una sociedad. Así, una derivación como la de hinduismo que expresa, entonces, una diferenciación política impuesta desde fuera, sean musulmanes (hindú en su designación religiosa) o ingleses (hindú en su designación administrativa y su aparición como religión nombrada por una política colonialista), no sirve para comprender lo religioso en *los naturales de la India*.

Y, en ese sentido, todas las designaciones religiosas para los hindúes, que aparecieron tan sólo hace unos pocos siglos y fueron relativamente poco utilizadas, sirvieron únicamente para diferenciar los sistemas o conglomerados de sistemas locales del recién importado sistema islámico, por ejemplo, *Hindu Dharma*. Ninguna de ellas *realmente* hacía referencia o trataba con la complejidad y la diversidad de lo religioso en la India. Pues, en términos religiosos el Islam llegó a sumarse a la diversidad de lo religioso en la India. Tanto como lo hicieron todas las misiones protestantes y católicas desde el siglo XVI (y antes). Lo que no quiere decir que no existiera o exista el hinduismo, el budismo, el jainismo, no obstante, existen afín electivamente a una política de desaparición del yoga, del budismo, etcétera, o a una política colonialista de aislamiento geográfico por pertenencia religiosa. De hecho existían y siguen existiendo en todo nombre esplendoroso avasallador y excluyente<sup>787</sup> como parte de una configuración histórica – política eminentemente diferenciadora y excluyente, colonialista en su designación administrativa y su aparición como religión nombrada, la palabra hinduismo<sup>788</sup>.

Y es que la idea de hinduismo ahora común en Occidente y el sur de Asia, en palabras de K. Pennington, fue un producto de *las representaciones populares misioneras* que presentaron a ésta como un sistema mecánico con una sonoridad, aunque perversa, lógica, y cuya enunciación daba cuenta de la sistematización misionera de una diversidad de prácticas religiosas. Sistema que se expresaría en el caso específico de la figura del maestro espiritual

---

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>788</sup> Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford University Press. 2005. "Alone, however, these resources seem insufficient to the project of constructing Hinduism. The decisive contribution was the concrete experience of missionaries in the field who met Hindu idols and priests face – to – face and whose reports of these confrontations would prove a galvanizing force for constructing and guiding Christian discourse about Hinduism", p. 69.

hindú a partir de la lectura que realizaba particularmente el movimiento evangélico<sup>789</sup> de sus textos sagrados amonestando a la imagen devocional.

Así, los caminos en que los misioneros proceden en su experiencia de contacto con el hinduismo y discernen, como resultado, un núcleo conceptual y ritual para hacer inteligibles a las comunidades hindúes y a sus deidades<sup>790</sup>, constatan que “las misiones evangélicas protestantes en su encuentro en vivo con *la tradición hindú* por primera vez salva su desorientación y confusión con el unguento de sus propias categorías teológicas”, en que una extensión de la imaginación iconoclasta cristiana es alimentada por una rampante polémica anti – católica: la devoción de formas materiales como si ellas fueran naturalmente divinas – forma más básica y primitiva de la idolatría.

En ese sentido, como segunda propuesta radical, Smith señala que el concepto de sistema religioso es ajeno a la India. “Y como tal es un concepto occidental (y musulmán) que los occidentales (y musulmanes) han tratado de imponer, sin conseguirlo, a su visión de la India. Y es que, si bien es cierto que hay hindúes, no es lo menos cierto que hay hinduismo”<sup>791</sup>. De hecho, la objeción al término hinduismo por parte de Cantwell Smith no encuentra su verdadero fundamento en la puesta en cuestión de la diferenciación política que expresa éste, sino en algo realmente importante para entender los fenómenos religiosos en general que, ante la inmensa cantidad de fenómenos religiosos que engloba un nombre como el de hinduismo, el paraguas conceptual que nos proporciona ese término no debe aspirar a la unidad.

Y esa posición que en Smith se refiere a la visión de los hindúes podría extenderse a la mayoría de las tradiciones religiosas. Así, “no existe, pues, ninguna entidad teórica ni, mucho menos todavía, ninguna entidad práctica, a la que podamos denominar legítimamente hinduismo”<sup>792</sup>. A decir verdad con los más grandes indólogos franceses, Louis Renou y Jean Fillozat, los hindúes ignoran a partir de que momento estuvieron en algo llamado hinduismo. El mismo Dasgupta<sup>793</sup>, maestro de sánscrito de Mircea Eliade, apuntó que el término hindú al referirse a una religión concreta no tiene más de trescientos años.

---

<sup>789</sup> Cuando se habla de movimientos evangélicos se debe distinguir entre el movimiento protestante evangélico mismo, una corriente protestante como los luteranos, así como los movimientos protestantes más contemporáneos anglo – americanos. En este caso, K. Pennington utiliza la denominación movimiento evangélico para señalar el trabajo de las misiones protestantes, en su conjunto, en la India.

<sup>790</sup> Sontheimer, Günther – Dietz. *Pastoral Deities in Western India*. Oxford University Press. New York. 1989. Este texto, cuya base primaria son los relatos orales recogidos en la región de Maharashtra y Kamatak entre 1967 y 1972, señala que si uno quiere comprender verdaderamente la base, función y génesis de los textos sánscritos debe desprenderse de los abstractos y filosóficos textos – sistemas; bajo esa consigna intenta observar en la vida y en los universos conceptuales de muchas castas y grupos la inclusión de nociones de las tribus *aborígenes* o grupos pastorales, que han sido incluidas en no sólo en la definición escolar, por ejemplo, de Brahman, sino a la vez han sido codificadas para constituir un sistema religioso hindú, cuya expresión principal la encontramos en lo que se conoce como *Dharmasastras*.

<sup>791</sup> *Ibid.*

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>793</sup> S. N. Dasgupta. *Hindu Mysticism*. Frederick Ungar Publishing Co. New York. 1959. He definido el misticismo como una creencia o punto de vista (visión), aunque en realidad significa más que eso. En la vida de los místicos, las creencias ejercen una gran influencia formativa. No son simples registros intelectuales de opiniones o de experiencias temporarias, sino representan la dinámica, el tono dominante de su personalidad como desarrollo (evolución) y perfección del Mismo, p. X.

