

Cristo en el contexto de las religiones del mundo

por Mr. John Hick

*Conferencia pronunciada
el 24 de mayo de 1994*

Forum Deusto

Cristo en el contexto de las religiones del mundo

Conferencia pronunciada por Mr. John Hick*
el día 24 de mayo de 1994
en el Forum Deusto

Es un honor para mí haber sido invitado a hablar en el Forum Deusto y un placer ya que es la primera vez que visito tanto su Universidad como esta ciudad. El tema que voy a abordar es de creciente importancia para todos —tanto católicos como protestantes— ya que se refiere a la relación existente entre el cristianismo y otras grandes religiones del mundo. Debería comenzar señalando que, desde un punto de vista teológico, se me podrá catalogar dentro de la línea de pensamiento iniciada por Friedrich Schleiermacher y según la cual los dogmas cristianos no son propuestas de revelación divina, aplicables a todas las épocas, sino construcciones humanas intelectuales dentro de las cuales buscamos una determinada situación histórica y cultural a fin de expresar la importancia de la experiencia religiosa cristiana.

* John Hick nació en Gran Bretaña el 20 de enero de 1922. Tiene Licenciatura en Letras, Doctorado en Literatura por la Universidad de Edimburgo y Doctorado en Filosofía por las Universidades de Oxford y Cambridge. Es Doctor Honorario en Teología por la Universidad sueca de Uppsala. De 1953 a 1956 fue Pastor de la Iglesia presbiteriana de Belford. De 1956 a 1959, Catedrático adjunto de Filosofía en la Universidad de Cornell; de 1959 a 1964, Catedrático de Filosofía Cristiana en el Seminario Teológico de Princeton; de 1964 a 1967, Profesor de Teología en la Universidad de Cambridge; de 1967 a 1982, Catedrático de Teología en la Universidad de Birmingham; de 1982 a 1992 fue Catedrático Danforth en Filosofía de la Religión en la Claremont Graduate School de California, y desde 1992 es Profesor Emérito. Actualmente es miembro del Instituto Superior de Investigaciones en Ciencias Humanas de la Universidad de Birmingham. Ha sido también Presidente de Comisiones de educación y asesoramiento religioso, y Predicador en las Universidades de Cambridge y Oxford. Ha sido profesor invitado en numerosas Universidades de Gran Bretaña, Estados Unidos, India, Sri Lanka y Canadá. Entre sus publicaciones cuentan más de 24 títulos, varios en múltiples ediciones, cuyos temas incluyen: *Fe y conocimiento*, *Filosofía de la Religión*, *Verdad y diálogo*, *Pluralismo religioso*, *Reinterpretación de dogmas*, etc.

Este es el punto de partida que me va a servir para describir lo que yo considero como la interpretación cristiana de hoy en día en cuanto a la relación existente entre la cristiandad y las demás grandes religiones del mundo. Y digo «de hoy en día» porque, tal y como acabo de señalar, catalogo la teología como un organismo creciente y en desarrollo, de tal suerte que una teoría apropiada de las religiones presentes y futuras pueda diferir de cualquiera que fuera adecuada hace dos mil o mil años o incluso hace un siglo o una década como consecuencia de los rápidos cambios culturales que se están produciendo.

No voy a dedicar mucho tiempo para recordarles cuáles son las nuevas características de nuestra situación a medida que nos acercamos al término del segundo milenio cristiano. Fue durante la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII cuando Occidente se percató de que la Cristiandad formaba parte de un mundo humano mucho mayor, donde han existido grandes civilizaciones en su entorno, especialmente en la China y en la India; esto permitió constatar que la Cristiandad es una de las religiones del mundo.

Fue a partir de entonces cuando se enraizó la idea genérica de la religión en los círculos más educados, interpretándose la Cristiandad como una modalidad determinada. Sin embargo, esta percepción desempeña un papel importante en la conciencia del público como resultado de tres desarrollos recientes. Una de ellas ha sido la explosión informativa en Occidente acerca de la religión pre-axial y pos-axial en todo el mundo. En segundo lugar, cada vez resulta más fácil viajar y, como consecuencia de ello, sigue creciendo el número de personas de Occidente que pasan algún tiempo en la India, Paquistán, Tailandia, Sri Lanka u otros países orientales, quienes han visto algo de la influencia pacífica del budismo en el pueblo tailandés, algo sobre la devoción en éxtasis y el poderoso sentido de lo divino en el hinduismo, algo de las maravillas de la civilización islámica expresadas, por ejemplo, a través de la arquitectura del Taj Mahal en Agra o las grandes mezquitas de Estambul; además, muchos occidentales han hecho sus propias incursiones internas en la práctica de los métodos orientales de meditación.

En tercer lugar, y quizá sea el aspecto más importante, se ha producido un enorme movimiento de inmigración de este a oeste, atrayendo así a musulmanes, sikhs, hindúes y budistas hasta países europeos y Norteamérica. Se dice, por ejemplo, que hay entre 4 y 5 millones de musulmanes en Norteamérica y unos 5 millones en Europa; también hay una importante —aunque menor— presencia de hindúes, sikhs y budistas junto con las largamente establecidas comunidades judías,

gravemente diezmadas en Europa como consecuencia del holocausto nazi de los años 40. Como resultado de esta inmigración de posguerra, es muy habitual ver en muchas de las ciudades más importantes del mundo occidental (también en Birmingham, mi propia ciudad en Inglaterra) no solamente sinagogas sino también mezquitas, «gurudwaras» y templos de muchos tipos diferentes; es más, incluso sus feligreses pueden ser nuestros propios vecinos.

