

SALVACIÓN EN LAS RELIGIONES DE LA INDIA

Javier Ruiz Calderón

1. La religiosidad de salvación

La persona religiosa cree que existen una o varias realidades divinas capaces de satisfacer sus aspiraciones. Según la naturaleza de estas aspiraciones la religiosidad puede ser de bienes mundanos o de salvación. En la religiosidad de bienes mundanos lo divino proporcionaría al creyente la satisfacción, siempre provisional, de sus necesidades mundanas o relativas: victorias, descendencia, buenas cosechas, salud, etc. En la religiosidad de salvación en sentido estricto¹ lo divino permitiría al sujeto religioso pasar de una situación personal deficiente, insatisfactoria, a una plenitud existencial y una satisfacción completa e irreversible.

Según Jaspers (véase), varios siglos antes de la era cristiana se produjo el "tiempo eje" de la historia de la humanidad. Diversos factores de toda índole² contribuyeron a que en esa época determinados sectores sociales alcanzaran un mayor grado de autoconciencia personal, de personalización. Estas minorías más individualizadas podían llegar por primera vez a hacerse preguntas sobre su propia situación existencial, sobre la finitud y el sufrimiento, sobre la posibilidad de alcanzar un estado personal satisfactorio. Por eso, en el "tiempo eje" pudieron surgir figuras como Buda, Confucio, Sócrates o Zoroastro, y nacieron las religiones de salvación.

2. Comienzos de la religiosidad de salvación en la India³

¹ Pues en sentido amplio toda religiosidad es, en alguna medida, de salvación. Véase Martín Velasco.

² Como, por ejemplo, la creciente urbanización, que provocó el nacimiento de nuevos oficios y unos artesanos y comerciantes más conscientes de su propia situación personal al margen del grupo del que formaban parte.

³ Lo que sigue es una gran simplificación que no hay que tomar literalmente. La realidad es mucho más diversa y confusa de lo que parece en nuestra exposición. Para profundizar algo más en las principales religiones de la India véanse: para el hinduismo, Flood (buena introducción en castellano), Acharuparambil (clara exposición de los principales caminos espirituales) y Tola (traducción del texto más representativo del hinduismo); para el budismo, Harvey (buena introducción), Conze (introducción más breve, que va a lo esencial y se centra en el budismo indio) y Dragonetti (traducción del texto más

En las primeras etapas del hinduismo, que pueden denominarse "vedismo" y "brahmanismo ritualista" y que abarcan aproximadamente los siglos XII a VII a. C., se trataba de una religión de bienes mundanos. Se creía que los seres humanos debían cumplir sus deberes morales y religiosos para contribuir al mantenimiento del orden cósmico. La práctica religiosa principal era el ritual sacrificial, por el que los humanos ofrecían diversos productos animales y vegetales a los dioses que, a cambio, concedían a aquéllos los bienes que les habían pedido. Pero en torno a los siglos VIII a VI a. C. aparecieron en la India las tradiciones de los "renunciantes", ascetas errantes que abandonaban la sociedad para buscar un conocimiento que los liberara de las cadenas de una condición humana que les parecía insatisfactoria. Este nuevo factor dio lugar al nacimiento de religiones como el jainismo y el budismo y, al injertarse en el brahmanismo⁴, lo convirtió en religión de salvación.

a) *La ley del karman y la reencarnación*

¿Qué sucedió en la mentalidad hindú para que se produjese esta revolución religiosa? Determinadas creencias previas, moduladas entre otras circunstancias por el proceso de personalización característico del "tiempo eje", dieron lugar a un cambio de paradigma cosmovisional. Veamos ahora la lógica interna de este proceso.

Para el brahmanismo ritualista en boga en los siglos X - VIII a. C., los dioses y el orden cósmico premiaban las buenas acciones y la correcta realización de los sacrificios satisfaciendo los deseos de los fieles, y castigaban la mala conducta y la infracción ritual enviando calamidades y sufrimientos. Los hindúes de la época, pues, creían ya en un "orden cósmico-moral"⁵ regido por la "ley del *karman* (acción)" o de la retribución de las acciones, según la cual a acciones buenas corresponden buenos resultados y a acciones malas, resultados malos. Era fácil comprobar, sin embargo, que el transgresor de las normas eticorreligiosas llevaba con frecuencia una vida más satisfactoria que el que las cumplía

representativo del budismo); y para el jainismo, Pániker (extensa introducción).