Aún la apuesta que realiza A. Pániker para conservar el término hinduismo en el entendido en que “el hinduismo sería un devenir cultural, social, político y espiritual que entrelaza un sin fin de tradiciones de parecido familiar. Un devenir que no es ningún proceso evolutivo lineal, sino un montón de escurridizos diálogos”<sup>794</sup>, “más que como una cosa (como un paraguas), ésta describiría el hinduismo como aquel proceso (ágil y flexible, por mucho que se jacte de mantener un tradicionalismo a ultranza) que hilvana misteriosamente una infinidad de ritos, yogas, dioses, sectas, filosofías, textos o prácticas”, no atina a concebir la manera singular del “*devenir* religioso del hindú”, pues esa definición le quedaría legítimamente al cristianismo, al taoísmo, al judaísmo, al sin fin de tradiciones religiosas, que para decirlo con todas sus letras, son un montón de escurridizos diálogos.

En ese sentido, cualquier distinción a nivel consciente y sociológico no tendría validez alguna, a menos que como hizo Smith al encontrar que si no se puede definir operativamente con precisión el término hindú, lo utiliza como un nombre propio (más que genérico) que se refiere, de acuerdo a su uso original, a *todas las tradiciones religiosas indígenas* (y sería muy cuidadoso en no excluir a los jainistas ni a los budistas indios). Más aún, nos dice W. C. Smith que el término hinduismo no posee, dentro de la India, la menor utilidad: ni estadística, ni gubernamental, ni teológica, etcétera. “Bien podríamos decir que se trata de un término fundamentalmente inútil y que, en el futuro, será lo que es y lo que siempre ha sido: una orientación básicamente geográfica para referirse de un modo aproximado y rápido en la visión general del mundo a la religiosidad de aquellas personas cuya vida religiosa y social está ligada a tradiciones específicamente indias y que, cuando se requiera una mayor precisión, será necesario apelar a otros términos”<sup>795</sup>.

Así, por ejemplo, cuando hablamos de hinduismo en relación a la integración de una tradición o sistema religioso, con un nombre, unas creencias y unas prácticas y que, al pasar del tiempo, llega a convertirse en objeto sociológico, hay la necesidad de presentar un sujeto académico bajo un modelo estándar: textos (4 Vedas), sistema (4 Varnas), división de poderes entre los dioses, devoción a un Dios con atributos o a un Dios sin atributos, existencia de avatares (en distintas formas), temporalidad determinada (Yugas), visiones (Darsanas), movimiento (transmigración y renacimiento), vías de salvación: conocimiento, trabajo, devoción; modelo del cual podríamos decir, con David N. Lorenzen, irónicamente hablando, que es el tipo que se ha seguido desde los años de 1877, en que apareció un texto intitulado *Hinduism* de Monier Williams, el cual comenzaba con un análisis acerca de lo que nos permite hablar de hinduismo como una religión (lo cual quería decir que para finales del siglo XIX todavía no lo era completamente), más que una colección de sectas, creencias y prácticas panteístas<sup>796</sup>. ¿Tendríamos que empezar por destruir vastas

<sup>794</sup> Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia y la religión en el Sur de la India*. Kairós. Barcelona, 2005.

<sup>795</sup> Cantwell, Smith. “Otras culturas. Las religiones”. *Ob. cit.*, p. 90.

<sup>796</sup> Lorenzen, David N. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Yoda Press. New Delhi. 2006. Lorenzen argumenta que el término hinduismo fue claramente reconocido por los hindúes mismos al menos desde los comienzos del siglo XV. En el caso de Kabir, Ramanandi, Nanak, Dadu, etcétera, podemos decir a Lorenzen que la pregunta sobre la identidad del hindú, una identidad que solamente está en relación con Dios, nada dice que al enfrentarse dialógicamente con los turcos, musulmanes, etcétera, están constituyendo algo llamado hinduismo; en el sentido en que podemos diferenciarnos frente a otros, lo cual no quiere decir que nos diferenciamos de la misma manera, por ejemplo, hablamos de ciertas costumbres, de ciertas características, lo cual no quiere decir que todos tenemos esas características (no hay distinción entre lo étnico y lo religioso). Así, el hecho de que se diga que el hinduismo nació en el siglo XIX, no quiere decir que

construcciones que nos impiden conocer la diversidad de formas y manifestaciones de religiosidad? ¿Qué hay antes de toda historia explícita y erudita sobre el hinduismo? ¿Tendríamos que repensar *las medidas históricas* de las formas de religiosidad distintas al cristianismo?

“Y lo mismo podríamos decir con respecto al caso del hindú, del budista y del nativo de Tierra del Fuego de modo que, si realmente queremos entenderles, no deberíamos centrarnos exclusivamente en su religión, sino contemplar en la medida de lo posible, el universo a través de sus ojos. Lo que realmente importa es lo que el hindú pueda ver, por el hecho de ser hindú y, hasta que no lo consigamos, no podremos entender su particular religiosidad. Podemos estar seguros de que, cuando mira a su alrededor, no ve hinduismo sino, como el resto de nosotros, la muerte de su esposa, las pequeñas y grandes aspiraciones de su hijo, la falta de compasión del prestamista, la serenidad del firmamento iluminado por las estrellas y su propia mortalidad, aunque las vea a través de unas lentes que, si queremos decirlo así, llevan una impronta hindú<sup>797</sup>”.

Cantwell Smith comenta irónicamente que la demarcación clara de las fronteras que separaba a la comunidad hindú del resto de los grupos nativos indios no fue –ni todavía es– nada clara. El censo de la India de 1941, por ejemplo, comenta Cantwell, se vio obligado a renunciar al intento de los censos británicos anteriores (1931, 1921) de establecer el número de hindúes señalando que si bien las fronteras existentes entre el Islam y el cristianismo era bastante clara, no sucedía lo mismo con las que diferenciaban a las distintas comunidades hindúes<sup>798</sup>.

Las estadísticas que dan cuenta de los censos en la India anexan un par de notas: insuficiencia para asentar síntesis doctrinarias o reconstrucciones históricas, así como el apunte del censo nacional de 1991 en la India, para el cual de los 1.011. 239.000 hab., el 80% es hinduista, 11% Musulmán, 2.3% Cristianos, etcétera y, hablando en particular de este último, su distribución en los estados de Kerala (19.3%), Goa (29.9%), Meghalaya (64.3%), Nagaland (87.5%), Mizoram (85.7%), Manipur (34.1%), es decir, refiriéndonos a los 2.3% quienes dicen creer en el cristianismo en la India, no podríamos decir cuántos *hindúes* son depositarios de la llegada nestoriana a la India (unificados con la Iglesia católica en el siglo XVI) pero, sobre todo, cuántas personas en la India aceptan hoy en día en su panteón a Jesucristo.

