

## PROBLEMAS EN TORNO A LA OBSERVACION DEL PLURALISMO RELIGIOSO

### 1. INTRODUCCION

Uno de los síntomas del cambio que se está operando en la conciencia religiosa contemporánea, al menos en las sociedades más evolucionadas, es el reconocimiento del carácter plural del hecho religioso, no reductible a una sola forma de expresión o a una sola tradición con pretensiones de validez exclusiva. Se puede analizar, desde un punto de vista sociológico, la relación de ese fenómeno con la situación que conocen estas sociedades: la secularización, la dispersión de los puntos de referencia religiosos, el carácter pluricultural de las mismas, el fácil acceso a tradiciones extrañas a la occidental, las modas culturales, la atracción de lo exótico, etc... También a nivel de la constitución personal del sujeto que habita la sociedad moderna pueden señalarse características que sugieren una tal tendencia en el plano religioso: la fragmentación de la conciencia y de la historia personal, la multiplicación de instancias educativas y de configuración de la opinión, la constante insatisfacción de las experiencias realizadas y la incansable búsqueda de lo diverso... Por otra parte no hay que olvidar algunos factores más propiamente ideológicos que condicionan dicha apertura: la crítica aguda al fanatismo religioso, que se sospecha detrás de cualquier pretensión de exclusividad; la consecuente maximalización de la tolerancia que conduce al relativismo, el desplazamiento que vive la cuestión de la verdad hacia zonas menos agitadas que las propias del pensamiento religioso, o bien su abandono.

Es innegable que esta situación plantea un problema a la reflexión sobre la fe cristiana en el contexto moderno; no sé si es exacto o acertado el término de «apologético» a la hora de caracterizar dicho problema. El hecho es que hoy nos confrontamos con un cambio profundo de semántica a la hora de hablar de la «religión», que afecta a la autorrepresentación que los cristianos hacemos de nuestra propia experiencia y tradición. Son cada vez más los creyentes en nuestro contexto eclesial que aceptan de forma aporética el postulado pluralista, según el cual, ninguna religión puede pretender para sí el calificativo de absoluta.

En los últimos años se ha desarrollado un gran esfuerzo de comprensión del fenómeno interreligioso, más allá de una acrítica recepción de dicho fenómeno, dando vida a una nueva especialización teológica: la «teología de las religiones», que durante este tiempo ha conocido una prolífica actividad editorial<sup>1</sup>. El estudio que presento se plantea abordar una problemática previa o al menos diversa de lo que propiamente se designa como «teología de las religiones». Se trata de conocer algunos de los factores que nos permiten «observar» las «religiones», o incluso «la religión», como una misma realidad compartida, y que al mismo tiempo se traduce en una pluralidad de manifestaciones históricas, culturales y prácticas. Esas formas de observar el fenómeno religioso, con los problemas que a ellas se asocian, deberían ayudarnos a dilucidar la posibilidad de una semántica común para todo lo que se ha dado en llamar «religión», algo que dista mucho de ser claro.

Nuestro recorrido teórico partirá de una visión sobre las dificultades e incluso aporías con que tropieza actualmente el intento de una «teología de las religiones». En segundo lugar se pasará revista a tres formas de observación del fenómeno religioso en su relevancia contemporánea: la fenomenología de la religión, la experiencia mística, y la dimensión ética de la religión, con especial referencia al tema de los derechos humanos. Ello no significa que no pueda extenderse a otros criterios la observación de la pluralidad religiosa, como por

<sup>1</sup> Pueden encontrarse dos buenas bibliografías a ese respecto en las obras: M. Barnes, *Religions in Conversation. Christian Identity and Religious Pluralism* (Londres 1989) 183-195; M. von Brück, J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil?: Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch pluralistische Religionstheologien* (Friburgo 1993) 201-208.

ejemplo: la función social de la religión, la formas simbólicas y rituales, la perspectiva escatológica, entre otras. Preferimos limitarnos, por ahora, al itinerario señalado, sin excluir su futura prolongación en otras direcciones.

## 2. LOS LIMITES DE LA «TEOLOGIA DE LAS RELIGIONES»

La observación teológica de las religiones es uno de los desarrollos más recientes dentro de la reflexión cristiana, que sin embargo, ya ha alcanzado una considerable madurez, tanto a través de los debates que ha suscitado, como por la publicación de estudios de indiscutible rigor teórico. Esa madurez se refleja en la práctica delimitación de los campos desde los que se realiza la comprensión del fenómeno de las religiones, en la fijación de los argumentos de las distintas posiciones y en la coherencia alcanzada dentro de cada opción.

