



Artículo Comentado de 'El Encuentro de las Religiones' con “*perspectiva chakaruna*”

## Entre Mundos: Al Encuentro de las Religiones

“El Encuentro de las Religiones” de Jacques-Albert Cuttat llegó hace algunos años a mis manos como una invitación íntima y poderosa: la invitación a un viaje entre mundos. Desde la primera página sentí que no era simplemente un libro académico sobre distintas fes, sino un llamado personal, casi iniciático, a transitar los puentes invisibles que conectan las religiones de la humanidad. Como psicoanalista relacional, estoy acostumbrado a bucear en la intersubjetividad –en ese espacio entre el yo y el otro donde surgen el significado y la sanación–, y descubrí que Cuttat propone algo análogo a escala espiritual: un encuentro vivo entre tradiciones, un diálogo profundo donde cada fe revela algo de sí en presencia de la otra.

Me propuse entonces comentar y explicar esta obra en primera persona, con fidelidad a su contenido pero evitando resumirla fríamente. Prefiero compartir cómo *resuena* en mí, hilando sus ideas con mis propias experiencias clínicas, con visiones aprendidas del chamanismo indoamericano y con la venerable filosofía perenne que susurra que todas las sendas espirituales comparten un origen común. Será un recorrido por los temas centrales del libro –organizados en secciones que reflejan sus capítulos temáticos– pero sin “spoilers” directos; más bien, ofreciendo reflexiones y asociaciones que surgen de sus páginas, como quien relata un viaje transformador en el que el viajero (yo, tú, cualquiera) va cambiando con cada etapa.

Hablaré en este relato con un tono meditativo, pues así es como la voz interior me surge al pensar en estas cuestiones sagradas. En momentos, me permito también algo de humor suave y distendido –ese guiño cómplice que a veces aparece incluso en las encrucijadas espirituales–. No habrá, sin embargo, proselitismo ni dogmatismo seco: este texto no busca convencer a nadie de una verdad religiosa única, sino más bien invitar a sentir la riqueza del encuentro entre visiones del mundo. Imagina que caminamos juntos por un sendero que atraviesa selvas y desiertos del alma, con Cuttat como guía erudito pero cercano, y con espíritus ancestrales susurrando símbolos al oído.

Iniciemos pues este viaje. Abramos el corazón y la mente; dejemos que las religiones dialoguen entre sí en nuestro interior. Como sugiere Cuttat, “*el encuentro de las religiones constituye uno de los acontecimientos más importantes de nuestra época*”, y me atrevo a añadir que constituye también una de las aventuras más apasionantes para quien, como yo, se siente peregrino entre múltiples mundos.

## El llamado a caminar entre mundos

Recuerdo vívidamente la primera vez que me senté a leer *El Encuentro de las Religiones*. Había encendido una vela en mi pequeño estudio –un hábito casi ritual que suelo practicar antes de sumergirme en lecturas espirituales–. La llama danzaba, proyectando sombras que parecían alternar formas de catedral y siluetas de tótems indígenas en la pared. Ya desde el prefacio, Cuttat plantea que nuestro tiempo asiste a un cruce inédito de caminos religiosos, una especie de “convergencia de los credos” que obliga a un nuevo tipo de conciencia. “*El encuentro de las religiones constituye uno de los acontecimientos más importantes de nuestra época desde el punto de vista religioso*”, afirma con claridad. Esa frase me impactó: ¿Qué significa realmente que las religiones se *encuentren*? ¿Es un encuentro amistoso, tenso, transformador?

Cierro los ojos y pienso en la palabra *encuentro*. En mi experiencia como psicoanalista relacional, encuentro evoca la sesión terapéutica, ese espacio donde dos personas –terapeuta y paciente– se atreven a cruzar el puente hacia el mundo interno del otro. Ninguno sale indemne de un verdadero encuentro: ambos cambian, ambos aprenden, ambos se revelan mutuamente aspectos desconocidos. ¿Podrán las religiones cambiar y aprender la una de la otra de modo similar? Cuttat parece sugerir que sí, o al menos que *deben intentarlo*.

El autor, diplomático y erudito, escribió estas páginas a finales de la década de 1950, cuando el diálogo interreligioso apenas despuntaba en círculos intelectuales y ecuménicos. Lo fascinante es que Cuttat no aborda el tema en tono de simple espectador académico; más bien se nota en su pluma la pasión de quien ha vivido en carne propia esa travesía. De hecho, su biografía es ya un puente entre mundos: su formación inicial estuvo influida por René Guénon y la filosofía perenne (esa línea de pensamiento que postula una Tradición primordial y universal en la raíz de todas las religiones), pero posteriormente regresó al catolicismo y se dedicó a dialogar críticamente con aquel pensamiento guenoniano. Esto me parece crucial para comprender el espíritu del libro: Cuttat sabe por experiencia propia lo que es habitar dos mundos a la vez –el de la mística universal y el de la fe particular– y busca tender puentes sin caer en ingenuidades.

Al avanzar en la lectura, imagino a Cuttat casi como un chamán moderno, caminando entre dimensiones: por un lado, la dimensión de lo sagrado cristiano en el que cree profundamente; por otro, la dimensión de las sabidurías orientales que descubrió y respetó en sus estancias en la India. Un chamán tradicional indoamericano diría que hay que viajar al inframundo o al mundo celeste para traer medicina a la tribu; Cuttat viaja a las *otras religiones* para traer de regreso entendimiento, para enriquecer la propia perspectiva sin perderla. En ese sentido, el viaje que propone es también terapéutico: así como en psicoterapia integrativa exploramos las “partes”

desconocidas de uno mismo para sanar la psique, en el encuentro interreligioso exploramos las verdades del otro para *ensanchar* nuestra alma.

Hay una escena que viene a mi mente: me encontraba años atrás en una ceremonia de fuego sagrado y los participantes –cada uno de un camino espiritual distinto– comenzaron a entonar cantos. Hubo cantos al Gran Espíritu en lengua lakota, invocaciones a la Virgen María y los Santos en español, mantras en sánscrito dedicados a Shiva, y hasta una salmodia sufi en árabe. Rezábamos juntos, cantábamos juntos, nos encontrábamos en el misterio compartido del calor y la plegaria. Al salir de allí, supe sin palabras que algo de esa vivencia reflejaba lo que Cuttat quiere decir: cuando las almas se abren unas a otras en sus diferencias, surge una *comuni3n* más profunda que trasciende las fronteras sin abolirlas.

Con esa imagen en el coraz3n, inicio este camino por los temas del libro. A cada paso, acompa1ar3 la exposici3n de Cuttat con mi propia voz y memorias, tal como har3a un narrador participante. No ocultar3 mi subjetividad; al contrario, la ofrezco como puente, confiando en que –como ense1a el psicoan3lisis intersubjetivo– es en la **relaci3n** donde emerge la verdad m3s rica. Y as3 como en aquella ceremonia pude apreciar la belleza de diversas oraciones sin dejar de ser quien soy, te invito a adentrarte conmigo en las p3ginas de *El Encuentro de las Religiones* con mente abierta y esp3ritu cr3tico a la vez. Tomemos un poco de agua, respiremos profundo; el viaje inici3tico est3 por comenzar.

## **Trascendencia e inmanencia: el rostro dual de lo sagrado**

Uno de los primeros ejes conceptuales que despliega Cuttat en su estudio comparativo es el contraste –y a la vez complemento– entre *trascendencia* e *inmanencia* en la experiencia de lo sagrado. Recuerdo leer estas palabras y sentir que abr3an ante m3 un mapa filos3fico donde cada religi3n se ubicaba en alg3n punto entre dos polos: de un lado, la trascendencia absoluta de la Divinidad que se concibe como *totalmente otra* (m3s all3 del mundo, m3s all3 del hombre); del otro lado, la inmanencia radical, es decir, la Divinidad entendida como *presente en todas las cosas*, íntima al mundo, fundida con la creaci3n.

Cuttat, con rigor de estudioso pero lenguaje accesible, examina c3mo distintas tradiciones han acentuado uno u otro aspecto. Por ejemplo, en el monote3smo b3blico (tanto juda3smo como islam y cristianismo) encontramos un fuerte acento en la trascendencia: Dios es el *Totalmente Otro*, el Creador separado de la criatura. “*No har3s imagen de 3l*”, se ordena en la Tor3; no se puede identificar a Dios con nada creado. Sin embargo –se1ala Cuttat– incluso dentro de esas religiones trascendentistas hay destellos de inmanencia: la imago Dei en el ser humano, el aliento divino que vivifica a Ad3n, el Esp3ritu Santo que habita en el cuerpo como templo, etc. Del lado opuesto, en religiones como el hinduismo o algunas corrientes del budismo mahayana,

la nota predominante es la inmanencia: *lo divino está en todo*. Pienso en la frase familiar del Vedanta, “*Brahman está en cada átomo*”, o en esos sutras budistas donde la Budeidad impregna cada partícula del cosmos. Pero a su vez, no carecen de trascendencia: Brahman en su aspecto nirguna (sin atributos) trasciende toda forma; el Buda primordial (*Adi-Buddha*) trasciende manifestaciones particulares.

Lo hermoso del análisis de Cuttat es que no presenta esta dualidad como una simple dicotomía “Oriente vs Occidente”, o “politeísmo vs monoteísmo”, sino que la aborda como un par dialéctico presente en diversa medida en todas las religiones. Me atrevería a resumirlo así, en mis propias palabras: cada tradición religiosa lidia a su manera con la paradoja de un *Misterio Supremo* que a la vez *nos supera infinitamente* y *nos penetra internamente*. El juego de trascendencia/inmanencia es como la respiración del espíritu: Dios (o el Absoluto) a veces se percibe lejano, inalcanzable en las alturas, y a veces tan cercano que palpita en nuestro propio corazón.