Si revisamos los censos de población del Raj británico (Population of British India) que van de 1840 hasta 1911 y, en particular, la clasificación de acuerdo a la denominación religiosa, se encuentra que habrá de origen un problema de denominación, mejor dicho, una pretensión de unidad que buscó sostener una serie de diferenciaciones que pertenecían y pertenecen al área político – administrativa, en la cual se impusieron criterios para los cuales el nombre confuso de hinduismo utilizaba su caparazón para construir el basamento de validez de lo religioso de las personas en la India. Y ésta pretensión de unidad que buscaba sostener una serie de diferenciaciones político –

---

espontáneamente nació en el siglo XIX, pues, como toda configuración histórica llegó a ser mediante un proceso, el cual no ha terminado de cosificar y mostrar un modelo Standard, que Lorenzen reproduce hasta la actualidad.

<sup>797</sup> Cantwell, Smith. *Ob. cit.*, p. 174.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 90 – 91.

administrativas, impuso como criterios de clasificación políticas colonialistas, visiones históricas terriblemente armonizadas, veleidades burocráticas, miopías religiosas.

Verbigracia, en la caracterización religiosa de la población hindú, en el primer censo de 1840 realizado en tres estados de la India, Madrás, Calcuta, Bombay, aparecen, por ejemplo, las siguientes pertenencias religiosas, Europeos, Indoeuropeos, Cristianos nativos, Armenios, Judíos, Griegos, Africanos, Asiáticos, Chinos, Parsis, Brahmines, Budistas, Bhatias, Hindúes, Lingayats y Musulmanes. Asimismo, el censo de 1881 distingue en Hindúes, Musulmanes, Aborígenes, Budistas, Cristianos, Sikhs, Jainistas, Parsis, Judíos, Otros; y en la clase Hindúes habla del tipo Brahmanic, Arya, Brahma. El de 1901 es singular porque aparecen dos categorías hasta el momento desconocidas, animistic y, por otra parte, minor religions and religions no returned. Los siguientes censos pasando por el de 1911, hasta el de 1991 pero ya en un contexto de independencia política (1947), *reelaboraran* las nomenclaturas para consolidar una orientación histórico – política que marcará aquellos espacios de comprensión de lo religioso<sup>799</sup> como veleidades político – administrativas.

Así, a decir de Benedict Anderson, especialista en el sur de Asia, “la magia del censo identifica a todos y a cada uno de los súbditos, con información preciosa sobre su edad, ocupación, casta, religión, lengua, nivel de educación, lugar de nacimiento o residencia; la ficción del censo es que todo el mundo está en él, y todo el mundo tiene una- y sola una – clarísima posición<sup>800</sup>”. De hecho, “la publicación de estos censos venía copiosamente adobada con disquisiciones sobre el sistema de castas, la organización familiar, los índices de fertilidad, las costumbres matrimoniales o los ritos funerarios de cada colectivo. Aquí queda – dice Benedict Anderson – reflejada la realidad social de la India. Toda la India”. El viejo orientalista, inmerso en textos milenarios redactados en lenguas clásicas, que imaginaba una India con base en la Historia, cedía su lugar al sociólogo funcionario, que iba a administrar esa imaginación.

Y hablando de los censos, sigue Anderson “durante casi doscientos años los británicos habían pretendido representar la realidad, cuando en verdad lo que lograron sus manipulaciones sociológicas, indológicas y administrativas fue alterar esa misma realidad. Robert Delière señala que transformaron un sistema flexible en un sistema fijo. Buscaban reglas en donde no las había. En lugar de representar un código, los británicos inventaron uno. Esta claro que el poder no sólo reprime, aliena o excluye, sino que como vio Michel Foucault, el poder produce la realidad, y produce dominios de objetos y rituales de verdad... la religión y la casta son un grandioso ejemplo<sup>801</sup>”.

---

<sup>799</sup> Portals to the World – Resources selected by library of Congreso subset experts, [www.loc.gov/vr/international/](http://www.loc.gov/vr/international/), [www.loc.gov/law/guide/india.html](http://www.loc.gov/law/guide/india.html) (Law Library of Congress). The digital South Asia Library – Statistical Information, [www.seneca.uab.es/historia/hn0707.htm](http://www.seneca.uab.es/historia/hn0707.htm). Aquí se puede encontrar en formato de una hoja de cálculo los censos de 1840 – 1865, 1867 – 1876, 1876 – 1885, 1885 – 1894, 1894 – 1903, 1903 – 1912, 1911 – 1920.

<sup>800</sup> Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE. México. 1993, p. 366.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 370.

Así, aquí la ironía es, parafraseando a Smith, por ejemplo, pretender establecer un censo que determine cuántos hindúes son hinduistas, cuántos son budistas, cuántos jainistas, se asemejaría a tratar de determinar cuántos occidentales son aristotélicos y cuántos son pragmáticos. Esta es, pues, en parte, una cuestión política y, en realidad, pertenece a la emergencia moderna de una separación conceptual mediante el término hinduismo en el ámbito histórico – social, que no sólo se ha debido a la influencia ideológica de Occidente, sino también, y muy significativamente, al desarrollo de una situación política moderna (derivada de Occidente y básicamente impuesta por los británicos). El ejemplo de Pakistán y Cachemira no es una casualidad. La definición de hinduismo, resume Smith, no hace más que sistematizar y congelar lo espontáneo e insistir en abstraer un núcleo común de la exuberante pluralidad de las fes del pueblo indio<sup>802</sup>.

