

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE LA ESPIRITUALIDAD DEL ADVAITA VEDÂNTA Y LA RELIGIOSIDAD CRISTIANA

Dr. Francisco García Bazán

A nuestro entender hay una experiencia fundamental sobre la que se centran las varias analogías que es posible establecer entre la metafísica del Advaita Vedânta, tal como es representada básicamente por el maestro Shánkara, y la teología cristiana.

Podemos caracterizar a este punto capital como la experiencia o percepción de la extinción (*anubhâva*), tal como es sostenida por Shánkara, y la experiencia de la religación total o conversión anímica plena, en el modo como es expuesta por los doctores místicos cristianos.

En ambos casos se trata del testimonio de una experiencia que es *unio mystica*, puesto que se refiere a un nexo, vinculación o captación de lo divino que desborda la palabra. Se trata de una unidad sigilosa y oculta, puesto que es dable experimentar el lazo que une al hombre con la divinidad como una naturaleza por esencia llamada o inmanifestable en sí misma, en su constitución intrínseca. Es la manera más íntima y profunda en que es dado al ser humano participar de lo divino, por eso, precisamente, el punto de tangencia, la forma de la captación, es entendida de manera diferente por el advaitano y el cristiano:

Shánkara interpreta la *anubhâva* como el estilo de conocimiento más elevado. Como el conocimiento o *jñâna* en sí mismo. Como la experiencia de lo divino por lo divino y sin ningún tipo de contacto o separación, puesto que se habla de lo divino exento de todo atributo o posibilidad de manifestación (esta última es *Brahman sâguna y sabija*): realidad, conciencia, infinito-felicidad no dual. Al-

canzar la *vidyâ* es obtener la Identidad suprema o Identidad a secas. Quien logra esta experiencia, bajo cualquiera de las tres formas de la liberación (*moksha*), queda libre de la transmigración sin comienzo ni fin (*saṁsâra*), y de los estados de sometimiento del Sí-Mismo en el sueño profundo (*sushupti*), en el sueño con sueños (*svapna*) y en la actividad de la vigilia (*jâgrat*), porque el conocimiento en sí mismo es el medio y el fin que constituye a lo Absoluto como realidad única y sin segundo. Si Occidente ha producido algo semejante en su pensamiento, debemos buscarlo en el contenido que encierra el desarrollo de la primera hipótesis sobre el uno, según la expone Platón en el diálogo *Parménides*, así como en las especulaciones neoplatónicas y particularmente de Plotino sobre lo Uno.

La doctrina de los místicos cristianos difiere al respecto. En primer lugar, se trata de una experiencia mística, porque es rigurosamente inexpresable, como la *anubhâva* del advaitano. Claro está que la naturaleza de la inefabilidad es diversa en ambos casos. Pues mientras que el *liberado* en vida es el Silencio mismo, el místico cristiano participa del ser inefable, se siente henchido de la naturaleza de Dios que es comunicable en propio modo entre las personas de la Santa Trinidad directamente, pero indirectamente por el hombre. *Identidad y unión* con lo divino, según cada caso, es lo que se nos ofrece como espectáculo. Por lo tanto, extinción o recuperación en el soporte metafísico transdistinto en Shânkara; conversión o giro total, entrega sin resistencias de la persona que se torna ilimitadamente permeable a la gracia divina, en la experiencia mística cristiana.

Y este modo de experiencia equivalente de lo divino que hemos descripto muestra las respectivas analogías desde los peldaños más humildes.

El advaitano siente sin tregua en su intimidad el llamado de la liberación: ¡Huye de la ilusión! ¡No te dejes enredar por la *mâyâ*! En síntesis, ¡No seas vario, distinto, desplegado ni múltiple, sino Uno, sustento en sí mismo (*Atman*), Brahman sin nada otro! En lo más hondo de estas apelaciones resuenan los ecos de las *mahâvâkyas* o grandes fórmulas upanishádicas, sentido final de las Escrituras y de toda filosofía: “El Brahman es conocimiento”, “este Sí-Mismo es el Brahman”, “Tú eres Eso”, “yo soy Brahman”.