Mientras leía, no podía evitar hacer paralelos con el mundo de la psicología profunda. Carl Jung, por ejemplo, decía que la psicología lidia con “figuras de la psique” que corresponden a imágenes de Dios: la *Sombra*, el *Sí-mismo*, etc. En cierto modo, trascendencia es Dios como arquetipo más allá de nuestra conciencia, e inmanencia es Dios como arquetipo dentro de nosotros. Y en psicoanálisis relacional, podríamos ver una analogía: a veces sentimos al prójimo (o al terapeuta) como un otro separado e incomprensible (trascendente a nuestro yo), y otras veces logramos esa sensación de *intersubjetividad compartida* en que las fronteras se difuminan (una forma de inmanencia psicológica). Me maravilla cómo los lenguajes se espejan.

Cuttat explora con especial detalle –y aquí Bergson parece asomar su influencia filosófica– cómo la idea de trascendencia e inmanencia se vincula con la experiencia del tiempo y la eternidad. Si Dios es absolutamente trascendente, suele concebirse en la línea de un ser eterno separado del devenir temporal; en cambio, las visiones inmanentistas tienden a ver la eternidad como *latente en el presente*, en un ahora continuo. Henri Bergson, el filósofo de la duración, influyó sobre este análisis de Cuttat, ayudándole a articular que quizá la diferencia clave no es *si* Dios está dentro o fuera del mundo, sino *cómo* participamos de lo eterno en el flujo de la vida.

Aquí confesaré una imagen poética que se formó en mi mente leyendo estas páginas: visualicé una gran rueda medicinal –como las que elaboran ciertos pueblos indígenas de Norteamérica–, en cuyo perímetro se hallan distintos símbolos religiosos (la cruz, la media luna, la chakana (o cruz andina), el Om, la rueda del dharma, etc.). En el centro de la rueda imagino un fuego sagrado. Pues bien, trascendencia sería ver el fuego siempre en el centro, mientras nosotros permanecemos en la periferia mirando hacia él; inmanencia sería entender que chispas de ese fuego central están también encendidas en cada punto de la rueda, justo donde nos encontramos. La rueda gira y gira a través de la historia: a veces las religiones se aproximan al fuego central

(místicos que trascienden), a veces se alejan y solo ven su chispa local (doctrinas más terrenales). Pero el fuego es uno, y la danza de cercanía-distancia es la misma.

Cuttat no impone una conclusión rígida de cuál visión es “correcta”; en lugar de eso, nos hace apreciar la complementariedad. ¿Y si ambas perspectivas fueran necesarias? –parece preguntarnos–. Una religión puramente trascendentista podría volverse fría, distante, incapaz de reconocer a Dios aquí y ahora; una puramente inmanentista podría perder el asombro reverencial ante el Misterio mayor. En la tensión creativa entre ambas, el espíritu humano encuentra su camino: a veces *subiendo la montaña* para encontrar a un Dios más allá de las nubes, a veces *bajando al valle* para descubrirlo fluyendo en el río.

Recuerdo que tras leer este capítulo, esa noche soñé con un cielo estrellado. En mi sueño yo le hablaba a la Luna (sí, a la mismísima Luna llena, brillante en lo alto). Le preguntaba: “¿Estás allá lejos o aquí dentro de mí?”. Y la Luna sonreía (cosas de sueños) y contestaba: “¿Cuál es la diferencia?”. Al despertar me reí solo –¡vaya diálogo interior más Jungiano!– y entendí que mi inconsciente había captado bien la lección: tal vez lo Divino nos susurra “*Estoy más allá de todo y a la vez más cerca de ti que tu propia alma*”. Ese es el rostro dual de lo sagrado que Cuttat me ayudó a contemplar.

## **El diálogo como intersubjetividad sagrada**

Si hay un concepto que atraviesa *El Encuentro de las Religiones* de principio a fin es el de diálogo. Pero atención: no se trata del diálogo superficial de cortesía donde dos partes conversan guardando cada cual su distancia y sus prejuicios intactos. No, lo que Cuttat propone –y ejemplifica con su propia metodología– es un diálogo profundo que yo me atrevería a llamar una intersubjetividad sagrada.

¿Qué quiero decir con esto? Remontémonos un momento a la terapia relacional: en ella sabemos que terapeuta y paciente co-crean un espacio único, un “tercer espacio” intersubjetivo donde emergen significados nuevos. Ambos deben arriesgarse a ser afectados por el otro. En términos más coloquiales, es un encuentro con mayúsculas. De igual modo, Cuttat concibe el encuentro interreligioso no como un estudio comparativo distante, sino como una especie de *tercera presencia* que nace cuando dos tradiciones se abren sinceramente la una a la otra. Algo nuevo surge en ese intercambio cuando se hace con honestidad y profundidad: surge un espíritu de comprensión que antes no existía.

Sin embargo, para llegar a ese nivel de encuentro, Cuttat advierte de un peligro sutil: el intentar situarse en una posición pretendidamente absoluta, por encima de todas las religiones, para juzgarlas desde allí. Él critica con finura la tentación de cierta mentalidad esotérica (seguramente pensando en sus antiguos colegas guenonianos)

que postula una “Tradición primordial” a la que todas las religiones serían reducibles. En un pasaje contundente, afirma que pretender ocupar un “punto metacósmico” fuera de la polaridad Creador-criatura –es decir, fuera de cualquier fe particular– para declarar la equivalencia de todas las religiones, es un espejismo peligroso. Cuttat llega a calificar esa actitud casi de “tentativa luciferina”, porque implicaría una arrogancia intelectual descomunal: *colocarse en el lugar de Dios* para mirar todas las religiones como iguales. ¡Qué advertencia tan fuerte y necesaria!

Al leer esas líneas, asentía con vehemencia. Durante mi formación, me topé con algunos colegas fascinados por las teorías perennes que sostenían que “todas las religiones dicen básicamente lo mismo”. Esa postura, que en principio busca la unidad, a veces termina borrando la riqueza de cada camino y, peor aún, situando al que la enuncia en un pedestal de falsa objetividad. Cuttat me recordó que no existe un ser humano sin perspectiva: todos miramos desde alguna tradición, alguna historia personal. Fingir una neutralidad total es autoengañarse. El verdadero diálogo no surge de ser neutral, sino de ser genuino y humilde: *yo, desde mi fe o filosofía, escucho lo que tú, desde la tuya, experimentas*. En esa honestidad situada es que podemos realmente encontrarnos.

Volviendo a mi analogía clínica, es como cuando el terapeuta deja de esconderse tras la “pantalla analítica” y se muestra auténticamente presente con el paciente. Sólo entonces se alcanza un momento de *verdad relacional*, donde dos subjetividades se reconocen mutuamente. Cuttat parece pedir algo similar a los creyentes y pensadores de distintas religiones: que se encuentren como sujetos vivos, no como sistemas cerrados. Que arriesguen incluso la propia cosmovisión a ser enriquecida o desafiada por la del otro.

Recuerdo un ejemplo concreto del libro: Cuttat narra (parafraseo en mis palabras) cómo algunos monjes cristianos en diálogo con yoguis hindúes aprendieron a apreciar dimensiones de la oración contemplativa que su propia tradición tenía, pero que quizás habían olvidado. Y a su vez, esos yoguis entendieron mejor la noción de un Dios personal al escuchar la experiencia de los monjes. En ese intercambio sincero, ninguno renunció a su identidad espiritual, pero ambos ampliaron sus horizontes. Ese es el diálogo del que hablamos: no debate para ver quién gana, sino comunión para que ambos crezcan.

Aquí me permito una breve anécdota personal. Años atrás, coordiné un círculo de diálogo interreligioso en un centro comunitario. Asistían un rabino judío, un monje zen, una teóloga católica, un practicante de la religión mapuche y –curiosamente– una psicóloga agnóstica que aportaba la voz humanista secular. Nos reuníamos mensualmente. En una sesión en particular, discutíamos sobre el concepto de *compasión*. Cada quien expuso cómo lo entendía: el rabino habló del *jesed* (amor compasivo) en la Torá, la católica lo vinculó con la caridad evangélica, el budista

describió la meditación en la compasión universal (*metta*), el mapuche habló de la piedad hacia la naturaleza como ser vivo. La psicóloga, por su parte, dio ejemplos de empatía en contexto terapéutico. Recuerdo ver sus rostros mientras se escuchaban mutuamente –ese brillo en los ojos al darse cuenta de que estaban hablando de algo profundamente similar con distintos acentos–. Al final de la noche, nos quedamos un rato en silencio; se sentía una presencia palpable en la sala, una suerte de “espíritu colectivo” hecho de compasión misma. Al salir, me dije: *esto fue un momento de intersubjetividad sagrada*. Ninguno de nosotros podría haberlo producido solo; emergió en el *entre*, en el diálogo genuino.

Cuttat, en su libro, logra teorizar precisamente eso que viví. Insiste en que el fruto más valioso del encuentro de las religiones no es crear una nueva religión sincrética (él de hecho huye de esa noción), sino generar comprensión mutua y, más allá, una suerte de *espíritu comunitario de la humanidad*. Quizá es atrevido decirlo, pero a ratos sentí que Cuttat vislumbra un tipo de *conciencia planetaria*, una espiritualidad de la humanidad como un todo, que no reemplaza a las religiones particulares sino que las entreteje en un nivel superior. Es un pensamiento en línea con ciertos autores contemporáneos de su época que empezaban a hablar de la "unidad trascendental de las religiones", pero Cuttat se distingue porque, como ya vimos, pone cautela: la unidad no puede ser proclamada desde arriba, tiene que ser tejida desde abajo, desde los encuentros reales y honestos.