Y si queremos recapitular el proceso gradual estándar de cosificación que termina en un nombre propio tendríamos que decir, advierte Smith, que se origina con la proclamación de una visión (1), que era parte de una fe o devoción personal como puede ser el caso de Tulsidas, Kabir, Gurú Nanak<sup>803</sup>, en el siglo XV y XVI, Ramakrishna, Vivekananda, Sri Aurobindo, Tagore, Gandhi, en el siglo XIX y XX, y prosigue con la aparición de los seguidores y la organización de la comunidad (2), que es tan diversa como lo muestra el caso de todos aquellos que personal o comunitariamente pronuncian el gran nombre de Rama, hasta llegar al establecimiento del ideal intelectual de esa comunidad (lo que creemos que creen las personas) y a la definición de las pautas reales de sus instituciones (prácticas rituales) y su expresión bajo una etiqueta que adquiere un carácter venerable(3), un proceso cuyos últimos dos pasos no parecen haberse dado hasta los siglos XIX y XX, como muestra el caso del hinduismo, el budismo y el sikhismo. Proceso que, en ese momento, hizo transitar a la religión de la visión de un sistema teórico y doctrinal a su aparición como entidad sociológica e histórica, que se expresa y arroja con la manta sagrada de una etiqueta, llámese hinduismo.

Y cuyo legado, constitución de una tradición o herencia, es la máxima expresión de la trayectoria de un proceso gradual de cosificación en que el ideal intelectual de una comunidad y la definición de pautas reales de sus instituciones (rituales), así como reconoce la autoridad de quien puede presentar a cada una de las religiones y sus relaciones tan precisas como sea posible, dada la necesidad de integración de un sistema de religión que haga comprensible y eficaz –en un sentido valorativo – cada uno de los sistemas religiosos: esto es, advierte sobre la autoridad de un sistematizador que proporciona tablas de argumentos o sistemas de conducta para llevar a buen cabo la experiencia religiosa.

---

<sup>802</sup> Ronald, Inden. *Imagining India*. Indiana University Press. U. S. A. 2000.

<sup>803</sup> Gurú Nanak fue un místico, un devoto (bhakta) del siglo XV, que con una poesía espiritualmente apasionada y directamente personalista y una vida humildemente entregada al servicio, predicó la necesidad de adorar sinceramente a la desbordante realidad de Dios. A la fe explícitamente indefinible del integrante del movimiento se le dio el nombre interno de discípulo o seguidor (denota la forma de un ideal personalista y trascendente, no el contenido). La derivación gradual para referirse a un ideal más abstracto que trascendente del grupo en vez de las personas y, finalmente, el equivalente del concepto occidental de sijismo, que se refiere al conjunto total de prácticas, ritos, escrituras, doctrinas, historias e instituciones religiosas de los sijs, se llama discípulo, sij. Una perspectiva de la comprensión del concepto de Escritura con los sikhs, Singh, Pashaura. *The Guru Granth Sabih. Canon, Meaning and Authority*. Oxford University Press. New Dehli, 2000.



## APÉNDICE II. BIBLIO – HEME – INTER – GRAFÍA GENERAL

- Ü Abulmalham, Montserrat. "Conversación con Raimon Panikkar". Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. U. Complutense. Madrid, Anejo VI – 2001.
- Ü Alberigo, Guisepe (Ed.). Historia de los concilios ecuménicos. Sígueme. Salamanca. 1999.
- Ü Alcalá, Ángel. Miguel Servet. Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton. Ed. Castalia. Madrid, 1971.
- Ü Aloysius, Pieris. Fire and Water. Basic Issues in Asia Buddhism and Christianity. Orbis Book. New York, 1996.
- Ü Altizer y Hamilton. Teología radical y la muerte de Dios. Ed. Grijalbo. México, 1967.
- Ü Amaladoss, Michael. "Identité et mobilisé religieuse". Vidyayoti (Journal of Theological Reflections). Vol. 64, No. 9, septembre 2000.
- Ü Amaladoss. El Evangelio al encuentro de las culturas. Mensajero. Bilbao, 1998.
- Ü Amaladoss, Michael. "Los institutos misioneros". En Spiritus (edición hispanoamericana). Año 43/2, n. 167, junio de 2002, p. 21 – 28.
- Ü Anders, Günther. Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura. Pre-textos. España, 2007.
- Ü Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. FCE. México. 1997.
- Ü Arendt, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política. Península. Barcelona, 1996.
- Ü Arendt, Hannah. Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados. Herder. Barcelona. 2000.
- Ü B.D. Tripathi. Sadhus of India. The Sociological View. Popular Prakashan. India, 1978.
- Ü Balagangadhara, S. N. 'The Heathen in his blindness...' Asia, the West and the Dynamic of Religion. E. J. Brill. Leiden, 1994.
- Ü Bakker, Hans. "Ayodhya: a hindu Jerusalem. An investigation of 'Holy War' as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India". Numen. Vol. XXXVIII. Fasc. 1. 1989.
- Ü Barnhart, Robert K (Ed.). Dictionary of Etymology. Chambers. New York. 1988.
- Ü Barth, Karl. Carta a los Romanos. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1998.
- Ü Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Rahner, Tillich, Schillebeeckx y otros. Antología de teólogos contemporáneos. Kairós. Barcelona, 1969.
- Ü Barrett, David B. y Todd M. Johnson "Annual Statistical Table on Global Mission". En International Bulletin of Missionary Research, January 2002. <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/resources.htm>
- Ü Bauman, Zygmunt. Hermeneutics and Social Science. Columbia University Press. New York. 1978.
- Ü Bauman, Zygmunt. La hermenéutica y las ciencias sociales. Nueva Visión. Buenos Aires, 2002.
- Ü Bauman, Zygmunt. Pensando sociológicamente. Nueva Visión. Argentina. 1994.
- Ü Bauman, Zygmunt. Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales. Universidad Nacional de Quilmas. Argentina, 2005.
- Ü Bendix, Reinhard. Max Weber. Amorrortu. Buenos Aires. 1970.
- Ü Benveniste, Emile. Le vocabulaire des institutions indo – européennes I. Minuit. Paris, 1969.
- Ü Berger, Peter L. Cuestiones sobre la Fe. Herder. Barcelona, 2006.
- Ü Berzein, Alexander. Relating to a Spiritual Teacher. Building a Healthy Relationship. Snow Lion Publications. New York, 2000.
- Ü Blumenberg, Hans. La legibilidad del mundo. Paidós. Barcelona. 2000.
- Ü Bochenski, J. M. ¿Qué es la autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad. Herder. Barcelona. 1979.
- Ü Borges, J. L. Siete Noches. FCE. México. 1999.
- Ü Borthwick, Meredith. Keshub Chunder Sen. A Search for Cultural Synthesis. Minerva Associates. India. 1977.
- Ü Bottéro, Jean. Naissance de Dieu. La Biblia et l'histoire. Gallimard. Paris, 1992.

