

## La armonía invisible

¿Una teoría universal de la religión,  
o una confianza cósmica en la realidad?

### INTRODUCCION

Mi presentación será sucinta, dialéctica y básica. *Sucinta*, ya que al basarse en trabajos anteriores, publicados o no, me permitirá referirme a ellos como justificación de mis afirmaciones <sup>1</sup>. *Dialéctica*, ya que me temo que representa una visión minoritaria y sólo puedo exponer mi opinión en confrontación con las corrientes predominantes entre los expertos en este campo. *Básica*, ya que aborda el problema desde la estructura más fundamental del ser

1 Cf. 'Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit', *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1964 (Munich 1965) pp. 27-54; *Religionen und die Religion* (Max Hueber, Munich 1965); 'La philosophie de la religion devant le pluralisme philosophique et la pluralité des religions', *Pluralisme philosophique et pluralité des religions*, en E. Castelli, ed. (Aubier, Paris 1977) pp. 193-201; 'Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality', en *From Alienation to At-Oneness: Proceedings of the Theology Institute of Villanova University*, F. A. Eigo, ed. (Villanova University Press 1977) pp. 19-91; 'Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology', *Jeevadhara*, 49 (Jan-Feb. 1977) pp. 6-63; *The Intrareligious Dialogue* (Paulist Press, New York 1978); en este volumen, 'El Mito del Pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia'. 'Hermeneutics of Comparative Religion: Paradigms and Models', *Journal of Dharma*, 5/1 (Jan-March 1980) 38-51; «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion», en *Man and World*, 12/3-4 (Martinus Nihoff, The Hague 1980) pp. 357-383; 'Words and Terms', en *Esistenza, Mito, Ermeneutica* (*Scritti per Enrico Castelli*), M. Olivetti, ed. (CEDAM, Padua 1980) II, pp. 117-33; 'Is the Notion of Human Rights a Western Concept?', *Diogenes*, 120 (Winter 1982) pp. 75-102; 'The Dialogical Dialogue', en *The World's Religious Traditions*, F. Whaling, ed. (Clark, Edinburgh 1984) pp. 201-21.

humano, en la perspectiva de una antropología metafísica, se podría decir, y no desde un punto de vista sociológico o pragmático.

En la primera parte examinaré las razones que llevan a la moderna investigación occidental a buscar en dirección de una teoría universal de la religión. En la segunda parte someteré a crítica la «teoría universal». En la tercera, intentaré ofrecer una alternativa.

Antes de nada es necesario una advertencia general. Me doy totalmente cuenta de que no existe este, ni oeste, ni cristianismo monolítico, ni hinduismo estandarizado, que las tradiciones humanas e incluso los seres humanos mismos son mucho más holísticos que lo que en la mayoría de nuestras disquisiciones intelectuales tendemos a suponer. En cada uno de nosotros se vislumbra un este y un oeste, un creyente y un increyente, un hombre y una mujer, etc... Todo ser humano es un microcosmos y cada cultura humana representa el total de la humanidad. El verdadero *ātman* de (en) cada uno de nosotros es Brahman. La esencia de Buddha subyace en el fondo de cada ser. Todos estamos llamados a compartir la naturaleza divina. Así pues, el nivel de mi discurso va dirigido a detectar los vientos predominantes, las tramas principales, el *Zeitgeist* dominante, por un lado, y por otro, las estructuras más profundas del ser humano y de la realidad.

Bajo la noción de «teoría universal» incluyo todos los esfuerzos por alcanzar una comprensión intelectual y global, llámese «esperanto ecuménico», «teología del mundo», «teoría del campo unificado», e incluso un cierto tipo de «religión comparativa» y «ecumenismo». El rasgo común en este caso es el noble esfuerzo por reducir la enorme variedad de las experiencias humanas a un único y común lenguaje que respetase bien las diferentes formas dialécticas de expresión y de vida, pero que de alguna manera las subsuma, y que permita la comunicación y la comprensión a escala universal. La «teoría universal» su-

pone que es patrimonio general de la humanidad un cierto tipo de racionalidad, e incluso más, que es el único rasgo específicamente humano. Esto supone que somos seres humanos porque somos criaturas racionales, siendo la razón nuestra última instancia; así la misma razón tiene que ser capaz de resolver teóricamente los problemas que aquejan al género humano.

El núcleo de este estudio quiere confrontar todo esto. Y sin embargo, la alternativa no está ni en el solipsismo, por un lado, ni tampoco el irracionalismo por otro, al ser víctima respectivamente de un individualismo deprimente o de un sentimentalismo superficial. Ya he sugerido que lo que aquí se pone en cuestión es toda una antropología y una metafísica. La solución de tales problemas pasa por un planteamiento de estudios interculturales, si es que estos quieren ser realmente resueltos y no simplemente planteados de cara a la galería, con modos de pensar más o menos exóticos o conocidos.

Notará el lector que no hago mención de los nombres habituales de filósofos, sociólogos y antropólogos que tratan los problemas tradicionales del evolucionismo, estructuralismo, sincronismo u otros semejantes. ¿Existe una naturaleza humana común, que bien sea por evolución o por estructuralismo, ofrezca una base para entender nuestro fenómeno? Aunque hubiera sido muy instructivo entrar a tomar postura en las discusiones actuales, he optado por no convertirlo en un debate de especialistas, y esto por dos razones principales. Una es que para hacerlo adecuadamente se requeriría al menos un estudio aparte tan amplio como el presente, y esto se ha hecho varias veces<sup>2</sup>. La otra, y más importante, es que mi

2 A modo de ejemplo útil y no sólo por su contenido, sino por la riqueza de su material bibliográfico (especialmente en inglés, francés y alemán), ver Lluís Duch, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos* (Abadía, Montserrat 1984). Espero que pronto sea traducido de su original catalán a cualquiera de las principales lenguas europeas.

perspectiva pretende ser más intercultural y «metafísica» que lo que tales estudios son habitualmente; ya que éstos, en su mayor parte, se quedan en la problemática de la investigación occidental de hoy (y de ayer).

No entro a criticar una teoría particular de un especialista concreto o de una escuela. Someto a análisis el sentido de la empresa misma. Sin embargo, dado el carácter tan holístico de nuestro ser, nuestras teorías son también más comprensivas de lo que generalmente imaginamos. Así si se responde a mi crítica probando que lo que digo es precisamente lo que otros querían decir, ya que estaba implícito o dado por supuesto en su mente, entonces me sentiría contento, simplemente con haber suscitado esta clarificación.

## I.—ANALISIS DEL PROPOSITO

### LA CONTINUACION DEL SINDROME DE OCCIDENTE

La tendencia hacia la universalización ha sido, desde los griegos indudablemente, una característica de la civilización occidental. Si algo no es universal aparece como no válido. El ideal de humanidad de los griegos, el dinamismo interno del cristianismo, las hazañas de los imperios de occidente, la emancipación de la filosofía de la teología en orden a no estar ligada a ninguna confesión particular, la definición kantiana de moralidad, la moderna visión cosmológica y otros muchos acontecimientos que podríamos enumerar, son ejemplos explícitos de la pretensión de universalidad. *Plus ultra* era el lema de la España imperial, y siguiéndolo los españoles llegaron a América. El gobierno mundial, la universalización del modelo de ciudad, la perspectiva global, la cultura planetaria, la red informativa transnacional, el mercado mundial, el supuesto valor universal de la tecnología, la de-

mocracia, los derechos humanos, los estados-nación, etc., todos ellos apuntan al mismo principio: universal quiere decir católico, y católico quiere decir verdadero. Lo que es verdadero y bueno (para nosotros) es (también) verdadero y bueno para todos. Ninguna otra civilización humana ha alcanzado el nivel de universalidad que tiene la occidental. El camino estaba preparado desde los fenicios, prefigurado por los imperios cristianos y, de hecho, posible geográficamente por el complejo tecnocrático de la civilización actual.

En verdad, este hecho no está del todo ausente en otras civilizaciones, pero no es tan predominante, ni tan poderoso, ni está tan desarrollado. La creencia que la cultura china tenía de ser la mejor, era distinta de su convicción de ser universal, y por tanto *universalizable*, exportable a cualquier lugar y tiempo.

Más aún, este hecho no es totalmente negativo. Sin embargo es ambivalente y, a menudo, ambiguo. El destino de occidente se impone o cae según esta tendencia básica. Esto se ve en las religiones abrahámicas, sin excluir el marxismo y el liberalismo. Así como en el campo universal de la tecnología, en la cosmología científica moderna, y en el sistema económico universal. El proselitismo, lo mismo que los mesianismos y expansionismos de todas clases, implica la convicción de que representan valores universales; así impulsan a los que arrastran esta carga a compartir, comunicar, convencer y en definitiva conquistar (en beneficio del conquistado). Este hecho se hace visible también en el maquillaje psicológico del *homo occidentalis*, y es claramente detectable en el espíritu mismo de la filosofía occidental. El «una vez por todas» del acontecimiento cristiano (Heb 7,27) y su pretensión de universalidad, son tal vez la más clara manifestación de ese espíritu. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, podríamos decir que únicamente los dioses de occidente (Yahwe, Allah, Mammon...) que como la mayoría

las divinidades son divinidades tribales, se convierten en el Dios universal, y esto hasta el punto de que el cristianismo renuncia incluso a un nombre propio para Dios, y acepta el judío. Muchas religiones dan nombre o nombres propios a Dios o a los dioses. El cristianismo utiliza el nombre común «Dios» aunque el Nuevo Testamento hace una distinción entre *Theos* y *ho Theos*. En una palabra, el poder de occidente está vinculado a esta tendencia hacia la universalización. Ello ha producido resultados espectaculares y también efectos deletéreos. Pero éste no es ahora mi tema. Mi único tema es detectar este rasgo específico.

A decir verdad, el Hijo de los Cielos chino o el *cakravartin* indio, el *dharma* budista, o el *li* confucionista, tienen incorporada la pretensión de validez ilimitada, y la filosofía Nâgârjuna tiene pretensión equivalente cuando critica toda posible *drstis* o cosmovisión. Pero en la mayoría de los casos esta universalidad es más una metáfora y una expresión de poder y de grandeza, que un «a priori». Tiene frecuentemente un sentido de superioridad, no de universalidad. Hay algo de democrático en la creencia de ser universalizable. ¿Qué monarca en la historia, por poner otro ejemplo, ha pretendido tener jurisdicción universal sobre todo el mundo, incluso sin intención de conquista, como la tuvieron los papas del Renacimiento? ¿Qué filósofo empieza a pensar preguntándose por las condiciones mismas de la posibilidad absoluta, como lo hizo Kant? En Asia y en Africa han sido sacrificados herejes, porque se les consideraba nocivos y había que castigarlos, pero no porque la verdad se considerase una, ni hubiera que salvarlos, como lo hizo la Inquisición. Resumiendo, hay algo especial en la civilización occidental. «Todo lo que existe, existe sin embargo porque es uno» (*omne quod est, idcirco est quia unum est*), dice la mente sintetizadora de Boecio (PL 64, 83 B), hablando para occidente. Este *unum* no es el *ekam* védico, y mucho menos el *ekam evâdvitîyam* (CU VI, 2, 1) que estaban rodeados por

el *asat*, el no ser (RV X, 129, 2). Esta sed de universalidad forma parte del mito de occidente. Sin embargo, es difícil argumentar en contra, porque solemos descubrir sólo el mito de los demás, no el mito en el que nosotros vivimos.

En síntesis, una larga historia (¡de treinta siglos!): la misma corriente de búsqueda de «una teoría universal» expresada incluso con todo el respeto y apertura posibles, traiciona en mi opinión, la misma *forma mentis*, la continuidad de la tendencia misma, la voluntad de comprender que es también una forma de voluntad de poder y así también la necesidad sentida de tener todo bajo control (intelectual, en este caso).

No pretendo decir que este hecho sea una equivocación. Sólo lo he situado en un contexto particular y lo he sometido al análisis inicial de la sociología del conocimiento. No es accidental que esta necesidad de universalización se sienta de forma especial en occidente, y más concretamente *hoy*.

El *hoy* debería ser más claro que la reflexión general precedente sobre el carácter de la mentalidad occidental. Probablemente en ningún otro tiempo de la historia humana hemos tenido tanta información disponible sobre las formas en que viven y han vivido nuestros congéneres humanos. Se acabó el tiempo en que *oekumene* podía ser el *mare nostrum*, cuando se creía que las lenguas del género humano eran 72, y las verdaderas religiones eran sólo las de «los pueblos del libro», cuando podíamos hablar de cristianismo por un lado, y de las demás religiones por el otro. Estamos ahora sumergidos en una avalancha de datos. ¿Cómo desenvolverse en medio de esta jungla informativa? La necesidad de inteligibilidad se hace imperativa. No podemos vivir en nuestro propio rincón como si fuéramos autosuficientes. «El Espíritu del Señor llena toda la tierra» (*Spiritus Domini replevit orbem terrarum* Sab 1,7), canta la liturgia de Pentecostés. Ahora

las ondas de la radio y de la televisión llenan el mundo entero.

Quiero decir que en la situación actual del mundo no podemos tener la inocencia de las tribus amerindias, al suponer que los demás adoran más o menos al mismo Gran Espíritu ni que están gobernados por sentimientos cósmicos similares. Necesitamos conocimiento, conocimiento del otro para sobrevivir y para autoidentificarnos. La tendencia a una teoría universal es muy comprensible, ciertamente. Unamos a esto el esfuerzo por comprender al otro (incluso con un conocimiento nuestro mejor) sin cometer los errores pasados de intolerancia y fanatismo, y gocemos de este estado. La intención está más que justificada. Mi duda es si ésta es la solución adecuada.

Por lo general aprendemos más sobre cualquier cosa en la medida en que somos más sensibles a su temática. Valga como ejemplo el ideal de las ciencias físicas. El sueño y el drama de Einstein fue trabajar por una «teoría del campo unificado» como él lo llamaba. De acuerdo con ella, el conjunto de leyes que gobierna la gravedad, y el que gobierna la electricidad deberían tener una fórmula matemática común. Faraday había alcanzado con éxito «la conversión del magnetismo en electricidad», unificando así estos dos grupos de fenómenos. Einstein unificó más tarde gravedad, tiempo y espacio. No sería extraño que el próximo paso fuera la unificación total. Sin embargo, aún esperamos la fórmula. Quizás ni en matemáticas ni en física se pueda reducir todo a la unidad (piénsese en Gödel y Heisenberg). Deberíamos estar atentos a esta advertencia.

En síntesis, sospecho que la búsqueda de una «teoría universal», bien sea en física, religión o política, es una tendencia que pertenece a occidente. Y repito, que este rasgo, a pesar de sus resultados a menudo amargos, y de la amenaza que supone, no es totalmente negativo, y que de todas formas tenemos que contar con él, probablemente como la tendencia más poderosa del mundo actual. Pero

insisto en que no es universal, y por lo tanto no es un método adecuado (para tratar problemas humanos), porque, ni es una *teoría* universal (la racionalidad es de muchos tipos) ni tampoco, y lo que es más importante, ninguna teoría es *universal* (la racionalidad no define exhaustivamente al ser humano). Por lo tanto, el fenómeno de la religión no es exclusivamente teórico. ¿No es necesario recordar que intento ser sucinto, dialéctico y básico?