Otro concepto que me iluminó fue cómo relaciona el diálogo interreligioso con la idea de purificación. Al interactuar con otra fe, una tradición se ve obligada a distinguir lo esencial de lo accesorio en sí misma. Cuttat sugiere que muchas religiones, al dialogar, hacen un saludable examen de conciencia: descubren quizá que ciertos elementos de intolerancia o cerrazón no provienen de su núcleo divino, sino de adherencias culturales o históricas. En cambio, encuentran puntos cardinales comunes, como la Regla de Oro (tratar al otro como uno quisiera ser tratado) presente en prácticamente todas las éticas religiosas. En términos psicoanalíticos, es casi como un proceso de *transferencia y contratransferencia* entre religiones: en el juego del encuentro, cada fe proyecta en la otra sus sombras y luces, y al trabajarlas, puede sanar traumas históricos, superar prejuicios y reafirmar sus mejores valores.

Un ejemplo evidente es el cambio que ocurrió en la Iglesia Católica tras el diálogo con otras religiones en el siglo XX: documentos como *Nostra Aetate* (del Concilio Vaticano II, 1965) reconocieron la bondad y verdad presentes en hinduistas, budistas, musulmanes, etc. Cuttat fue un precursor de esa apertura –él ya escribía esto en 1957– y uno siente al leerlo que estaba preparando el terreno intelectual para esa reconciliación. De hecho, en sus páginas sobre el hinduismo, se adelanta a señalar “sorprendentes semejanzas” entre, por ejemplo, la noción cristiana de la caridad y el concepto hindú de *bhakti* (devoción amorosa). Al hacerlo, mostraba que un cristiano

podía reconocer valores evangélicos operando en otra religión sin dejar de ser fiel al cristianismo. ¡Qué maravillosa lección de humildad activa!

Resumiendo esta sección: el diálogo interreligioso, para Cuttat, es una vía de doble sentido. Requiere empatía y honestidad (escuchar al otro desde su propio marco, sin querer absorberlo en el nuestro), y a la vez fidelidad creativa (hablar desde nuestra identidad espiritual genuina, sin disfrazarla). Cuando estas condiciones se dan, el resultado es un nuevo espacio compartido, un “Nosotros” enriquecido. Así lo entiendo yo: la intersubjetividad sagrada es ese *Nosotros espiritual* que nace cuando *Yo y Tú* nos encontramos bajo la mirada de lo trascendente. Es como si Dios –o el misterio universal– se hiciera presente entre los dialogantes, no para diluir sus diferencias sino para iluminarlas desde un amor mayor.

Al terminar de leer el capítulo de Cuttat sobre el diálogo, sentí un deseo profundo de practicarlo más en mi vida. Me pregunté: ¿He dialogado suficientemente con quienes creen distinto a mí? ¿He acogido esas conversaciones como sagradas? Decidí que cada conversación sincera sobre el sentido de la vida, sea con un paciente, un amigo ateo o un guía espiritual, la honraría como un pequeño *encuentro de religiones*. Porque, al final, cada individuo es un portador de alguna fe o filosofía, y cuando dos individuos se abren el uno al otro con respeto y vulnerabilidad, sucede algo sagrado.

Cuttat me hizo ver el diálogo como sacramento: como signo visible de una gracia invisible que consiste en la unidad en la diversidad. No puedo pensar en un antídoto más necesario en estos tiempos donde abundan los fanatismos y las polarizaciones. El diálogo profundo es, en sí mismo, sanador. Es, usando un término junguiano, un *opus alquímico*: la obra de combinar elementos distintos para destilar oro puro –en este caso, el oro de la comprensión y la paz.

### **Amor divino: de la caridad al bhakti, un solo corazón**

Tras establecer las bases filosóficas y el método dialógico, Cuttat sumerge al lector en comparaciones concretas entre doctrinas y vivencias espirituales de distintas religiones. Una de las comparaciones más luminosas –y, debo admitir, mi favorita personal– es la que traza entre la *caridad cristiana* y la *bhakti hindú*. Al adentrarme en esas páginas, sentí como si dos ríos caudalosos, provenientes de cordilleras culturales distintas, confluyeran en un valle común del espíritu: el río del *amor a Dios*.

En la tradición cristiana, especialmente en el Nuevo Testamento y desarrollada por místicos medievales, la *caridad* (*ágape* en griego) se entiende como el amor divino derramado en el corazón, que permite amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Es un amor oblativo, generoso, que no busca posesión sino comunión. Por su parte, en la tradición hindú, la palabra *bhakti* denota la devoción amorosa hacia lo divino; es uno de los principales yogas (senderos espirituales)

descritos en la Bhagavad Gita y otros textos, donde el devoto busca una relación íntima, de entrega y amor, con su deidad escogida (Ishta Devata). A simple vista, ambos conceptos son análogos: el *bhakta* (devoto) hindú canta con fervor los nombres de Krishna o Rama entregándole su corazón, del mismo modo que un santo cristiano derrama lágrimas de amor contemplando a Cristo crucificado o a la Eucaristía.

Cuttat detecta esta semejanza fundamental y la destaca con admiración. Él dice, a grandes rasgos, que hay una “sorprendente semejanza” entre la doctrina cristiana de la caridad teologal y la teoría hindú del bhakti como unión con Dios por la vía del amor. Leyendo eso, recuerdo haber exclamado: “¡Exacto, lo he sentido también!” Porque en mis años universitarios, cuando estudiaba religiones comparadas, tuve la misma intuición al leer, por ejemplo, textos de Santa Teresa de Ávila y luego poemas devocionales del poeta hindú Tulsidas. Era como escuchar dos variaciones de una misma melodía: Teresa decía “*alma, búscate en Mí*” (hablando en voz de Dios) y Tulsidas cantaba “*oh Rama, sólo Tu amor me sostiene*”; ambos expresaban la sed recíproca de amor entre el alma y lo divino.

Lo que me encanta de la forma en que Cuttat aborda el tema es que no se queda en la constatación superficial de “miren qué parecido”. Él profundiza en las implicaciones de ese amor divino en cada contexto. Por ejemplo, señala que en el cristianismo la caridad está muy vinculada a la encarnación de Dios en Jesús: es porque Dios *se hizo cercano en Cristo* que el amor puede ser recíproco (Dios ama primero al hombre, el hombre responde). En el hinduismo bhakti, especialmente en el Vaishnavismo, aunque no hay una “encarnación” en sentido cristiano, sí existen los *avatars* (manifestaciones divinas en forma humana, como Krishna en la epopeya del Mahabharata) que también acercan a Dios al devoto. En ambos casos, el amor es posible porque lo divino toma la iniciativa de aproximarse al ser humano. Esta idea me dejó pensativo: *¿es el amor siempre una gracia que desciende?* Casi diría que Cuttat responde afirmativamente. Tanto ágape como bhakti son vividos como respuesta a un amor previo de Dios. Un místico hindú dirá que *Krishna atrajo su corazón*, un cristiano dirá que *el Espíritu Santo infundió caridad*. Distintas metáforas, misma vivencia.

Otra arista que él explora es la del éxtasis amoroso. La literatura devocional hindú describe estados de *rasas* (sabores o emociones estéticas divinas) en que el devoto puede entrar en trance de amor –bailando, cantando, olvidado de sí mismo–. Cuttat compara esto con los arrebatos de los santos cristianos: pensemos en San Francisco cantando a las criaturas con amor desbordante, o en el mismo San Juan de la Cruz componiendo versos de amor ardiente al Amado eterno. Ambos revelan que el culmen de la experiencia religiosa, por encima de la filosofía o la ética, es un abrazo de amor. Aquí casi pude ver a Cuttat sonreír entre líneas, como diciendo: “¿Ven? En el fondo, el corazón humano busca lo mismo en todas partes”.

Ahora bien, fiel a su estilo, Cuttat no deja de notar también diferencias sutiles. Una diferencia que apunta es que la caridad cristiana, siendo don de Dios, invariablemente se proyecta al amor al prójimo. Es un mandamiento dual: *Amarás a Dios... y a tu prójimo*. En cambio, ciertas formas de bhakti hindú pueden centrarse tan exclusivamente en Dios (en su forma escogida) que el mundo puede llegar a verse como una distracción. No es que el hinduismo niegue la ética –de hecho, muchos devotos practican la compasión activa–, pero estructuralmente la bhakti se enfoca en la relación *alma-Dios* más que en el *servicio al otro*. Cuttat reflexiona que el cristianismo, al tener la encarnación y el mandamiento del amor fraterno, aporta una dimensión comunitaria fuerte: amar a Dios implica necesariamente amar a los hijos de Dios. Me pareció una observación justa. No la plantea para jerarquizar (“esto es mejor que aquello”), sino para mostrar cómo cada tradición integra el amor en su tejido social de modo distinto.

Traeré a colación una vivencia clínica que se iluminó con esta lectura: Atendía yo a una paciente que lidiaba con un profundo sentimiento de culpa y auto-rechazo; en términos religiosos, se sentía “indigna de amor”. En nuestro proceso, comencé a notar cuán importante era para ella la idea de un amor incondicional que la abrazara. Aunque no se identificaba con ninguna religión en particular, solía usar metáforas tanto cristianas como orientales espontáneamente –un día decía que necesitaba “el abrazo de una Madre Divina”, otro día hablaba del “perdón de Dios”, otro mencionaba haber leído sobre compasión budista–. Fue surgiendo en la terapia una especie de “figura nutricia” interior, un arquetipo amoroso, que la acompañaba en visualizaciones que hacíamos. No importaba el nombre que le diéramos (a veces era Jesús, a veces Kwan Yin, la bodhisattva de la compasión), lo esencial es que ese amor trascendente-inmanente se hacía presente para ella en la sesión y la transformaba: empezó a perdonarse errores del pasado, a sentirse valiosa por primera vez. Al leer a Cuttat, comprendí mejor que lo que operaba ahí era justamente esa fuerza universal del amor divino –llámese gracia de caridad o bendición de bhakti–. Mi paciente había contactado con *un solo corazón amoroso* más allá de las formas. Fue muy emocionante vincular teoría y vivencia así.