⁴ En este texto utilizo el término "hindú" como sinónimo de "indio". Tanto el hinduismo como el jainismo y el budismo son, pues, religiones hindúes. El "brahmanismo" es una de las etapas o aspectos del "hinduismo".

⁵ Término muy apropiado, empleado por Glasenapp (buena introducción al pensamiento indio).

correctamente. ¿Cómo explicar esta aparente injusticia del cosmos? Si hubiera justicia en el universo, la persona recta debería ser premiada y la malvada castigada por las divinidades y, como eso no parecía suceder en esta vida, tenía que producirse en otra posterior. Como en otras religiones, la creencia en la vida tras la muerte es una teodicea, un modo de justificar a la divinidad ante las aparentes injusticias de la vida.

Pero además se observaba que había personas que nacían en circunstancias desgraciadas, mientras que otros tenían las necesidades cubiertas desde la cuna. Y esto también requería explicación. Puesto que las acciones correctas tenían que producir resultados placenteros y las incorrectas, resultados dolorosos, las circunstancias que nos encontramos en la vida sólo podían proceder de nuestras acciones antes de este nacimiento, en una vida anterior.

La justicia divina, pues, exigía para la mentalidad india que la persona hubiera vivido antes de su existencia actual y siguiera viviendo después. Y, a su vez, las circunstancias de la vida anterior tenían que deberse a las acciones realizadas en otra vida aún anterior, y así sucesivamente, sin comienzo; y las acciones de la vida futura debían dar fruto en otra existencia posterior, y así sucesivamente, sin fin. La concepción cíclica de la realidad que adquirieron gradualmente los hindúes, debido en parte a la aguda conciencia del carácter repetitivo e inexorable de los procesos naturales - en especial las lluvias monzónicas, de cuya incierta llegada dependía y depende enteramente la vida de esa cultura agrícola y ganadera - favorecía esta creencia en un ciclo eterno de reencarnaciones, en el que la muerte y el renacimiento se sucederían sin fin, cambiando el alma de cuerpo y de nivel de existencia según la calidad moral y religiosa de las acciones realizadas en cada una de sus vidas. Según los méritos o los deméritos acumulados, el alma podía reencarnarse como un demonio, un animal, un ser humano de una u otra casta o un ser celestial, y disfrutar o sufrir temporalmente en uno de los planos de existencia: la tierra, uno de los cielos o uno de los infiernos. Esta creencia en la reencarnación llegó a ser aceptada universalmente por las religiones hindúes en torno al siglo VI a. C., junto con la ya mencionada ley del *karman* o de la retribución de las acciones.

b) Esclavitud y liberación

Ya desde los primeros textos en los que aparecen con claridad las doctrinas del *karman* y la

reencarnación⁶, éstos van unidos a otras creencias con las que forma un sistema que se ha mantenido vigente en prácticamente todas las tradiciones religiosas indias hasta la actualidad. Me refiero a las doctrinas del carácter doloroso de la existencia y de la liberación del ciclo de las reencarnaciones.

La idea de un ciclo eterno de reencarnaciones, en que el alma iría de un cuerpo a otro, gozando y sufriendo alternativamente, esforzándose siempre por lograr la felicidad y no hallando nunca una satisfacción definitiva, tenía que resultar necesariamente insoportable a las personas más sensibles, más conscientes de su propia situación existencial. Se trataría de una situación comparable a la de Sísifo, condenado a empujar una y otra vez, eternamente, una roca hasta la cima de una montaña sin acabar de conseguirlo nunca. La rueda de las reencarnaciones (*samsāra*), la existencia cíclica hecha de deseo, acción, placer y dolor, es sinónimo en la India desde aquella época de esclavitud y sufrimiento.

Esas personas más sensibles al carácter insatisfactorio de la existencia finita se plantearon la posibilidad de escapar de esa situación y para ello buscaron su causa, convencidos de que eliminando la causa sería posible desvincularse de ese círculo de muerte. Observaron que el placer y el dolor se debían respectivamente a la satisfacción o insatisfacción de los deseos y que, en consecuencia, puesto que la satisfacción de todos los deseos era imposible, la única manera de superar el dolor no era empeñarse en actuar sin fin sino eliminar el deseo. No todos los deseos, sino sólo los compulsivos, los apegos que esclavizan y atormentan. Más allá de los placeres y los dolores podía hallarse, pues, la paz de una vida libre de apegos y ansias. El apego sería la causa del sufrimiento y el vínculo que ataría el alma al ciclo de los nacimientos y las muertes.