El cristiano, en cambio, percibe la exhortación como el llamado a una transformación interior que permite aproximarse a Dios, prestar atención a su voluntad y comenzar a cumplirla. Si estás alejado y caído, levántate y vuelve hacia mí, puesto que Yo soy “quien está contigo” y permanentemente y con tal fidelidad y a tal punto

que mi Nombre santo, separado, se ha de encarnar e ingresar en la historia para salvarte. Soy así quien solicita y redime, cura o salva, y tu destino último es la salvación como la reconstitución de la "imagen de Dios" caída que ha de ser con tu esfuerzo levantada y perfeccionada.

Si, por consiguiente, el advaitano aspira a la autorrealización esencial, admitiendo que el *jīvâtman* como sombra (*châyâ*), reflejo (*âbhâsa*) o imagen (*pratibimba*) llegue a realizarse desapareciendo como especificación del Brahman, el cristiano quiere salvarse mediante el retorno hacia Dios y la consecuente transformación de su interioridad (*metánoia*), de manera que como persona llegue a ser en su medida "imagen del Padre", como lo es el Hijo, o sea, una "imagen y semejanza de Dios".

La concepción del mundo, de la historia y de la revelación que derivan de semejante punto de vista orientada por la intuición espiritual o por la fe religante respectivamente, por una mentalidad metafísica o religiosa, originan enseñanzas paralelas también y es posible determinar su movimiento orientado hacia la trascendencia, pero también notas doctrinales que son irreductibles entre sí.

a) Cosmología

El advaitano interpreta el mundo como *mâyâ* y engendrado por la *mâyâ* del Señor. La *mâyâ* no sólo es ilusión como especificación o limitación de lo Inconmensurable, sino asimismo el poder o posibilidad de distinción o mensurabilidad, características propias del Señor como *Brahman saguna* y del cosmos sin principio ni fin. La *mâyâ*, por lo tanto, no es sólo el efecto de la capacidad intrínsecamente irradiadora del Brahman, sino asimismo el velo tras cuya pantalla lo Absoluto se revela como relativo o íntimamente desnaturalizado. El Señor y el cosmos no son el Brahman, pero lo manifiestan desfigurado. Son así como el espejismo, la cuerda que se toma por serpiente, el nácar que se descifra como plata: ¡Ilusión y engaño! Pero son también como las chispas de un fuego, el vello de un hombre, las hierbas que crecen en la superficie de la tierra y la tela que segrega la araña, luego irradiación o efecto sustancial. Hay más. Puesto que por su propia fuerza expansiva el Brahman, Único sin segundo, se proyecta hacia el exterior, y con semejante ejercicio, ni actúa, ni sufre alteración, ni desdobra su Unidad, lo que desde El surge o emana ni es El, ni le transforma, pero de El depende, a El se une inescindiblemente, lo traiciona y oculta revelándole y es, como su efecto, idéntico y diferente al Brahman. Se trata, como su

determinación o especificación, no de una modificación o evolución de la naturaleza del Brahman (*parinama*), sino de su mostración ilusoria (*vivarta*) como su reflejo o *pratibimba*, lo que se produce merced a la facultad de individuación de la *mâyâ* como materialidad que obnubila y proyecta al Absoluto, permitiendo como *avidyâ* universal la sobreimposición o falsa predicación que en el campo del conocimiento hace posible que el hombre coloque ante el soporte indeterminado de la conciencia pura el objeto de conocimiento de la conciencia indiscriminada (*avyakṛta-sushupti*), la conciencia luminosa (*Hiraṇyagarbha-taijasa-svapna*) o la conciencia objetiva y vigilante (*Vishvâpara-jagrat*). Si el Fin sumo del hombre es la Verdad (*satya-anṛta*) como el abandono de toda determinación o falsedad constreñidora, se entenderá que la cosmología del Advaita Vedânta esté fuertemente influida por el abandono raigal del mundo como un engaño, lo que no significa la indiferencia frente a la acción o la entrega a la simple desidia o inacción, como se destaca ejemplarmente en el *Comentario a la Bhagavad Gîtâ* de Shânkara, sino la suspensión del mundo como ilusión por medio del conocimiento.