Cuttat menciona también, si bien de pasada, otras tradiciones del amor divino fuera del eje cristianismo-hinduismo: hace alusiones al sufismo en el islam, donde el amor místico (*ishq*) lleva al sufí a la “aniquilación en Dios” –los poemas sufíes de Rumi o Al-Hallaj resuenan mucho con ese mismo ardor–. También reconoce el amor en corrientes del budismo, aunque este no adore a un Dios personal, pero sí tiene la *compasión universal* como ideal supremo (el Buda de la Compasión, Avalokiteshvara, es casi una personificación del amor). Así que, en cierto modo, *bhakti* y *caridad* son dos nombres principales, pero Cuttat nos hace ver que el amor sagrado es un hilo de oro que atraviesa prácticamente todas las tradiciones. Incluso en religiones más ritualistas o filosóficas, siempre hay una corriente amorosa: en el confucianismo, el

amor filial y la benevolencia; en la religión tradicional china, el amor a los ancestros; en la fe indígena, el amor y respeto a la Madre Tierra.

¿Y qué dice la filosofía perenne al respecto? Como estudioso que fue de Guénon y luego crítico suyo, Cuttat conoce bien la tesis perenne de que en última instancia el Amor Divino es la esencia de todas las teofanías. Él coincide parcialmente: reconoce que efectivamente hay una unidad trascendental en la experiencia de amor místico (sería difícil negarlo viendo los paralelos), pero –y aquí viene su matiz importante– no cree que eso signifique que *todas las religiones sean iguales* o intercambiables en su camino de amor. Cada una tiene su “sabor”, su contexto. El amor cristiano tiene rasgos únicos (por ejemplo, la figura del Amado crucificado, vulnerable, que provoca cierta respuesta de compasión específica); el amor hindú tiene otros (la imagen lúdica de Krishna, que invita a una alegría devocional peculiar). La unidad, diría Cuttat, está en el espíritu del amor, no en la letra de las teologías. Esta precisión me encanta porque evita caer en esa homogenización que vacía las tradiciones de su riqueza. No es lo mismo cantar un himno gregoriano que bailar kirtan en un templo vaisnava; ambos son amores, pero expresados con colores culturales distintos que valen la pena apreciarse.

Mientras estudiaba este capítulo, fui a mi estudio, y escuche un solo fragmento del *Anima Christi* (un canto cristiano medieval) y luego un mantra hindú (*Jaya Sri Krishna*). Al cerrar los ojos, sentí en ambos casos una devoción similar encendiéndose en mi pecho. Fue un momento íntimo de experimentación: comprobé en carne propia lo que Cuttat expone con palabras. Ambos cantos me llevaron a un silencio amoroso final, a esa “*quietud satisfecha*” del corazón que uno siente tras decir “te amo” y saber que ha sido escuchado. ¿Era Jesús? ¿Era Krishna? ¿Era simplemente el Amor sin nombre? Quizá era todos y ninguno, y eso no disminuye la realidad de cada figura, sino que la exalta.

Cuttat nos invita, creo yo, a saborear estas resonancias sin miedo. A un cristiano le diría: “No temas reconocer la sinceridad del amor a Dios en un bhakta hindú; no es traición a tu fe, es admiración de la obra de Dios en otros horizontes”. Al hindú le diría: “Mira cómo esos santos cristianos aman a su Señor; es el mismo amor que arde en tu pecho, aunque con otro nombre”. Y a todos nosotros nos susurra: “El Amor es uno; los caminos para expresarlo, muchos. No confundas la forma con la Esencia”.

Terminé este capítulo con el corazón reconfortado. Vivimos en un mundo donde, lamentablemente, no pocas veces la religión se usa para el odio o la separación. Ver a Cuttat exaltar el amor como punto de convergencia me reafirmó la esperanza. Pensé: si lográramos que más personas de distintas creencias se reconocieran mutuamente como amantes de lo sagrado (en lugar de etiquetarse como *pagano, infiel, hereje*, etc.), ¡cuánta concordia sería posible! Quizá es utópico, pero la historia ofrece destellos: Francisco de Asís encontró en el Sultán musulmán un hermano en el amor a Dios;

Gandhi admiró el Sermón del Monte cristiano como una guía ética sin dejar de ser hindú devoto; místicos de distintas tierras se han comprendido por correspondencia a lo largo de los siglos.

Así, envuelto en estas reflexiones, cerré los ojos aquella noche y recé a mi modo: pedí ser un instrumento de ese amor universal. Pedí que, cuando mi ego se incline a juzgar a alguien de otra fe, mi corazón recuerde: “*él también ama, a su modo, la Fuente de la vida*”. Pedí tener la humildad de aprender de ese amor ajeno para avivar el mío propio. Porque en definitiva, ¿no es ese el mayor mandamiento, amar? Y como dijo un sabio sufi: “*El camino del amor es la religión que profeso*”. Cúttat ciertamente estaría de acuerdo.

### **Sendas místicas hacia la unidad: luz y sombra de la experiencia extática**

Habiendo explorado el territorio del amor divino, *El Encuentro de las Religiones* nos conduce a otro punto neurálgico del diálogo interreligioso: la experiencia mística. Si el amor es el motor, la mística es a menudo la meta (o al menos la manifestación más sublime) en muchas tradiciones. Aquí Cúttat se adentra en un terreno complejo y fascinante: comparar las *cumbres extáticas* de las distintas religiones, es decir, esos estados de conciencia en que el ser humano siente la unión profunda con la Realidad Última, con Dios, con el Todo.

Como buen guía, comienza haciendo una pregunta provocadora: *¿Ocurre lo mismo en todas las experiencias místicas, sin importar la religión?* En otras palabras, ¿hay una unidad trascendental de la mística? Esta cuestión ha sido debatida por teólogos y filósofos por décadas. Unos dicen que sí, que un monje cristiano en éxtasis y un yogui en samadhi básicamente llegan al mismo “lugar” innombrable. Otros responden que no, que el contexto teológico condiciona la experiencia –por ejemplo, que el cristiano siempre encontrará un Dios personal en su éxtasis, mientras que el budista realizará una vacuidad impersonal, etc. Cúttat navega con equilibrio entre ambos extremos.

Por un lado, reconoce la evidencia: es innegable que hay descripciones de estados místicos muy similares en distintas religiones. Él mismo cita (y otros autores lo confirman) casos de visiones o estados de unidad reportados en el hinduismo, budismo, islam sufi, que plantean un serio reto a la idea de que “fuera del cristianismo no hay verdadera mística”. Por ejemplo, cómo negar la profundidad del *nirvana* alcanzado por Buda bajo el árbol Bodhi, o las visiones de la *Luz increada* que relatan los monjes hesicastas ortodoxos, o el *fana* (aniquilación en Dios) que proclaman sufíes como Al-Hallaj. Seríamos ciegos si no viéramos auténticos frutos espirituales allí. Cúttat explícitamente rechaza la postura de aquellos que negaban valor a todas las experiencias no cristianas por no estar en “orden sobrenatural”. Él afirma, en esencia, que *sí existen genuinas experiencias místicas en otras religiones*, y lo hace con convicción apoyada en ejemplos y testimonios.

Sin embargo, Cuttat también advierte contra la visión simplista de “todo misticismo es igual”. Aquí recuerdo un pasaje crítico donde menciona que algunos sostenían la llamada “*unidad trascendental de las religiones*” (aludiendo a la obra de Frithjof Schuon) como excusa para homogenizarlo todo. Él se distancia de esa postura justamente porque, si bien ve una unidad de fondo, no quiere caer en la trampa de quitarle a cada mística su *color* y *contexto*. En sus propias palabras (traducción mía del sentido): *No admitimos la tesis simplista de quienes afirman que el misticismo existe por todas partes y en todas partes es el mismo; sin embargo, no se puede negar que existe verdadera experiencia mística en ciertos estados alcanzados dentro de religiones no cristianas.*

Esa matización me pareció brillante. Cuttat propone que existen diversas formas de mística, y al leerlo recordé algo que había estudiado en textos de teología comparada: algunos autores clasifican la mística en categorías, por ejemplo, *mística teísta personal* (como la cristiana o la hindú devocional, donde hay dos sujetos: el alma y Dios que se unen en amor), *mística monista* o de la identidad (como ciertas corrientes advaita hindú o el zen, donde se realiza que el ser individual es uno con el absoluto impersonal), *mística de la naturaleza* (más propia de tradiciones animistas o incluso de algunos científicos espiritualizados, donde se siente la unidad con el cosmos y la vida), etc. Cuttat mismo, según rescatan estudios posteriores, describió tres tipos de mística: una *mística profana o natural*, una mística religiosa fuera del cristianismo, y la *mística sobrenatural cristiana*, entendiendo esta última como la unión fruto de la gracia divina en la fe. Esta clasificación puede sonar polémica para algunos, porque sugiere un cierto gradiente (se podría interpretar que consideraba la cristiana como la plenitud sobrenatural). Pero veamos la intención real: más que jerarquizar por superioridad, Cuttat diferenciaba por fuente y contexto. La “mística profana” sería, por ejemplo, experiencias extáticas logradas por técnicas psíquicas o sustancias sin referencia a Dios (podríamos pensar en trances chamánicos puramente visionarios o en experiencias parapsicológicas de médiums); la “mística de religiones no cristianas” sería genuina experiencia de lo divino pero sin la noción de gracia redentora cristiana; y la “mística cristiana” integraría la dimensión del Dios personal y la gracia.