Ahora bien: ¿cómo puede eliminarse el apego? El hinduismo, el budismo y el jainismo de la época dieron respuestas diferentes, que expondremos en el siguiente apartado, pero el punto de partida era el mismo: erradicando la causa del apego se destruye éste, se trasciende el placer y el dolor y el alma se desvincula del ciclo de las reencarnaciones, obteniendo así la libertad y la satisfacción definitivas; es decir, la salvación o, como se la suele llamar en la India, la "liberación".

¿Y cuál es la causa del apego? Para la mayor parte de las tradiciones religiosas indias la causa del apego y de todas sus nefastas consecuencias es la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza (*ātman*). Expliquémosnos. El deseo es un impulso a obrar motivado por una

⁶ En particular la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad*. La de Ilárraz es la traducción castellana más reciente.

sensación de carencia, de imperfección, que busca el complemento de algo exterior - una persona, un objeto, una circunstancia... - con lo que llenar esa carencia o superar esa limitación. Para desear, pues, hay que considerarse un individuo finito. Y la religión hindú está convencida de que esta concepción de nuestra esencia es errónea. La persona ignorante cree que su *ātman* (yo, sí mismo, ser propio) es el organismo psicofísico que forma parte del mundo, cuando la realidad es muy distinta. Es esta concepción errónea de nosotros mismos como seres mundanos, limitados e imperfectos, la que nos hace desear, apegarnos a las cosas y, en consecuencia, sufrir y reencarnarnos una y otra vez.

Porque nosotros no somos esta individualidad psicofísica sometida a la ley del deseo, la acción y el dolor. Y es el descubrimiento de nuestra verdadera realidad, de nuestro *ātman*, lo que nos sustrae del círculo vicioso de la transmigración. Todos los seres conscientes están llamados a lograr esta "liberación" del ciclo de las reencarnaciones, y todos la alcanzarán alguna vez, más pronto o más tarde, en esta vida o dentro de millones de existencias.

Hasta aquí las creencias compartidas por todas las corrientes religiosas indias "postaxiales". Aquí es donde empiezan las divergencias. Si no somos este individuo limitado, ¿qué es lo que somos?

c) Los tres modelos básicos

i. El monismo upaniśádico

La primera respuesta la proporcionaron, dentro del hinduismo, los textos llamados las *upaniśads*,⁷ compuestos entre los siglos VII y IV a. C. y que, sin romper con la ortodoxia brahmánica ritualista, le añadieron una dimensión metafísica, mística y soteriológica. En ellas el hinduismo se convirtió en una religión de salvación.

La idea central de la visión upaniśádica de la realidad es que sólo existe el *brahman*, que es lo Absoluto, la realidad infinita, el ser de todas las cosas. Y que, en consecuencia, el universo existe *en* el *brahman* como uno de sus aspectos o manifestaciones. Se trata, pues, de una concepción *panenteísta*⁸ de lo divino: todo existe en el seno de la divinidad. El *brahman* es inmanente y trascendente, comprende el universo entero y lo desborda infinitamente. Y, en

⁷ Agud - Rubio es una buena traducción reciente de algunas de las más importantes.

⁸ Término creado por el filósofo hegeliano Karl Krause (1781 - 1832).

consecuencia, es el verdadero ser, el alma (*ātman*) de todas las cosas. La realidad más honda de todo, de todos los seres, es lo Absoluto y, en consecuencia, "yo soy el *brahman*".

Ésta es la respuesta de las *upaniṣads* al interrogante planteado por la rueda de nacimientos y muertes. La persona que se instala mediante prácticas morales, ascéticas y contemplativas en la conciencia directa de su carácter divino trasciende el deseo, porque sabe que no necesita nada externo a él, pues no hay nada que le sea exterior. Esa persona no percibe la separación entre el yo y el no yo: para él sólo hay un único Yo (*ātman*) absoluto, que es el *brahman*. Habiendo superado la ignorancia y el apego, esa persona se convierte en un sabio, en un "liberado en vida" (*jīvanmukta*, término posterior). Y, cuando su cuerpo físico muera, no volverá a reencarnarse, pues la fuerza del apego que le ataba al ciclo de las reencarnaciones se ha extinguido. La individualidad desaparece entonces y se funde para siempre en lo infinito, de donde nunca había salido.