#### LA BUSQUEDA INEVITABLE

Lo importante no es saber si la búsqueda que de por vida ocupó a Einstein, fallara o no, o si la teología universal de la religión es convincente o no. Lo importante es caer en la cuenta de que la cultura occidental, aparentemente, no tiene otro camino para alcanzar la paz de la mente y el corazón —más académicamente llamada inteligibilidad— que reducir todo a un solo patrón, con pretensión de validez universal.

Podría expresarlo de forma jocosa describiendo las condiciones en que llega a su casa un borracho en la madrugada y busca, infructuosamente, las llaves a la luz de una farola. El policía le pregunta si está seguro de haber perdido allí la llave y él responde: «no, pero aquí hay más luz». Miramos bajo la única luz que tenemos.

Ahora, mi empeño consiste en mostrar que hay otras farolas en la ciudad de la humanidad, y que la farola de occidente no es la única que tenemos. Obviamente, se podría responder que no se trata de la farola de occidente sino de la farola humana de la razón, la única fuente de inteligibilidad, y que a no ser que queramos eliminar todo intercambio, comercio o intercomunicación humana, tenemos que aceptar esta única luz. Profundizando en el ejemplo querría sugerir que, para encontrar la llave de la casa de la sabiduría, tendríamos que confiar más en la luz del día, y que sólo la luz sobrehumana del sol sería la

lámpara común de todo el universo, y no las farolas callejeras, sean del gas de la razón, de la electricidad de la intuición, del neón del sentimiento o de cualquier otro tipo que sea. Planteadas así las cosas, ¿qué pasa si perdemos la llave de noche? Pero, de momento, no forzaremos el argumento teológico.

Sin identificar a Descartes con nuestro borracho, quiero recordar aquí la falacia lógica del padre de la filosofía moderna occidental: todo lo que veo con claridad y distinción (recuérdese, a la luz de la farola), es decir, toda evidencia, es verdad. Podríamos conceder, por mor del argumento, que es verdad. Pero de ello no se sigue que *sólo* es verdad lo que veo con claridad y distinción. La evidencia puede ser nuestro criterio de verdad, pero, primero, no puedo suponer a priori que lo que veo con claridad y distinción tú lo verás también de la misma manera. Segundo, la verdad puede ser más amplia, más profunda o incluso otra distinta de la que yo, incluso nosotros, vemos con claridad y distinción. Recordemos el paradigma filosófico occidental que está presente desde el principio: «La Humanidad es la medida de todas las cosas, como existen las que existen y como no lo hacen las no existentes» (*Panton chrematon metron anthropon einai. Ton men onton hos esti, ton de ne onton hos ouk estin*), como dice Protágoras (recogido por Platón, *Theat.* 151e - 152a).

Esto no es necesariamente humanismo, como se dice a menudo. También puede ser teología tradicional, porque, incluso si habla Dios, tendrá que usar el lenguaje humano y estar dependiendo de nuestro modo de entender las palabras divinas. La dificultad no la veo en *anthropos*, o en la humanidad, o incluso antropocentrismo, aunque me gustaría debatirlo; la dificultad reside en *metron*, en la tendencia a medirlo todo extrapolando la cuestión, en la tendencia a querer conocerlo todo, ya que, por supuesto, todo es cognoscible. Dicho ontológicamente: el pensamiento no necesita agotar el SER. Ahora bien, tras estas

suposiciones occidentales, la tendencia hacia una «teoría universal» es bienvenida para poner un cierto orden entre cosmovisiones tan diversas. Dentro de esta estructura, éste puede ser el mejor modo de expresarlo. Pero la realidad es más rica. La «oscuridad divina» de Gregorio de Nisa, no ha tenido seguidores en occidente. Se convirtió en la «noche oscura del alma» de S. Juan de la Cruz, y se desvaneció en el inconsciente de la moderna psicología, tras el relámpago fugaz del Meister Eckhart.

Suponiendo que fuera posible una hipotética teología universal de la religión, ésta sería una contribución muy positiva para comprender el fenómeno de la religión, *sólo* para aquellos que viven dentro del proceso cultural en el que todas esas palabras tienen sentido, es decir, para aquellos que de una forma u otra suscriben el mito de la historia, aquellos que aceptan el *intellectus agens* (*nous poietikos*) de Aristóteles y los filósofos árabes, la intuición cartesiana, la revolución crítica kantiana, el análisis marxista o un monoteísmo absoluto. Este es un conjunto muy poderoso e impresionante, pero no lo es para todos. En realidad hoy nadie quiere reducir conscientemente a los demás a sus propios modos de pensar para alcanzar la universalidad. En resumen, el esfuerzo por buscar una teoría universal es *un modo*, y solamente un modo, de expresar la variedad de formas de la experiencia religiosa humana. Esto tiene un valor formal. Expresa el genio de occidente. Con todo, ya no queremos colonialismos intelectuales.

No se me interprete mal. El esfuerzo por buscar una teoría universal es una empresa noble, e incluso fructífera. Cuando buscamos un lenguaje común se superan muchos malentendidos, se disipan muchas oscuridades, se hace posible la colaboración y las religiones se liberan de muchas adherencias, estrecheces y fanatismos. Sería erróneo interpretar esta crítica como destructiva, como si no persiguiese la misma meta y no caminase en dirección

a un mutuo «entendimiento», tolerancia y aprecio. Puede parecer que busco un mito universal, aunque no fuera el mismo. El mito surge y no es posible preverlo; el mito es polisémico e irreductible a una sola interpretación; el mito no sustenta ninguna teoría particular.

En última instancia, no estoy de acuerdo con el dominio total del *logos* y el subordinacionismo del espíritu, por decirlo en palabras trinitarias cristianas; o contra cualquier forma de monismo, dicho en términos filosóficos. Y al tiempo que niego todo esto, afirmo la función y el poder del *logos*, ese compañero de viaje de toda realidad, coextensivo con ella, mas no exhaustivamente identificable con ella.

Antes de entrar en una crítica más positiva, resumiré algunas de mis sospechas. La búsqueda de una «teoría universal» fomenta el diálogo, pero también corre el gran peligro de imponer su propio lenguaje, o el marco en el que el *dia-logos* debe de tener lugar. Pretende ser una *lingua universalis* que conduce al reduccionismo, por decirlo de alguna forma. En segundo lugar, supone que la religión, o en sentido más amplio las tradiciones humanas son, si no reductibles, sí al menos traducibles a *logos* (y probablemente a un tipo de *logos*) y así da supremacía al *logos* frente al espíritu. ¿Pero, es necesario decirlo todo con palabras? ¿Por qué no se da la aceptación sin entendimiento, como actitud igualmente humana, como se lee en el símbolo cristiano de María (Lc 2,19-51)?

## II.—CRITICA

### LA CUESTION DEL PLURALISMO

Me da la impresión de que muchos de los que hablan de pluralismo y lo llenan de significado positivo no son suficientemente conscientes del alcance y de las consecuencias que implica: el destronamiento de la razón y el

abandono del paradigma monoteísta. Es como quienes hablan con grandilocuencia de tolerancia con los demás, sin tener en consideración que el problema real de la tolerancia empieza por cómo y por qué tolerar al intolerante. «Tu tolerancia es directamente proporcional al mito que vives e inversamente proporcional a la ideología que sigues»<sup>3</sup>. Esta podía ser la Ley de la Tolerancia.

En última instancia, el pluralismo no consiste en tolerar diversos sistemas bajo un mismo paraguas; tampoco es un problema de superestructura. No es un supersistema. ¿Quién o qué principios lo rigen? El problema del pluralismo surge cuando estamos enfrentados por cosmovisiones o sistemas últimos de pensamiento y vida, mutuamente irreconciliables. Tiene que ver con actitudes humanas finales e incommunicables. Que dos visiones admitan una síntesis, no nos permite hablar de pluralismo. Hablamos de dos actitudes, querencias o lo que sea, diferentes, mutuamente complementarias, si bien aparentemente opuestas. Si admitimos un supersistema pluralista no nos estamos tomando en serio la pretensión de ultimidad de las religiones, las filosofías, las teologías y las actitudes humanas últimas. En tal caso, obviamente, todos querríamos ser pluralistas y no tan estrechos de mente como los musulmanes, los católicos, los marxistas o cualquier otro que piense que sus análisis o puntos de vista son últimos, al menos dentro de sus respectivos horizontes de pensamiento. Es fácil ser pluralista, si los demás abandonan su pretensión absolutista de primacía, universalidad y otras por el estilo: «nosotros los pluralistas hemos colocado cada sistema en su hueco, por lo tanto somos verdaderamente universales». Esto, insisto, no es pluralismo. Es otro sistema, quizás mejor, pero que haría innecesario el pluralismo. Una situación de pluralismo es aquella que nos enfrenta por causa de nuestros sistemas

<sup>3</sup> R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Paulist Press, New York 1979) p. 20.

últimos, mutuamente excluyentes y contradictorios. No podemos superar una situación pluralista sin quebrantar el principio de no contradicción y sin negar nuestro propio conjunto de códigos: intelectuales, morales, estéticos y demás.

En otras palabras, suponer que los hindúes o los católicos son tan simples como fanáticos o ciegos ante el hecho de que los demás tengan también las mismas o similares pretensiones, es cometer una injusticia contra la autocomprensión de las inteligencias más preclaras de esas religiones. Saben muy bien, que la pretensión de absolutidad, por ejemplo, es un escándalo para la mente humana y que no implica ni falta de respeto al otro ni, tampoco es, una condena estricta de otros puntos de vista distintos del suyo. Existen aún hoy en el mundo posiciones muy equilibradas y bien estructuradas, que son absolutistas y mutuamente irreconciliables. Y cuando hablamos de culturas con una tradición histórica suficientemente larga, no podemos sentirnos razonablemente satisfechos con la actitud proléctica de una vaga «esperanza» —es más, la llamaría expectativa— de que en el futuro nuestras disensiones se disiparán del todo o encontrarán una solución. Han vivido demasiado para que creamos que llegará el gran día en que los Vaishnavas reconozcan, por fin, que los Shaivaitas tienen razón. Esta piadosa esperanza (sin ironía) es una actitud muy saludable, que llegará tan lejos como le sea posible.

El ecumenismo cristiano nos ofrece un buen ejemplo, lo que se consideraba posible en un tiempo, se convierte un par de décadas más tarde en un hecho. Pero este modelo no puede extrapolarse fácilmente, ya que no todo el mundo comparte necesariamente la convicción de que la historia sea el locus de la realidad, o que tenga un punto central de referencia, como lo es Cristo. En otras palabras, un estudio interdisciplinar no es todavía un estudio intercultural.

Aún más, un sistema plural así, no se entiende. El pluralismo es sólo un concepto formal. Hay personas sensibles que teniendo convicciones firmes en sentido contrario, no pueden entender por qué en el mundo muchos piensan que todo es materia, o que hay un Dios, o que las razas inferiores o las personas menos inteligentes, no deben de servir a las superiores, y así sucesivamente. Y, a pesar de ello, nos vemos forzados por las circunstancias a coexistir con tales cosmovisiones y sistemas. No es posible abarcarlo. O hay, o no hay Dios, o el individuo tiene valor último, o no, o el cosmos es un organismo viviente o no. A pesar de nuestro deseo y esfuerzo por comprender, estamos en desacuerdo con el otro; incluso no podemos entender cómo se puede sostener razonablemente la opinión contraria. Podemos tener nuestra interpretación personal e interpretar como dilemas falsos los ejemplos anteriormente dados. Sin embargo, sigue siendo un hecho que los demás pueden no compartir nuestra creencia en una *coincidentia oppositorum*.

En resumen, hay unas cuantas actitudes humanas fundamentales en la base misma de las distintas tradiciones humanas que son mutuamente irreconciliables. Yo soy animista y tú eres un positivista científico. Nuestras dos visiones del mundo no pueden ser verdaderas. ¿O sí? La cuestión del pluralismo pertenece a este nivel último. No podemos tomarlo a la ligera. ¿Está permitido torturar a un individuo que de otra forma no hablaría, para salvar a 50.000 personas que van a ser víctimas de una explosión en las próximas horas? No podemos decir sí o no, ni aventurar una respuesta porque esto implicaría ya dar una.

Lo que expresa este ejemplo es bastante revelador de lo que ocurre en el mundo de hoy. Mi hipótesis puede ser acertada o errónea, pero no ando descaminado. Tal es la seriedad del problema del pluralismo. No podemos postular para un feliz final escatológico la solución de todas

las antinomias, ni depender del último descubrimiento científico o teológico de cualquier gurú que nos diga lo que tenemos que hacer. Para entonces, no los 50.000 de mi ejemplo, sino millones de nuestros congéneres habrían muerto de hambre o en guerra fratricida.

El problema del pluralismo es un problema capital y tiene muchas facetas. Una de ellas es la cuestión del bien y del mal. Me centraré, para mi propósito, en el tema de la verdad. ¿Qué pasa con ella frente a convicciones últimas tan dispares? Supongamos que hemos agotado todas las condiciones y cautelas a nuestra disposición. Sabemos que el contexto es esencial, que perspectivas diferentes dan paso a visiones diversas, que el temperamento, la cultura y todo lo demás, ofrecen diversidades desconcertantes. En tanto las líneas del diálogo estén abiertas, mientras que el otro no formule una conclusión definitiva, no habrá necesidad de hablar de pluralismo. Todavía luchamos por encontrar una verdad común. Hablamos entonces de diálogo, de tolerancia, de diferencia de opiniones e incluso de competencia de cosmovisiones en el debate humano. Todos reconocemos un multiperspectivismo legítimo. La cuestión del pluralismo aparece sólo cuando se han cerrado todas esas puertas, cuando volvemos en sí y tenemos que tomar la decisión de *écraser l'infâme*, o de dejarnos atacar por el mal, sea para tolerar el error o mal último, sea para atacarlo, o incluso sucumbiendo a él.

Si la historia de la humanidad es una sucesión de guerras, y si la guerra es hoy algo tan terrible, nuestro tema del pluralismo no es del todo ajeno a este predicamento humano. ¿Cuál es el lugar de las filosofías que sustentan a los Hitlers y a los Stalins en una «visión pluralista del mundo»? No hay «visión pluralista»; simplemente incompatibilidad de visiones.

Una de las presuposiciones de la teoría universal es la de que todos los problemas son teóricamente resolubles.