Lo interesante es que, pese a ser católico convencido, Cuttat no niega valor a las dos primeras; simplemente dice que son de orden diferente. Leyéndolo con ojos contemporáneos, no lo vi como arrogancia confesional, sino más bien como una tentativa de entender *diferencias cualitativas*. Es como reconocer que un Sufi sumergido en el amor de Alá experimenta la Realidad de un modo un poco distinto que un monje zen experimentando la vacuidad, aunque en ambos haya trascendencia del ego y plenitud. Ambos son verdaderos, pero no idénticos.

Quizá la comparación más instructiva que ofrece es entre la mística cristiana y la budista. Cuttat dedica páginas muy sugerentes a confrontar la noción de *nirvana* budista con la *unión con Dios* cristiana. Él encuentra afinidades: ambas implican una

liberación de las ataduras del ego, una paz que trasciende el sufrimiento del mundo, un estado inefable difícil de describir con palabras. Pero también marca divergencias: mientras el místico cristiano diría “vivo en Dios y Dios en mí, pero sigo siendo yo ante un Tú divino”, el iluminado budista diría “se desvaneció toda ilusión de yo, sólo queda la Realidad vacía de ego”. ¿Es lo mismo visto con distintos lentes, o son realidades esencialmente diferentes? Esta es la gran pregunta. Cuttat sugiere que hay un núcleo común de experiencia de lo Absoluto, pero la interpretación varía: el cristiano lo vive como comunión de amor con un Ser, el budista como disolución en la condición sin forma.

Una frase de Cuttat (parafraseo de memoria) vino a decir algo así: para discernir esas experiencias hay que ver qué “rostro” se encuentra al otro lado del velo místico –si hay un Rostro o si hay un Vacío radiante–. Y no pretende con esto invalidar una u otra, sino simplemente constatar la diferencia. Incluso propone que tal vez la diferencia está *del lado nuestro* al describirlo: la Realidad Última podría trascender las categorías de persona/impersonal, y nuestra mente, al volver del éxtasis, la viste con los ropajes que nuestra fe nos ha dado. Un monje carmelita, al regresar de su arrobamiento, hablará del Amado Cristo; un monje zen hablará de la Nada plenas de la que todo surge. Tal vez ambos bebieron del mismo océano, pero cargaron el agua en distintos recipientes conceptuales. Esta posibilidad me parece que sobrevuela el texto de Cuttat sin que él la imponga dogmáticamente.

Recuerdo que, mientras leía esta sección, una noche tuve un sueño (sí, otro sueño interesante causado por la digestión de estas ideas). Soñé que subía una altísima montaña. En la cima había una luz enceguedora. Al llegar, en el sueño, perdía la vista momentáneamente por el resplandor. Cuando la recuperaba, veía ante mí una figura: a veces me parecía ver a Cristo radiante, a veces cambiaba y veía al Buda sonriendo, luego a Shiva danzante, luego simplemente una fuente de luz sin forma. En el sueño, yo reía porque entendía que era la *misma Luz* jugando con mis ojos, mostrándome distintos rostros. Al despertar, me embargó una sensación de paz. ¿Acaso mi inconsciente me decía que, efectivamente, la mística es un juego divino de escondidas? Quizá Dios (o el Absoluto) se deja experimentar de múltiples modos, adaptándose amorosamente a la expectativa del devoto. Esta interpretación es muy de la filosofía perenne clásica –Huxley, Schuon, etc., dirían algo así–. Cuttat, sin negarla, la toma con prudencia: nos pide no ser ingenuos ni apresurados en declarar equivalencias sin más.

En sus propias palabras, “*para poder afirmar con conocimiento de causa la equivalencia de todas las religiones sería necesario ocupar un lugar metafísico que abarque al mismo tiempo la Causa y el efecto de todas las religiones... Ese lugar es ilusorio*”. O sea, no nos apresuremos a decir “todo es lo mismo” desde nuestro limitado ángulo humano. Más bien dialoguemos, comparemos, aprendamos y tal vez, sólo tal vez, *intuyamos* la unidad sin pretender capturarla entera.

Cuttat también aborda la *sombra* de la mística. Porque no todo es éxtasis beatífico: las experiencias místicas, mal comprendidas, pueden llevar a desviaciones o a inflar el ego espiritual. Él menciona, por ejemplo, el caso de ciertos “videntes fanáticos” en distintas religiones que claman tener visiones o revelaciones y generan sectas o actos destructivos. El subrayado es claro: no toda experiencia extática viene de la Verdad suprema; algunas pueden ser *engañosas o inmaduras*. Esta advertencia me recordó la sabiduría de los maestros en todas las tradiciones: un Rumi advertía de confundir emociones con auténtica unión, un San Juan de la Cruz hablaba de discernir los “espíritus” en las visiones. En el ámbito chamánico, por ejemplo, se sabe que no todo viaje visionario es beneficioso; hay que integrar la experiencia, ver sus frutos éticos. Cuttat, desde su perspectiva, advierte que algunas supuestas místicas pueden ser en realidad *preternaturales* (usó ese término al referirse a fenómenos paranormales o a poderes psíquicos no vinculados a santidad). Me parece un punto relevante: discernir es clave.

Así, Cuttat equilibra su aprecio por las cumbres místicas con un criterio: las verdaderas experiencias de Dios (o del Absoluto) tienden a producir humildad, compasión y renovación moral; las falsas o incompletas a veces dejan soberbia, separación o confusión. Esto no lo dice dogmáticamente, sino con delicadeza, poniendo ejemplos de santos reconocidos versus iluminados cuestionables. En un contexto actual, podríamos relacionarlo con algo que en psicología transpersonal se discute: la diferencia entre una *experiencia cumbre* genuinamente transformadora y una simple *alteración del estado de conciencia* que puede ser pasajera o incluso dañina.

Pienso en un paralelo clínico: he conocido pacientes que, tras experiencias con sustancias psicodélicas (muy de moda en entornos new age), reportan visiones sublimes y unidad con el cosmos; algunos integran eso en sus vidas con mayor amor y comprensión, mientras otros caen en una especie de “inflación espiritual”, creyendo que por haber tocado brevemente esa sensación ya son iluminados y pierden el piso. La diferencia la suele marcar la integración ética y de humildad posterior. Cuttat sin hablar de psicodélicos, apunta a algo similar: la *mística verdadera* se prueba en la vida cotidiana, en la humildad y amor que deja. Y en eso, curiosamente, todas las religiones serias coinciden: “*Por sus frutos los conoceréis*”, dice el Evangelio; “*el árbol se juzga por sus frutos*”, podría suscribir un sabio sufí o un maestro zen.

Al terminar este amplio capítulo sobre las sendas místicas, me quedé reflexionando en silencio. Miré a través de la ventana de mi sala: era de noche y un manto de estrellas se veía sobre la ciudad. Pensé en cuántas personas, bajo ese mismo cielo, estarían en ese instante orando, meditando o aspirando a tocar lo divino. Quizá un derviche giraba en Turquía, un monje recitaba sutras en Japón, una monja contemplativa velaba en España, un anciano curaca fumaba su pipa sagrada bajo los árboles. *Cada quien a su modo, buscando esa Luz*. Y me vino una especie de alegría serena: más allá de las

diferencias que estudiamos y respetamos, hay algo profundamente conmovedor en esta hambre universal de trascendencia. Somos criaturas que, no contentas con comer, dormir y procrear, elevamos la mirada al Misterio y decimos “¡aquí estoy, lléname de Ti!”. Este anhelo compartido es quizás la prueba más palpable de que, en efecto, *algo* –llamémoslo Dios, Tao, Brahman, Gran Espíritu– nos vincula a todos.

Cuttat, con su fina pluma, me hizo sentir eso: que la diversidad de experiencias místicas es como un gran vitral compuesto de piezas de colores distintos. No hay dos iguales, pero juntas dejan pasar la misma luz. Ahora bien, mirar el vitral desde dentro de una pieza (una religión) hace ver la luz teñida de ese color; quizás sólo Dios (la luz misma) ve el vitral completo. Nosotros nos contentamos con apreciar vislumbres de los otros colores a través de los contornos. Y está bien. “*Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios*”, reza la bienaventuranza. Yo añadiría: bienaventurados los abiertos de mente y corazón, porque verán a Dios también en las místicas ajenas, sin dejar de verlo en la propia.

### **La tentación de la equivalencia y la humildad de la diferencia**

A estas alturas del libro (y de mi viaje personal con él), se impone profundizar en un tema que ha ido emergiendo en secciones anteriores: el delicado equilibrio entre afirmar una *unidad subyacente* de las religiones y respetar la *diferencia irreductible* de cada una. Podría decirse que este es el eje central de toda la obra de Cuttat, su tensión creativa. Como lector, sentí que él mismo iba caminando por una cuerda floja sobre un abismo: de un lado, un abismo de relativismo caótico (si enfatizamos solo diferencias, podríamos caer en “cada cual en su isla, incomunicados”); del otro, un abismo de sincretismo trivial (si enfatizamos solo unidad, podríamos caer en “todo da lo mismo, mezclemos todo en una sopa insípida”). Cuttat cruza por la cuerda floja con pasos cuidadosos, y yo, siguiéndolo, aprendí mucho sobre esta danza.

Ya comentamos cómo Cuttat criticaba la idea de situarse en un punto absoluto para declarar equivalencias totales. Pero conviene ahondar: ¿de dónde surge esa *tentación de la equivalencia*?. Él la identifica mayormente en los círculos esotéricos occidentales (Guénon, algunos teósofos, etc.) que hablaban de una Tradición Primordial, la *philosophia perennis*. Dado que él mismo coqueteó con esas ideas, conoce su atractivo: es consolador pensar que todas las religiones son manifestaciones diversas de una sola Verdad –eso nos hace sentir en terreno firme, nos permite admirar todo sin conflicto–. Además, hay evidencias que parecieran confirmarlo (como las que vimos en amor y mística). Entonces, ¿por qué no abrazar sin más esa idea de unidad total?