ii. La negación budista del yo

Otra solución algo posterior es la proporcionada por el budismo. Buda (*buddha*, "el iluminado", c. siglo VI a. C.) abandonó su hogar y partió en busca del conocimiento que permitiera vencer el sufrimiento. Rompió con el hinduismo y, por eso, sus seguidores constituyeron una nueva religión. Cuando alcanzó la iluminación descubrió la verdad salvadora: no hay *ātman*, no hay yo. Yo no soy este individuo psicofísico, que es un compuesto transitorio, insubstancial y dependiente de las condiciones externas; pero tampoco soy un alma o la realidad absoluta. En mí no hay nada substancial, como no lo hay en ninguna otra cosa. Cuando el entrenamiento ascéticomoral y la meditación me permitan percibir directamente el carácter insubstancial de todas las cosas, alcanzaré el desapego, la paz interior, y no volveré a reencarnarme. Mi ignorancia se habrá extinguido (*nirvāṇa* = extinción), y con ella el apego y el dolor.

La salvación parece consistir en lo contrario de la de las *upaniṣads*: en aquel caso sólo existía el Yo absoluto; en éste no hay yo; pero profundizando más se ve que la contradicción es sólo aparente. En ambos casos lo que se niega es la idea de un supuesto yo limitado, distinto de un no-yo en el que aquél intentaría buscar satisfacción. En ambos casos se niega la separación yo / no-yo negando uno de los términos de esa dualidad, cuya afirmación sería la ignorancia radical en la que se hallaría el origen de todo apego y sufrimiento.

iii. El dualismo jainista

La segunda gran religión que se originó en torno al siglo VI a. C. es el jainismo, basado en la enseñanza de Mahāvīra ("el gran héroe"), otro renunciante como Buda que creyó descubrir una solución al problema de la condición humana. No somos este cuerpo-mente, ya lo sabemos. Entonces, ¿qué es lo que somos? Según el jainismo, existe un universo material, eterno y cíclico, del que forma parte todo lo físico y lo mental. Y además hay un número indeterminado de almas puramente espirituales que han caído en la materia y se han confundido e identificado con ella, quedando así atrapadas en el mundo de la transmigración. El conocimiento liberador en este caso, pues, consiste en la experiencia directa del carácter puramente espiritual y subjetivo de uno mismo (*ātman*) y la desidentificación respecto a todo lo material y objetivo, incluidos los procesos mentales. El alma de la persona que ha logrado el conocimiento experiencial de su aislamiento (*kaivalya*) respecto a todo lo mundano no vuelve a reencarnarse, es libre para siempre.

3. Desarrollos posteriores

a) Antiguos y medievales

A pesar de las novedades descritas en los subapartados anteriores, el pueblo en general siguió practicando una religiosidad de bienes finitos, adorando a los dioses y los santos para obtener de ellos la satisfacción de sus deseos mundanos. Sólo la minoría más sensible al carácter insatisfactorio de la condición humana se embarcaba en una ardua práctica espiritual bajo la dirección de un *guru* (maestro), abandonando normalmente la sociedad y convirtiéndose en renunciante para buscar la liberación de la existencia limitada.

Las tres descritas fueron las principales concepciones de la salvación que surgieron en la India en torno al siglo VI a. C. Después, durante el resto de la Edad Antigua (hasta el siglo V d. C.) y la Edad Media (siglos V - XVI) de la civilización hindú, aparecieron nuevas modalidades y corrientes religiosas cada una de las cuales tenía su propia doctrina sobre la liberación. En este apartado exponemos algunas de las más importantes.

i. Salvación por la devoción

En los últimos siglos a. C. fue surgiendo en el hinduismo una nueva concepción de la divinidad. Al politeísmo más antiguo y el monismo de las *upaniṣads* se añadió el

monoteísmo, que combinaba el carácter unitario del *brahman* con rasgos personales importados probablemente de los dioses locales que el hinduismo iba absorbiendo. Bastantes de los dioses principales del hinduismo - por encima de todos los demás Śiva, Viṣṇu y Devī, "la Diosa" - han sido considerados desde entonces por algún sector de los fieles como la divinidad soberana, creadora, conservadora y destructora del universo, omnipresente, omnipotente y omnisciente, amorosamente dispuesta a salvar del ciclo de las reencarnaciones a los devotos que se ponían confiadamente en sus manos. El camino de la devoción (*bhakti*) llegó a ser la forma predominante que adoptó la espiritualidad hinduista, ya que no exigía el grado de autocontrol o de sutileza intelectual requeridos respectivamente por el *yoga*⁹ y por la contemplación de lo Absoluto. Una deidad con la que podía establecerse una relación interpersonal resultaba más satisfactoria y comprensible para el común de los fieles.