Una de las cosas que ha tenido un profundo impacto para muchas personas —así ha sido, desde luego, en mi país— es que, tras conocer a las personas y sus familiares practicantes de esta variedad de fe, la gente ha podido comprobar que sus conciudadanos musulmanes, judíos, hindues, sikhs o budistas parecen ser igual de amables, honrados, preocupados por otros, honestos, cariñosos y compasivos que los cristianos en líneas generales. Por término medio, las personas de otra fe no es que sean mejores seres humanos que los cristianos, ni tampoco son, por término medio, seres humanos mucho peores. Por lo que se ha podido comprobar en líneas generales, tanto las virtudes como los vicios humanos se encuentran repartidos más o menos por igual entre seres humanos, sin importar para nada el tipo de fe —y es aquí donde incluyo el humanismo y marxismo como fe de máxima importancia. De todas formas, debo señalar que poseo una experiencia muy limitada en mi relación con judíos, musulmanes, hindúes y budistas, sean o no personas relevantes o familias normales, tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña y en la India, Sri Lanka y Japón, lo cual me hace pensar que su obra espiritual y moral parece discurrir más o menos a la par; esta impresión ha quedado grabada con más fuerza tras repasar la literatura de diferentes tradiciones, escrituras, filosofías e incluso novelas o poesías que se hacían eco de la vida cotidiana.

Cuando volvemos la mirada hacia las grandes civilizaciones del mundo, y a pesar de la información que han recibido desde las diferentes fes religiosas, constatamos la presencia de grandes bondades y maldades. Pero parece imposible hacer una valoración comparativa aceptable de las mismas que nos permita recalcar la superioridad moral de la civilización cristiana. Con frecuencia, tanto el bien como el mal son elementos desproporcionados. ¿Cómo se puede medir la maldad del sistema hindú de castas prevaeciente durante siglos en comparación con la maldad del sistema europeo de clases durante esos mismos siglos?; ¿o la pobreza de tantos países budistas, hindúes o musulmanes en relación con la abusiva utilización de los recursos no-renovables del planeta y la egoísta destrucción del medioambiente llevada a cabo por tantos países cristianos?; ¿o la crueldad de algunos regímenes del Este

contra el virulento anti-semitismo de la Europa cristiana? Evidentemente, es fácil entresacar alguna maldad de otra tradición y compararla con alguna bondad manifiesta en la propia.

Pero no es así como se debe proceder. El hecho es que, por cada acto de maldad que se puede señalar en cualquier otro tiempo de la historia, resulta posible señalar otro acto diferente aunque más o menos censurable de la época propia. Debemos interpretar las religiones del mundo como enormes y complejas totalidades religioso-culturales, siendo cada una de ellas una desconcertante mezcla del bien y el mal. Cuando así lo hacemos, comprobamos que no disponemos de un mecanismo que nos permita calibrar sus valores respectivos de manera objetiva, añadiendo elementos a algunos puntos y quitándolos de otros. Sugiero que únicamente podemos sacar una conclusión negativa en cuanto a que no es posible hablar de una única superioridad moral de cualquiera de las grandes fes del mundo. Quizá desde el punto de vista de Dios alguna de ellas sea superior a las demás, aunque esto es algo que desconocemos desde nuestro punto de vista humano.

Esta conclusión, aunque modesta, es de hecho muy importante para el argumento que deseo desarrollar.

Lo que esto significa para la teología cristiana de las religiones es que esta falta de superioridad tangible no coincide con nuestra teología tradicional, ya que ésta nos dice que Jesús de Nazaret era Dios —o para ser más precisos— Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnado, que murió en la cruz para redimir los pecados del mundo, posibilitando así la salvación; de esta manera fundó la Iglesia Cristiana para proclamar su mensaje por los confines de la tierra. La repercusión clara de todo ello es la cristiandad, única entre religiones, fue fundada por el mismo Dios. Por tanto, se trata de la propia religión de Dios, donde no hay sitio para las demás. Esto parece significar que Dios debe desear que todos los seres humanos se acojan a la religión que El les ha proporcionado, y para que los que ya nos encontramos inmersos en ella podamos tener una relación más estrecha con Dios que aquellos que están fuera, ya que el Espíritu Santo, cuyo advenimiento fue prometido por Jesús, reside en nuestro interior. Por tanto, ¿no deberían ser mucho más evidentes aquellos frutos del Espíritu que San Pablo definió como «caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, auto-control» (Gálatos, 5:22-3) en las vidas de los cristianos en comparación con las de otros?

Si es cierto lo que afirma nuestra teología cristiana tradicional, está claro que deberíamos pensar que estas obras están más presen-

tes, en líneas generales, en cristianos que en personas de otra fe. Evidentemente, uno no puede esperar que cualquier cristiano escogido al azar sea moral y espiritualmente superior a cualquier persona no-cristiana elegida de la misma manera, ya que sería una exigencia irrazonable. Sin duda, el nivel *medio* de estas obras sería mayor entre cristianos que entre aquellos que no lo son. Jesús decía: «Por sus obras les conoceréis», y preguntaba: «¿Acaso se cogen uvas de los espinos o higos de las zarzas?» (Mateo 7:16). Pero lo que yo sugiero en base a lo que puede detectar una honesta observación humana es que estos frutos u obras no son más abundantes entre cristianos que entre judíos, musulmanes, hindúes, budistas, sikhs, taoístas, bahai'ís, etc., aunque así debería ser en el caso de que fuera cierto lo que señala la teología cristiana tradicional. Conclusión: es necesario revisar determinados aspectos de la teología cristiana ya que estoy seguro de que una teología intenta dar significado a los hechos y no así ignorar ni contradecirlos.

Pero vamos a ver esta situación una vez más desde un ángulo algo diferente. Centrémonos en la idea de la salvación, una idea absolutamente básica del pensamiento cristiano, tanto tradicional como revisionista. Si definiésemos la salvación como perdón y aceptación por Dios como consecuencia de la muerte de expiación de Jesús, significa entonces que se trata de una tautología que únicamente conoce el Cristianismo y enseña la verdad salvadora respecto a la que debemos tomar a Jesús como nuestro Señor y salvador, rogar por su muerte y expiación, y acceder así a la Iglesia como comunidad de redimidos, donde abundan las obras del Espíritu. Pero hemos constatado que existe una varianza entre este círculo de ideas y el hecho observable de lo que el Cristianismo define como obras del Espíritu que son igual de evidentes tanto dentro como fuera del ámbito del Cristianismo. Sugiero que sigamos la pista que nos brindan estas obras, ya que Jesús se preocupaba mucho más de las vidas de los hombres y las mujeres que de cualquier conjunto de dogmas que tuvieran en mente éstos.