La lectura de las distintas obras aparecidas en los últimos años sobre el tema lleva a la conclusión de que en ese campo sólo pueden asumirse dos posiciones excluyentes: o el exclusivismo, que defiende la unicidad y verdad de la revelación cristiana por encima de las otras religiones, o el pluralismo, que admite la verdad de cada religión sin privilegiar ninguna<sup>2</sup>. Hay una tercera posición en liza: el llamado «inclusivismo»; pero un análisis detenido muestra que éste no es sino una versión del exclusivismo, o bien la forma que hoy suele asumir el exclusivismo. En efecto, reconocer que en otras religiones hay elementos de verdad y valores apreciables, a partir del criterio cristiano, o bien acentuar el alcance universal de la redención de Cristo, no es más que profundizar en el exclusivismo, quizás de un modo todavía más pretencioso, como repetidamente se ha acusado, por ejemplo, a la teoría rahneriana de los cristianos anónimos. El problema

<sup>2</sup> Algunas obras significativas de la corriente pluralista son: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll 1987); L. Swidler, J.B. Cobb (ed.), *Death of Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue* (Londres 1990); R.N. Reat, E.F. Perry, *A World Theology. The Central Spiritual Reality of Humankind* (Cambridge 1991). Entre los exclusivistas podemos señalar: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll 1990); H.A. Netland, *Disonant Voices. Religious Pluralism and the Questions of Truth* (Leicester 1991); A. Bsteh (ed.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Mödling 1987).

reside en la voluntad de aplicar el punto de vista cristiano o cristológico para decidir la verdad de los demás. Una visión universalista del significado de la experiencia cristiana, como se formula en estos términos es, fundamentalmente, la extensión del exclusivismo más allá de los límites de la propia fe o Iglesia; en todo caso se trata de una posición que no admite la simetría, y que es abiertamente rechazada por los pluralistas como la continuación del exclusivismo con todos sus prejuicios y peligros<sup>3</sup>.

La teología de las religiones por tanto alcanza en su maduración su propio límite: o bien reivindica una vez más el principio del carácter absoluto de la revelación cristiana, a partir del axioma cristológico de la encarnación, o bien abandona declaradamente el terreno de la «teología cristiana» y se pasa al campo de los «estudios religiosos», negando cualquier tipo de preferencia a la revelación cristiana en relación a otras religiones.

Merece la pena detenerse en las líneas argumentativas que han desarrollado ambos grupos, y que tienen el mérito de recuperar el tono apologético –tan necesario, tan abandonado– para la investigación teológica. A través de ese debate y de la definición de las posiciones, descubrimos perspectivas de largo alcance sobre la fundación de la teología, las cuestiones epistemológicas que afectan al estudio de lo religioso, y no pocas aportaciones en el campo de la antropología y de la filosofía de la religión.

a) En primer lugar, la argumentación seguida por los pluralistas se plantea en torno a los siguientes puntos:

1. La principal línea argumentativa de los pluralistas es pragmática: se refiere a una constatación de hecho: la presencia de distintas religiones en una sociedad plural y que conforma cada vez más un «sistema global». La globalización o universalización de la cultura y la economía debería ser seguida por la superación del particularismo religioso<sup>4</sup>. A ese dato se une otro de carácter histórico y ético: la mala con-

<sup>3</sup> Así lo han puesto de manifiesto varios de los colaboradores de la obra que dirigen J. Hick, P.F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, que es uno de los libros más representativos y emblemáticos del actual pluralismo religioso.

<sup>4</sup> Véase R.N. Reat, E.F. Perry, *A World Theology. The Central Spiritual Reality of Humankind*; D.J. Krieger, *The New Universalism. Foundations for a Global Theology* (Maryknoll 1991).

ciencia provocada por los numerosos enfrentamientos y violencias, efecto del fanatismo religioso. Son muchos los que incluso hablan de un «imperativo pacifista o no-violento»<sup>5</sup>, como exigencia básica de la convivencia humana, previo a cualquier otro absoluto de carácter religioso, ideológico o personal. A esa «opción preferencial» habría que añadir las exigencias de justicia y desarrollo, de humanización y respeto ecológico, que deberían ser compartidas por todos y habrían de focalizar los esfuerzos comunes, más allá de las destructivas pretensiones de cualquier tipo de exclusivismo religioso.

2. El relativismo religioso se arma de una crítica histórico-pragmática, cuyo mejor exponente es John Hick<sup>6</sup>: un análisis detenido muestra que ninguna de las religiones ha contribuido mejor que las demás al bienestar de la humanidad, o, dicho de forma negativa, en ninguna dejamos de encontrar rastros de violencia, opresión, intolerancia y alienación. Esta carga de profundidad, muy similar a la usada en las técnicas de deconstrucción crítica, desmantela las pretensiones de cualquiera de las religiones históricas de representar un ideal exclusivo o de ser mejor que las demás, desde el punto de vista comparativo.