Diferente es la visión cristiana. El mundo ha sido creado por la Palabra de Dios. La Palabra divina, por el intrínseco poder de su emisión, crea, es decir, distingue a los seres entre sí y les da sentido al traerlos a la existencia desde la nada por la fuerza del soplo vivificante. Lo generado como ser nombrado posee soporte material, delimitación existencial y significado interno. Se opone al caos, como la luz a las tinieblas, y está destinado a sostenerse en ese orden que espejea a la voluntad divina. Al hombre le corresponde ser pastor de la existencia, conduciéndola a niveles que sean en cada momento más estables o afines con la naturaleza del Creador. El cristiano no sólo está en el mundo, le corresponde recrear el mundo. El mundo, entonces, no es el caos como la vida o sustancia amorfa carente de plan y determinaciones. Esta es una imaginaria o quimérica situación precósmica. Pero el mundo tampoco es aquél o aquellos momentos de la historia en que la humanidad sumida en la falta, apostasía de Dios, el Creador, y le desconoce, poniéndose en manos del Adversario: el mundo sumergido en la maldad, apenas es el remedo del mundo verdadero. Este, bien mirado, es un orden, orden comunitario regenerado por la Palabra hecha carne, y que, paulatinamente, con el esfuerzo de cada cristiano se va construyendo en el tiempo y con miras a la eternidad como un himno o bendición (*bene-dicere, eulegein*), un universo verbal lleno del Espíritu y perma-

nente que guía y sostiene junto al Padre el Hijo, la Palabra que crea, se encarna, redime, inicia el reino y lo preside.

En este esquema de pensamiento religioso tan importante es la concepción de la palabra que crea el cosmos, como el concepto de intersubjetividad que valora especialmente la idea de la persona y de sus relaciones vertical y horizontal. Dios quiere un mundo penetrado por lo divino y ha empeñado en ello su decisión, pero ese mundo será siempre a la medida de la voluntad religiosa del hombre en su relación con Dios y con sus semejantes. "Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, y a tu prójimo como a tí mismo", puesto que el acaecimiento del "día del Señor", depende tanto de la apertura plena del corazón a la gracia como del respeto por un prójimo cuya alteridad acata el mismo Dios que te bendice.

Discrepa también en el detalle la postura advaitana. El mundo como reflejo engañoso carece de comienzo y de fin. No hay que favorecer a la ilusión, sino remontar el rayo hacia su origen. El mundo no obedece a la voluntad de Dios y a lo que los hombres también creados hagan con el designio divino, sino que mundo y hombres emergidos como los diferentes aspectos del cosmos manifiesto podrán colaborar sólo a que ese cuerpo del Brahman lo manifieste con superior o inferior intensidad, fraguando así un destino cósmico y humano ordenado (*dharma*) o caótico (*adharma*). El mundo no es una meta final de contenido espiritual, sino el rayo débil de la divinidad de existencia perdurable, pero cuya bondad o maldad está en contacto íntimo con el comportamiento humano. El hombre merece el respeto del hombre, como todo vestigio de vida, no por ser la "imagen" indestructible de la persona divina, sino por ser un reflejo de lo divino que encadenado a un universo de mudanza, de dolor y sufrimiento, aspira a la liberación final. Por ese motivo, como se verá más adelante, existe en el Advaita el concepto de tradición primordial y su testigo, el maestro, que es garantía para el *moksha*.

b) La historia

No se trata de que el Advaita Vedânta carezca del sentido del tiempo y de la historia, sino, mejor, de que entienda la historia y el tiempo de una manera diferente al judeocristianismo y a las filosofías de la historia que tomando por punto de partida al cristianismo hacen pensar que no existe otra posibilidad de interpretar la historia que al modo como lo hace el teórico occidental.