Según casi todas las corrientes teístas del hinduismo, cuando el devoto alcanza el grado más elevado de devoción por su Dios trasciende los deseos y puede liberarse del ciclo de las reencarnaciones, manteniendo su individualidad pero viviendo para siempre, y ya desde antes de abandonar su cuerpo físico, en comunión beatífica con su deidad amada.

ii. El camino de la acción desinteresada

Como hemos dicho más arriba, en la tradición hindú las personas que querían dedicarse exclusivamente a la práctica espiritual con el fin de lograr la liberación del ciclo de las reencarnaciones abandonaban la sociedad y se convertían en ascetas renunciantes (*saṃyāsines*). En la *Bhagavadgītā*¹⁰ aparece por primera vez el *karmayoga*, el *yoga* de la acción desinteresada, según el cual era posible lograr la liberación sin dejar los deberes sociales y religiosos ritualistas y la vida familiar. No era necesario renunciar a la acción en el mundo, sino que bastaba realizarla con otra actitud: desinteresadamente, sin apego. La persona que cumplía sus obligaciones mundanas renunciando a los frutos de las acciones y

⁹ En sentido amplio, el término *yoga* designa cualquier camino espiritual hindú. En sentido estricto se refiere a los caminos espirituales que subrayan la importancia del autocontrol psicosfísico y la concentración mental. Véase Feuerstein.

¹⁰ La *Bhagavadgītā* (c. siglo II a. C.): Fragmento de la epopeya *Mahābhārata* en la que, en un dramático contexto narrativo, se describe tanto la estructura del cosmos y la naturaleza del alma y la divinidad como las diversas vías hacia la salvación. Es el texto más popular y representativo del hinduismo y el primero en que se exponen claramente los *yogas* de la devoción y de la acción desinteresada. Véase Tola.

ofreciéndoselos a Dios y a la humanidad podía trascender la ignorancia y sus consecuencias igual que el monje entregado a la contemplación al margen de la sociedad. Desde entonces la historia del hinduismo registra entre sus santos y sabios no sólo monjes y renunciantes sino también hombres y mujeres de familia que supieron transformar su vida cotidiana en un medio de santificación y liberación espiritual.

iii. El budismo *mahāyāna*

En el budismo, la gran novedad que se produjo en los primeros siglos de la era cristiana fue el desarrollo de las escuelas del "gran vehículo" (*mahāyāna*). Una de las principales innovaciones de esta tendencia fue la aparición de la figura del *bodhisattva* o "ser para la iluminación". Un *bodhisattva* es una persona que está en vías de convertirse en un *buddha*, un iluminado, y que ha hecho un voto según el cual renuncia a conseguir su propia liberación individual mientras quede un solo ser viviente atrapado en el ciclo de las reencarnaciones. La práctica espiritual, pues, se realiza por el bien de todos los seres, para adquirir méritos con los que poder ayudarlos a liberarse de la ignorancia. Ya desde su origen el budismo había dado tanta importancia a la compasión y el amor como a la sabiduría. Lo que hace el "gran vehículo" es llevar este principio del altruismo a su grado más alto, llegando a anteponer la salvación ajena a la propia.

Una consecuencia de este nuevo ideal de santidad es la creencia en la existencia de seres celestiales capaces de conferir o contribuir a la salvación de los seres humanos por su gracia, budas cargados de méritos y deseosos de comunicarlos a los devotos que acudieran a ellos. De este modo, el factor devocional también entró en el budismo, y con él la posibilidad de alcanzar la salvación por la fe o con la ayuda de la fe.

iv. El *tantra*

Desde el siglo VI d. C. se extendió por todas las religiones de la India una forma de religiosidad llamada *tantra* cuya espiritualidad tenía entre otras la característica de emplear profusamente aspectos de la vida hasta entonces no tan aprovechados en la práctica espiritual. El *tantra* pretendía trascender la naturaleza, como toda la espiritualidad hindú, pero *apoyándose* en ella. Recurre, por ello, a la imaginación, los símbolos (visuales, sonoros, etc.),

el dominio del cuerpo físico¹¹ y las fuerzas sutiles... Y en sus corrientes llamadas "de izquierdas" recurre incluso a prácticas antinómicas, transgresoras de las normas socioreligiosas convencionales, entre las cuales las más llamativas son las prácticas sexuales ritualizadas, a las que se considera un medio especialmente poderoso para liberar al individuo de la ignorancia y el apego.