Vamos a suponer entonces que definimos la salvación de un modo muy concreto, como un cambio que se produce en los seres humanos, identificable en base a estas obras observables. Por tanto, podemos comprobar así que estamos hablando sobre algo crucial para cada una de las grandes fes mundiales. Cada una de ellas nos hace ir más allá del punto de vista del ego para centrarnos de nuevo en ese último misterio trascendental para el que empleamos el término Dios en nuestro propio lenguaje cristiano.

Desde la óptica musulmana, debemos someternos por completo a Dios, no para satisfacer nuestra propia voluntad sino la voluntad de Alá, alcanzando así la plena realización de nuestra humanidad.

En términos judíos debemos vivir según la Ley de Dios, adaptando nuestra voluntad a la voluntad divina alcanzando así, una vez más, la realización de nuestra humanidad. En términos hindúes, y citando a Radhakrishnan, «Tanto la conciencia como la voluntad divinas deben convertirse en nuestra conciencia y voluntad.» Esto significa que nuestro yo debe dejar de ser algo privado; debemos renunciar a nuestra voluntad y dejar que muera nuestro ego, entregando toda su naturaleza, conciencia y carácter a lo divino [S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (Londres, Allen & Unwin, y Nueva York: 1969) 105]. En términos budistas, por último, podríamos citar a uno de los principales exponentes contemporáneos del budismo en Occidente, Masao Abe, al señalar que «la salvación budista no es más que un despertar ante la realidad tras la muerte del ego» [*The Buddha Eye*, ediciones Frederick Franck (Nueva York: 1982) 153].

Sin tener que entrar en mayores profundidades, creo que está claro que las grandes tradiciones pos-axiales (incluido el Cristianismo) van enfocadas hacia una transformación de la existencia humana para pasar del egocentrismo a lo Trascendente, lo Real, lo Último... una transformación que definen como salvación, liberación, iluminación o despertar. Seamos breves y utilicemos el término híbrido de «salvación-liberación». Voy a sugerir que la salvación-liberación viene a ser la gran preocupación de todas las grandes religiones del mundo. No son filosofías ni teologías, sino más bien fórmulas de salvación-liberación. Además, está claro que la salvación es un proceso largo desde el punto de vista de los propios cambios que se producen en el ser humano para pasar de un egocentrismo natural a lo Divino, lo Último, lo Real; este proceso prolongado puede tener momentos cumbre siendo, además, algo que no solamente está teniendo lugar en el Cristianismo sino también en las demás grandes tradiciones, en mayor o menor medida.

Ha llegado el momento de poder presentar la triple diferenciación que se presenta en el marco de las teologías cristianas de la religión como exclusivista, inclusivista y pluralista. Evidentemente, cada una de ellas presenta múltiples variaciones, pero la tipología triple en sí, cuando se aplica a la reivindicación de la verdad y la salvación, parece cubrir toda la gama de opciones.

Hablemos, en primer lugar, en términos de lo que se reivindica respecto a la salvación. Es aquí donde el exclusivismo afirma que la salva-

ción se limita a los cristianos o, incluso de manera mas restrictiva, tal y como señala el dogma tradicional, *extra ecclesiam nulla salus*, o no hay salvación fuera de la Iglesia. Sin embargo, este planteamiento exclusivista fue repudiado de manera implícita por el segundo Concilio Vaticano y de nuevo por el actual Papa en su primera encíclica, *Redemptor Hominis*, de 1979, donde decía que «el hombre, todo hombre sin excepción alguna ha sido redimido por Cristo, y todo hombre —sin excepción alguna— está unido a Dios, aunque éste no sea consciente de ello» (párrafo 14). Los únicos exclusivistas de la salvación que quedan son algunos pocos seguidores católicos ultra-conservadores del difunto arzobispo Lefebvre, excomulgado en 1988, y el grupo mucho más numeroso, vociferante e influyente de fundamentalistas protestantes. Sus planteamientos resultan consistentes y coherentes para aquellos capaces de aceptar la idea de que Dios condene a la mayoría de la humanidad a la maldición eterna, a aquellos que nunca han conocido o aceptado el Evangelio cristiano. Personalmente, yo catalogaría a un Dios de este tipo como el Diablo. Pero si lo que realmente queremos decir es que la salvación produce un verdadero cambio específico en el hombre y la mujer, debemos recordar que (tal y como he señalado antes) se trata de un hecho observable que no se ciñe a ninguna faceta concreta del Cristianismo ni al Cristianismo global. Así pues, y en vista de que el exclusivismo cristiano no es una opción activa por este concepto concreto de salvación-liberación, procederé a pasarlo por alto y a no dedicarle más tiempo.

Se emplea el término inclusivismo para describir la postura adoptada por el Concilio Vaticano II, por el Papa en la encíclica que acabo de citar y también por la mayoría de teólogos protestantes no pertenecientes al sector fundamentalista. Sirve para reconocer que el proceso de salvación está teniendo lugar en todo el mundo, tanto dentro como fuera de las grandes fes del planeta, aunque insiste que, cuando ocurre, es como consecuencia de la obra de Cristo. Desde este punto de vista, la salvación depende de la muerte redentora de Jesús en el Calvario; sin embargo, los beneficios derivados de esta redención no solamente favorecen a los cristianos sino, en principio, a todos los seres humanos. De ahí que sea posible dar cabida a personas de otras fes en la esfera de la salvación cristiana. En su famosa frase, Karl Rahner decía que podían ser «cristianos anónimos». Resulta fácil comprender que muchos inclusivistas se sientan incómodos con esa frase famosa aunque de corte imperialista, sin embargo, su planteamiento básicamente coincide con la de Rahner, es decir, que la salvación, no importa ni cuándo ni dónde se produzca, es una salvación exclusivamente cristia-

na de tal modo que la salvación de todo judío, musulmán, hindú, budista, etc., únicamente la puede llevar a cabo Cristo, lo sepan o no.