El seguidor del Advaita sustenta una ontología ordenada en tres planos subordinados: lo Absoluto, el Señor y el cosmos psicofí-

sico (sutil y grosero). Lo Absoluto trasciende radicalmente a los cambios históricos y a la temporalidad, por eso todo lo invade o penetra. El Señor es el punto de tangencia o la síntesis en la que se concentra la Unidad como totalidad de cuanto es cósmicamente posible. Es la eternidad. Lo que siempre es de una forma no manifiesta (*avyakta*) y en discriminación indistinta (*nâmarûpe avyakṛta*). Como estado de disolución universal está al comienzo y en la conclusión de toda manifestación cósmica. Tampoco aquí hay tiempo ni historia, pero sí su germen. Todo se inicia con la manifestación. En ésta se despliegan o desarrollan las posibilidades implícitas en el estado de disolución en el que coexisten la omnisciencia, omnipotencia y felicidad o plenitud satisfecha del Señor con la suma integral de los residuos kármicos, de los remanentes producidos por los actos interesados que llaman a un nuevo ciclo de manifestación. El estado de olvido universal es así transitorio como la situación de indiferenciación de la conciencia del sueño profundo y el acopio de las experiencias residuales como receptáculo que empobrece el resplandor luminoso del Señor, conserva un sello propio como síntesis de vida individual (*jîvaghana*) o alma del universo (*Hiraṇyagarbha*) que inculcará su dharma peculiar como el Manu que gobierna cada ciclo histórico determinado o *manvantara* en orden descendente o ascendente y cuya suma constituye un *kalpa* o día de Brahman. Porque el cosmos de la manifestación o *samsâra* se expande según una organización global que le es intrínseca y que abarca al cosmos psicofísico y a los seres vivientes particulares en él. Este desenvolvimiento es cíclico y cualitativo y semeja una espiral indefinida que irrumpe en el punto de tangencia del Señor con el Brahman, representable éste por un eje vertical de sostén, que se expande (*prapañcha*) por la gravitación de las acciones negativas y que se contrae por los actos desinteresados que permiten el brillo puro y sin obstáculos de la luminosidad divina. Las espiras se equilibran por el peso de la sombra y la liviandad de la luz en siete ciclos superiores y siete inferiores correspondientes, con lo que llegado el desarrollo cósmico a la situación correspondiente a la séptima voluta del hemisferio inferior adviene un *mahâpralaya*. La calidad de los sucesos internos a los ciclos cambia, pero el marco exterior en que se llevan a cabo motivados por la influencia de los acontecimientos mismos, produce una marcha de la historia que careciendo de comienzo y de fin, describe ininterrumpidamente la misma figura constituida por el eje absoluto o la dimensión liberadora, el punto de tangencia con el eje, o motor de la manifestación o Señor divino, y los ciclos cósmicos repartidos en un septenario descendente y otro ascendente en

relación con la calidad. El curso universal se concreta sin esfuerzo ni intención por parte de lo Absoluto personalizado, se trata así de una actividad libre de preocupaciones, *lilâ* o el pasatiempo del Dios. El hombre confunde el juego con la realidad y torna el pasatiempo risueño en un entretenimiento grave y enmarañado del que es difícil escapar. En esta confusión inacabable el libre albedrío humano desempeña una función fundamental, por eso es responsable del movimiento indefinido del *samsâra*. Pero cuando el hombre advierte la naturaleza real del cosmos como un juego divino, percibe su textura y su ritmo de luces y de sombras, abandona la ignorancia por el conocimiento y se libera de la magia cósmica, con su constancia rítmica, periódica, perseverante y seductora.