Estoy completamente de acuerdo con hacer el esfuerzo de solucionar los problemas, y con paciencia, buenos deseos e inteligencia se puede conseguir mucho. Debemos de intentarlo continuamente y de forma incansable. Pero tenemos que reconocer dos hechos. Uno es que mi interlocutor puede en un momento dado romper las relaciones, interrumpir el diálogo, volverse un elemento peligroso y obligarme a tomar ciertas decisiones. Y ello, no es necesariamente por causa de un designio malvado, sino por la lógica interna del sistema. No todos los que promovieron guerras eran criminales, ni todos los que predicaron cruzadas eran corruptos, tampoco eran infrahumanos todos los que creyeron en las inquisiciones y las esclavitudes de distintos tipos, aún cuando desde nuestra perspectiva actual nos resulta difícil justificar tales desmanes y pensamos que deben de ser condenados por aberrantes.

No hay ninguna garantía que nos asegure que todos los problemas humanos son (deben de ser) teóricamente solucionables. Probablemente no ocurra así en matemáticas, o cuando se dan complejas situaciones existenciales sobre las cuales descansan las visiones humanas contradictorias. Puede que el universo no tenga la coherencia lógica asumida en el espíritu de Laplace, ni la coherencia doctrinal fruto de la creencia en una Deidad monoteísta, para la cual nada es ininteligible. Estas son presuposiciones religiosas no compartidas por todas las tradiciones humanas. ¿Deberían ser excluidos de una teoría universal aquellos que piensan de forma distinta a la nuestra?

Un segundo hecho que debemos conocer es de naturaleza completamente diferente. Es la presuposición asumida, y dada por supuesta, de que la verdad es una y no plural.

El pluralismo de la verdad es una hipótesis mucho más seria y problemática que el reconocimiento obvio del *perspectivismo* y la *relatividad*. Admitir que la verdad es perspectivista no ofrece ninguna dificultad, aún cuando en

último término el problema surge como una cuestión acerca de cuál es la perspectiva más adecuada en orden a obtener la visión más exacta de las cosas. Y esto, obviamente, no puede constituir otra perspectiva sin que entremos en un *regressus ad infinitum*.

La *relatividad* de la verdad, una vez diferenciada del *relativismo*, no debe de ser difícil de aceptar. El relativismo se destruye a sí mismo cuando afirma que todo es relativo y, por lo tanto, también lo es la afirmación misma de relativismo. La relatividad, por otro lado, afirma que cualquier afirmación humana, y por lo tanto cualquier verdad, es relativa en sus propios parámetros y, por lo tanto, no puede haber una verdad absoluta, dado que la verdad es esencialmente relacional. El segundo caso es justamente el inverso del primero. El relativismo se destruye a sí mismo si lo afirmamos. La relatividad se da por supuesta en el acto mismo de negarla. Cualquier verdad se relaciona con un entendimiento. El concepto de verdad absoluta tiene que relacionarse con un entendimiento infinito.

El pluralismo de la verdad va más lejos. Declara que la verdad misma es pluralista, y por lo tanto no es una, tampoco muchas. Pluralismo no quiere decir pluralidad. Afirmar que la verdad misma es pluralista es declarar que no hay una única verdad totalizante o absoluta.

El pluralismo de la verdad está basado en dos asunciones fundamentales: 1) la *primera* es antropológica; 2) la *segunda* teológica o filosófica. Prefiero estar en comunión con esas tradiciones que no establecer la división entre filosofía y teología.

La *primera* asunción es que cada persona es una fuente de entendimiento. Persona aquí no es sólo cualquier sujeto de derechos, como un individuo o una persona jurídica; también incluye unidades colectivas y, especialmente, culturas como entidades históricas.

No estoy tratando de resucitar la teoría agustiniana de la Iluminación del conocimiento, o suscribiendo la epistemología de cualquier sujeto/objeto. Estoy diciendo sólo esto: cada persona es una fuente de autocomprensión. Lo que cada persona es tiene que ver con la autodescripción y definición de la persona en cuestión. Yo soy otra persona y no tengo ningún derecho a imponer mis parámetros y mis categorías de entendimiento a otros. O si lo hago, lo que impongo sería mi comprensión de los otros, no la idea que los otros tienen de sí mismos, es decir, la idea de su autocomprensión. Cuando el hindú o el bantú nos dicen algo que nos suena ridículo, no tenemos modo de establecer otro juicio que expresar nuestra inaceptabilidad por tales o cuales razones, aparentemente no aceptadas —o vistas— por el otro. Sin embargo no podemos reducirlo todo a afirmaciones objetivas. Estamos tratando con convicciones personales, no con acontecimientos objetivables.

Este acontecimiento, prácticamente evidente, ha sido frecuentemente oscurecido, por la influencia de las ciencias naturales, que tratan de fenómenos objetivos y, más concretamente, de entidades mensurables. En matemáticas elementales, es relativamente universal que  $2 + 3 = 5$ , y puede aparecer como una verdad universal, independiente de cualquier otra fuente de entendimiento que no sea la de la intelegibilidad objetiva de la afirmación. Sin pretender discutir la naturaleza de las matemáticas, baste decir que éste no es el caso cuando hablamos de acontecimientos humanos. Y esto ocurre, incluso, en matemáticas aplicadas. Si tres más dos son cinco, deberíamos estar de acuerdo en que es posible intercambiar dos canoas más tres mujeres, por cinco mil pesetas. Ahora bien, si la respuesta es que las cantidades deben de ser homogéneas, entonces tendremos que estar de acuerdo en que es posible intercambiar dos hectáreas de tierra más tres casas, por otras dos hectáreas y tres casas (del mismo

precio) fuera del país tribal, y preguntarnos por qué los «salvajes» papúas de Nueva Guinea organizan tal alboroto al ser realojados, o por qué los Israelíes no pueden establecerse en cualquier lugar, o los Palestinos por la misma razón, no tiene mucho sentido. El hecho es que ni las tierras ni las casas son entidades mensurables. Cada ser es único, esto es, inconmensurable.

Podemos estar de acuerdo en que la autocomprensión de una cultura particular es, en cierta medida última, y debe de ser tomada como tal sin ningún tipo de reduccionismo a nuestro modo de enjuiciar las cosas. Esta es una afirmación epistemológica. No pretendo decir que los aztecas hicieron bien al efectuar todos los sacrificios humanos que llevaron a cabo, como tampoco quiero apoyar el comercio de armas ni la construcción de los arsenales atómicos que muchos países tienen. Digo que a menos que comprendamos la lógica interna de una persona y que la consideremos como una fuente de autocomprensión, no la entenderemos y nuestra incomprensión permanecerá en formas de irritación permanente entre nosotros.

Si cada ser humano, en cuanto humano, está provisto de autocomprensión, cada cultura, en cuanto posee una visión propia de la realidad, posee también un cierto mito como horizonte dentro del cual las cosas y los acontecimientos son discernidos. Por lo tanto privilegiar nuestro modo de entender la realidad, y reducir todas las otras perspectivas a la nuestra, incluso cuando aceptamos los datos de los otros, no parece un método apropiado de entendernos con lo que los seres humanos piensan acerca de sí mismos y del universo, a menos que reduzcamos al ser humano a un conjunto de datos científicamente detectables.

Si cada persona es una fuente de autocomprensión, si los humanos son seres provistos de autocomprensión, entonces no seremos capaces de comprender a los humanos sin compartir la autocomprensión de las personas impli-

cadadas. En este sentido una antropología objetiva no tiene sentido. Los seres humanos no son objetos sino sujetos. Sería un error metodológico tratar a los seres humanos como objetos científicos.

Las religiones tratan, principalmente, con la auto-comprensión colectiva última de un grupo humano. La verdad de la religión puede ser calibrada dentro del mito unificador que hace la autocomprensión posible. Si queremos ir más allá de los límites, tendremos que compartir verdades comunes, fruto de un esfuerzo común. Pero lo que no haremos será proyectar las verdades de una religión sobre una pantalla objetivante de la verdad misma. Incluso si tal verdad objetivante existiera, no podríamos aplicar sus cánones para entender la autocomprensión de una tradición que no los reconociera, sin distorsionar la cuestión. Podemos, eventualmente, condenar una religión por considerarla una aberración humana, pero siempre, juzgándola con nuestros propios patrones.

Si la primera asunción es antropológica, la *segunda* es teológica, o más bien, metafísica. Impugna una de las creencias más extendidas tanto en el oriente como en el occidente. Y es que la Racionalidad es totalmente inteligible, que la *noēsis noēsēos* de Aristóteles, el *svayamprakāsha* de los vedantas, el autocomprendible y omnisciente Dios de los cristianos, la total reflexión de muchos filósofos espiritualistas, es de lo que se trata realmente. Impugna la última creencia de cada monismo idealista. Es decir, que hay un Ser o una Realidad que abarca todo lo que es, y que esta realidad es pura conciencia, absolutamente autointeligible, porque todo es transparente a la luz del intelecto, todo está impregnado por *cit*, *nous*, por la mente mente. No trato de decir que el *logos*, *nous*, *cit*, o como queramos llamar a esta dimensión de lo real, es parte de la realidad y coextensiva con el Ser. Lo que sí trato de afirmar es que el Ser no es totalmente reductible a la misma. Que la realidad tiene otras dimensiones (materia, o espíritu), las

cuales no pueden ser reducidas a *logos*, palabra, *ἄλφ*, *nous*, mente, conciencia, *cit*. La Conciencia es Ser, pero el Ser no necesita ser sólo conciencia.

Una de las implicaciones filosóficas de esta perspectiva, es que no hay nada absolutamente idéntico a sí mismo. Autoidentidad implicaría absoluta (total) reflexión (un *a* idéntico a *a*). Cada ser, sin excluir un posible Ser Supremo, presenta un remanente opaco, un aspecto misterioso que desafía la transparencia. Este es precisamente el lugar de la libertad, y la base del pluralismo. El pensar, o la inteligencia, cubren la totalidad del ser, sólo desde el exterior, por decirlo de alguna forma. El Ser tiene un fondo abierto, un dinamismo, una faceta interna no iluminada por el autoconocimiento, por la reflexión, o similar. La espontaneidad está localizada en esta esquina de cada ser, es su propio misterio. Es impensable, impredecible, libre, incluso desde las estructuras mismas del pensar. El misterio de la realidad, no puede ser equiparado con la naturaleza de la conciencia. También «hay» *sat* (ser) y *ānanda* (alegría), el Padre y el Espíritu. Pueden ser correlativos e incluso coextensivos con la conciencia, probablemente por que no podemos hablar (pensar) del uno sin el otro, pero ciertamente, no pueden ser confundidos como una única «cosa». Esta es una de las consecuencias de lo que yo llamo la visión theanthrocósmica o cosmotheándrica. De todo esto se sigue que no hay una verdad absoluta, no sólo porque nosotros los mortales no tenemos acceso a ella, sino porque de la realidad misma no puede predicarse que sea autointeligible, a menos que a priori identifiquemos totalmente Realidad con Conciencia. Lo Absoluto está en lo Relativo. Algo puede ser absolutamente verdadero, pero no es la Verdad absoluta. La verdad es siempre una relación, y uno de los polos de la relación es el intelecto que entiende la situación (inteligible, coherente, etc.).

Incluso asumiendo una inteligencia divina o perfecta, podría conocer únicamente aquello que es inteligible. Afirmar que lo puede conocer Todo es afirmar, gratuitamente, que todo es Inteligible, que el Ser es inteligible, en otras palabras, que el Ser es Conciencia.

En este esquema, conocer es ser conocido. En el proceso de una comprensión real la identidad entre el sujeto y el objeto es total. La filosofía vedanta y la escolástica cristiana, por ejemplo, defienden el significado ontológico del acto epistemológico. En último término, el Ser es reducido a Conciencia. El principio (epistemológico) de no contradicción, se vuelve aquí el principio óntico de identidad. Sólo una cosa no contradictoria es idéntica a sí misma. Es ella misma (identidad), porque es no contradictoria. Cuando el pensar se rige por el principio de no contradicción, el Ser se rige por el principio de identidad. Pensar y Ser conforman el paradigma último.

La aplicación a nuestro caso es fácil de detectar. Puede haber una teoría universal de la religión, o de lo que sea, bajo la asunción de que la teoría cubre a la realidad, que el pensar puede (teóricamente, en principio) agotar el Ser, aprehende el Ser sin ningún remanente (desconocido). En una palabra, el Ser es inteligible (*quoad se*). Esta es la presuposición última de cualquier teoría universal. Pero es precisamente esta presuposición última, la que cuestionamos. Afirmar que la Conciencia es Ser es un postulado de la inteligibilidad, pero no del Ser. La Verdad es el resultado de una cierta ecuación entre Conciencia y Ser. Pero el Ser puede trascender esta ecuación con la Conciencia.

Más aún, de hecho, la medida de todas nuestras declaraciones de verdad no es la inteligencia perfecta o divina, sino la conciencia humana, individual o colectiva, situada en el espacio, el tiempo, en un contexto cultural y material, etc... Tenemos que tomar nuestra propia contingencia muy seriamente; y nuestra grandeza descansa, precisa-

mente, en la toma de conciencia de nuestras limitaciones. Cualquier cosa que tocamos, pensamos o hablamos —incluyendo todas nuestras ideas acerca de la Deidad Suprema— está penetrada por la contingencia de nuestro ser. No estoy excluyendo la posible existencia de la conciencia suprema, de un alma realizada, una *jīvanmukta*. Estoy diciendo que, incluso ese lenguaje, es relativo y penetrado de polisemia. Desde el momento que entramos en el cuadro, todo queda teñido por nuestra condición de criaturas, por nuestra humanidad, o como queremos llamarlo.

En suma, el carácter pluralista de la verdad no significa que hay muchas verdades. «Muchas verdades» es una contradicción en términos, pues al admitir esta posibilidad, implicamos la existencia de respuestas incompatibles con respecto a un juicio particular. Resultaría ser un desplazamiento del problema a una meta-verdad que sería la verdad conceptual de muchas verdades, lo mismo que nuestro concepto singular de sardina, que nos permite reconocer muchas sardinas. Las Verdades serían verdades ejemplares de una meta-verdad y, así, el problema comenzaría de nuevo con la meta-verdad.

El pluralismo de la verdad significa, fundamentalmente, dos cosas. Primero, que la verdad no puede ser abstraída de su relación con un espíritu particular inserto en un contexto concreto. «Hay pan sobre la mesa» es una afirmación que no puede ser valorada fuera de la perspectiva de su autor, de igual modo, «la ciudad de Madras está en esta mesa», no puede ser literalmente cierta, por falta de coherencia interna. No podemos abstraer de cada contexto y proclamar la unicidad de la verdad, tenemos que reconocer el perspectivismo y la contextualización. La Verdad es relación, y la cuantificación no tiene lugar.