Este inclusivismo cristiano abarca, como mínimo, dos opciones. Una de ellas define la salvación en términos tradicionalistas diciendo que, para conseguir la salvación, Jesús debe ser aceptado personalmente como Señor y salvador, aunque señala también que aquellos que no le encuentren en esta vida lo podrán hacer después de morir. Se trata de una opinión que cada vez comparten más cristianos quienes, sin embargo, no pueden aceptar que Dios haya condenado a la mayoría de la humanidad por algo que ni tan siquiera se les puede imputar. Un buen ejemplo reciente de esto es la teología cristiana de las religiones del padre J.A. Di Noia vista desde un ángulo prospectivo, y que afirma que muchos no-cristianos pueden alcanzar la salvación en los umbrales de la muerte o con posterioridad a la misma. [J.A. Di Noia, *The Diversity Of Religions* (Washington 1992) capítulo 3].

Mi único comentario respecto a esta vida que viene, adoptado a pesar de la tradicional creencia ortodoxa de que Cristo debe ser aceptado en esta vida presente y que la muerte excluye nuestras opciones, es que es análoga a los epiciclos añadidos a la antigua astronomía de Tolomeo como apoyo a una teoría que estuvo en situación de descrédito durante algún tiempo antes de derrumbarse por completo. Estos epiciclos teológicos aparecen en los últimos días de un dogma agonizante. La otra fórmula de inclusivismo es compatible con la interpretación más amplia de la salvación como salvación-liberación, como transformación de hombres y mujeres y de la sociedad donde viven, para que puedan reconocer que esto está sucediendo tanto dentro como fuera del Cristianismo. Sin embargo, insiste en que las influencias salvadoras de la Tora en la vida de los judíos, del Islam en la vida de los musulmanes, de las prácticas espirituales hindúes y del dharma budista, etc., se deben a la obra de Cristo, cuya obra se lleva a cabo en secreto dentro de estas tradiciones.

Esta es la idea del Cristo desconocido en el hinduismo (desconocido, claro está, para los hindúes), budismo, etc. En este caso, el significado de Cristo no debe ser el del Jesús histórico de Nazaret, sino el Jesús resucitado en su gloria divina, catalogado como Cristo celestial. Como idea general esto parece muy prometedor. Lo difícil, sin embargo, pasa por darle un significado inteligible. Es necesario demostrar qué tipo de causalidad invisible estuvo presente en la muerte redentora de Jesús por el año 30 de la era común permitió que la influencia de Buda tuviera el efecto de liberación espiritual unos quinientos años antes y en la

actualidad: y, de una forma más general, ver cómo ha evolucionado todo ello para comprobar si los contextos aparentemente eficaces de las demás grandes tradiciones religiosas respecto a la salvación-liberación se encuentran o no al mismo nivel que el Cristianismo. No basta con hablar de la obra del Cristo resucitado, una obra que presumiblemente comenzó con la resurrección de Jesús hacia el año 30 a menos que uno esté dispuesto a defender la idea de que la causalidad se remonta unos mil años atrás para adaptarse a los comienzos del hinduismo y judaísmo.

Estoy seguro de que pocos querrían verse atrapados en este entramado filosófico. Creo que para darle sentido a la idea de Cristo trabajando en las religiones del mundo, sería necesario dejar de lado la figura histórica de Jesús de Nazaret para hablar de una figura de Cristo o Logos no-histórica o supra-histórica, que inspiró en secreto a Buda, a los escritores del Upanishads, a Moisés y a los grandes profetas hebreos, Zoroastro, Mahoma, Gurú Nanak, etc. Pero esta figura de Cristo, o Logos, que opera independientemente de la vida histórica y muerte de Jesús de Nazaret, se convierte en un nombre para la presencia universal de lo Divino, lo Trascendente, lo Último, lo Real. En otras palabras, para darle sentido a la idea de que todas las grandes religiones del mundo están inspiradas por la misma influencia trascendental, hemos de ir más allá de la figura histórica de Jesús hasta una fuente universal de toda transformación humana de cara a la salvación. Los cristianos lo pueden definir como Cristo celestial o Logos eterno; los hindúes y budistas lo pueden llamar Dharma; los judíos, Adonai; los musulmanes, Alá; los taoístas, Tao, etc. Pero, llegado este punto, hemos ido más allá del inclusivismo cristiano hasta los límites del tipo de pluralismo que quiero recomendar. De hecho, estoy sugiriendo que el inclusivismo religioso es una concepción vaga que se convierte en pluralismo cuando se intenta aclarar. Más adelante procuraré indicar lo que implica este pluralismo.

Sin embargo, en primer lugar quisiera volver sobre algo que señalé anteriormente, es decir, que el triple planteamiento de exclusivismo, inclusivismo y pluralismo puede aplicarse tanto en términos de las reivindicaciones hechas respecto a la salvación y la verdad. Hasta el momento, lo hemos estado estudiando desde la óptica de la salvación. Pero, ¿qué pasa respecto a las afirmaciones que vierten en cuanto a la verdad? No cabe ninguna duda que las grandes fes del mundo han desarrollado unos sistemas de creencias muy diferentes. Según algunos, lo esencial es lo personal; según otros, lo contrario. Entre aquellos que hablan de un Dios personal, el Cristianismo enseña que el único Dios es

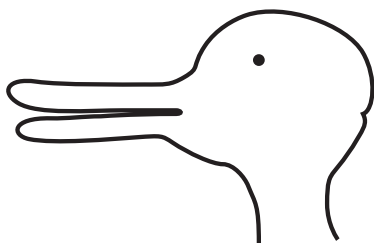
trino y que Jesús de Nazaret fue la segunda persona de esta Trinidad que vivió una vida humana; por otra parte, el judaísmo enseña que el único Dios no es trino sino estrictamente unitario y que ha seleccionado la raza judía como pueblo elegido de Dios, habiendo intervenido con frecuencia en su historia en Palestina, Egipto y Babilonia; el Islam, sin embargo, señala que el único y verdadero Dios es unitario, aunque se revela a sí mismo de manera directa en las palabras del Corán y ha intervenido en la vida de la comunidad musulmana en la Meca y Medina.