La concepción cristiana del tiempo y de la historia es otra. Diálogo entre Dios y el hombre que busca trasponer el tiempo en eternidad, tomando como sustancia a la temporalidad. La humanidad creada corre tras su sentido trascendente. En el momento en el que el Cristo aparezca en su plenitud para los hombres, el fin se habrá alcanzado. El pleroma del reino, la exaltación del Nombre, se aproxima o se aleja en concordancia con la profundidad de la fe del pueblo cristiano y de su materialización "¡Ven, Señor Jesús!", es la exclamación que se escapa de los labios del creyente cada vez que percibe con claridad su destino. Tiempo que tiene un comienzo, que se ha revestido de plenitud eterna al dar nacimiento a Dios como hombre y que ilumina a los seres humanos para que tras ese sentido transformen colectivamente lo efímero en realidad espiritual de carácter permanente.

El *avatara* hindú y el Dios hecho hombre cristiano, sólo se identifican superficialmente. Las encarnaciones divinas intervienen en el hinduismo cuando el orden está por quebrarse prematuramente, atentando así en apariencia contra el régimen cósmico de la luz y de la sombra. A la sazón la fuerza misma de las circunstancias apela al contrapeso de las reservas luminosas para sostener la justicia cósmica. La idea cristiana es diferente. El rescate definitivo de la persona como imagen de Dios sólo será posible si el hombre pasa del estado de corrupción al de incorrupción. Transferencia que alcanza su clima resplandeciente con la resurrección de Cristo y la liturgia de la Pascua. Pero producto el estado de incorrupción de la caída voluntaria del hombre que cambia la virginidad por corruptela y contaminada de esta suerte la obra que es efecto de la Palabra divina, ha de ser igualmente la Palabra incorruptible, la que engendrada en el espíritu de una Mujer voluntariamente virgen, regenere con la pa-

labra a la obra corrompida, para que transformándose por su medio alcance el paraíso de la incorruptibilidad eterna.

Creación, caída, virginidad femenina, encarnación del Verbo, resurrección y regeneración de lo caído, son partes de un drama religioso crecido sobre la base de percepciones centrales y de respuestas a un mundo de cultos agrarios en el transcurso del A.T. y a la convicción firme del advenimiento del Mesías por oposición al judaísmo, que confieren al cristianismo notas de identificación religiosa que difícilmente pueden confundirse con los rasgos de las figuras metafísicas del Advaita.

c) La revelación

Nos gustaría concluir deteniéndonos en la concepción de la revelación para ambos pensamientos trascendentalistas.

Si en algo contundente se distingue el Vedânta Advaita de Shánkara del budismo es en su respeto por la Escritura. Se trata de una posición *âstika* y más aún, tradicionalista a ultranza.

Si las Upanishads como la sabiduría profunda o esotérica (*guhya âdeshâ*) representan el verdadero saber (Veda) y de esta forma su conclusión (Vedânta), la darshana vedántica quiere colocarse en idéntico plano de visión, aplicando a la revelación el análisis lógico en la forma más precisa posible. Su expresión sintética y ordenada se ofrece en los Brahma-Sûtras, según da testimonio la *Bhagavad Gîtâ*. Y Shánkara**bhagavat** toma como base de sus comentarios o exégesis de esclarecimiento el triple canon, el *Brahma-Sûtra* de Badarayana, las Upanishads antiguas y la *Bhagavad Gîtâ*, manteniéndose con constancia en el cauce de la tradición. Porque si la *paravidyâ* correspondiente a la percepción de lo Absoluto, como sabiduría directa permite sobrepujar todos los medios de conocimiento válidos y entre ellos la *shruti* y el testimonio del maestro, esto es así, porque estos recursos, como simples instrumentos, han servido previamente de trampolín para el saber en sí mismo. El discípulo calificado busca con fe y confianza (*shraddhâ*) al maestro, porque éste ha encontrado con anterioridad el sentido de la Escritura. El significado de la palabra es intrínseco a ella misma y el sentido del lenguaje (*shabda*), no proviene de la convención ni de la generalización inductiva, sino que nombre (*nâma*) y contenido (*rûpa*) constituyen una unidad inseparable en el estado de conocimiento indistinto o *avyakṛta*, por eso una vez escindidos o manifestados como entidades concretas a cada objeto (*rûpa*) le corresponde desde la eternidad un significado propio (*nâma*). Con el desarrollo de los ciclos cósmicos