- Ü Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". Relaciones. Otoño. Año/Vol. XXVII, número 108. Colegio de Michoacán. México, p. 29 – 83.
- Ü Bremmer, Jan N. "Appendix 2. The birth of the term Paradise". The rise and fall of the alter life. Routledge. London and New York, 2002, p. 109 – 130.
- Ü Brent, Peter. Godmen of India. Pequin Books. Australia. 1972.
- Ü Bultmann, Rudolf. Teología del Nuevo Testamento. Sígueme. Salamanca, 2001.
- Ü Cachú, Alfonso P. La (ir) racionalidad de lo social en Max Weber. Un estudio sobre la problemática de la inteligibilidad de lo social en la metodología weberiana, con especial atención a los conceptos de "sentido" y "afinidad electiva". Tesis de Maestría. UNAM. 2009.
- Ü Callois, Roger. El hombre y lo sagrado. FCE. México. 1984.
- Ü Cantwell, Wilfred Smith. The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind. Mentor. New York, 1963.
- Ü Cantwell, Wilfred Smith. El sentido y el fin de la religión. Kairós. Barcelona, 2005.
- Ü Cantwell, Wilfred Smith. What is Scripture? A comparative Approach. Fortress Press ex libris publication. 2005.
- Ü Cantwell, Wilfred Smith. The faith of other men. Mentor Books. U. S. A. 1965.
- Ü Cenknor, William. The Hindu Personality in Education. Tagore. Gandhi. Aurobindo. Manohar. New Delhi, 1976.
- Ü Cesarea, Eusebio de. Historia Eclesiástica. Clie. España. 1988. II Tomos.
- Ü Chrystides, George and Margaret Z. Wilkins. A reader in new religious movements. Continuum. London – New York. 2006.
- Ü Cioran, E. M. De Lágrimas y de Santos. Tusquets. España. 2002.
- Ü Cagnet, L. Devoción y espiritualidad moderna. Casa I Vall. Andorra. 1960.
- Ü Coomaraswamy, Ananda. El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos. Siruela. España, 2001.
- Ü Corbin, Henry. Cuerpo espiritual y tierra celeste. Del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta. Siruela. Madrid, 1996.
- Ü Corcuff, Philippe. Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social. Alianza editorial. Madrid, 1998.
- Ü D. D. Kosambi. Myth and Reality. Studies in the formation of Indian Culture. Popular Prakashan. Bombay, 1962.
- Ü Daniélou, Jean. Dios y nosotros. Cristiandad. Madrid. 2003.
- Ü Dasgupta, S. N. Hindu Mstycism. Frederick Ungar Publishing Co. USA. 1959.
- Ü Delhumeau, Jean. Historia del paraíso. 1. El jardín de las delicias. Taurus. México, 2003.
- Ü Derrida, Jacques. Fe y Saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón.
- Ü Desroche H. et J. Séguy (Ed.). Introductio aux sciences humaines des religions. Editions Cujas. Paris. 1970.
- Ü Deutsch, Eliot (Ed.). Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente. Kairós. Barcelona. 2001.
- Ü Diccionario Espasa de Religiones y Creencias. Espasa – Calpe. Madrid, 1997.
- Ü Diccionario Enciclopédico de la Biblia. Herder. Barcelona, 1993.
- Ü Diez, Francisco Velasco. Teorías y metodologías para el estudio de la religión. <http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.pdf>
- Ü Donzelot, Jacques. La invención de lo social. Ensayo sobre el ocaso de las pasiones políticas. Nueva Visión. Buenos Aires, 2007.
- Ü Dube, Saurabh. Genealogías del presente. Conversión, colonialismo y cultura. El Colegio de México. México, 2003.
- Ü Dube, Saurabh (Ed.). Pasados poscoloniales. Colmex. México. 1999.
- Ü Dubuisson, Daniel. The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology. The Johns Hopkins University Press. USA. 2003.
- Ü Dubois, Claude – Gilbert. La Conception de l'histoire en France au XVIe Siècle (1560 - 1610). A. G. Nizet. Paris, 1977.
- Ü Dumont, Louis. Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas. Aguilar. Madrid, 1970.
- Ü Dumont, Louis. La civilización India y nosotros. Alianza Universidad. Madrid, 1989.
- Ü Dutt, Carsten (Ed.). En Conversación con H. G. Gadamer. Tecnos. Madrid. 1998.