Una vez más, el hinduismo Vaishnavita cree en el Vishnu personal encarnado en Krishna y en una serie de figuras terrenales; el hinduismo Saivita cree en la figura del señor divino Shiva, cuya danza cósmica es la vida del universo. Y así sucesivamente. De nuevo, y entre las tradiciones notestísticas, el hinduismo advaitico habla de la conciencia universal de Brahman, algo presente en la profundidad de nuestro ser; las diferentes ramas del budismo hablan de la naturaleza del Buda universal, o del Dharmakaya, o Nirvana, o Sunyata; y de nuevo aparece el Taoísmo, del eterno Tao, de cuya naturaleza no se puede hablar en términos humanos. De ahí que haya muchas concepciones diferentes de lo Esencial y lo Real relacionadas con diferentes formas de la experiencia religiosa de lo Trascendente que a su vez da lugar a muchos sistemas de creencia distintos.

Por tanto, si cualquiera de estos sistemas de creencia fuera cierto, desde el punto de vista de lo correspondiente a la realidad, ¿no deberían ser todas las demás falsas, por lo menos si difieren de la misma? Parece, desde luego, que es así. Sin embargo, ahora quisiera cuestionar la suposición básica respecto a que, como mucho, sólo puede haber una religión verdadera en el sentido de que enseñe la verdad de la salvación respecto a lo Fundamental y nuestra relación con lo Fundamental. Quisiera sugerir un planteamiento totalmente diferente y lo voy a hacer por medio de una serie de tres analogías.

Consideremos, en primer lugar, la famosa imagen ambigua del pato-conejo de Jastrow utilizada por Wittgenstein en su discusión sobre la apreciación en *Philosophical Investigations*. Supongamos que existe una cultura en la que los patos resultan familiares pero los conejos son totalmente desconocidos y nunca han sido vistos; y otra en la que resultan familiares los conejos pero totalmente desconocidos los patos. De esta manera, cuando las personas pertenecientes a la cultura que conoce los patos ven la figura ambigua dicen, naturalmente, que se trata de la imagen de un pato. Es más, incluso pueden afirmar que saben que es así pero, por carecer del concepto del conejo, no son cons-

cientes de la ambigüedad de la imagen. Evidentemente, también sucede así en la cultura que conoce al conejo, aunque al revés. Es decir, está claro que se trata de un conejo y, de nuevo, no hay ambigüedad alguna al respecto. Desde un punto de vista epistémico y moral, las personas de estas dos culturas tienen derecho a afirmar, e incluso reivindicar, que saben que se trata de la imagen de un pato, o un conejo, según sea el caso. Y cada grupo, cuando se le explica que existe otro grupo que dice que esa figura es algo que resulta ser totalmente diferente y desconocido para ellos, dirá que ese grupo está —quizá de forma inexplicable— confundido o equivocado.



Sin embargo, Wittgenstein haría una descripción de la situación que serviría para demostrar que cada grupo tiene razón en lo que afirma aunque está equivocado en la inferencia establecida respecto a la equivocación del otro. Podría decir que ambos grupos tienen razón en virtud del hecho de que lo que aparece en esa imagen puede interpretarse perfectamente bien de dos maneras, es decir, como un pato o un conejo.

Evidentemente, la analogía que sugiero aquí tiene que ver con la componente de experiencia religiosa de la religión. La posibilidad a la que deseo apuntar se refiere a que la inefable Realidad fundamental puede ser experimentada en base a diferentes conjuntos de conceptos humanos tales como Jashweh, la Santísima Trinidad, Alá, Shiva, Vishnu, Brahman, Dharmakaya, Tao, etc.

Puede ser que una segunda analogía nos sirva para sugerir la posibilidad de que esto sea así. En el mundo de la física, se trata de la complementariedad entre ondas y partículas. Parece ser que, en una situación experimental, si incidimos sobre la luz de una manera determinada, da la impresión de poseer propiedades de tipo onda o tipo partícula si se actúa de otra manera. Las propiedades así observadas dependen de cuál sea la reacción del observador ante las mismas. En este caso, la

analogía que tengo en mente tiene que ver con las prácticas espirituales, es decir, con la oración, las diferentes fórmulas de meditación, los sacramentos, la adoración común. En estas prácticas actuamos en relación con lo Real. En nuestras oraciones de devoción y petición esperamos toparnos (y así sucede) con lo Real como una realidad personal donde se mantiene una relación del Yo-Vos. En la meditación hindú advaítica, la gente experimenta lo Real como la realidad infinita y no-personal de Brahman.

En cuanto a la meditación del Zen budista la gente aspira a ir más allá del punto de vista del ego y experimentar lo Real como la naturaleza universal del Buda del universo, vacío de todo aquello que la mente humana proyecta a través de su actividad de percepción. Y así sucesivamente. Lo que aquí se sugiere es que si nuestra cultura religiosa no solamente nos permite abordar lo Real sino también lo personal, experimentaremos lo Real como una deidad personal. Esto significa entonces que lo que es probable que conozcamos sea una personalidad divina específica participe en una rama particular de la historia humana —aquél que ha elegido al pueblo judío; o el Padre celestial de las enseñanzas de Jesús; o el ser divino que habló con los pueblos árabes en el Corán, etc.