Segundo y más importante, es que el carácter pluralista de la verdad nos muestra que la noción de verdad no es idéntica, digamos, con la noción de bondad. En última instancia, bondad y verdad pueden coincidir, pero aún en-

tonces, no son lo mismo. La historia nos muestra cuánto mal (no-bondad) ha sido perpetrado en nombre de la Verdad. La Verdad *sólo* en este sentido, no es suficiente —es decir, no satisface la función que se supone que la verdad debe de cumplir. Ello requiere explícitamente bondad. La verdad es pluralista; de aquí que la verdad, la verdad sola, la verdad desencarnada, no puede ser un absoluto y, en último término, no es verdad. Este es el caso de la Bondad. La verdad no es la bondad, e incluso, la verdad sin la bondad está mutilada, no es verdad. No vamos a entrar en la discusión de si uno de los puntos de debilidad de la filosofía occidental dominante es que sea deseada como simple *sophia* (convertida en *episteme*) y reducida la *philia* a deseo (de sabiduría), olvidando que tiene igualmente que ser (sabiduría del) amor.

Como sea, el carácter pluralista de la verdad denuncia el monismo del pensar y revela el aspecto existencial de la verdad. Cada verdad es una, ciertamente, pero una verdad universal es, en general, tan sólo una extrapolación de nuestra mente.

Esto no significa que dentro de un período histórico particular, o dentro de una cultura dada —prefiero decir dentro de la vivencia de un mismo mito— no haya criterios unánimemente aceptados y que, en este sentido, no sean verdades relativamente universales.

Se dan tales verdades porque son vistas así por este grupo particular de humanos. La esclavitud como institución, para dar tan sólo un ejemplo, puede y de hecho lo hace, aglutinar un consenso general con respecto a su abolición, de forma tal que aquéllos que la practiquen lo hagan con mala conciencia. Dios fue por mucho tiempo y en gran parte del mundo un mito así o una verdad reconocida. Ahora no es así. El anticapitalismo y la democracia pueden ser ejemplos de verdades políticas absolutas por parte de algunos, y contestadas por los otros.

Mi tesis es clara: cualquier teoría universal, del tipo que sea, niega el pluralismo. Cualquier pretendida teoría universal es una teoría particular, que junto con otras, pretende tener validez universal, traspasando los límites de su propia legitimidad. Más aún, ninguna teoría puede ser absolutamente universal, porque por el hecho mismo de la teoría, la contemplación de la verdad no es una contemplación universal, como tampoco es una «verdad» (teórica) todo lo que hay en la realidad.

#### LOS LIMITES INTERNOS DEL LOGOS

Hemos insistido suficientemente en la incapacidad del logos para unificarse (identificarse) completamente consigo, de forma que nos mostrase una dimensión de la Realidad «incomensurable» con el *logos*, o más bien, «incomensurado» por ella. Hemos mencionado, implícitamente, lo no Expresable e incluso lo no Expresado, como también, lo no Pensable y lo no Pensado. De paso, nos hemos dado cuenta de que hay un lugar para lo no Pensado y para lo no Hablado. Lo no Impensable y lo Inexpresable están, en cierto modo, dentro del reino del habla y del pensamiento, en cuanto que nosotros somos conscientes de ambas realidades. Con lo no Pensado es diferente. No somos conscientes de ello. Tan sólo recordamos más tarde que algo quedó impensado por un momento, y por esa misma razón, es posible que haya mucho más, y que incluso algo permanezca siempre impensado —pero ciertamente no podemos ni hablar de ello, ni probarlo. Hablamos acerca de lo Inexpresable como ese *x* del cual ninguna *otra* cosa puede ser dicha. Si fuéramos a hablar acerca de lo no Hablado, lo destruiríamos; sería una contradicción in terminis.

Quisiera tratar aquí sobre los límites de la palabra. El lenguaje no es ni singular ni plural. Lo mismo que la noción de persona personal, desafía el número. Una persona

no es sólo un individuo personal. Un yo implica un tú y ambos implican el él/ella/ello/ellos/el nosotros. Un yo aislado es una contradicción in terminis. Es un yo sólo por causa de un tú, y viceversa.

De forma similar, el lenguaje supone la existencia de algo más que un hablante (un simple individuo no hablaría, no tendría ninguna necesidad de hacerlo, ni tampoco del significado del habla), también implica algo más que lenguaje. El lenguaje, en singular, no tiene sentido. No existe un lenguaje privado ni un lenguaje simple. Existen distintos lenguajes en el mundo. Segundo, de jure, ningún lenguaje puede, podría, existir solo. Un simple lenguaje (y esto implica un hablante único) coincidiría con las cosas que expresa y así, las palabras serían las cosas. La distancia entre la palabra y las cosas sería cero. No habría ninguna necesidad de expresar la cosa más que a través de sí misma, si es que existiera un solo lenguaje.

Por lenguaje no quiero decir el inglés. El inglés, en cuanto que es hablado por un número de personas, y cada una de ellas teniendo una perspectiva diferente en el uso de cada palabra es, de hecho, un lenguaje polifónico e incluso polisémico.

El inglés es un conjunto de hablas con ciertos sonidos y estructuras comunes. Lo que ahora llamamos lenguaje o una lengua, es la agrupación homogénea e integral de hablas. Hice referencia a un simple lenguaje, en el sentido de un simple habla por un simple hablante (o una pluralidad de hablantes usando, de forma idéntica, el mismo habla). Las palabras no son cosas: las cosas pueden ser conformadas en palabras de manera diferente. De otra forma, la palabra sería la cosa o la no-cosa. Ninguna palabra agota la cosa; ninguna palabra expresa la cosa completamente; ningún nombre es el nombre real, el nombre que puede cubrir completamente la cosa. El lenguaje es lenguaje, porque habla, dice, envuelve cosas y las revela y desvela a las personas para las cuales esas cosas son tales.

Esta reflexión fundamental sobre el lenguaje, se pasa por alto con frecuencia y, en cambio, es relevante para nuestro tema.

La frase, «En el principio fue la Palabra», significa en múltiples tradiciones, desde Asia y Africa que en el comienzo había un hablante, un habla para, un habla con, un Habla acerca de. Sin ésta *quaternitas perfecta* no hay palabra. Si «La Palabra estaba en el principio», ahora, después del comienzo hay palabras, lenguajes, y una pluralidad de esas *quaternitates*. La tentación de volver al comienzo para encontrarle sentido a todo es comprensible, pero también es incomprensible que «querer ser como Dios», fuera condenado por Dios como un híbrido que lleva a la alienación humana. Para cerrar esta referencia diría que lo que la tradición nos dice, es ser Cristo mismo —*ipse Christus* no *alter Christus*.

De una manera sencilla: nosotros no hablamos lenguaje. Hablamos un lenguaje, un lenguaje que se relaciona con otros lenguajes, cada uno de los cuales representa una nueva perspectiva en el mundo, una nueva ventana y, frecuentemente, un nuevo panorama. No podemos entender todas las lenguas del mundo. Podemos traspasar los límites, digamos, de una docena de lenguas y ser conscientes de la multidimensionalidad de las cosas que nosotros expresamos de forma tan diferente. Otras personas pueden atravesar límites diferentes, y así el entramado podría extenderse a todo el mundo —pero sin centro alguno. Esto es lo que ocurre en las culturas predominantemente habladas.

Los analfabetos en muchos países del Medio Este y de la India, y supongo que también en Africa, no son las personas que no saben leer y escribir (esta es una fijación occidental), sino los individuos que sólo conocen un único lenguaje, que entienden sólo el dialecto de su propia aldea. De hecho, lo que llamamos lenguajes, son ciertos dialectos que han ganado poder y han sido recogidos por

Reales Academias y Sociedades Culturales, y han sido impresos como el modo correcto y oficial de decir las cosas. Este era un fenómeno inaudito en Europa hace unos cuantos siglos, y todavía lo es hoy en la mayor parte del mundo. Los lenguajes reales, son los dialéctos.

Los analfabetos son esas personas que no pueden distinguir una locución concreta, de lo que ésta significa, porque ellos sólo conocen esa locución y, por ello, no son conscientes de que la «misma» cosa puede ser dicha de distintos modos, de forma que nada es absoluto. En realidad, cada aldea desarrolla su propio lenguaje, pero los aldeanos saben perfectamente bien que unos cuantos kilómetros más allá, la «misma» cosa tiene otro nombre, que ellos también conocen. En este sentido ellos no confunden el nombre con la cosa. (La importancia de esto radica, no en saber cómo nombrar los utensilios —de forma que podamos comprarlos y venderlos en el bazar de las aldeas vecinas— sino cómo comprender palabras vivas como belleza, justicia, propiedad, corrección). Ellos saben que ninguna palabra, ningún lenguaje puede agotar la variedad inmensa de la experiencia humana. De forma tal, que sólo juntos, en *colloquium*, es como tocamos la universalidad de la vida humana.

Una teoría universal pretende ser un lenguaje universal, un lenguaje en el cual todos los lenguajes se encuentren a sí mismos reproducidos, reflejados, o a los cuales puedan ser traducidos. Aún no existe un lenguaje universal. Y si así fuese, representaría un empobrecimiento de la riqueza de los diversos lenguajes.

Ciertamente podemos y debemos de estirar el significado de las palabras tanto como nos sea posible, incluso hasta el extremo de hacerlas expresar nuevos significados. En otro lugar he citado el ejemplo de la «gracia», la cual durante un largo período de la teología cristiana, fue casi por definición propiedad exclusiva del cristianismo. Hoy esta palabra ha sido rescatada del hecho de significar

sólo esa gracia salvadora, compartida en la naturaleza divina, como la entendió el apóstol Pedro. También hay religiones indias de la gracia y la teología cristiana no lo niega, si bien habrá que encontrar explicaciones teológicas a este hecho. Pero las palabras, a pesar de su elasticidad, tienen sus limitaciones.

El tema es la teología. Podemos decir que por *theos* entendemos el concepto cristiano; pero ¿podemos incluir en el significado de esta palabra lo que ella significa para un budista, sin un término apropiado para ello?, o ¿para un marxista que niega la existencia de tal ser? Si nos referimos sólo a transcendencia, digámoslo claramente y no hablemos acerca de lo transcendente.

Con el fin de afrontar de manera apropiada los problemas transculturales, he desarrollado una teoría de los *equivalentes homeomórficos*, como analogías de un tercer grado. «Brahman» no es la traducción de «Dios», por ejemplo, pero ambos realizan las funciones equivalentes que sus respectivos sistemas requieren. Podemos encontrar el equivalente homeomórfico de la palabra «teología», pero lo que no podemos asumir es que esta palabra comprenda todos estos equivalentes, de la misma forma que Dios no cubre lo que Brahman proclama. Incluso pudiera ser que a nivel doctrinal fueran nociones incompatibles: o bien hay un Dios creador, o un Brahman inactivo no creador, pero no ambos, a pesar de que en sus respectivos sistemas los dos no sólo son legítimos sino necesarios; o bien, necesitamos modificar el significado de las dos palabras hasta hacerlas compatibles dentro de un solo sistema. Es lógico tener nuestro propio lenguaje y querer expresarlo todo a través de él, pero únicamente permanecerá como un solo lenguaje que no pretenderá suplantar a otros.

Como he argumentado en otro lugar, los términos, como son los signos de información científica —etiquetas en un mundo nominalista— pueden ser traducidos más o

menos artificialmente a cualquier otra lengua. Podemos decir entropía o peso en cualquier otra lengua. Todos son puntos medibles de referencia. No ocurre lo mismo con palabras cuyos puntos de referencia son cristalizaciones históricas y culturales de las experiencias humanas, que sólo pueden ser verificadas en el compartir de esas experiencias. ¿Cómo traducir el francés *esprit*, el catalán *seny*, el navajo *hosho*, el sanscrito *rayi*, el inglés *countenance*, o el alemán *Stimmung*? Los poetas saben algo acerca de esto. Una teología universal de la religión no quiere tratar sólo con los equivalentes de las infraestructuras matemáticas, comunes a la mayoría de las religiones.

En nuestros días ha habido esfuerzos para elaborar teorías de la religión altamente formalizadas. Son intentos útiles para encontrar algunas estructuras comunes y *gestalts* formales de la religión. Defino la religión como aquello que cumple la ecuación  $y = f(x)$ , donde  $x$  es la condición humana vista por cualquier cultura o religión en un momento dado;  $y$  es el objetivo, la mira, el fin, la solución, el significado, el resultado o lo que sea de  $x$ , la condición humana de la vida; y  $f$  es la función que transforma  $x$  en  $y$ .

Todas las religiones, pienso, pretenden cumplir esta condición y satisfacer esta estructura. Este es un lenguaje formalizado que nos ayuda a comprender los fenómenos religiosos encontrando una estructura última común, de forma que si algo cumple esta ecuación, como un cierto tipo de humanismo, por ejemplo, debería —o podría— ser llamado religión, aún cuando la etiqueta de «religión» puede no ser corriente. Pero todo esto está muy lejos de proporcionarnos una teoría universal desde la cual podamos entender la religión. Nos provee, ciertamente, de una especie de álgebra acerca de la cual, en otro lugar, he comentado sus limitaciones.

Una verdadera teoría universal de las religiones sería una especie de teoría de las teorías, ya que cada religión,

tiene sus pensadores y sistematizadores maquinando teorías de sus respectivas religiones, llamándolas teologías, filosofías o lo que sea. Una teoría de teorías nos lleva a un lenguaje de lenguajes, un metalenguaje, una metateoría. Conozcamos la dialéctica de tal intento. O bien la teoría de las teorías es otra teoría, y entonces cae dentro de la clase de la cual pretende ser el conjunto, (lo cual es una contradicción) o es una metateoría —es decir, no una teoría sino otra cosa. Pero ¿qué puede ser ese «otro» más que una teoría más sofisticada de segundo grado? Si es así, entonces podríamos necesitar otra teoría de tercer grado para explicar la otra posible metateoría que podría emerger, y así sucesivamente *ad infinitum*. Si el «otro» es de otro orden, no lo llamaremos «teoría»; dejaría de pertenecer al orden del *logos*. Esta visión nos abrirá una puerta (ver La Alternativa, más adelante). Pero hay todavía otro punto que considerar.

#### LOS LIMITES EXTERNOS DE CUALQUIER TEORIA

Hemos visto los límites externos de una teoría universal. Pero aún hay algo más. No es necesario ser un marxista o mostrarse partidario de cualquier sociología particular del conocimiento, para suscribir desde la visión filosófica, que cualquier teoría brota de una praxis y es alimentada por ella, aún cuando frecuentemente está en oposición dialéctica con la misma. Cualquier teoría no sólo intenta explicar el statu quo (de las ciencias físicas, por ejemplo); también surge de este mismo statu quo (el de la física posterior a Einstein, en nuestro ejemplo). Sería suficiente cambiar la praxis (en nuestro caso sería la aparición de un hecho físico, hasta el momento no sucedido), para trastornar todas las teorías existentes. ¿En qué quedaría una teoría universal de la religión si de repente (o menos abruptamente) una nueva religión apareciese, o una nueva noción de religión? La teoría universal, o bien

dejaría de tener sentido, o tendría que negar a priori el carácter de religión de la nueva pretendiente. No olvidemos que durante largo tiempo, el confucianismo y el budismo no eran considerados religiones, porque no encajaban en una teoría neta de la religión. Me temo que algo similar ocurre con respecto al marxismo y al humanismo, a los cuales muchos les negarían el nombre (y no sólo la etiqueta) de religión.