- Ü Eck, Diana. A new religious America. Harper. San Francisco. 2001.
- Ü Eliade, Mircea (Ed.). The Encyclopaedia of Religion. Macmillan Publishing Company. New York, 1986.
- Ü Eliade, Mircea y Joseph M. Kitagawa (Comp.). Metodología de la Historia de las Religiones. Paidós. Barcelona. 1986.
- Ü Eliade, Mircea. Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Herder. Barcelona, 1996.
- Ü Eliade, Mircea. Patañjali y el yoga. Paidós. México, 1990.
- Ü Farquhar, M. A. Modern Religious Movements in India. Munshiram Mahoharlal. Delhi, 1967.
- Ü Filliozat, Jean. Religion. Philosophy. Yoga. A selection of articles. Motilal Banarsidas Publishers. New Delhi. 1991.
- Ü Freund, Julien. Sociología de Max Weber. Península. Barcelona, 1986.
- Ü Frykenberg, Robert Eric (Ed.). Christians and Missionaries in India. Cross – Cultural Communication since 1500, with special reference to caste, conversion, and colonialism. Routledge Curzon. London. 2003.
- Ü Froeschlé – Chopard, Marie – Hélène. "Religión en la Ilustración". En Vincenzo Ferrone y Daniel Roche (Ed.). Diccionario Histórico de la Ilustración. Alianza editorial. Madrid, España. 1998.
- Ü Gadamer, Hans – Georg. Hermenéutica de la modernidad. Hans Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta. Trotta. Madrid. 2004.
- Ü Gadamer, Hans – Georg. Anotaciones hermenéuticas. Trotta. Madrid, 2002.
- Ü Gadamer, Hans–Georg. Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme. Salamanca, 2001.
- Ü Gadamer, Hans – Georg. Verdad y Método II. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1998.
- Ü Gadamer, Hans – Georg. El problema de la conciencia histórica. España. Tecnos. 1993
- Ü Gadamer, H-G. Mis años de aprendizaje. Herder. Barcelona, 1996.
- Ü Gadamer, H-G. Los caminos de Heidegger. Herder. Barcelona. 2002.
- Ü Gadamer, H. – G. ¿Quién soy yo, quién eres tú? Comentario a Cristal de Aliento de Paul Celan. Herder. Barcelona. 1999.
- Ü Gadamer, H-G. La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta. Paidós. Barcelona, 1991.
- Ü Gandhi, M. K. Autobiografía. La historia de mis experiencias con la Verdad. Monte Ávila. Venezuela. 1992.
- Ü Gauchet, Marcel. Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Gallimard. Paris, 1985.
- Ü Geertz, Clifford. "Religion as Cultural System". En William A Lessa and Evon Z. Vogt. Reader in Comparative Religion an Anthropological Approach. Harper and Row Publishers. U. S. A. 1972.
- Ü Ghosh, Sananda Lal. Mejda. La Familia, niñez y juventud de Paramahansa Yogananda. Kier. Buenos Aires, 1994.
- Ü Gil Villegas, Francisco. Crítica de las interpretaciones de la obra de Max Weber en Alemania (Tesis de Maestría en Ciencia Política presentada en El Colegio de México A. C.). México. 2004.
- Ü Gold, Daniel. The Lord as Gurú. Hindi Sants in North Indian Tradition. Oxford University Press. New York, 1987.
- Ü Gómez de Liaño, Ignacio. El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el conocimiento. Siruela. España. 1998.
- Ü González, José M. García. La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Visor. Madrid. 1982.
- Ü Gopal, Benoy Ray. Religious Movements in Modern in Bengala. Visva – Bharati. Santiniketan. India. 1965.
- Ü Gossmann, Elisabeth. Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975.
- Ü Grondin, Jean. Introducción a Gadamer. Herder. España. 2003.
- Ü Grondin, Jean. Hans – Georg Gadamer. Una biografía. Herder. Barcelona. 2000.
- Ü Gruzinski, Serge y Carmen Bernard. De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas. FCE. México. 1990.
- Ü Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Cátedra. Madrid, 1989.
- Ü Hamilton, Juan. Enciclopedia de la Religión Católica. Tomo III. Dalmau y Jover. Barcelona, 1952.
- Ü Heidegger, M. Caminos de Bosque. Alianza. Madrid, 2000.

- Ü Heidegger, M. Introducción a la fenomenología de la religión. FCE – Siruela. México. 2006.
- Ü Heidegger, Martin. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte. Universidad Iberoamericana. México. 2006.
- Ü Heidegger, M. El ser y el tiempo. FCE. México, 1974.
- Ü Heidegger, M. Estudios de Mística Medieval. FCE. México, 1999.
- Ü Heidegger, M. Holderlin y la esencia de la poesía. Anthropos. Barcelona. 1989.
- Ü Hervieu – Lèger, Danièle. La religión, hilo de la memoria. Herder. España. 2005.
- Ü Holderlin, Friedrich. Hiperión, o, el eremita en Grecia: una novela. Hiperión. Madrid. 1988.
- Ü Huntington, Samuel P. ¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad nacional estadounidense. Paidós. México. 2004.
- Ü Ikeogu Oke (Ed.). Proceedings of the International Congress of Dialogue on Civilizations, Religions and Cultures in West Africa held at Abuja (Nigeria) from 15 to 17 December 2003. In the framework of UNESCO's Inter – religious Dialogue Programme Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue. UNESCO. France, 2004.
- Ü Inden, Ronald. Imagining India. Indiana University Press. U. S. A. 2000.
- Ü Jacinto, Agustín Z. Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitaro: 1930 – 1945. El Colegio de Michoacán. México. 2004.
- Ü John A. T. Robinson y David L. Edwards. El debate entorno a "Honest to God". Kairós. Barcelona, 1968.
- Ü Kakar, Sudhir. Shamans, mystics, and doctors: a psychological inquiry into India and its healing traditions. Chicago Illinois: University of Chicago, 1991.
- Ü Kantowsky, Detlef. "Max Weber on India and India interpretations of Weber". Contributions to Indian Sociology. University of New Delhi. Institute of Economic Growth. New Series, XVI, Num. 2, July – December, 1982.
- Ü Kerényi, Karl. La Religión Antigua. Herder. Barcelona. 1999.
- Ü Knohl, Israel. El Mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente de los manuscritos del Mar Muerto. Trotta. Madrid, 2004.
- Ü Koiré, Alexandre. Del mundo cerrado al espacio infinito. Siglo XXI. España. 1982.
- Ü Koiré, Alexandre. Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán. Akal. Madrid, 1981.
- Ü Koselleck, Reinhart. Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos. Paidós. Barcelona, 1993.
- Ü Labajos, Áureo Martín (Coord.) La mística en el siglo XXI. Trotta. Madrid, 2002.
- Ü Lefebvre Lucien y Martin Henri – Jean. La aparición del libro. Uteha. México. 1962.
- Ü Le Goff, Jacques (Coord.). Herejes en la Europa preindustrial (siglos XI – XVIII). Siglo XXI. España. 1987.
- Ü Lema – Hincapié, Andrés. Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica. Anthropos – UAM. España. 2006. Prólogo de Jean Grondin.
- Ü Leonard, Émile G.. Historia general del protestantismo. II. Decadencia y renovación. Colecciones Península. Barcelona, 1967.
- Ü Lewis, James R. (Ed.). The Oxford Handbook of New Religious Movements. Oxford University Press. New York. 2004.
- Ü Lindholm, Charles. Carisma. Gedisa. Barcelona, 1997.
- Ü Lorenzen, David N. Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History. Yoda Press. New Delhi. 2006.
- Ü Lorenzen, David N.. "Introduction. The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion". (Ed.). Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action. State University at New York Press. 1993, p. 1 – 31.
- Ü Löwith, Karl. El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Aguilar. Madrid, 1968.
- Ü Luckmann, Thomas. La Religión Invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Sígueme. Salamanca, 1973.
- Ü Luhmann, Niklas. La religión de la sociedad. Trotta. Madrid, 2007.
- Ü Lyttle, Charles H.. Freedom Goes West: A History of the Western Unitarian Conference 1852-1952. The Beacon Press. Boston, 1952.
- Ü M – L. Reiniche et H. Stern (Eds). Les ruses du salut religion et politiques dans le monde indien. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. France. 1995.