Pero nuestra cultura religiosa nos puede influir de tal manera que abordemos lo Real como la dicha de un ser infinito no-personal como Brahman, o como el Dharmakaya eterno por siempre expresándose en la compasión sin límite de los Budas, y de ahí que sea así como experimentemos lo Real. Utilizando el conocido lenguaje cristiano, la revelación es un tema relacional, que adopta formas diferentes respecto a aquellas personas cuya receptividad religiosa ha sido formada por diversas tradiciones, con sus diferentes conjuntos de conceptos y sus distintos tipos de práctica espiritual.

La tercera analogía procede de la cartografía. Debido a que la tierra es un globo tridimensional, cualquier mapa que lo represente sobre una superficie bidimensional no puede más que distorsionarlo; además, existen varias fórmulas de distorsión sistemática para diferentes finalidades incluyendo, por ejemplo, la conocida proyección cilíndrica inventada por Mercator y que se emplea en la elaboración de muchos de nuestros mapa-mundis. Sin embargo, solamente deseo señalar que todo mapa está y debe estar distorsionado de acuerdo con un determinado modo de proyección. Con ello no se quiere decir que un determinado tipo de mapa sea preciso y los demás no. Todos son precisos si se hacen bien, aunque también puede afirmarse que son imprecisos ya que las distorsiones son inevitables.

Sin embargo, cada uno posee su utilidad específica, es decir, para las grandes navegaciones circulares, singladuras más cortas, viajes por los trópicos o lugares cercanos a los Polos, etc. La analogía que se plantea aquí tiene que ver con las teologías, tanto con las diferentes teologías de una misma religión como con las teologías y filosofías incluso más variopintas de las distintas religiones. Puede ser, sin embargo, que los mapas conceptuales delineados por las grandes tradiciones sean todos más o menos igual de correctos en sus diferentes proyecciones, y más o menos igual de útiles para guiarnos durante nuestro viaje por la vida. Nuestro peregrinar es como nuestra respuesta vital a lo Real. Son las grandes fes del mundo las que nos orientan durante esta singladura a condición de que mantengan lo que podríamos definir como un paralelismo soteriológico con lo Real, y las que nos servían de guía por el camino que conduce hasta lo Real, permitiéndonos ver así lo que, dentro del marco de diferentes conceptualidades, definimos como gracia divina o ilustración supernatural y que a su vez genera obras visibles en nuestras vidas.

Estas analogías apuntan hacia la hipótesis de una inefable Realidad suprema, fuente y base de todo, y dentro de la cual si las tradiciones religiosas se encuentran en situación de paralelismo seriológico llegan a ser contextos de salvación-liberación humana. Estas tradiciones traen consigo diferentes concepciones humanas de lo Real junto con distintas experiencias constitutivas de las diferentes percepciones de lo real y las correspondientes formas distintas de vida como respuesta a lo Real.

¿Pero por qué hemos de suponer que lo real es inefable? Por «inefable» quiero decir el hecho de poseer una naturaleza que se encuentra fuera del alcance de nuestras redes de conceptos humanos. De ahí que no se pueda afirmar que lo Real sea personal o impersonal, deliberado o no-intencional, bueno o malo, sustancia o proceso, ni uno o muchos. No es que, por ejemplo, al negar que lo Real sea personal uno esté afirmando que es impersonal, sino más bien que esta polaridad o dualismo no es aplicable al mismo. Lo mismo sucede con las demás polaridades. Sin embargo, esto no significa que lo Real deba postularse como la nada, o como el vacío, sino como algo que se encuentra fuera de nuestros sistemas conceptuales humanos. Se trata de algo que, en sí, no podemos describir, sino únicamente relatar en base a cómo se experimenta y analiza a nivel del pensamiento en términos humanos, tanto desde la óptica de algunas tradiciones personales o impersonales, como desde el conjunto de las mismas en cuanto a su relación con la vida humana y su catalogación como elementos buenos, benignos o

misericordiosos, o como base de toda transformación humana que pase del egocentrismo desgraciado al gozo que a menudo se piensa se va a experimentar en la vida eterna-paz con Dios-nirvana-moksha-satori.

Este planteamiento se hace eco de la opinión tan extendida hoy en día respecto a que la percepción siempre la construye, en parte, el propio sujeto. Nuestros conceptos entran a formar parte de nuestra conciencia. Fue Santo Tomás de Aquino quien (hace mucho tiempo, aunque sin relación con esta aplicación) enunció este principio epistemológico básico al escribir que «las cosas que uno sabe, las sabe a su modo» (S.T., II-II, Q1, art 2). Este modo se forma de maneras diferentes dentro de las distintas tradiciones religiosas. Sin embargo, en la historia de la filosofía fue Immanuel Kant quien argumentó con más firmeza que la percepción no es como un registro pasivo de lo que hay allí, sino siempre un proceso activo de selección, agrupamiento, relación, extrapolación repleto de significado. Esto hizo que distinguiera entre el mundo noumenal, el mundo tal y como existe impercibido y el mundo fenomenal, ese mismo mundo de la percepción humana, con todas las diferencias que establece el acto de la percepción. De hecho, estoy sugiriendo que apliquemos este planteamiento a nuestra conciencia de lo Real, distinguiendo así entre lo Real noumenal, lo Real *an sich*, y lo Real según lo percibido humanamente dentro de una gama de fenómenos divinos.

¿Qué diferencia plantea para la religión, tal y como la conocemos y en la medida que se adopte? Muy poca en un aspecto y mucha en otra. Si somos cristianos que aceptamos nuestra propia tradición como una respuesta válida entre otras a lo Real, deberíamos seguir dentro de la misma y vivir en relación con esa «cara» de lo Real que conocemos como las enseñanzas del Padre celestial de Jesús o, si pensamos en el Cristianismo en términos más teológicos, como la Santísima Trinidad de posteriores enseñanzas eclesíásticas. De esta forma, cabe esperar que uno podría empezar a experimentar dentro de este contexto educativo, la transformación salvífica pasando así de un egocentrismo natural a una nueva orientación centrada en Dios.