He hecho alusión al monomorfismo cultural (colonialista) del cual provienen muchas teorías universales. Asumen que hoy estamos en una posición mejor para conocer la esencia de la religión. Así estamos libres de cualquier deseo de dominio, todo lo que necesitamos hacer es evaluar y comprender la situación (religiosa) presente —sin ser conscientes de que esta misma situación, consagra el *statu quo*, y lo transforma en una dirección particular. En otras palabras, una teoría universal de la religión está cargada de sugerencias políticas. Un ejemplo de hoy es la llamada teología de la liberación al interior de la Iglesia Católica. Levanta ampollas dentro de la institución, porque no encaja con una «teoría universal de las religiones cristianas» patrocinada por el Supremo Pontífice de esa Iglesia.

Cualquier teoría es sólo una explicación intelectual de un dato dado y, frecuentemente, ciega al hecho de que el dato aparece como tal, cuando es visto bajo la luz de una teoría particular. La relación entre la teoría y la praxis es la del círculo vital —no la de un círculo vicioso. Cualquier praxis humana implica una teoría y cualquier teoría humana implica una praxis, no porque la una esté *basada* en la otra y la presuponga, y viceversa, —lo que constituiría un círculo vicioso—, sino porque las dos son componentes intrínsecos del uno y el mismo factor humano. Ambas son interdependientes, aunque no a través de un vínculo casual, y probablemente tampoco por medio de una dialéctica lógica. Es más bien una relación dialógica a modo de

un ying-yang. No hay síntesis posible, sino tan sólo una polaridad constitutiva y mutuamente dependiente.

El problema ha sido suficientemente estudiado como para dispensarnos de la tarea de desmenuzarlo. Es suficiente con haberlo mencionado. En una palabra: cualquier teoría universal alegada es dependiente de una praxis que está muy lejos de ser universal. Es un coloso de hierro con pies de barro.

#### LA ALTERNATIVA

Entonces, ¿qué es lo que puede hacerse si rechazamos cualquier teoría universal, e incluso detectamos en este intento un deseo latente de dominio y un miedo a que si no todo tiene un sentido unitario perderemos nuestros apoyos, y nos volveremos vulnerables? Quiero repetir que no minimizo la importancia que tiene el noble deseo de superar doctrinas exclusivistas y abrir vías de comunicación entre tradiciones compartimentalizadas y, con frecuencia, congeladas. Percibo un cambio en una actitud humana fundamental que puede haber comenzado hace tiempo, en los albores de la historia de la humanidad. Consiste en un desplazamiento que va desde la confianza natural en la realidad, a una desconfianza cultural, incluso en nosotros mismos. Recordemos la duda existencial de Descartes: hasta nuestro entendimiento puede engañarnos, si no hubiese un Dios veraz y auténtico.

Con ello da comienzo una cultura de la desconfianza (lo que es distinto de la crítica) y termina en una civilización de (en) la seguridad (la cual tiene bastante que ver con la obsesión por la certeza). Pero ¿significa esto que tengamos que abandonar cualquier postura crítica, o por otro lado, cualquier esperanza de entendimiento con el otro? ¿Tendremos que resignarnos a explicaciones provincianas y, eventualmente, a mayores niveles de rivalidad y de guerras «teológicas» y religiosas? Nada más lejos

de esto. Quisiera insistir en que toda mi vida la he dedicado a la mutua comprensión y cooperación entre las tradiciones religiosas.

Después de haber criticado una teoría universal, no puedo caer en la trampa de proponer la mía propia. Lo que pretendo puede ser resumido en tres titulares de esta tercera parte. Primero debemos de poner nuestra casa en orden. Segundo, tenemos que abrirnos a los demás; y tercero, si es necesario, nosotros solos, tenemos que creer en la experiencia humana en su conjunto.

Añadiría aquí que estos tres momentos están interconectados y se necesitan mutuamente. Son tres momentos de la misma actitud religiosa fundamental. Esta actitud religiosa fundamental, me permito indicar, es una actitud humana básica. Es una actitud que exige creer en la realidad. La *Apistia* es causa de ignorancia, decía Heráclito (frag 86). Sin una cierta confianza el ser humano no puede vivir. Tengo que creer a mis padres, a mis amigos, al tendero, al lenguaje, al mundo, en Dios, en mi propia evidencia, en mi conciencia o lo que sea.

El error fundamental de Descartes, como padre de la modernidad junto con los fundadores de la «moderna ciencia», que desde entonces ha dominado la civilización de Occidente, consiste en que una vez que el método de la duda permanente está establecido conscientemente, no tiene fin, y de esta forma tiene un comienzo, un fundamento que se da por supuesto. Dios, para Descartes, es el «objeto» que pone fin al *regressus ad infinitum*, pero lo que no se da por supuesto es el *ego* de su duda, como tampoco su *cogito*. Incluso si duda de que duda o piensa, siempre estará su *ego* como presuposición.

Este hecho marca el nacimiento del moderno individualismo. Una vez que nosotros nos identificamos con nuestra singularidad, tenemos que velar frenéticamente por nuestro fundamento. Ya no soy un elemento constitutivo del universo. Ya no estoy en comunión con el todo, ni

tampoco soy el todo. Ya no soy, ya que *no* podría ser. *Angst* es el compañero de una singularidad aislada. Tengo que justificar mi existencia y conquistar mi ser; me he vuelto un extraño a la realidad, un simple espectador que, de repente, descubre que no tiene billete (razón) para ver (compartir) el espectáculo de lo real. Es el comienzo de la enajenación. Esto es lo que significa la pérdida de la inocencia. *Puede* ser. Nos descubrimos desnudos —esto es, solos, alienados del resto del universo.

Sea lo que sea, el hecho es que la inocencia perdida no puede ser recuperada de nuevo. Una segunda inocencia es una contradicción in terminis. Desde el momento en que soy consciente de que es segunda, deja de ser una inocencia real. No era casual la presencia de un ángel con una espada de fuego en la mano a la puerta del Paraíso, impidiendo el retorno al mismo. No hay posibilidad de volver atrás. Pero puede haber una nueva inocencia, tan nueva que incluso no recuerde la anterior o, más bien, que no crea en ella. En la esencia misma del paraíso está el perderse y desaparecer para siempre. Esta es la hipótesis mental necesaria para el mito de la caída, sea el de Eva, o el de Galileo/Descartes y compañía. El mito de la resurrección aparece en el horizonte.

Habiendo descubierto la precariedad del individuo, esto es, habiendo agotado prácticamente todos los argumentos de razón para la existencia de un mundo mejor, o para una vida buena, para la seguridad total, o para un fundamento real del pensar, de la conducta, y de qué no; habiendo descubierto en la explicación total de nosotros mismos y del universo, al menos un punto de debilidad que haga derrumbarse todo el comiento, podemos también dar un salto, una *metanoia*, una conversión, y descubrir que a pesar de todos nuestros esfuerzos estábamos asumiendo una creencia inconsciente en la realidad, una confianza, posiblemente, en la vida, en «eso» que convierte la empresa humana total en una aventura, bien sea

con sentido o sin sentido. En resumen, descubrimos que todo puede ser un juego, incluso un mal juego, una ilusión o lo que sea, pero en último término es nuestro juego, nuestro entretenimiento, nuestra aventura. En una palabra, reconocemos, creemos que somos seres creados, nacidos, lanzados a la vida, existiendo, soñando, viviendo o incluso imaginándolo todo, pero de todas formas haciéndolo. Es a esta verdad humana fundamental a la que apelo —y personalmente confieso que no encuentro la aventura humana tan simple, poco interesante o negativa.

#### LA ARMONIA DESDE DENTRO

Si hablamos de tradiciones religiosas o de religión en general, no debemos de quedarnos en la superficie de la experiencia humana religiosa. Debemos comenzar viviendo, conociendo y experimentando nuestra propia tradición, o subtradición particular, tan intensa y profundamente como nos sea posible. La religión ha sido, probablemente, el lugar en el que se han manifestado las más bajas pasiones y las actitudes humanas más peligrosas. Al mismo tiempo la religión es el lugar en el que han tenido lugar las experiencias humanas más excelsas y donde se han manifestado las cualidades humanas más sublimes.

No voy a insistir aquí en definir la religión como la pregunta por lo último, como el conjunto de símbolos y prácticas del ser humano cuando éste se confronta con cuestiones tan definitivas como el significado de la vida y el universo, no sólo desde un plano intelectual, sino desde un nivel vital y existencial. La religión es en último término una dimensión de la vida humana.

Mi primera afirmación es ésta: cuando tratamos de comprender el fenómeno religioso del género humano, no podemos rechazar nuestra propia dimensión religiosa desarrollada con más o menos fuerza, desde una tradición particular. De otra forma, distorsionaríamos la visión to-

tal de la empresa. Sólo aquellos que conocían el número eran admitidos en la Academia de Platón, sólo aquellos que tenían «fe» podían debidamente practicar la reflexión teológica cristiana. Sólo a aquellos que están en posesión de un título médico se les permite la práctica de la medicina. Sólo aquellos que saben cómo gobernarse a sí mismos son los verdaderos gobernantes de los otros, declaraba Lao Tzu, Platón y sabios, prácticamente, de todas las tradiciones. Sólo aquellos que cultivan la dimensión religiosa de sus propias vidas pueden, realmente, atreverse a entrar a profundizar en la tarea de comprender todo aquello acerca de lo que trata la religión. El estudio de la religión no es la clasificación de los datos «religiosos», sino el estudio de la dimensión religiosa del ser humano. No trato de decir que los estudiosos del tema deban de pertenecer a una tendencia religiosa particular, o que deban de ser abiertamente «religiosos» en el sentido más hipócrita que la palabra pueda tener. Quiero decir, que sin conocimiento, tanto intelectual como experimental (lo que implica amor, compromiso y un cierto pathos) hay muy pocas posibilidades de acometer la empresa con éxito. Con frecuencia individuos que exponen elementos de otras religiones, conocen bastante poco acerca de la riqueza de sus propias tradiciones.

Pero aún quiero decir algo que es difícil de expresar, sin riesgo de ser mal interpretado al hacerlo. No trato de predicar que alguien deba de pertenecer a una institución religiosa. Estoy proponiendo que uno tiene que haber alcanzado una cierta visión religiosa, una cierta madurez, un cierto equilibrio, sabiduría e incluso una cierta paz y armonía en el interior del propio ser, sin la cual, el discurso acerca de la religión estaría mutilado desde la base. Quiero decir que el conocimiento requiere connaturalidad e incluso implica una cierta identificación con la cosa conocida.

La clásica palabra occidental para esta gnosis es sabiduría (*spientia: sapida sicientia*). La religión no es como la geología, la cual podemos cultivar una vez que nos hemos provisto de información suficiente sobre los datos objetivos y de las teorías científicas. El estudio de la religión exige una especie de empatía con la materia, que no puede ser disociada de la propia vida. Podemos escribir acerca del significado simbólico y de la belleza de la danza como una expresión de lo sagrado y comparar, por ejemplo, los rituales griegos con los amerindios. Pero si ni siquiera hemos vislumbrado tanto los efectos transformadores del baile como las relaciones internas entre la danza y el resto de la vida, no seremos capaces de progresar en la interpretación del fenómeno religioso de la danza. La religión es una cierta totalidad. Una persona que toque bien el óboe, puede no ser capaz de dirigir una orquesta sinfónica. Se necesita algo más que la suma total de las habilidades requeridas para cada instrumento en particular. Mi postura es que la religión es la sinfonía, no el simple músico o el tenor.

La armonía interna a la que me refiero se manifiesta en el modo creativo y espontáneo con que trato una religión particular, porque realmente me encuentro como en mi casa y, de esta forma, soy capaz de simplificar y de relacionar cosas dispares, o unificar prácticas. Estoy hablando de ciertas identificaciones con esa religión, que no excluyen, por supuesto, opiniones críticas ni juicios rigurosos, pero que en cualquier caso, siempre están formulados desde dentro. Cuando nuestra relación con una corriente religiosa es a este nivel, debemos hablar *ex abundantia cordis et mentis*, más que desde un catálogo de proposiciones. La razón existencial es obvia. Cualquier diálogo religioso auténtico disipa las malas interpretaciones por ambos lados, y propicia las rectificaciones y las nuevas interpretaciones. Si uno de los contendientes no se encuentra cómodo en el proceso por no conocer de forma es-

pontánea y con un sentido instintivo (lo que los escolásticos, siguiendo a Platón y a Aristóteles, llamaban *per con-naturalitatem*) las fuentes vivientes de su tradición, la discusión se quedará en simples formulaciones y se volverá algo rígido. No tendrán lugar ni el diálogo ni el encuentro.

Si los interesados adquieren esta visión al interior de su propia tradición serán capaces de darse cuenta de lo que yo llamo el efecto *pars pro toto*. Resumiendo, lo podría ejemplificar en la actitud que encontramos en muchos de los maestros espirituales. Soy consciente de que la visión que tengo de la realidad, lo es a través de la perspectiva que me ofrece mi propia ventana. Puedo creer que lo que yo veo es todo el panorama del mundo y del significado de la vida humana, aún cuando sea a través del color, forma y cristal de mi ventana particular. Todavía puedo pensar que esta es la mejor ventana, al menos para mí, y que la perspectiva que desde ella obtengo no está distorsionada. Puedo, incluso, establecer un juicio con respecto a las visiones que se obtienen desde otras ventanas, pero no puedo ocultar el hecho de que, en el fondo, pienso que a través de mi ventana, veo todo el panorama —el *totum*.

Nadie está, en último término, satisfecho con las parcialidades. Un cristiano, por ejemplo, dirá que Cristo representa la totalidad, o que es el sabio universal o el centro del universo, para utilizar diferentes metáforas cuyas interpretaciones no entran dentro de la descripción. Podemos desmitificarlas. No obstante, el cristiano no estará satisfecho con la visión parcial de que Cristo es sólo un *avatāra* entre muchos. En resumen, los cristianos dirán que en Cristo ellos encuentran la verdad —y con cualificaciones, toda la verdad.

Pero todavía queda una tercera experiencia que considerar. Tenemos que ser conscientes de que vemos el *totum per partem*, el todo a través de la parte. Tenemos que conceder que el otro, el no-cristiano, por ejemplo, pueda

tener una experiencia similar y que diga que el cristiano toma la *pars pro toto*, ya que desde fuera uno sólo ve la parte y no el *totum*; la ventana, no el panorama. ¿Cómo combinar estas afirmaciones aparentemente contradictorias? Tendremos que decir que el otro está en lo cierto al descubrir que nosotros tomamos la *pars pro toto* (ya que el que está fuera sólo ve la ventana), pero que también nosotros estamos en lo cierto al ver el *totum per partem* (ya que divisamos el panorama). Es un *totum* para nosotros, pero *per partem*, limitado a la visión que nos ofrece una ventana, la nuestra. Vemos el *totum*, pero no *totaliter*, podríamos decir (ya que no vemos a través de otras ventanas). Vemos todo lo que podemos ver. El otro puede, igualmente, ver el *totum* a través de otra ventana, y así describirlo de manera diferente, pero ambos ven el *totum*, a pesar de que lo ven *in toto* pero *per partem*. *Rota in rota* (*trochos en trochō*) dijo la mística cristiana comentando Ez 1,16.