- Ü Mahadevan, T. M. P. Invitación a la filosofía de la India. FCE. México. 1998.
- Ü Marramao, Giacomo. Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización. Paidós. España, 1998.
- Ü Mauss, Marcel. Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II. Barral. Barcelona, 1971.
- Ü McCutcheon, Russell T. Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford University Press. USA. 1997.
- Ü Medina, Manuel Ramos. Camino a la santidad. Siglos XVI – XX. Centro de Estudios de Historia de México Conumex. México. 2002.
- Ü Merleau – Ponty, Maurice. Cosmología del siglo XX. Gredos. Madrid, 1965. (Título original: *Cosmologie du XXe siècle. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*).
- Ü Meslin, Michel (Ed.). Maitre et disciples dans les traditions religieuses. Cerf. Paris. 1990.
- Ü Meslin, Michel. Aproximación a una ciencia de las religiones. Cristiandad. Madrid, 1978.
- Ü Monroy, Pedro P. Weber y la India. Universidad de Valladolid. España, 2005.
- Ü Mora, Juan Miguel de. Tantrismo hindú y proteico. Penetración en España y la Nueva España de un concepto del mundo nacido en la India. UNAM. México, 1988.
- Ü Mishra, Vijay. Devotional poetics and the Indian sublime. State University of New York. Albany, N. Y., 1998.
- Ü Muller – Vollmer, Kurt. (Ed). "Introduction. Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment". The hermeneutics reader: text of the german tradition from the enlightenment to the present. B. Blackwell. Oxford. 1986, p. 1–53.
- Ü Nasr, Seyyed Hossein. ¿Qué es Tradición? Ediciones Heliópolis. México. 1993.
- Ü Nelly, Stephen. A history of Christianity in India: the beginnings to AD 1707. Cambridge University. Massachusetts. 1984.
- Ü Nigel Aston (Ed). Religious Change in Europe 1650 – 1914. Essays for John Macmanners. Clarendon Press. Oxford, 1997.
- Ü Novick, Peter. Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana. II. Instituto Mora. México, 1997.
- Ü Oddie, Geoffrey. Missionaries, Rebellion and Proto – Nationalism. James Long of Bengal 1814 – 87. Curzon. Great Britain, 1999.
- Ü Onions C. T. (Ed.). The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford at the Clarendon Press. New York, 1966.
- Ü Oxford Latin Dictionary. Fascicle I. A – C. Oxford at the Clarendon Press. 1968.
- Ü Palmer, Richard E. (ed). "Hermeneutics". Gadamer in conversation: reflections and commentary. (Hans – Georg Gadamer with Carsten Ditt, Glen W. Most, Alfons Grieder, and Dörte von Wesernhagen). New Haven and London. Yale University Press. 2001, p. 36–60.
- Ü Panikkar, Raimon. El Cristo desconocido del hinduismo. Fontanella. Barcelona, 1970.
- Ü Panikkar, Raimon. La plenitud del hombre. Una cristofanía. Siruela. Madrid, 1999.
- Ü Pániker, Agustín. Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el sur de Asia. Kairós. Barcelona. 2005.
- Ü Parsons, T. Sociología de la religión y la moral. Paidós. Buenos Aires, 1968.
- Ü Pennington, Brian K. Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. Oxford University Press. 2005.
- Ü Peterfalvi, Jean – Michel. Le Mahabharata. La Bhagavad Gita. Sept Upanishad. Flammarion. Paris, 1985.
- Ü Pieris, Aloysius. El rostro asiático de Cristo. Sigueme. Salamanca, 1991.
- Ü Pöggeler, Otto. Filosofía y política en Heidegger. Alfa. Barcelona/Caracas. 1984.
- Ü Pöggeler, Otto. "El paso fugaz del último Dios. La teología de los Beiträge zur Philosophie de Heidegger". En Juan Manuel Navarro y Ramón Rodríguez (Comp.). Heidegger o el final de la filosofía. Ed. Complutense. Madrid. 1993.

- ü Portals to the World – Resources selected by library of Congreso subset experts, [www.loc.gov/vr/international/](http://www.loc.gov/vr/international/), [www.loc.gov/law/guide/india.html](http://www.loc.gov/law/guide/india.html) (Law Library of Congress). The digital South Asia Library – Statistical Information, [www.seneca.uab.es/historia/hn0707.htm](http://www.seneca.uab.es/historia/hn0707.htm).
- ü Poupard, Paul (Dir.). Diccionario de las religiones. Herder. Barcelona. 1997.
- ü Quispel, Gilles. “El tiempo y la historia en el cristianismo patristico”. En Adolf Portmann, C. G. Jung, Helmuth Plessner... p. 99–132.
- ü Rabotnikoff, Nora. Max Weber: desencanto, política y democracia. UNAM. México, 1989.
- ü Rahner, Karl (Dir.). Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica. Tomo Tercero. Evangelio de Juan – Islam. Barcelona. Herder. 1984.
- ü Ramos, Ramón Torre. La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión. Siglo XXI. Madrid, 1999.
- ü Renou, Louis. Literaturas de la India. EUDEBA. Argentina, 1965.
- ü Richards, Scoutt and Allen E. Bergin (Eds.). Handbook of psychotherapy and religious diversity. American Psychological Association. Washington, DC. 1999.
- ü Rivera Leonardo y Valentiniti Angèlica. El Libro y la carne. Hermenéutica del Libro. Universidad de Sevilla. España. 1998.
- ü Robinson, David. The Unitarians and the Universalists. Greenwood Press. Westport, 1985.
- ü Romain, Rolland. The life of Vivekananda on the universal gospel. Advaita Ashrama. Calcutta. 1965.
- ü Rowell, Geoffrey. “Eastern Horizons: Anglicans and the Oriental Orthodox Churches”. En Derick W. Lovegrue (Ed). Established Church. Sectarian People. Itinerancy and the transformation of English Dissent, 1780 – 1830. Cambridge University Press. Great Britain. 1988, p. 381 – 397.
- ü Safranski, Rüdiger. Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo. Tusquets. Barcelona. 2003.
- ü Said, Edward. Orientalismo. Debate. Madrid, 2002.
- ü Salwa Ferahian. W. C. Smith remembered. McGill University. <http://www.lib.umich.edu/area/Near.East/sferah.htm>
- ü Schluchter, Wolfgang. Rationalism, Religion, and Domination. A Weber Perspective. University of California Press. USA. 1989.
- ü Schluchter, Wolfgang. The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. University of California. U. S. A. 1988.
- ü Sen, Amartya. India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición. Gedisa. España, 2007.
- ü Seyfort Ruegg, David. Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne. E. de Boccard. Paris, 1959.
- ü Sharma, Krishna. Bhakti and the Bhakti Movement. A new perspective. A study in the History of Ideas. Munshiram Manoharlal Publishers. New Delhi. 1987.
- ü Silva Gilberto Ruiz, Guillermo J. R. Garduño Valero, Salvador Cedillo López (Comp.). Teoría Sociológica Clásica. Talcott Parsons. UNAM. México. 2000.
- ü Singh, Pashaura. The Guru Granth Sabih. Canon, Meaning and Authority. Oxford University Press. Delhi, 2001.
- ü Singh, Iqbal. The Indian Nacional Congress a Reconstruction. Volume Two: 1929 – 1933. Manohar. New Delhi, 1988.
- ü Sloterdijk Peter – Walter Kasper: un diálogo sobre el retorno de la religión (fragmentos); edición original en *Die Zeit*, 8 de febrero de 2007; conversación moderada por los periodistas Jan Roos y Bernd Ulrich. [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)
- ü Sloterdijk, Peter. Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt. Pretextos. España. 2006.
- ü Sloterdijk, Peter. Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche. Siruela. España. 2005.
- ü Sloterdijk, Peter. El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año de 1875. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología. Seix-Barral. Caracas. 1987.
- ü Sloterdijk, Peter. Experimentos con uno mismo.
- ü Sontheimer, Günther – Dietz. Pastoral Deities in Western India. Oxford University Press. New York. 1989.
- ü Steiner, George. Un prefacio a la Biblia hebrea. Siruela. España. 2004.
- ü Stephen, Fuchs. Rebellious Prophets. A study of messianic movements in Indian Religions. Asia Publishing. London, 1965.