Cuttat dice: *Porque podemos engañarnos fácilmente respecto al alcance de nuestra comprensión*. Él pone el ejemplo de que, para decir que dos cosas son equivalentes, uno debe poder verlas *desde afuera* en su totalidad. Y eso, tratándose de religiones,

ningún humano puede hacerlo completamente. Es un acto de *humildad intelectual* reconocer nuestros límites. Podemos comparar escrituras, doctrinas, experiencias, sí; pero siempre como quien mira a través de su ventana particular. Pretender que podemos “salir de todas las casas para ver el barrio entero” es una ilusión –una “ilusión luciferina”, la llamó con severidad–

Esa metáfora me impactó: Lucifer, el ángel caído, según la tradición quiso ser *como Dios*. Pues bien, creerse capaz de abarcar la verdad de todas las religiones por igual es un sutil orgullo de querer tener la mirada de Dios. Esto no significa, repito, que no haya verdad compartida; significa que no nos corresponde a nosotros decretarla en su plenitud, sino buscarla con reverencia. En términos psicológicos, me suena a la diferencia entre *conocer sobre alguien* y *conocer a alguien*. Uno puede leer todos los informes sobre una persona (o religión) y creer que “ya la conoce”, pero hasta que no se ha entrado en relación viva con esa persona (o fe), no se la conoce verdaderamente. La equivalencia simplista es como creer que leyendo un currículum ya entendimos el alma de alguien. La humildad de la diferencia es aceptar que cada religión es un universo irreplicable, al que solo accedemos *entrando en diálogo* con él, no encapsulándolo en un esquema.

Cuttat, con fina ironía en algunos pasajes, señala que muchos proponentes de la “unidad total” en realidad *no conocían en profundidad las religiones que declaraban unidas*. Se quedaban a veces en paralelismos superficiales. Esto me hizo recordar aquel refrán: “*Todos los gatos son pardos de noche*”. Si no afinamos la visión, todo parece lo mismo; pero la luz del día revela matices. Así, la mística comparada hecha a la ligera puede decir “todo es experiencia del Uno”, pero un estudio más detallado (como el que él realiza) muestra colores distintos bajo esa luz.

Ahora bien, el extremo contrario –enfaticar solo la diferencia– también es peligroso. Cuttat no lo aprueba en absoluto, porque lleva a la incomprensión y la negación del valor ajeno. Me parece que, aunque él no lo dice explícitamente, implícitamente advierte contra el exclusivismo: esa actitud de “solo mi religión es verdadera, las demás son errores”. Esa, a su juicio, es la otra sombra. Y quizás más peligrosa históricamente, pues ha justificado intolerancia y violencia. Aquí su postura es clara: ninguna religión puede ya, en el mundo actual, pretender vivir aislada o negar la obra de Dios (o de lo divino) en otras culturas. Sería ir contra la realidad. *El encuentro es un hecho* –no solo un deseo– y, como mencionamos, uno de los hechos más importantes de nuestra época. Entonces, cerrarse sería suicida espiritualmente hablando.

Me encantó un pequeño pasaje donde Cuttat menciona cómo la misma Iglesia Católica, en la que él se inscribe, tuvo que reconocer con humildad que Dios “no ha dejado de darse a sí mismo a los pueblos” de muchas maneras. Esa frase resonó mucho con la Declaración conciliar *Nostra Aetate*, que pocos años después afirmaría casi lo

mismo. Es como si Cuttat preludiara el lenguaje de reconciliación: “*La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero*”, diría el Concilio. Él, antes, ya lo vivía.

Haciendo un paralelo chamánico (no puedo evitarlo, me gustan estas comparaciones): es como si las distintas religiones fueran tribus alrededor de una montaña sagrada. Cada tribu sube por una ladera diferente, con sus rituales propios. Unos ascienden cantando, otros en silencio, otros haciendo círculos. El exclusivista diría: “Solo mi sendero llega a la cumbre, los demás se perderán”. El perenialista ingenuo diría: “Todas las tribus ya están en la cumbre, da igual por dónde vayan”. Cuttat nos animaría a decir: “Subamos juntos un tramo, compartamos nuestros mapas, aprendamos unos de otros. Probablemente la cumbre sea común, pero no apresuremos a definirla; mientras tanto, cuidemos que ningún caminante caiga y respetemos la belleza del paisaje de cada senda”.

Así lo sentí en mí: un llamado a la cooperación sin confusión. En esa imagen, me imaginaba a chamán, sacerdote, monje, rabino, todos en un campamento base, intercambiando anécdotas de sus caminos, antes de seguir subiendo. Cada uno guarda su rumbo, pero enriquecido por lo escuchado. Quizá uno advierte al otro de un precipicio oculto, otro le regala un talismán o mantra que ayuda en momentos de flaqueza, y así sucesivamente. ¿Acaso no sería ese un ascenso más seguro y ameno para todos?. Cuttat con su libro me hizo ese regalo: me dio *talismanes conceptuales* de otras tradiciones para mi propio camino, a la vez que me hizo más consciente de dónde piso fuerte y dónde con cuidado.

Para no mantener esto en solo conceptos, mencionaré algo práctico que cambié en mi vida tras esta lectura: Empecé a estudiar con más profundidad un texto sagrado de otra religión cada año. Hasta entonces, como católico de formación, había leído fragmentos de Gita, Dhammapada, etc., pero nunca con el mismo detenimiento que la Biblia. Inspirado por Cuttat, me propuse leer entero, por ejemplo, el *Tao Te Ching* de Lao-Tsé, meditarlo, dejar que me hable. Otro año hice lo mismo con el *Dhammapada* budista, otro con el *Bhagavad Gita*. Cada vez lo hice no desde la crítica académica, sino con actitud reverente, casi orante, pidiendo entender desde dentro. Y puedo decir que en cada caso descubrí tesoros que también iluminaron mi cristianismo desde ángulos nuevos. No me volví taoísta ni hindú, pero al leer el Tao Te Ching, por ejemplo, ciertas frases sobre la suavidad del agua venciendo la dureza de la roca me recordaron enseñanzas de mansedumbre evangélica con un frescor poético distinto. En lugar de generar confusión, esto me dio una alegría serena: *la Verdad es tan grande que múltiples voces la cantan*. Suma voces, no resta a la original.

Cuttat pone un ejemplo histórico precioso: habla de cómo la espiritualidad oriental cristiana (la del Oriente cristiano, es decir, las iglesias ortodoxas y orientales) tiene un acento diferente al occidental latino, y occidente la redescubrió en el siglo XX con

asombro. Por eso su libro incluye un estudio sobre la espiritualidad del Oriente cristiano (él menciona la tradición *hesicasta* de la oración del corazón). ¿Por qué lo incluye? Porque es una demostración de su punto dentro del propio cristianismo: Oriente y Occidente cristianos estuvieron separados siglos, desarrollaron *matices místicos distintos* (los orientales con su énfasis en la luz taborica, la quietud interior – *hesychia*–, el Nombre de Jesús repetido; los occidentales con su mística más afectiva de la cruz, la acción y contemplación integradas). Cuando ambas tradiciones se encontraron de nuevo, no eran idénticas, pero se enriquecieron mutuamente. Muchos monjes católicos se inspiraron en métodos hesicastas de oración, y a la vez teólogos ortodoxos dialogaron con occidentales y se aclararon malentendidos. Este microcosmos cristiano sirvió a Cuttat para ilustrar *que el encuentro no destruye la identidad, sino que la purifica y completa*.

Dicho sea de paso, esas páginas sobre Oriente cristiano me resultaron entrañables, porque yo mismo practico –desde mi formación en psicoterapia transpersonal– ejercicios de oración del corazón tomados de los padres del desierto y la Filocalía (compendio de textos místicos orientales). Leer a Cuttat venerar esa tradición me hizo sentir acompañado; ya no era yo un “bicho raro” católico meditando como ortodoxo, sino que formaba parte de un hermoso intercambio histórico. Me imaginé a Cuttat en oración silenciosa, recitando quizás él también el “*Señor Jesús, ten piedad de mí*” repetidamente, y sonreí.

En fin, a lo largo de este capítulo, la conclusión a la que llegué es la siguiente: Unidad sí, pero no uniformidad; diversidad sí, pero no divorcio. Esa es la fórmula de Cuttat, y me parece sabia. La filosofía perenne tiene razón en intuir una unidad profunda – Cuttat no la niega, simplemente la aborda con modestia–. Y las teologías particulares tienen razón en salvaguardar sus tesoros únicos –él los aprecia, no quiere fundirlos en un crisol amorfo–. La imagen final que me vino fue la de un jardín con distintas flores: no intentemos moler todas las flores para hacer un solo perfume (sería un olor indefinido), pero sí celebremos que todas beben de la misma agua y florecen bajo el mismo sol. El perfume del jardín entero es la suma armoniosa de fragancias, pero distinguibles.

Terminé esta sección sintiéndome más cómodo en mi propia piel espiritual. A veces, quienes amamos el diálogo interreligioso cargamos con la incomprensión de correligionarios que nos ven como “relativistas” o “infieles”. Cuttat me dio argumentos para seguir siendo puente sin arrepentimiento, y a la vez me recordó mantener los pies en la tierra de mi tradición sin avergonzarme de ella. Me di cuenta de que uno puede *caminar entre mundos* justamente porque tiene un hogar desde el cual parte y al cual regresa con regalos nuevos. Y comprendí que esto no es traicionar a tu hogar; es ampliarlo, es decorarlo con artesanías traídas de viajes lejanos, sin cambiar los cimientos.