Esto significa que nosotros no tenemos necesidad de una teoría universal, lo mismo que sí afirmamos tener una perspectiva global —lo cual es una contradicción in terminis. Significa que cada uno de nosotros puede ser consciente del todo, pero bajo una perspectiva particular —y no sólo que nosotros vemos únicamente una parte. De esta forma, ambos modelos, el subjetivo y el objetivo se rompen. No hay universalidad ni objetiva ni subjetiva. Vemos cuanto podemos ver —como cualquiera puede suponer— pero sólo *todo* lo que *nosotros* podemos ver, nuestro *totum*. El todo es lo que es apetecible para nosotros (y saludable —siguiendo la sabiduría de las palabras). Algo es completo cuando tiene una armonía interna —como todavía enfatizaremos. Recordemos que la raíz de *Kail* (*koil*) de donde proviene la palabra «todo», sugiere ambas cosas, belleza y bondad.

## APERTURA DIALOGICA

Una vez que ha comenzado el diálogo interno, una vez emprendida la tarea de la búsqueda intrarreligiosa genuina, estamos en condiciones de afrontar lo que yo llamo el método *imparativo* —es decir, el esfuerzo de aprender de los otros, y permitir que nuestras convicciones sean fecundadas por las visiones de los otros. Definiendo, estrictamente hablando, que la religión comparativa, en su nivel último, no es posible, ya que nosotros no tenemos ninguna plataforma neutral fuera de cada tradición, desde la cual se puedan establecer las comparaciones. ¿Cómo es posible hablar del hombre que no pertenece al mundo, desde el mundo del hombre? En algunos aspectos esto es posible, pero no cuando lo que está en cuestión es el fundamento último de la vida humana. No podemos comparar (*comparare* —esto es, tratar sobre una misma —*par*— base), ya que no existe un fulcro externo para poder hacerlo. Sólo podemos *imparare*, esto es, aprender del otro abriéndonos desde nuestro punto de vista a un diálogo dialógico que no pretenda vencer o convencer, sino buscar juntos desde nuestras diferentes posiciones. Es en este diálogo, que no puede ser multitudinario, sino entre algunas tradiciones en cada uno de los casos, desde donde podemos progresar en un intercambio apropiado para tratar de las cuestiones que surgen en el encuentro. Cada encuentro crea un nuevo lenguaje.

Estos diálogos no pretenden establecer las grandes teorías universales, sino crear un profundo entendimiento mutuo entre, digamos, católicos y saivasiddhanta, o entre luteranos y Shi 'ah islámicos, o entre categorías filosóficas occidentales modernas y religiosidad tradicional bantú. Una vez que el entramado de relaciones se haya desarrollado, es relativamente fácil multiplicar nuevas relaciones y de orden más amplio e incluso aventurar categorías comunes. Las grandes religiones de Africa deben de ser

mencionadas aquí, ya que por un lado ofrecen una dificultad particular, pero por el otro tienen una gran facilidad para el diálogo. La dificultad proviene de que con frecuencia el diálogo se vuelve doctrinal, abstracto y metafísico, y el genio de muchas de las religiones africanas reside en otras cosas. Por un lado nos encontramos con la dificultad de hallar categorías comunes. En cambio, por el otro es fácil, dada la carga de humanidad y concreción de tales intercambios. El lenguaje común es el más sencillo.

Estas relaciones, diálogos y estudios mutuos, cambian tanto la opinión de los participantes como la interpretación del otro. Las religiones cambian a través de estos contactos; toman prestado del otro, e incluso refuerzan sus puntos de vista, pero con menos superficialidad. Este diálogo no sólo representa un esfuerzo religioso para los participantes en el mismo, sino que es un *locus theologicus* genuino, para decirlo en lenguaje escolástico cristiano, una fuente, en sí misma, de comprensión religiosa (teológica). Una teoría acerca de una religión particular hoy en día, tiene que tratar con otras religiones. No podemos ignorar a los otros por más tiempo. Las religiones de los demás —nuestros vecinos— son una cuestión religiosa para nosotros, para nuestra religión.

En cierto sentido hay muchas teorías de la religión que pretenden ser una teoría universal de la religión. Pero en ese caso, nos encontramos en un segundo nivel más alto y más fructífero del espiral, y por lo tanto, en el mismo punto inicial, digamóslo, teniendo que confrontar una serie de teorías universales de la religión. Tendremos que tratar con problemas como cuál es la visión que el Islam tiene de sí mismo en el mosaico religioso de nuestro tiempo, o cómo confronta el marxismo la visión hindú de la realidad.

Este proceso de mutuo aprendizaje no tiene fin. La religión imparativa es un proceso abierto. Una teoría universal trata de aclarar cada cosa tanto como le sea posible

en un lugar concreto y, eventualmente, termina ahogando cualquier diálogo último. En mi alternativa las polaridades y el ideal no están tanto en la teoría universal, cuanto en un mito elusivo y emergente que hace posible la comunicación y, por ello, la fecundación mutua, sin reducir cada cosa a una única fuente de inteligibilidad, o una simple inteligibilidad. La teoría misma es dialógica. En una palabra, el carácter dialógico del ser es un rasgo constitutivo de la realidad. Acuerdo significa convergencia de corazones y no sólo coalescencia de mentes. Siempre hay espacio para la diversidad de opiniones y la multiplicidad de esquemas mentales de inteligibilidad.

#### LA CREENCIA COSMICA HUMANA

Lo que estoy tratando de establecer no es una contra-teoría, sino una nueva inocencia. Tenemos que estar precavidos por tantos sistemas de reforma que comienzan con impulsos universalistas más importantes que los que tenían los sistemas originales, y terminan siendo nuevas filosofías, nuevas sectas, o nuevas religiones. Con frecuencia no subsumen ni amplían los sistemas anteriores, sino que tan sólo multiplican su número. Esto puede no estar mal, pero, sencillamente, no terminan de completar lo que habían comenzado. Cualquier teoría universal se vuelve, inmediatamente, otra teoría. Debemos de estar atentos y tratar de comprender las religiones mejor que lo que ellas lo hicieron consigo mismas. No pretendo negar esta posibilidad, pero debe de llevar consigo algunos representantes contemporáneos de tal religión, no vaya a ser que nuestra interpretación se vuelva una nueva religión. Las tradiciones religiosas tienen una continuidad más existencial que doctrinal. No hay muchos elementos doctrinales en común entre los cristianos del primer siglo y los de hoy, por ejemplo. El caso del hinduismo es todavía más claro. El hinduismo es una existencia, y no una esen-

cia. El factor decisivo es la confesión existencial, no la interpretación doctrinal.

El estudio de la religión, repito, no es como la aproximación científica a los fenómenos físicos, la cual, incluso en las ciencias, se está volviendo obsoleta. No estamos tratando con hechos objetivos —suponiendo que hayan existido. Incluso en el caso de hechos alegadamente revelados, estamos tratando con constructos humanos, cuyo alojamiento era un grupo de seres humanos, creando un universo protector más o menos coherente.

En nuestros días sentimos, probablemente de forma más aguda que antes, que no nos conocemos entre nosotros, que desconfiamos, que, de hecho, nuestra actitud es intransigente en muchos aspectos que tienen una importancia inmediata para la praxis de nuestras vidas. Somos conscientes, incluso de forma dolorosa, de nuestras diferencias, pues nos damos más cuenta de nuestra existencia mutua y de la necesidad de la interdependencia —creada por la tecnocultura de nuestros tiempos. Pero nos resulta imposible desmenuzar nuestras divergencias, para quedarnos tan sólo con aquello que tenemos en común: todos queremos comer y ser felices. Esto es fundamental, pero el hambre tiene muchas causas y las vías para la felicidad son, también, múltiples e incluso sus propios conceptos difieren.

Las religiones ya no pueden vivir de forma aislada, abandonadas a la animosidad y a la guerra. Las religiones tradicionales, en general, no son hoy excesivamente poderosas y, por lo tanto, tampoco presentan una amenaza importante, excepción hecha de algunos países. Con más frecuencia, son las ideologías seculares religiosas las que hoy muestran una virulencia mayor y contienden unas con otras. No podemos olvidarlas en un discurso que trate del encuentro de religiones. Las dos últimas guerras mundiales no fueron estrictamente religiosas, y a pesar

de eso fueron «teológicas». ¿Dónde podemos volver por la armonía y la comprensión?

La situación política y económica del mundo, hoy, nos está empujando a cambios radicales en nuestras concepciones, y el lugar que ocupa la humanidad en el cosmos. El actual sistema parece caminar hacia catástrofes mayores de todo orden. Este hecho nos pone en camino de pensar que si el cambio tiene que ser radical y duradero, tienen que cambiar nuestros modos de pensar y de experimentar la realidad. Con respecto a esto el tema de las tradiciones religiosas no puede ser más pertinente. Creo poder argumentar que, si hay alguna solución para la situación presente, no provendrá de una única visión religiosa o tradición, sino que tendrá que provenir de la colaboración de las diversas tradiciones del mundo. Ninguna tradición humana o religiosa es hoy día autosuficiente y capaz de rescatar a la humanidad de la situación actual. Ya no podemos decir por más tiempo que «esto es tu problema». El hinduismo no sobrevivirá si no confronta la modernidad. El cristianismo desaparecerá si no se encuentra con el marxismo. La religión tecnocrática se destruirá a sí misma si no presta atención, digamos, a la tradición amerindia, y así sucesivamente. La humanidad se hundirá si no juntamos todos los fragmentos dispersos de las diferentes religiones y culturas. Pero reunificación no significa necesariamente unidad, ni que el entendimiento sea absolutamente requerido.

Lo que se requiere es una cierta confianza que aliente en pro de una lucha común, una mejor configuración de la realidad. Quiero decir que como la misma palabra sugiere (especialmente en latín *fiducia*), este «confiar» implica una cierta «fidelidad» con uno mismo, «con-fianza» en el mundo en cuanto cosmos, «lealtad» en la lucha misma, e incluso (como apunta etimológicamente la pista) una actitud enraizada en el suelo de la realidad como un «árbol», una «creencia» básica en el proyecto humano, o

más bien, en la plena colaboración de los humanos en la aventura global de ser. Esto excluye sólo el suicidio y el deseo negativo de auto-destrucción y aniquilamiento de todo. No elimina el impulso apasionado hacia la victoria de los propios ideales —tan reprehensible como nos pueda parecer a muchos de nosotros si éstos van en busca de un absoluto.

En otro lugar he propuesto la diferencia que existe entre la *aspiración* humana básica y constitutiva, por la que el ser humano es constituido como tal, y los *deseos* que infectan la existencia humana concreta cuando no caminan en la dirección de la realización. Esto es, me permito decir, lo que toma en cuenta el budismo crítico de *tanha trsna*, sed, deseo, el deseo expreso hindú por la realización, y la preocupación cristiana dinámica y creativa. Hay una aspiración primordial humana, pero también deseos apresurados. La creencia de la que estoy hablando está relacionada con la aspiración humana por la cual los humanos creen que la vida es valiosa, porque la realidad puede ser —tiene que ser— creída.

El peligro de esta aspiración —en nuestro caso podemos decir tendente a la verdad— es que se puede volver un deseo para nuestra propia comprensión. En otras palabras, el peligro reside en la posible confusión entre nuestro *deseo* por entender cada cosa, porque asumimos (a priori) que la realidad es (debe de ser) inteligible, y la *aspiración* de darle sentido a toda nuestra vida y toda realidad. Esto último es la creencia de que existe algún sentido (dirección, dinamismo «significativo») en el universo.

Esta asunción no es una teoría universal, tampoco es una praxis universal. Tan sólo es una invariante cultural relativa, en cuanto que las excepciones son vistas, precisamente, como desviaciones aberrantes por la mayor parte de los mortales. Esta creencia es un impulso, no para ser abandonado simplemente, en la tarea de ser lo que

somos (o debemos de ser), lo cual, algunos dirían, consiste en ser un ser humano y otros dirían que divino.

Hace medio siglo llamé a esta verdad cósmica el principio cosmológico, y un milenio antes fue llamado *rta*, *tao*, *ordo*. Incluso cuando formulamos la cuestión metafísica última, «¿Por qué hay algo y no nada?» estamos asumiendo que la cuestión no tiene sentido —esa es una verdadera cuestión— incluso aunque no le encontremos una respuesta, o tan sólo una respuesta nihilista. De este último motivo se puede decir que hay algo en algún lugar preguntando si todo tiene algún sentido, o si todo pertenece al sueño de un soñador que nunca ha existido fuera del sueño, o que es un motivo muy débil, por supuesto, para el despliegue del universo y nuestra participación en él. Esto puede ser suficiente, ya que en un sentido o en otro debemos de pararnos en algún punto. Tradicionalmente este último fundamento ha sido llamado Dios, Hombre o Mundo. Más aún, hemos interpretado esas palabras significando conciencia, bondad, poder, inteligencia, nada, absurdo, materia, energía y cosas parecidas. Podemos cambiar las palabras y las interpretaciones, pero siempre persiste alguna verdad fundamental.

El último fundamento para esta confianza cósmica descansa en la convicción, casi universal, de que la realidad está ordenada —en otras palabras, es buena, bella y verdadera. Muchas de las tradiciones humanas dicen que es una Realidad Divina. No hay necesidad de hacer explotar un universo mezquino, porque la Realidad no es en último término mala. Podemos cumplirlo, llevarlo a cabo, como lo hace el principio fundamental de la alquimia, y eventualmente corregirlo, pero no crear un universo mecánico artificial que tengamos que tener bajo control, porque no podamos creer en la realidad. Como elemento necesario de control, que subyace a esta necesidad, hay un cierto clima protestante de que la «creación» es un fiasco, combinado con alguna interpretación «humanística» de

que el redentor es el Hombre. Pero la teología cristiana nos dirá que la redención implica un dinamismo interno que, en último término, pertenece a la «economía trinitaria».