b) En el hinduismo contemporáneo

En cada etapa de la historia del hinduismo se han ido añadiendo novedades, bien por desarrollo interno de lo ya existente bien por influencias externas. Esto no ha hecho que desaparecieran los contenidos de las etapas anteriores, que se conservaban cambiando en ocasiones de posición, de papel o de importancia relativa en el sistema religioso total. Eso mismo ha sucedido en el hinduismo contemporáneo,¹² en el que siguen vigentes todas las concepciones de la salvación mencionadas en los apartados anteriores. Las mayores novedades experimentadas en los últimos siglos en esta religión se deben a la influencia del cristianismo y la modernidad occidental. Desde el siglo XIX se puede hablar de "neohinduismo" para designar aquellas corrientes del hinduismo que, sin renunciar a su propia tradición, la enriquecen con aportaciones de la cultura occidental, como por ejemplo la racionalidad científicotécnica, los derechos humanos, la democracia, etc. Se trata de una forma universalista del hinduismo que rechaza el carácter hereditario de las castas, la discriminación de la mujer y todas las formas de injusticia social en nombre de la fraternidad de todos los seres - incluidos los animales - como manifestaciones de la misma divinidad. Estas ideas ya estaba presentes en el hinduismo, pero sólo han podido pasar al primer plano por el contacto con Occidente. Una de las características más llamativas de este neohinduismo universalista - cuyos representantes más conocidos entre nosotros son Rabindranath Tagore y el Mahatma Gandhi - es la tolerancia: para la mayor parte de los hinduistas todas las religiones son caminos válidos hacia la salvación, hacia la unión con lo divino, que no es posesión exclusiva de ningún sistema de creencias y ninguna tradición religiosa.

¹¹ El *yoga* físico tan conocido en Occidente es un *yoga* tántrico.

¹² El budismo desapareció de la India en torno al siglo XII d. C., aunque se extendió por todo el resto de Asia. El jainismo sigue existiendo en la actualidad, pero es una religión muy minoritaria.

La influencia occidental también se refleja en la espiritualidad y, en consecuencia, en la concepción de la salvación. Puesto que todos los seres tienen una naturaleza divina, la manera más sencilla y coherente de adorar y servir a la divinidad es amándola y sirviéndola en todos los seres. Esta idea, muy antigua en el hinduismo, adquiere especial relevancia desde mediados del siglo XIX. Desde entonces muchos consideran que el cumplimiento desinteresado del deber - en que consiste el *yoga* de la acción esbozado en 3.a.ii - puede adoptar la forma de acción asistencial, social y política, que se han convertido así en elementos importantes de la práctica espiritual para ciertos sectores del neohinduismo. La liberación espiritual, interior, es, pues, inseparable de la liberación exterior, social. Son las dos caras de la misma moneda. Sin tener suficientemente satisfechas las necesidades materiales, los individuos no podrán nunca experimentar la necesidad de la salvación ni, en consecuencia, abrir sus corazones a la oferta liberadora de lo divino.

Otro concepto tradicional que ha adquirido su pleno desarrollo en el siglo XX es el de un "yoga integral": para bastantes maestros espirituales contemporáneos la práctica espiritual resulta más eficaz cuando en ella se combinan la sabiduría, el autocontrol psicofísico, la devoción y el servicio desinteresado. De este modo se evitan desarrollos unilaterales y el peligro de que se descuide algún aspecto importante de la vida, y además se vuelcan todas las potencias de la persona en una "movilización general" más favorable que un esfuerzo parcial para la santificación y la liberación en vida de la persona.

Obras mencionadas

- Acharuparambil, D., *Espiritualidad hinduista*, BAC, Editorial Católica, Madrid, 1982.
 Agud, A., Rubio, F., *La ciencia del brahman. Once upanisad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000.
 Conze, E., *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.
 Dragonetti, C., *Dhammapada*, Círculo de Lectores, Madrid, 2001.
 Feuerstein, G., *El yoga*, Oniro, Barcelona, 1998.
 Flood, G., *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
 Glasenapp, H. von, *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977.
 Harvey, P., *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
 Hick, J., *An Interpretation of Religion*, MacMillan, Londres, 1989.
 Ilárraz, F. G., *Libros sagrados de la India. La upanishad del Gran Bosque*, Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca, 1988.
 Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid, 1985.
 Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1987⁴.
 Pániker, A., *El jainismo*, Kairós, Barcelona, 2001.
 Tola, F., *Bhagavad Gita. El Canto del Señor*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; Círculo de

Lectores, Madrid, 2001.