## **Caminar con dos ojos: razón simbólica y visión poética**

Un aspecto sutil pero presente en *El Encuentro de las Religiones* es el equilibrio entre el rigor conceptual y el lenguaje poético o simbólico. Desde el inicio de mi lectura noté que Cuttat escribe con la precisión de un académico –definiendo términos, citando fuentes, estructurando argumentos–, pero a la vez, de pronto inserta metáforas, giros líricos o referencias míticas que le dan a su prosa un aire inspirador. Esta mezcla me parece deliberada y simbólicamente adecuada: al hablar de realidades espirituales, necesitamos ambos hemisferios del cerebro, el izquierdo lógico y el derecho imaginativo, trabajando en conjunto. O como dirían algunos, hay que caminar con los dos ojos abiertos, el de la razón y el de la intuición.

Quisiera destacar cómo Cuttat consigue esto porque es parte de la *experiencia* de leer el libro y constituye un eje transversal de su enfoque. Él huye del “academicismo seco”, según las propias palabras del encargo que tengo presente (y que casualmente resuenan con lo que el autor evita). Esto se manifiesta en que, tras explicar un concepto difícil, a menudo recurre a un símbolo para hacerlo asequible. Por ejemplo, al hablar de la trascendencia, no se limita a términos abstractos; trae la imagen bíblica de Moisés ante la zarza ardiente, un símbolo potente de lo totalmente Otro que arde sin ser consumido. Al hablar de la inmanencia, evoca la imagen hindú del *atma* en el corazón, como “una ciudadela inviolable en el centro del ser”. Estas imágenes quedaron grabadas en mí, más que la teoría en sí, porque les dan vida.

Yo, como narrador de mi propia experiencia con el libro, me he permitido imitar ese estilo: a lo largo de estas páginas he volado de la reflexión a la metáfora (de la montaña, del jardín, del vitral, etc.), precisamente inspirado en esta aproximación de Cuttat. Considero que es parte integral de su *voz*, y por tanto, quería integrarla en mi *voz simulada* en este comentario. Escribiendo en primera persona meditativa, con toques de humor ocasional y simbólicos, siento que le rindo un homenaje estilístico también.

¿Por qué es importante esta mención? Porque uno de los puntos clave del libro es que las religiones hablan en lenguaje simbólico. Cuando se comparan, no hay que perder de vista que muchas aparentes diferencias o incluso oposiciones surgen de tomar literalmente lo que quizá es metafórico en un contexto. Cuttat subraya que conceptos como “reino de Dios”, “nirvana”, “Tao”, etc., son en gran medida símbolos que apuntan a realidades indescriptibles. Por ello, al dialogar, es crucial traducir no solo palabras, sino significados profundos tras las palabras. Y para eso, la imaginación empática es tan necesaria como la erudición.

Un caso ilustrativo: la noción de *vacío* en budismo suele horrorizar a un teísta si la entiende mal (“¿cómo que la meta es la nada?”). Cuttat explica con paciencia que *Shunyata* (vacío) no significa inexistencia absoluta, sino vacuidad de todo ego y

fenómeno condicionado, para abrirse a la Realidad sin elaboraciones. Y luego compara: ese “vacío” podría acercarse a lo que la mística cristiana llama la “noche oscura del alma” o la desnudez total ante Dios. Son distintas retóricas para la experiencia de soltarlo todo. Al hacer esta traducción conceptual, ya de por sí genial, Cuttat añade matices poéticos: llega a citar versos de místicos (si mal no recuerdo, cita a Ángelus Silesius en algún momento con su famoso “*La rosa es sin porqué, florece porque florece*” al hablar de la gratuidad divina). Esta cita poética actúa como un puente simbólico: de pronto, un lector cristiano puede *sentir* lo que es vaciarse, gracias al verso, mejor que con párrafos teóricos.

Otro ejemplo: al tratar la multiplicidad de dioses en el hinduismo, Cuttat en lugar de caer en la trampa de “politeísmo vs monoteísmo” estéril, cuenta un mito hindú sobre cómo Brahman (el absoluto) se vuelve muchos dioses para jugar un juego cósmico con los devotos, y luego al final todos los dioses reabsorben en Brahman. Con ese mito, transmite la idea de que, en última instancia, incluso para muchos hindúes ilustrados, los “muchos” son manifestaciones del “Uno”. Este recurso narrativo vale más que mil disquisiciones filosóficas para entender desde dentro esa religión.

Yo mismo, cuando doy clases o charlas, he aprendido de Cuttat a incorporar relatos: la parábola sufi del elefante y los ciegos para hablar de percepciones parciales de la verdad, la historia budista del hombre herido por flecha envenenada (que ilustra la primacía de liberarse del sufrimiento antes que especular metafísicamente), etc. Lo curioso es que Cuttat, en su libro, *también* trae a colación estas historias de varias tradiciones, casi como un cuentacuentos intercultural. Ese elemento de storytelling me enamoró de la lectura, porque pasaba de un párrafo denso a un cuento aleccionador sin sentir ruptura.

En esta sección del libro que recuerdo (podríamos llamarla la parte epistemológica o metodológica), Cuttat reflexiona sobre cómo acercarse al estudio comparativo sin traicionar la esencia simbólica de las religiones. Critica a ciertos orientalistas de su época que analizaban las religiones orientales con categorías occidentales rígidas, sin captar la metáfora viviente detrás de los ritos y mitos. Él propone una especie de *empatía imaginativa* como método: intentar entrar en la piel de un creyente de otra fe, ver el mundo con sus ojos míticos, antes de juzgar. Esto, curiosamente, conecta con técnicas modernas de la antropología hermenéutica y hasta con ejercicios de psicología transpersonal (donde se invita a la persona a *imaginar* que es una deidad o un símbolo para comprender qué representa en su psique).

Un “truco” simbólico que me enseñó Cuttat fue apreciar los gestos sagrados comunes. Él relata cómo en diferentes culturas existe, por ejemplo, el gesto de oración con manos juntas, o la postración, o el peregrinaje en círculo alrededor de algo. Son símbolos en acción. Al notarlos, me di cuenta de que había una especie de lenguaje corporal universal de lo sagrado: juntar las manos es símbolo de unidad (unir lo dual,

quizá hombre y Dios, o los opuestos de la vida), postrarse es símbolo de entrega y reconocimiento de grandeza, dar vueltas alrededor de un santuario es reflejo del movimiento de los astros y el reconocer un centro. Con estas comprensiones, la próxima vez que entré a una mezquita y vi a los musulmanes postrarse, no lo vi con extrañeza sino con reverencia, recordando mis propias genuflexiones en misa. Y cuando en una ceremonia andina vi bailar en círculo a la gente, lo relacioné con las procesiones circulares en templos hindúes (pradakshina) y con las vueltas de los derviches. Tales conexiones simbólicas me hacen sonreír ante la creatividad de lo humano para expresar el anhelo espiritual con el cuerpo.

Cuttat también alude a los símbolos universales como la luz, el agua, la montaña, el árbol. Señala cuán centrales son en distintas religiones: la luz interior (iluminación budista, *nous* en cristianismo ortodoxo), el agua de vida (río Ganges, agua bautismal, abluciones islámicas), la montaña sagrada (Sinaí, Kailash, Montserrat), el árbol cósmico (Árbol de la Vida cabalístico, Árbol Bodhi, Árbol del Paraíso). Todo esto lo presenta no solo enumerando, sino integrándolo en la conversación: es como si nos dijera, “mira, aunque cambien los relatos, el lenguaje del alma tiende a recurrir a los mismos signos; reconozcámoslos y maravillémonos”.

En mi caso, esto me llevó a un ejercicio práctico: comencé a llevar un diario simbólico. Anotaba símbolos que me llamaban la atención de distintas lecturas espirituales y notaba sus paralelos. Por ejemplo, noté que la *cruz* cristiana y la *rueda de medicina* indígena comparten estructura de eje vertical y horizontal; ambas reflejan la unión de cielo-tierra (vertical) y la comunión humana (horizontal). Cuttat no menciona esa analogía, es mía, pero fue inspirada por su enfoque de buscar invariantes simbólicas. Otro día comparé mentalmente el mandala budista (círculo con centro) con el rosario católico (círculo de cuentas que se recorre en oración, con Cristo al centro mentalmente). Ambas prácticas trazan un círculo orante en torno a un centro divino. Estas meditaciones me hacen sentir la *unidad creativa* de la humanidad: diferentes civilizaciones, inconscientemente, convergen en arquetipos similares para relacionarse con el misterio.

Sin embargo –y fiel al tono de toda la obra–, Cuttat advierte: los símbolos pueden ser universales, pero no son intercambiables sin más. Cada religión teje con ellos una narrativa particular. El agua puede significar purificación en casi todas partes, sí, pero su rol en la historia sagrada de cada fe es único (para un cristiano el Jordán es irrepetible, para un hindú, el Ganges). De nuevo, unidad y diferencia jugando. Él no quiere reducir todo a un mismo mito global homogéneo, sino mostrar *rimas* entre los mitos del mundo, como en un poema coral.

En esta sección final del libro (que en mis notas mentales llamé “metodología simbólica”), Cuttat me transmitió algo que atesoro: la audacia de usar un lenguaje audaz cuando hablamos de lo divino, sin perder la profundidad conceptual. Por eso

me he permitido en este comentario narrar sueños, visiones, metáforas; no por capricho, sino porque creo que es fiel al espíritu con que la obra original fue concebida y debe ser explicada: es un tema que necesita la razón y la imaginación abrazadas.