- Ü Stephen N. "Chapter XXIII. The marriage of politics and religion: the extremists". En W.M. Theodore de Barry (Ed.), Sources of Indian tradition. Columbia University Press. New York, 1964, p. 176 – 177.
- Ü Stolz, Anselm O. S. B. Teología de la Mística. Rialph. Madrid. 1952.
- Ü Swami Sri Yukteswarji. La Ciencia Sagrada. Kier. Argentina. 1998.
- Ü Tamayo, Juan José. Fundamentalismos y diálogo entre religiones. Trotta. Madrid, 2004.
- Ü Tavard, Georges. El protestantismo. Casal. Andorra. 1960.
- Ü Teigas, Demetrius. "Tradition and Authority versus The Critique of Ideology". Knowledge and hermeneutic understanding: a study of the Habermas – Gadamer debate. Lewsbur. Bucknell University. 1995, p. 118 – 143.
- Ü Thies, Gustave. Historia doctrinal del movimiento ecuménico, Rialph. Madrid. 1965.
- Ü Torre, Francisco Javier de la. Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2004.
- Ü Troeltsch, Ernest. El protestantismo y el mundo moderno. FCE. México. 1958.
- Ü Troeltsch, Ernest. The Social Teaching of the Christian Churches. The Macmillan Company. New York. 1956.
- Ü Troeltsch, Ernest. El carácter absoluto del cristianismo. Sígueme. Barcelona, 1979.
- Ü Turner, Bryan S. La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista. FCE. México. 1988.
- Ü Van Der Leeuw, G. Fenomenología de la religión. FCE. México. 1975.
- Ü Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Gedisa. México – Barcelona. 1986.
- Ü Vattimo, Gianni. Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso. Paidós. España, 2003.
- Ü Vigne, Jacques. Maitre et disciple dans le christianisme. Tradition institutionnelle et transmission directe. Kankhal. Inde, 1991.
- Ü Villian, Mauricio. Introducción al ecumenismo. Desclée de Brouwer. 1962.
- Ü Virilio, Paul. La inseguridad del territorio. La marca. Argentina. 1999.
- Ü Von Rad, Gerhard. Wisdom in Israel. SCM press. Great Britain, 1972.
- Ü W. M. Theodore de Barry (ed). Sources of tradition. Columbia University Press. New York and London. EUA. 1964.
- Ü Wach, Joachim. Sociología de la Religión. FCE. México. 1966.
- Ü Weber, Marianne. Biografía de Max Weber. Con una nueva introducción de Guenther Roth. FCE. México. 1997.
- Ü Weber, Max. Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. FCE. México. 1998.
- Ü Weber, Max. Ensayos sobre sociología de la religión. (III Tomos). Taurus. España. 1998.
- Ü Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, FCE, 2003.
- Ü Wendte, Charles William, The Wider Fellowship: Memories, Friendships, and Endeavors for Religious Unity 1844-1927. The Beacon Press. Boston, 1927.
- Ü Williams, George H. La Reforma Radical. FCE. México. 1983.
- Ü Williams, Roger. El surgimiento del dogma de la persecución por causa de conciencia. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2004.
- Ü Wittgenstein, Ludwig. Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa. Paidós. España. 1992.
- Ü Yogananda, Paramahansa. La Búsqueda Eterna. Cómo percibir a Dios en la vida diaria. Charlas y Ensayos. Volumen I. Self – Realization Fellowship. U.S.A. 2002.
- Ü Yogananda, Paramahansa. The Second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus. Self-Realization Fellowship. U.S.A. 2004.
- Ü Yogananda, Paramahansa. La Ciencia de la religión. Ed. Kier. Argentina, 2001.
- Ü Yogananda, Paramahansa. God talks with Arjuna. The Bhagavad Gita. Royal Science of God – Realization. The immortal dialogue between soul and Spirit. A new translation and commentary. Self – Realization Fellowship. U.S.A., 2001.

- ü Yogananda, Paramahansa. Autobiografía de un Yogui. Self – Realization Fellowship. U.S.A. 1999.
- ü Zavos, John. The Emergence of Hindu Nationalism in India. Oxford University Press. New Delhi. 2000.
- ü Zimmer, Heinrich. Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India. Princeton University Press. New Jersey. 1984.