Lo mismo sería de aplicación, *pari passu*, a las personas de las demás grandes fes mundiales. Cada tradición continuará de acuerdo con todas sus particularidades concretas a modo de única respuesta a lo Real. Evidentemente, a medida que se vaya disipando esa sensación de rivalidad entre ellos y participen cada vez más en el diálogo entre las diferentes fes, se irán influyendo mutuamente siendo probable que cada uno vaya cambiando como consecuencia de las absorbentes influencias

de los demás. Básicamente, y a pesar de esta creciente interacción, todos seguirán igual. Desde este punto de vista, la hipótesis pluralista apenas afecta las tradiciones existentes. Sin embargo, para algunos sí que plantea enormes diferencias cuando se contempla desde otra perspectiva. Para llegar a catalogarse a sí mismo como una entre varias respuestas humanas válidas a lo Real, cada uno irá restando importancia gradualmente de todos aquellos aspectos relacionados con las enseñanzas indicativas de su superioridad única.

Este aspecto ha ido desarrollándose dentro de cada tradición, aunque resulta más importante para unos que para otros. La modificación, y ulterior abandono, de esta reivindicación implícita respecto al concepto de la superioridad dará paso a un desarrollo teológico en cada caso dentro de lo que podría definirse ampliamente como una dirección «liberal». Esto resultará más fácil para determinadas tradiciones y, dentro de cada tradición, a algunas personas les resultará más sencillo que a otras.

Por último, quisiera señalar brevemente cómo me parece a mí que la aceptación de la visión pluralista va a afectar la teología cristiana. Me veo obligado aquí a abordar temas muy amplios en escaso espacio. Lo que en la actualidad definimos como ortodoxia cristiana se fue forjando a través de intensas discusiones y argumentos, empleándose incluso la violencia, durante un período de varios siglos, siendo oficialmente adoptadas las conclusiones de la mayoría dominante presente en los Consejos Eclesiásticos, cuyos ejemplos más importantes nos vienen dados por el Consejo de Nicea en el año 325 y el Consejo de Chalcedon en el 451. Los elementos centrales de la estructura resultante de creencias son las doctrinas de la encarnación, expiación y trinidad y debemos repasar cada uno de ellos brevemente.

La doctrina de la encarnación nos dice que Jesús de Nazaret fue Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnado. Era tanto un hombre auténtico como un Dios auténtico y, como tal, era poseedor de dos naturalezas, una humana y otra divina. Esta creencia nos lleva directamente hasta el absolutismo cristiano y a la creencia en la superioridad única del Cristianismo, ya que supone que la religión cristiana, única entre las demás religiones del mundo, fue fundada por Dios en persona. Parece evidente que Dios quisiera que su religión superara a todas las demás y llegara a toda la humanidad. En la versión católico-romana de esta creencia, Jesús (en su calidad de Dios encarnado) fundó la Iglesia, estipuló sus enseñanzas y estableció su estructura; los Papas actuaron como sucesores de Pedro a quien Jesús nombró cabeza de su Iglesia.

Como sabrán, los cristianos protestantes y ortodoxos orientales rechazan esta aseveración. Por otra parte, el hecho de que existan tales diferencias de interpretación en el seno de la cristiandad plantea toda una duda respecto a cuáles son las doctrinas oficiales basadas en el Nuevo Testamento y también en cuanto hasta qué punto los propios documentos del Nuevo Testamento son un fiel reflejo de la vida y palabras de Jesús. Se trata de una enorme duda y las bibliotecas están repletas de libros que abordan el tema. Sin embargo, creo que puede afirmarse que existe un amplio consenso entre los eruditos del Nuevo Testamento, sean católicos o protestantes, en cuanto a que el Jesús histórico, como figura individual, no decía en sus enseñanzas que era Dios, o Dios el Hijo, o que era la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Incluso es probable que hubiera catalogado tales ideas como blasfemas. Cabe la posibilidad de que pensara que era el último profeta enviado por Dios a fin de proclamar la inminente llegada del Reino de Dios a la tierra y preparar al pueblo de Israel para ello. También es factible, aunque podría ser lo contrario, que pensara que era el Mesías o el hijo Daniélico de un hombre que iba a aparecer sobre las nubes del cielo; sin embargo, con posterioridad a la muerte de Jesús y a ese acontecimiento desconocido que definimos como su resurrección, el movimiento resultante adoptó ambas ideas, llegando incluso a fusionarlas.

Desde luego, el propio Jesús debía tener una extraordinariamente intensa conciencia de Dios que le permitió hacer que Este fuera real para muchos y así revolucionar la vida de la mayoría de los que le conocieron, haciéndoles abandonar de esta manera sus preocupaciones egocéntricas para vivir la vida que resulta natural ante la presencia de Dios, es decir, una vida de confianza, amor y servicio. La Iglesia de aquellos primeros tiempos aguardó el urgente retorno de Jesús, para inaugurar el Reino, pero esta espera fue desvaneciéndose poco a poco con el paso del tiempo y, ante la mirada de la Iglesia, dejó de ser el profeta escatológico de Israel para convertirse en un hijo semi-divino de Dios y, posteriormente, en el plenamente divino Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad. En el mundo antiguo resultaba muy común llamar, metafóricamente, hijo de Dios a todo aquel ser humano manifiestamente relacionado con el quehacer de Dios y su voluntad, incluso en el judaísmo; pero el planteamiento cristiano final, desarrollado a lo largo de cuatro siglos y expresado en términos de la filosofía griega que se extendió por los círculos más educados del Imperio Romano, exigió que se desarrollara la doctrina de la Trinidad. Así pues, si Jesús era Dios en la Tierra, también estaba Dios en el cielo y cuando la pre-

sencia divina manifiesta en nuestro interior se materializó en una tercera persona, el resultado final fue la Trinidad. Así se podía pensar en Jesús literalmente como Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, como alguien que vivía una vida humana.