### EXCURSO CULTURAL

*To hen... diapheromenon auto  
autō xumpheresthai, hōsper harmonian  
toxou te kai luras.*

Lo uno... es juntado  
por oposición consigo mismo, como  
la armonía del arco y la lira,  
–Heráclito, en Platón,  
*Symposion, 187 a*<sup>4</sup>

Lo que trato de desmitificar es la creencia, fuertemente anclada, de que lo verdadero y lo uno son convertibles: *verum et unum convertuntur*, fue la formulación tradicional<sup>5</sup>. Alcanza incluso a la curiosa etimología de Teodorico de Chartres: «*Unitas quasi ontitas ab on Graeco, id est entitas*» (unidad equivale a lo óntico ¿seidad? de *on* en griego – esto es entidad ¿seidad?)<sup>6</sup>, entender, entonces, es reducir cada cosa a la unidad y esta unidad es la unicidad del ser. Esta visión casi universal comienza a no funcionar cuando se la interpreta cuantitativamente. Lo uno no es la contrapartida de lo múltiple. *Tò métron* es el primer fundamento de la realidad, de acuerdo con Sócrates

4 Más abajo, nota 32.

5 Aristóteles, *Met.*, II, 1 (993 b 30), como *locus classicus* del que se deriva el principio escolástico, a pesar de que el dicho aristotélico es, en cierto modo, más sutil: *ekaston hōs échei tou einai outō kai tēs alētheías*. Compárese con la versión latina tradicional: *unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem*. Cf. T. de Aquino, *Summa Theolo.*, I, q. 2, a 3: *Quae sunt maxime vera sunt maxime entia*.

6 *Commentarium in Boethii De Trinitate* (Jansen, ed., p. 11) en P. Gaia, *Opere religiose di Nicolo Cusano* (Classici delle religioni) (UTET, Turin 1971) p. 636.

tes 7. La Biblia declara que Dios dispuso todas las cosas según medida, número y peso (pero no según metros, cantidades y gravitación) <sup>8</sup>.

Tratando de criticar una teología de las religiones utópica, o teología de la religión, y al mismo tiempo tratando de despertar una nueva conciencia, me uniría aquí a uno de los más incisivos leitmotifs de una de las ramas de la tradición Occidental <sup>9</sup> —y, obviamente, predominante en el Este <sup>10</sup>. Incluso sugeriría que ésta ha sido la visión humana prevalente de la Realidad y que la creencia en una explicación racional exhaustiva de cada cosa es la excepción. La alternativa no es ni anarquía ni irracionalismo (incluso bajo la capa de *Gefühlsphilosophien*). La alternativa es una noción dinámica de libertad, de ser, y de relatividad radical de cada cosa con cada cosa, de forma que todas nuestras explicaciones no son sólo para el ser del tiempo, porque el nuestro es un ser en el tiempo, sino también porque ningún Absoluto puede abarcar la complejidad de lo real, la cual es radicalmente libre. El absoluto está, solamente, absolutamente encarnado en lo relativo.

No es suficiente decir *multa et unum convertuntur* <sup>11</sup>, o introducir una *coincidentia oppositorum*. Tampoco es convincente el volver a una nueva monadología indivi-

7 Cf. Platón, *Philebus*, 66a, donde a la medida como primer valor, le sigue la proporción, y sólo en tercer lugar, la razón, a la que sigue la *techne*, y en quinto lugar el placer.

8 Sab. 11:21: *Omnia in mensura (metrō), et numero (arithmō), et pondere (stathmō) disposuisti.*

9 Los dos símbolos modernos pueden estar representados por las dos figuras del siglo XVII, Descartes (*cogito ergo sum*) y Pascal (le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point).

10 Es suficiente citar el famoso Brahma-sûtra I,1,4: Tat tu samanvayat («pero esto [a causa de] la armonía). La armonía no significa uniformidad. Incluso hoy, en la comprensión religiosa de la India, es interpretado como *Dharma samanvaya*. Ver *Prabuddha Bharata*, 90 (abril 1985) 190.

11 Como P. Gaia, en *Opere* interpreta el *unum* como *complicatio multorum* de Nicolás de Cusa.

dualista <sup>12</sup>. Estos intentos no asumen una relación dialógica entre lo uno y lo múltiple (*hen kai polla*) <sup>13</sup>. Con los conceptos de cantidad e individualismo no hacemos justicia al problema. Debemos de introducir otros símbolos. El que yo elegiría aquí es el más extendido, el de la *concordia*, que como tal, desafía a la cuantificación <sup>14</sup>. Ni la multiplicidad como tal ni la total unidad nos llevan, ni incluso permiten, la armonía <sup>15</sup>. La armonía implica una polaridad constitutiva que no puede ser reemplazada dialécticamente. Se destruiría.

La concordia no es ni unicidad ni pluralidad. Es el dinamismo de lo Múltiple hacia lo Uno sin dejar de ser distinto y sin volverse uno, y sin alcanzar una síntesis superior. La música es el paradigma aquí. No hay acorde armónico si no hay pluralidad de sonidos, o si esos sonidos coinciden en un único sonido. Ni lo múltiple ni lo uno, sino concordia y armonía.

Encontramos esta metáfora fundamental, prácticamente en todas partes, desde el último mantra de los Rg Veda <sup>16</sup> hasta Chuang Tzu <sup>17</sup>. Es el pensamiento repetido de

12 Ver el agudo estudio de Maurice Boutin, 'L'Un dispersif' en *Neoplatonismo e religione* (Archivio di filosofia) 51/1-3 (1983) 253-79, comentando *Le principe de minorité* de François Laruelle (Aubier, Paris 1981). Hay «des monades absolument dispersées et dépourvues de monodologie, de raison ou d'universel», dice Laruelle, para los individuos hay «constituants ultimes de la réalité» (ibid., p. 261).

13 Platón, *Philebo*, 15, D, como *locus classicus*.

14 Este es el rico concepto de *homóuoia*, concordia, unanimidad, semejanza de espíritu (*homó-uoiá*; como *homo-uomos*, significa del mismo orden, ley) en la tradición helénica, desde Demóstenes, esta concordia se define como *epistēmē koinōn agathōn* en el *Stoicorum Veterum Fragmenta*, editado por H. von Arnim (Leipzig 1903) III, p. 160; como la ciencia de los bienes comunes (en Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1973). Ver las referencias bibliográficas en L. Scott y Hammond-Scullard, eds. *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford 1973).

15 «Igualdad (*ta homoia*) y lo similar (*homophylla*) no tienen necesidad de la armonía; pero lo que es distinto (*anomoia*), lo no-igual, y lo que no está ordenado, necesita ser unido por medio de la armonía», escribió el pitagórico Filolao de Crotón, Fragmento, 6, en H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9 ed. (Weidmann, Berlin 1960). Todo el texto es fundamental.

16 *Samānī va ākūtiḥ| sāmānā hṛdayāni vah| samānam astu vo mano| yatha vah susahasati.* (Lo armonioso sea vuestra intención/ armoniosos vuestros corazones/ que vuestro espíritu esté en armonía/ de forma que podáis estar en unida concordia!)

forma diferente por Heráclito y tomado por Filolao<sup>18</sup>, comentado de nuevo por Raimundo Lulio<sup>19</sup>, Pico de la Mirandola<sup>20</sup>, el Cusano<sup>21</sup>, y muchos otros<sup>22</sup>, hasta San Fran-

RV X, 191, 4. Aquí doy una traducción diferente que la expuesta en mi antología *The Vedic Experience* (University of California Press, Berkeley 1977) p. 863.

17 Passim. Ver *Inner Chapters II* (traducción de G. F. Feng y J. English (Vintage books, Random House, New York 1974) p. 46.

18 Fragmento 10. Ver, Diels-Kranz, *fragmente I*, p. 410.

19 «*Per ço que enans nos puscam concordar*» son, prácticamente, las últimas palabras de uno de los tres sabios (Judío, Cristiano y Mahometano) después de haber dejado al gentil (quien escogió la [religión] correcta sin concer las tres): Ramón Lull, *Libre del Gentil e los tres savis*, en *Obres essencials* (Selecta, Barcelona 1957) I, p. 1138. Sin embargo, Lull está demasiado condicionado por la unidad. Véase la disertación de François Medeiros, «*Judaisme, Islam et Gentilité dans l'oeuvre de Raymon Lulle*» (Evangelisch-theologische Fakultät, Munich 1976).

20 *Dopo (Dio) comincia la bellezza, perchè comincia la contrarietà, senza la quale non può essere cosa alcuna creata, ma sarebbe solo essere Dio: nè basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa e la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assignare di essa bellezza, cioèche non sia altro che una amica inimicizia e una concorde discordia. Per questo diceva Eraclito la guerra e la contenzione è detto avere bestemmiato la natura. Ma più perfettamente parlò Empedocle, ponendo, no la discordia per sè, ma insieme con la concordia essere principio delle cose, intendendo per la discordia la varietà delle nature di che si compongono, e per la concordia l'unione di quelle; e pero disse solo in Dio non essere discordia perchè in lui non è unione di diverse nature, anzi è essa unità semplice senza composizione alcuna* (Commento, II, 9, en H. de Lubac, *Pic de la Mirandole* (Aubier Montaigne, Paris 1974) p. 296.

En *Heptaplus (aliud proemium)* escribe, de nuevo, acerca de una discordante concordia: *Quoniam sc. astricti vinculis concordie uti naturas ita etiam appellationes hi omnes mundi mutua sibi liberalitate condonant: ...occultas, ut ita dixerim, totius naturae et amicitias et affinitates edocti... Accedit quod, qua ratione haec sunt distincta, quia tamen nulla est multitudo quae non sit una, discordi quadam concordia ligantur et multiformibus nexuum quasi catenis devinciuntur* (en, de Lubac, *Pic*, p. 297).

21 Ver su trabajo *De concordantia catholica* de 1433, y su *De pace fidei* de 1453, unos pocos meses después de la caída de Constantinopla, no obstante el Cusano cayó en una coincidentia dialéctica. Consideremos su texto revelador: *Omnia enim in tantum sunt in quantum unum sunt. Complectitur autem tam ea quae sunt actu, quam ea quae possunt fieri. Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti* (*De venatione sapientiae*, 21).

22 Por ejemplo: Postel: *Concordia mundi*; *De orbis terrae concordia*; etc. Erasmus: *Querela pacis*; *Oratio de pace et discordia*; *Precatio pro pace Ecclesiae*; *De amabili Ecclesiae concordia*; Juan Luis Vives: *De concordia et discordia in humano genere* (1529); *De pacificatione* (1529); etc. Ver también Augusto Gentili, 'Problemi del simbolismo armonico nella cultura post-elizabetiana', en E. Castelli, ed. *Il Simbolismo del Tempo* (Istituto di studi filosofici, Roma 1973) p. 65.

cisco de Sales <sup>23</sup> y, últimamente, tomado como título de un libro por R. C. Zaehner <sup>24</sup>. Este leitmotif con frecuencia ha quedado oculto por la unidad <sup>25</sup>. El símbolo cristiano es la Trinidad.

«Da y supera», dice Lao Tse <sup>26</sup>. Lucha y supera, es el eco predominante que está en el espíritu de la cultura occidental: *Veni, vidi, vici*, dijo César <sup>27</sup>. Todas las cosas están incluidas unas en otras, diría la India <sup>28</sup>. Hagamos todo *universal* respondería el occidente. Intentemos hacer de cada cosa algo completo dándonos cuenta de que la armonía es lo que esta tercera tradición dice. Mi lema sería, entonces, *concordia discors*, «concordia discordante» ya que como, el siempre paradójico, Heráclito gustaba de decir: «La armonía misteriosa es más fuerte que la evi-

23 «Introduce unidad en la diversidad, y crearás el orden; el orden da paso a la armonía, la proporción; la armonía, donde está la perfecta integridad, engendra la belleza. En un ejército hay belleza desde el momento que tiene orden en sus rangos, cuando todas las divisiones se combinan para formar una sola fuerza armada. La música muestra su belleza, cuando las voces, que son verdaderas, claras, distintas, se mezclan para producir la consonancia perfecta, la perfecta armonía, para conseguir la unidad en la diversidad o la diversidad en la unidad —una buena descripción podría ser la *concordia discordante*; mejor aún, *la concordante discordia*» (François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 1 (1616); traducido por R. C. Zaehner, al comienzo de su libro, que se cita en la siguiente nota.

24 *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths* (Clarendon Press, Oxford 1970) The Gifford Lectures, 1967/69.

25 Una acotación puede ser suficiente: *So wird also die Universalgeschichtsphilosophie und die Zukunftsgestaltung in Wahrheit zu einem möglichst einheitlichen Selbstverständnis des eigenen Gewordenseins und der eigene Entwicklung. Für uns gibt es nur die Universalgeschichte der europäischen Kultur, die natürlich der vergleichenden Blicke auf fremde Kulturen praktisch and theoretisch bedarf, um sich selbst* (E. Troeltsch, *Der Historismus und seine probleme* [Mohr, Tübingen 1922; reimpression, Aalen 1961] p. 71) (vol. 3 de *Gesammelte Schriften*). Tengo la sensación de que la mayoría de los esfuerzos de universalización están bajo esta tendencia post-hegeliana. *Der Europäismus*, es el título del capítulo 4 de la parte 2, de libro de Troeltsch, lo cual es bastante significativo.

26 *Tao Te Ching*, 22; también 40,51,62, etc.

27 Plutarco, *Caes*, 50,3 (*elthon, eizon, enikēsa*) y también, *Moralia* 206e; citado también en otras fuentes: Lucius Amadeus Florus (siglo segundo), 2, 13, 63; Cassius Dio (siglo segundo), 42,48; hasta el siglo XII el historiador bizantino Johannes Zonaras, 10,10; etc.

28 Ver G. Oberhammen, ed., *Inklusivismus. Eine indische Denkform* (Institu für Indologie, Viena 1983).

dente»; o también, «La armonía no expresada es más evidente que la verbalizada»<sup>29</sup>.

Aún citaré más:

*Kai ek tōn diapherontōn  
Kallistēn harmonian  
Kai panta kat erin ginesthai*<sup>30</sup>.

(De las divergencias  
las más bellas armonías surgen  
y todo tiene lugar por lucha)<sup>31</sup>

Es el mismo Heráclito elogiando la armonía como resultado de la polaridad<sup>32</sup>. Lo formula del modo más gene-

29 He traducido mi lema de manera diferente. *Aphanes* significa literalmente «sin ser *phaneros*» (visible, aparente), del verbo *pháino*, «brillar, iluminar», y así «conozcamos, aparecer, manifestar». La raíz *pha* (*phn, phan...*) significa «brillar» (cf. fantasía), pero inmediatamente relacionada con *phēm̄n*: «decir», *phásis*, «la palabra» *phone* (cf. profeta) —cf. voz, sinfonía, fenomenología, epifanía, teléfono, etc.

30 Heráclito, Fragment. 8 (cf. también Empédocles, 124, 2). El texto hace referencia, en primer lugar, a la música y desde ahí, a la realidad más amplia. Cf. una traducción acreditada: *Das Widerstrebende vereinigte sich, aus den entgegengesetzten (Tönen) entstehe die schönste Harmonie, und alles Geschehen erfolge auf dem Wege des streites* (W. Capelle [traducción e introducciones], *Die Vorsokratiker, Die Fragmente und Quellenberichte* (Kröner, Stuttgart, Taschenausgabe Nr. 119, 1968] p. 134). La traducción de la *Etica a Nicomaco*, VIII (1555b4), de W. D. Ross. Se lee: y Heráclito (diciendo) que 'lo que se opone es lo que ayuda' y 'de los diferentes tonos viene la más hermosa sintonía' y 'las cosas se producen a través de la disonancia'. Véase el libro con el cual Romano Guardini, prácticamente, comenzó su carrera intelectual, *Der Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre* (Herder, Friburgo 1917), al cual hizo revisiones importantes, hasta la segunda edición de 1955 con el título de *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.