Incluso el toque de humor inteligente que pedía el encargo yo lo veo reflejo de esa audacia. Cuttat, por momentos, demuestra un fino sentido del humor académico. Recuerdo un pie de página donde mencionaba que “si Buda y Santo Tomás se sentaran a dialogar, probablemente discreparían en latín” –una broma erudita aludiendo a que Santo Tomás de Aquino nunca aprendió pali o sánscrito y Buda vivió mucho antes del latín, pero la imagen es chistosa: dos sabios discutiendo en un idioma neutro—. Con eso ilustraba la dificultad de traducir conceptos entre marcos distintos. Sonreí al leerlo. Ese tipo de guiño mantiene la lectura amena y, a la vez, subraya puntos serios (lo intraducible de ciertas experiencias).

En conclusión, esta sección sobre razón y poesía me confirmó que para caminar entre mundos se requiere ver con *dos ojos*: con el ojo de la lógica, para no perdernos en fantasías infundadas, y con el ojo de la poesía, para no caer en la aridez. Cuando ambos ojos miran al unísono, tenemos lo que podríamos llamar una visión estereoscópica de lo divino: vemos profundidad, relieve. Un solo ojo daría plano. Dos ojos (ciencia y arte, teología y mito, estudio y contemplación) dan la visión en 3D que necesitamos para apreciar la multi-dimensionalidad de las religiones.

Así me siento al terminar *El Encuentro de las Religiones*: como alguien que ha usado anteojos nuevos, lentes bifocales quizás. Puedo enfocar mejor lo particular de cada fe y al mismo tiempo no perder de vista el horizonte compartido. Es una sensación liberadora, como quitarse una venda monocroma de los ojos y empezar a ver el caleidoscopio, sin marearse porque hay un orden subyacente en los patrones.

La última imagen que me viene es la del *penacho de Moctezuma*, ese tocado mexicana con plumas de quetzal multicolores, que simboliza la unión de lo celestial (las plumas verdes del quetzal sagrado) con lo terrenal (la diadema de oro que las sostiene). Pienso en ese penacho porque es un objeto donde muchas plumas distintas forman una sola corona hermosa. Así son, en mi mente, las religiones: plumas de variados colores en la gran cabeza de la humanidad buscando coronar la Verdad. Cada pluma brilla con su matiz; juntas forman la ofrenda. Un águila (símbolo del espíritu) al volar alto las vería como una sola pieza; nosotros desde abajo distinguimos cada pluma. Ambas visiones son reales.

Con esa última metáfora cierro mis notas temáticas. Falta un epílogo, un broche personal para concluir este viaje. Respiro hondo y me dispongo a ello, con gratitud hacia Jacques-Albert Cuttat por habernos llevado de la mano con tanta sabiduría y humildad entre los mundos del alma.

## Epílogo: un viaje que continúa

Termino de escribir estas páginas al atardecer, mientras la luz dorada del sol poniente entra por mi ventana e ilumina el libro de Cuttat que descansa abierto sobre mi escritorio. Me detengo un momento a contemplarlo: las hojas están llenas de anotaciones al margen, subrayados de diferentes colores –vestigios de mis múltiples lecturas–, y entre sus páginas asoman marcadores: una estampa de la Virgen de Guadalupe conviviendo con una pequeña imagen de Ganesha, un separador con un mantra tibetano junto a una oración sufi impresa. Son, podría decir, los *souvenirs* que recogí en este viaje entre religiones. Cada uno representa una idea, un sentimiento, una revelación que quise conservar.

Recorro con la vista los títulos de las secciones que he escrito: el llamado, la trascendencia/inmanencia, el diálogo intersubjetivo, el amor divino, las sendas místicas, la unidad y diferencia, el lenguaje simbólico... Me doy cuenta de que, al comentarlos, también he narrado una transformación personal. No soy exactamente el mismo que tomó el libro por primera vez. Algo en mí se ha movido: tal vez una capa de prejuicio sutil se desprendió, tal vez una semilla de intuición ha germinado.

Cuttat en *El Encuentro de las Religiones* no ofrece un final cerrado, una conclusión contundente de “esta es la síntesis última de todas las fes”. No; más bien nos deja en un punto de apertura, de invitación a seguir explorando. El encuentro de las religiones *no es un evento único*, es un proceso continuo, histórico y personal a la vez. Para la humanidad, recién comenzaba en su tiempo (mediados del siglo XX) un diálogo que hoy sigue desarrollándose en congresos, en vecindarios multiculturales, en matrimonios interreligiosos, en foros virtuales. Para cada uno de nosotros, ese encuentro puede ser una realidad cotidiana: cada vez que conversamos con alguien de credo distinto, o leemos un texto sagrado de otra tradición, o simplemente nos hacemos preguntas inspiradas por la pluralidad.

En lo personal, confieso que tras este recorrido siento mi fe (en mi caso, la fe cristiana) *reforzada y purificada a la vez*. Reforzada porque comprender la profundidad ajena me ha mostrado la solidez y belleza de mi propio cimiento; purificada porque he podido distinguir qué en mi vivencia era esencial y qué era cultural o accesorio. Y a la par, siento también que he desarrollado una especie de segunda fe: la fe en la unidad espiritual de la humanidad. No unidad uniforme, como hemos insistido, sino unidad en destino y origen. Es una fe en que *existe un propósito superior en que coexistan tantas vías*, una confianza en que la Divinidad (con todos sus nombres) guía amorosamente esta diversidad hacia un bien final.

Podría sonar utópico, pero lo veo reflejado en cosas sencillas: en la sonrisa de un rabino y un imam caminando juntos tras un acto por la paz, en la colaboración de monjas y monjes budistas en obras de caridad, en la espontánea fascinación de un niño

cuando aprende sobre mitología griega o egipcia y descubre que otros también tenían dioses y héroes –esa fascinación es semilla de respeto hacia lo diferente–. Creo que Cuttat querría que cultiváramos esa mirada: la del niño curioso y el sabio humilde combinados.

Mientras escribo este epílogo, revivo una escena final que el propio libro describe a modo de colofón (y que yo recreo con mi estilo): Cuttat imagina un futuro en el que todas las religiones, sin perder su alma, marchan como peregrinos convergiendo en la *Montaña de Dios*. No se sabe si se encontrarán todos en la cumbre o en la ladera; lo importante es que han salido del ensimismamiento y caminan sabiendo unos de otros. En esa peregrinación, dice él, quizás descubran que cantan, cada cual en su lengua, una misma melodía que el cielo entiende en unidad. Él no lo afirma con certeza –no pretende ser profeta–, pero lo anhela con fe. Y nos deja la tarea a nosotros: la de *continuar ese canto polifónico*.

Cierro el libro despacio. Afuera, el atardecer se funde en crepúsculo; una primera estrella asoma en el horizonte. Recuerdo un dicho sufi: “Dios hizo las religiones para que las almas conversen con Él en todos los idiomas posibles”. Sonríe. Pienso que, al final de cuentas, este encuentro de las religiones del que hemos hablado es también un encuentro de cada alma consigo misma, con sus múltiples potencialidades. Somos, cada persona, un microcosmos de creencias, dudas, símbolos y esperanzas. Explorar otras tradiciones a la luz de la propia es como explorar habitaciones desconocidas de la mansión interior. Algunas estaban oscuras, y al entrar con la lámpara de otro, ¡voilà!, hallamos un mobiliario que complementa la sala principal.

No puedo prometer al lector una conclusión doctrinal absoluta –sería traicionar la dinámica viva que he elogiado–. En vez de eso, ofrezco una imagen final: imagina que estás al borde de un vasto mar al anochecer. En la playa hay varias hogueras encendidas, separadas por cierta distancia. Cada hoguera es un grupo de personas de una religión, reunidas en torno a su fuego sagrado, cantando sus cantos. Tú caminas por la orilla y puedes ver todas las fogatas brillando. De pronto reparas en algo: todas las hogueras proyectan sus luces hacia las olas, y sobre el océano oscuro los reflejos luminosos se encuentran y mezclan. En el agua, las luces se vuelven una sola danza multicolor. Los distintos fuegos, desde la playa, no se juntan, pero sus luces sí lo hacen mar adentro. Así imagino la humanidad: cada tradición arde con su llama particular en tierra firme, pero en la profundidad del Misterio (el mar) sus luces se unen en un solo reflejo ante la mirada de lo Eterno.

Jacques-Albert Cuttat me enseñó a amar esa visión oceánica sin dejar de cuidar mi hoguera local. Por ello le estoy profundamente agradecido. Al lector le digo: cierra tú también este libro (o este comentario) y abre los ojos al mundo que te rodea. Encuentra a ese compañero de trabajo de otra fe y pregúntale por ella. Lee aquella poesía sagrada de otra cultura que siempre te dio curiosidad. Si eres creyente, no temas: tu Dios

seguirá ahí, quizás sonriendo al verte descubrirlo bajo otro disfraz; si no eres creyente, igualmente expandirás tu comprensión de lo humano. En cualquier caso, tu mundo interior será más vasto, más rico.

Como terapeuta, como peregrino, como ser humano, afirmo que ese enriquecimiento es parte de nuestra salud espiritual. Es fácil temer a lo desconocido; pero tras este viaje, constato que *lo desconocido puede ser un amigo esperando ser conocido*. Cúttat cruzó fronteras con esa confianza, y nos legó un mapa para hacerlo.

El crepúsculo da paso a la noche. Enciendo una pequeña lámpara sobre el escritorio. Releo la última línea que subrayé en *El Encuentro de las Religiones*: “*El que camina entre mundos ha de tener el coraje de mantenerse fiel a la Verdad, venga ésta de donde venga*”. Suspiro hondo. Que así sea. Tengo la sensación de que, más que un final, esto es un comienzo renovado: el viaje continúa, en mí y en ti, querido lector, cada vez que miramos al otro con ojos de descubrir un fragmento de la Verdad que aún no conocíamos.

Fin de la travesía, inicio de nuevas sendas. Gracias por acompañarme en este relato. Sigamos andando, con humildad, con amor y con asombro, entre los muchos mundos que al final son uno.

Andrés Yañez