cosa y sentido se separan de hecho, en tanto que el lenguaje es articulado por los seres humanos, pero el Veda, siendo de carácter no personal (*apaurusheya*) conserva a lo largo de los cambios históricos su sentido intrínseco primordial. Al hombre le corresponde descubrirlo y, una vez advertido, saltando por sobre su significado textual, identificarse con el sentido interno de las palabras. Puesto que el sabio ha experimentado la sabiduría es, como maestro, intérprete de la Palabra eterna y porque el aspirante a sabio cree en el Veda tiene confianza en el maestro, quien le puede introducir en su profundidad significativa. En última instancia, el remate y síntesis de la sabiduría védica son las *mahāvâkyas* y una vez que el discípulo se concentra, meditando sobre ellas al estilo *parisaṅkhyana*, o sea, negando cuanto no es el Brahman, se tornará posible el logro de la Identidad suprema.

La *shruti* tiene de este modo un lugar fundamental en la cosmovisión del Advaita Vedānta y va acompañada, razonablemente, de una concepción del lenguaje, del sonido y del ritmo sonoro, aunque siempre haciendo especial hincapié en la significación y el conocimiento, de origen y sentido metafísico.

El lenguaje sagrado es la memoria o el depósito de lo divino para el hombre y acompañando al desarrollo cíclico del cosmos adquiere una importancia que no puede soslayarse.

La concepción de la revelación también es fundamental en el cristianismo, pero juega una función diferente en su doctrina salvadora.

La Sagrada Escritura es la palabra revelada. La voluntad de Dios inspirada al hombre, por ello obra del Padre que se trasmite por medio del Hijo y que se concreta por la docilidad del Espíritu. La Palabra crea, instruye y regenera. La Palabra está al comienzo y crea por su poder eficaz; inspira a los patriarcas, salmistas, profetas y sabios, preparando los caminos para el advenimiento en plenitud. La Palabra se hace carne en un momento determinado de la historia y proclama de esta manera la integralidad del mensaje. La Sagrada Escritura es de este modo temporal, aunque mira a lo eterno. Producto de personas que son los intérpretes de la voluntad divina. Es la Palabra hecha carne, es el Hijo de Dios, el Cristo, el Nombre del Padre humanado, quien pone el punto final al A.T. y a las profecías. La revelación necesita del hombre para tener por destinatario al hombre. El hombre, imagen de Dios, participa tan íntimamente del Nombre de Dios y de la Palabra, que nombra a los seres, el Unigénito toma naturaleza humana, la revelación tiene por objetivo directo la salvación del hombre y esta salvación es cura, un acto de

bendición universal y eterna. La palabra emerge, crece y se mantiene inalterable, como bendita realidad sonora. El poeta místico, quien ha gustado intermitentemente la profundidad del misterio divino entregándose a su seno, es la persona que mejor ilustra el temple espiritual del cristianismo, anticipando con su intuición poética el futuro armónico y celestial que espera a la humanidad como la Jerusalén celeste.

El Veda, por lo tanto, es no personal, la Biblia, personal. Veda y Sagrada Escritura tienen un origen divino, pero mientras que el Veda es una conformación espiritual que acompaña al mundo y que en cada ciclo los videntes y oidores como trasmisores fieles entregan a la humanidad, el texto bíblico no es tradicionalmente anterior a los hombres, sino la obra histórica de hombres inspirados por Dios. Su culminación la marca el mensaje proclamado por el Hijo de Dios hecho hombre. El hinduismo pone el acento sobre el lenguaje, el cristianismo sobre el hombre portador del lenguaje. Veda y Sagrada Escritura forman parte del orden de los entes exteriores a Dios, pero mientras que el Veda es una natural emisión del *Brahman sabî-ja* que acompaña al mundo en sus revoluciones indefinidas, la Escritura judeocristiana es obra creada y finita, con un concreto origen histórico y temporal.