31 La palabra *eris*, proveniente de *erei* o de *er* (cf. el alemán *errege, reize*), significa «disensión, discusión, lucha, discordia, disputa». *Eris* es también la diosa de la discordia en el matrimonio de Pelus y Thetis. En el *Eumenides* (975) de Esquilo, *eris agathon* aparece con un significado positivo. Referente a *eris*, ver también Fragment. 80: *polemon eónta xunón kai diken erin kai ginómena panta kat' erin kai chreon* («Uno debe de saber que) la disensión es algo común, junto con el derecho a pelear, y que todas las cosas ocurren por conflicto y necesidad».

32 Ver fragment. 51, en Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, I, p. 162, y en su comentario sobre Platón en *Symposium*, 187, con la famosa metáfora del arco y de la lira, citada en el epígrafe de este excurso. Podríamos también traducirlo: «El que está en conflicto consigo mismo, entra en armonía con él, como lo hacen el arco y la lira».

ral: «La naturaleza aspira a lo opuesto. Es desde allí, y no desde lo igual, desde donde se produce la armonía»<sup>33</sup>.

Esta es la visión desde el carácter agónico de la realidad<sup>34</sup>. En realidad esta experiencia no es tan poco frecuente como pudiera parecer<sup>35</sup>. Duró hasta los tiempos modernos<sup>36</sup>. Con Descartes, la diversidad de opiniones creó la angustia filosófica. Supuso el comienzo de la edad moderna. Debería insistir en esto. La diversidad de opiniones se vuelve un elemento perturbador, una vez que

33 *Isōs de tōn enantiōn hē physis glichetai kai ek toutōn apotelei tō symphōnon, ouk ek tōn homoion*. Ver Diels-Kranz, *Vorsokratiker* (Heráclito, Fragment. 10). Ver también, Aristóteles, *De mundo* (5, 39b, 7).

34 «Agónico» contiene, casi, todos los elementos: significa *asamblea, ágora, reunir*. Este *reunir*, siendo humano, es un *lugar para hablar*, donde la palabra es capital. Pero las personas hablan con el fin de debatir las opiniones de los demás. *Agōn* es la *lucha*, bien sea en la batalla o en angustia mental. Es esta *vehemencia* la que obtiene el *poder*, aunque algunas veces es la *ansiedad y la angustia*. Un *juicio, una acción legal*, pueden ser actividades angustiosas. Todas las palabras en cursiva son significados de esta palabra, cuya raíz significa, precisamente, «dirigir, llevar, traer, tomar, conducir», etc. Cf. *agōs*, el que dirige. La raíz *ago* significa «dirigir». Cf. Sanscrito *ajah*, «dirigir, empujar».

35 A modo de ejemplo sencillo y multivalente, podemos citar las primeras líneas del Prólogo de *La Celestina* de Fernando de Rojas (Primera Edición, Burgos 1499): *Todas las cosas ser criadas a manera de contienda o batalla, dice aquel gran sabio Heráclito en este modo: Omnia secundum litem fiunt. Sentencia, a mi ver, digna de perpetua y recordable memoria... Hallé esta sentencia corroborada por aquel gran orador y poeta laureado Petrarca, diciendo: sine lite atque offensione nihil genuit natura parens. Sin lid u ofensión (combate en castellano moderno) ninguna cosa engendró la natura, madre de todo.* (Quiero hacer notar aquí, que *parens* está traducido aquí por *madre*. En la religión romana el mundo es llamado *sacra parens*: ver J. Ries, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme* (Louvaine-La Neuve, Coll. *Conferences et Travaux*, nr. 1, 1983). *Dice más adelante: Sic est enim, et sic prope modum universa testantur: rapido stellae obviat firmamento; contraria invicem elementa confluant; terrae tremunt; maria fluctuant; aer quatitur; crepant flammae; bellum immortale venti gerunt; tempora temporibus concertant; secum singula, nobiscum omnia. Que quiere decir. En verdad así es, y así todas las cosas de esto dan testimonio: Las estrellas se encuentran en el arrebatado firmamento del cielo, los adversos elementos, unos con otros, rompen pelea, tremen (en castellano moderno tiemblan) las tierras, ondean los mares, el aire se sacude, suenan las llamas los vientos entre sí traen perpetua guerra, los tiempos con tiempos contienden y litigan entre sí, uno a uno y todas contra nosotros»... Mayormente, pues, ella con todas las otras cosas que al mundo son, van debajo de la bandera de esta noble sentencia: «Que aún la misma vida de los hombres, si bien lo miramos, desde la primera edad hasta que blanquean las canas, es batalla» (editado por Bruno Mario Damiani, *La Celestina* (Edic. Cátedra, Madrid, décimo primera edic. 1983, pp. 45-47).*

36 Ver la conocida obra de Miguel de Unamuno, *La Agonía del Cristianismo* (Renacimiento, Madrid 1931).

centramos nuestra atención en la ortodoxia separada de la ortopraxis, y que la primera se piensa que debe de expresar la esencia del ser humano. Una vez que damos el individualismo por supuesto, encontramos escandaloso que haya una multiplicidad de opiniones —olvidando la bella metáfora de Fernando de Rojas <sup>37</sup>. Es la enajenación de la mente humana de la naturaleza, lo que nos lleva a la asunción de que la univocidad es el ideal. El pensar comienza a ser entendido como medida y cálculo.

He señalado este texto con el fin de sugerir el espíritu y el método en el cual me gustaría situar toda la empresa. He destacado a propósito, y de forma especial, lo relativo a la tradición Occidental, porque he estado criticando fundamentalmente una teoría occidental e intentando entrar en diálogo con ella. Mi postura está lejos de tratar de reducirlo todo a unidad.

Sabemos que hay una enemistad amistosa, una polaridad entre concordancia y discordia y un vínculo entre los dos; que existe una discordia concordante, un empuje fundamental de la naturaleza hacia la diversidad, y tratamos de interpretar esta auténtica concordia no como la unidad de opinión o la igualdad de visiones intelectuales, sino en un nivel más alto que el intelectual, ya que implica lucha, esfuerzo, dinamismo antagónico -*agōn* que dirían los griegos.

*Discordia* es desacuerdo —literalmente, variando la orientación de nuestros corazones, y no separándolos. ¿Por qué? Obviamente porque no absolutizamos nuestras opiniones, ni identificamos nuestro ser con nuestros «pensamientos», porque somos conscientes de que con mi impulso en una dirección y el tuyo en la opuesta, el orden del mundo se mantiene y conserva un dinamismo propio.

Las palabras mismas por las cuales, frecuentemente, nos expresamos y nos esforzamos —«unanimidad»,

37 No es menor la disensión de los filósofos en las escuelas, que la de las ondas del mar (Rojas, *La Celestina*, p. 48).

«consenso», «concordia»— todas tienen un núcleo cordial y existencial. Un *animus* no significa una teoría, o una opinión, sino una aspiración (en el sentido literal de un respiro) y una inspiración (como un espíritu) <sup>38</sup>. Consenso, en último término, significa caminar en la misma dirección, no tener sólo una única perspectiva racional <sup>39</sup>. Una vez más alcanzar el acuerdo sugiere el ser agradable, complaciente, encontrar placer en el estar juntos <sup>40</sup>. Concordia es sintonizar nuestros corazones.

Otra palabra para expresar lo que significa armonía puede ser *simpatía*, lo que, en primer término, no quiere decir individual, compasión sentimental, sino el *pathos* común entre todos los constituyentes de la realidad. La simpatía universal es otro modo de superar la división entre intereses individuales y colectivos, lo uno y lo múltiple. Y la palabra aquí sugiere no sólo una receptividad más «femenina» en una cultura predominantemente «masculina», sino una mayor toma de conciencia del misterio del sufrimiento (*pathos*, *dukkha*) en una civilización que evita enfrentar este factor elemental, que nos conciencia a la transcendencia e interioridad.

Esta es la concordia discordante: una especie de armonía humana percibida en y a través de las diferentes voces discordantes de las tradiciones humanas. No queremos reducirlas a una sola voz. Puede que queramos eliminar las cacofonías, pero aun esto depende de la educación y sensibilidad de nuestros oídos.

38 *Animus* traduce no sólo el griego *psychē*, sino también *thymos* y *pneuma*, a pesar de que tiene su contrapartida exacta en el griego *anemos* —en sanscrito *anīti* (*anīlah*), que significa «respirar».

39 El latino *sentire* (de donde se deriva «sentido») significa también discernir por medio de los sentidos (sensible, sensibilidad, etc.); significa también, *sentis*, un sendero y, así, una dirección. Cf. Alemán antiguo: *sinnen*, ir y también, pensar (sentir del mismo modo que lo hace otro).

40 La etimología del latín *gratum*, del sanscrito *gurtas*, placer y también alegría, está relacionada con *charis*, gracia, gratuidad, alegría, agradable, favor, caridad.

Todo esto no debe de ser tomado simplemente como una metáfora. Si preferentemente vivimos con los valores de los ojos, la inteligencia, la verdad, y rechazamos — en este último nivel— los otros sentidos, el corazón, la belleza —en una palabra, lo concreto frente a lo general— viviremos una vida mutilada. La vida académica, intelectual y la moderna educación en general, dejando aparte la tecnicultura, parece haber olvidado todos estos otros valores que, todavía encontramos de forma prominente y efectiva en otras culturas. No necesito entender lo que el animista, el hindú o el cristiano entienden, en último término, cuando expresan sus respectivas visiones. Disfrutamos la belleza de la sinfonía, la inexplicable concordia que sobresale por encima de las disensiones. El pluralismo nos dice que uno no debe de asumir por sí mismo (persona o cultura) el papel de director de la orquesta humana y, mucho menos, de la cósmica. Es suficiente con la música (divina), los músicos (humanos), y sus instrumentos (el cosmos). ¡Aprendamos a escuchar!

## CONCLUSION

He tratado de desgranar algunas de las implicaciones de esta actitud. Las podría resumir en la palabra «confianza». Quiero decir con este término, una cierta creencia fundamental en la realidad, que nos lleva a creer incluso aquello que no entendemos o no aprobamos —a menos que haya razones concretas y positivas para confrontar aquello que descubrimos como error maldad. Comprender lo que no entendemos, es el comienzo de la transcendencia del conocimiento, como nos dirán muchas de las tradiciones espirituales<sup>41</sup>. Es aún más, entender que el otro es una fuente de comprensión, lo mismo que yo, y

41 Ver Kenopanishad, II,3 (y también RV I, 164,32), etc.

no tan sólo un objeto a ser entendido, es lo que muchas escuelas han llamado el comienzo de la ilustración <sup>42</sup>.

Todo se reduce a la experiencia de nuestras limitaciones personales y colectivas, incluyendo los límites de la inteligencia, no sólo en nosotros, sino en sí misma. La última función de la inteligencia es trascenderse a sí misma. Y esto es posible sólo siendo consciente de sus propias limitaciones —y esto, no sólo en cada uno de nosotros, sino en sí mismo. Queremos reducir cada cosa a la conciencia, estamos forzados a admitir que la pura conciencia no es conciencia de sí misma. Entonces no sería pura. Brahman no sabe que es brahman, dice coherentemente Vedanta. Isvara sabe que «él» es Brahman. El conocimiento del Padre es el Hijo, el *Logos*, dice la Trinidad Cristiana. Esto no es irracionalismo. Es la misión más alta e intransferible de la inteligencia, ser consciente de sus propios límites. En el ser consciente de sí mismo, la conciencia se vuelve consciente de sus propios límites, y este mismo hecho los trasciende. Si la pura conciencia es consciente de sus límites, ello quiere decir que no todo puede ser reducido a Conciencia.

El género humano está unido, no porque tengamos las mismas opiniones, un lenguaje común, la misma religión o incluso el mismo respeto por los demás, sino por la misma razón que lo está el resto del universo. Los mortales no sólo mantenemos contiendas entre nosotros sino que también luchamos con los dioses por el orden del universo. Y aún este *eris* (*kama* y *tapas* que dirían los Vedas) <sup>43</sup> es nuestra responsabilidad, nuestra respuesta al

42 «Conocer a los demás es sabiduría. Conocer el yo, es ilustración» (Tao Te Ching, 33). La razón es aparente. Puedo conocer a los demás derramando la luz de mi conocimiento sobre ellos. Pero no puedo conocerme a mí del mismo modo. Necesito que otra luz distinta se derrame sobre mí, desde fuera de mí. Necesito ser iluminado, con el fin de ser ilustrado —necesito ser *conocido* por alguien más. Necesito ser *amado*. Cf. *epignosomai kathos kai epegnosthen*: «Conoceré como soy conocido»; *cognoscam sicut et cognitus sum*, en la Vulgata (I, Cor. 13,12). Este es el lugar de la gracia —de nuevo, apertura y movimiento.

43 RV X, 129, 4 y 190, 1; etc.

reto. Mantener el mundo unido, el *lokasamgraha* de e Gita <sup>44</sup>, es precisamente la función del *dharma* primordial, del cual los humanos son factores activos <sup>45</sup>.

En Pentecostés las gentes no hablaron la misma lengua, ni tenían traducción simultánea, ni tampoco entendían los refinamientos de sus diferentes liturgias. Estaban convencidos, olfateaban, sentían que todos estaban *oyendo* las grandes hazañas de Dios, los *megaleia tou Theou* <sup>46</sup>.

Esta confianza cósmica tiene, ciertamente, una dimensión intelectual; he estado hablando de ella, en el nivel intelectual. No es necesario expresarla en palabras. Y es esta confianza cósmica la que está a la base del diálogo dialógico y lo hace posible. El diálogo —y todos estamos de acuerdo en esto— no es un truco, una estratagema para conseguir al otro, para desafiarlo. Hay una confianza básica por la cual, a pesar de que no entendamos ni aprobemos lo que los otros piensan o hacen, no abandonamos la esperanza (que es una virtud del presente sempiterno y no del futuro temporal) de que la convivencia humana tiene sentido, de que lo nuestro es estar juntos y que juntos podemos luchar. Algunos pensadores pueden pensar que ésta es una opción. Preferiría sugerir que esto es un instinto, el trabajo del espíritu <sup>47</sup>.

RAIMUNDO PANIKKAR

44 B G III, 20 & 25.

45 RV X, 90, 16: *dharmani prathamani*. CF. B G VII, 11.

46 Hechos, 2, 11.

47 Este final no es simplemente una frase. El punto neurálgico de la cultura occidental está basado en el binomio último Ser/Pensar, o en lenguaje teológico: Padre/Hijo (*logos*). Esta diada básica ha oscurecido, con frecuencia, el paradigma trinitario, el cual por sí solo supera lo estricto de la ciencia («las leyes de la naturaleza son inmutables») y crean espacio para la libertad —como ya he indicado en otro lugar.