En esta doctrina hay tres problemas. Ya hemos abordado uno de ellos: el hecho de que no fue enseñada por Jesús, sino que se trata de una creación de la Iglesia. Está claro que el propio Jesús no pudo tener la intención de fundar una iglesia, o una religión fuera del marco del judaísmo ya que tanto El como la iglesia de los primeros tiempos pensaban que esa era tocaría a su fin al cabo de pocos años o incluso meses. La formación de la religión e Iglesia cristianas hay que atribuirla a las necesidades y propensiones de aquellos que quedaron conmovidos y transformados por la influencia de Jesús. Esa figura misteriosamente carismática de Jesús, cuya poderosa experiencia del Padre celestial había hecho que Dios se convirtiera en algo real para sus seguidores, fue adquiriendo una relevancia cada vez mayor como resultado de una piadosa glorificación para llegar a convertirse en el Cristo celestial, el Logos eterno, por el cual todo se creaba y gobernaba.

Otro de los problemas surgidos desde los tiempos de Constantino, el primer emperador cristiano, y que sigue vigente en el momento actual, guarda relación con la reivindicación absoluta de la figura mítica de Cristo empleada como justificación de los grandes males humanos. No tengo tiempo aquí para describirlo en detalle. Sin embargo, el anti-semitismo europeo se auto-justificó durante muchos siglos en base al deicidio, que evidentemente presupone la deidad de Jesús y el anti-semitismo secular de los siglos XIX y XX, cuya culminación fue el holocausto de los años 40, que únicamente pudo producirse en una cultura preparada por siglos de anti-semitismo cristiano.

Una vez más, el colonialismo occidental que consistía en la explotación destructiva de lo que el primer mundo define como tercer mundo, se justificaba a sí mismo en base a la convicción de que el Cristianismo tenía como deber imponer una verdadera civilización y religión a los pueblos infieles e inferiores de la tierra. Fué una ideología que sirvió como justificación para el dominio político y explotación económica del Tercer Mundo. Una vez más, tanto el patriarcalismo como el reconocimiento de la superioridad masculina quedaban plenamente justificados por la masculinidad de la concepción bíblica de Dios y por la masculinidad de Jesús presente como Dios en la Tierra. Tal y como decía Mary Daly en su famosa frase: «Cuando Dios es varón, el varón es Dios.» [Mary DALY, *Beyond God the Father* (Boston 1973 y Londres 1986) 19].

Este «orden del día» oculto también ha resultado evidente en nuestras propias argumentaciones en contra de la ordenación de la mujer en diversas ramas de la Iglesia cristiana, y en los debates que únicamente han avanzado algo respecto a las disquisiciones medievales que se preguntaban si la mujer tenía o no alma. Sin embargo, debo recalcar que ninguno de estos males humanos ha sido causado directamente por la doctrina de la deidad de Jesús. A los cristianos les hubiera resultado posible creer en esto pero no así justificar la persecución y matanza de judíos, ni el señorío de Cristo para aducir las anexionaciones coloniales de la India, Africa, Norte y Sudamérica e Islas del Pacífico ni recurrir al uso de la cristiandad como apoyo al complejo de la superioridad masculina.

Si los siglos de influencia cristiana hubieran modificado nuestro egoísmo y codicia humana y nuestra propensión respecto a ser crueles, no se podría haber empleado el absolutismo de Cristo para justificar las agresiones y persecuciones inmisericordes; de hecho, el salvajismo humano ha sido capaz de recurrir a la retórica del dogma cristiano para justificarse a sí mismo. Es esta situación global, la de la reivindicación absoluta unida a la impotencia moral que la contradice, la que añade elementos al carácter problemático del dogma tradicional.

El tercer problema que surge con la doctrina de la deidad de Jesús es que nunca ha sido definida de manera inteligible. El dogma oficial se limita a señalar que Jesús era Dios y hombre a la vez, sin molestarse en decir cómo resulta esto posible. Sin embargo, aquí se plantea un problema evidente respecto a cómo un personaje histórico podría tener tanto todos los atributos divinos esenciales como todos los atributos humanos fundamentales. ¿Cómo puede Jesús ser a la vez divinamente omnipotente y humanamente débil y vulnerable?; ¿divinamente omnisciente y humanamente ignorante?; ¿el creador eterno, infinito, autoexistente del universo y una criatura humanamente temporal, finita y dependiente? La concepción más sencilla posible de la encarnación divina pasaría por una mente divina en un cuerpo humano. Pero todo esto, junto con las múltiples variaciones ingeniosas que se plantean a su alrededor, debe ser rechazado ya que no hace justicia ni a la deidad ni humanidad de Jesús.

¿Acaso se quedó sin sus atributos divinos Dios el hijo una vez convertido en hombre? Esta idea también plantea graves problemas. Sin atributos, ¿sigue siendo Dios? Al fin y al cabo, la ortodoxia cristiana únicamente ha sido capaz de afirmar que el Dios-Hombre es un misterio divino que no podemos entender, aunque lo debemos venerar. Sin

embargo, se trata de un misterio creado por seres humanos a través de un proceso cuyo seguimiento puede hacerse desde un punto de vista histórico. De hecho, únicamente se trata de un misterio porque es una serie de palabras sin ningún significado literal claro. ¡Posee un fuerte significado metafórico, pero carece aun de un significado literal claro!

Lamento tener que acabar con esta inevitable observación polémica. Si alguien se siente ofendido por lo que he estado diciendo, únicamente me queda la posibilidad de disculparme. Hay un hecho claro y es que todo aquello de verdadero interés e importancia se ha convertido en polémico en la teología actual. Lo único que podemos hacer en una situación de esta naturaleza es hablar sobre estos temas con mentalidad caritativa, buscar claridad y escuchar con detenimiento las opiniones que deseen expresar los demás.