Cuando se alcanza la *anubhâya* el Veda y sus auxilios son sobrepujados y su horizonte deja de tener sentido. El *mukta* está por encima de la ciencia sagrada porque ha atravesado verticalmente la existencia del *samsâra*. No está, ni mucho menos, contra ella ni en contradicción con ella, sino que la sobrepasa, porque se instaló en su fuente. El místico cristiano nunca supera la Escritura, como tampoco se coloca fuera de su exégesis eclesial, la tradición. La Escritura es el depósito de la fe, es decir, reservorio de la Palabra recibida adecuadamente por el hombre. Su origen directo es divino, la acción del Hijo de Dios que es consustancial al Padre. El místico participa total y estrechamente de la naturaleza inenarrable de Dios, pero su experiencia no es consustancial dado su carácter y límites de criatura, luego dará un testimonio privilegiado y el más vecino que sea históricamente posible del ser divino, pero nunca superará las Sagradas Escrituras. Hay más, tampoco entrará en un conflicto de fondo con la tradición eclesial, puesto que ella es trasmisión y comprensión de la fe cristiana, podrá estimularla sólo para que de esa manera el ideal comunitario se aproxime más a la tierra.

Si por esencia el liberado es un solitario, puesto que es radicalmente la Unidad y el testimonio del Único, el espiritual cristiano es también por esencia el más intersubjetivo de los seres humanos,

pues ha experimentado el ideal de Cristo como: "Todo en todos". Su desapego será del mundo profano y su aislamiento únicamente aparente, pues estará íntimamente enlazado al cuerpo místico como sociedad humana. Por supuesto, lo expresado no quiere dar a entender que el mukti sea un acosmista, puesto que su logro espiritual y su actitud ante los seres es la sola que impregnada de desinterés total permite la mejoría real del mundo, al no ofrecer ninguna barrera a la emisión irradiadora del Solo sin segundo, puesto que es El mismo.

Son los señalados algunos de los rasgos que nos han parecido más importantes destacar para precisar qué términos y conceptos similares entre las doctrinas de Oriente y Occidente suelen denotar concepciones que son diferentes. Se trata de experiencias radicales de lo Absoluto, pero que según propios temperamentos civilizados las culturas india y judeocristiana han vivido de manera diversa: una con una fuerte elevación metafísica, la otra con acendrado temple religioso.

El mutuo conocimiento de ambos modos de pensamiento espiritual sin traiciones conceptuales, la valorización de la propia identidad y el reconocimiento de los valores autónomos del otro, como un acto de voluntad asumido sinceramente, y sin hacer caso de oportunismos de tipo político o confesional, tal vez sea una buena manera de ser leales al espíritu de universalidad y tolerancia que tímidamente se insinúa en los albores del siglo XXI y al que todos los aquí congregados prestamos reverencia.

Bibliografía

- García Bazán, Francisco, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara*, Buenos Aires, 1982.
- García Bazán, Francisco, "La Verdad como liberación, según el filósofo indio Shánkara", en *Actas de las Sextas Jornadas Nacionales de Filosofía*, Córdoba, 1982, págs. 583-590.
- García Bazán, Francisco, "Fenomenología de la mística cristiana", en *La filosofía del cristiano, hoy*, Córdoba, 1980, págs. 983-995.
- García Bazán, Francisco, "Mística cristiana y ontología", en *Filosofar Cristiano* 9/12, 1981-1982, págs. 230-237.
- García Bazán, Francisco, "Enfermedad y palabra en la antigüedad cristiana", en *Oriente - Occidente* III/2 (1982), págs. 153-168.