3. La tercera fuente de la opción pluralista es de orden filosófico y epistemológico: se asume como un hecho la tendencia del pensamiento postmoderno a rechazar toda forma de universalismo, de verdad única, de fundación teórica o de marco común de comprensión. El pluralismo, antes que teológico, es un dato de la cultura contemporánea, el resultado de un proceso histórico que reconoce, críticamente, la falta de absolutos, o bien el peligro de tales absolutos<sup>7</sup>. Si bien esa posición desemboca en el relativismo, ninguno de los autores que se consideran pluralistas admitiría que tal relativismo se traslade al campo ético, donde todos tratan de alcanzar un compromiso con la «verdad moral»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Véase la obra ya citada de D.J. Krieger, y su 'pragmatics of non-violence' en pp. 150-162; también: P.F. Knitter, 'Toward a Liberation Theology of Religions', en: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 178-201.

<sup>6</sup> J. Hick, 'The Non-Absoluteness of Christianity', en J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 16-36.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo: J. Werbick: 'Heil durch Jesus Christus allein?', en: M. von Brück, J. Werbick (ed.), *Der einzige Weg zum Heil. Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (Friburgo, Basilea, Viena 1993) 11 ss.

<sup>8</sup> Uno de los que han afrontado el problema es L. Gilkey, 'Plurality and its Theological Implications', en: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 37-51.

4. Un nuevo argumento de carácter epistemológico se refiere a la posible «esencia» del pensamiento religioso, a su carácter inefable, misterioso, o a las dificultades que plantea todo acceso racional al mismo, lo que implicaría una imposible reducción del hecho religioso a un modelo distintivo, específico, confrontable. Lo máximo que podríamos entonces reconocer es una especie de fondo común, de experiencia última sin contornos definidos o de «acto de fe», que no puede ser reducido a ninguna de sus expresiones históricas o culturales. Desde esa percepción cualquier forma religiosa exclusivista traicionaría la misma esencia de la experiencia religiosa, que es ser abierta e inapropiable, e incluso recaería en la idolatría<sup>9</sup>. Por otra parte, una sutileza de la filosofía de la religión muestra la contradicción existente entre el reconocimiento que hacen todas las religiones de no poder comprender o agotar la realidad última que tratan de simbolizar, y su pretensión de exclusividad, que no sería sino un síntoma de no haber asumido las consecuencias de esa declarada modestia<sup>10</sup>. Diversos autores expresan su convencimiento de que la «realidad espiritual última», o la realidad trascendente, está por encima de todas las religiones, que comparten de distinta forma su acceso simbólico, o bien la representan de una forma no concurrencial sino complementaria<sup>11</sup>. En esa misma línea se sitúan los argumentos en favor del «teocentrismo» como lectura más justa del cristianismo: superando el cristocentrismo habría que trasladar nuestra atención al Ser que pueda ser reconocido de forma más amplia en el mundo de las religiones, y que ofrece un mejor marco conceptual para el diálogo<sup>12</sup>.

5. Por último conviene recordar una serie de razonamientos que hacen referencia fundamentalmente a la cuestión de la religión en la sociedad moderna. Por una parte, las

<sup>9</sup> W.C. Smith, 'Idolatry in Comparative Perspective', en: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 53-68.

<sup>10</sup> R.N. Reat, E.F. Perry, *A World Theology*, 22.

<sup>11</sup> El caso más explícito de esa pluralidad de representaciones lo constituye la diferencia *personae-impersonae* en la caracterización de la realidad última, una diferencia que para Hick no debe ser suprimida, ya que implica una riqueza: J. Hick, 'The Real and its Personae and Impersonae', en: *Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion* (Basingstoke 1993) 164-179.

<sup>12</sup> S.J. Samartha, 'The Cross and the Rainbow', en: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 81.

características del proceso de modernización, como son la diferenciación funcional, las nuevas formas de agregación social y la pluralización cultural, obligan a redefinir las relaciones entre fe religiosa y conjunto social en un ambiente de profunda secularización. Esas relaciones no pueden, por motivos empíricos, ajustarse al esquema de «una religión-una cultura»; ahora bien, si se desea evitar la absoluta disgregación que haría impensables dichas relaciones, y contribuiría a una mayor secularización, será necesario ofrecer una imagen común de la experiencia religiosa, que pueda ayudarnos a comprender la unidad entre fe y cultura, entre religión y sociedad. Como consecuencia, es necesario postular el diálogo interreligioso como única salida del conflicto que se adivina tras la real existencia de la pluralidad de religiones dentro de un mismo contexto social, o bien ofrecer algo parecido a una «civil religión»<sup>13</sup>, capaz de agregar una comunidad humana en torno a unos valores esenciales. Ese conflicto es de valores, de intereses y de perspectivas, lo que impide que la religión pueda desempeñar su necesaria función social. De lo que se trata es de encontrar zonas de consenso o síntesis que permitan a la religión o religiones prestar su servicio para bien de la comunidad humana<sup>14</sup>. El problema entonces es más bien metodológico, o, si se quiere, hermenéutico; afrontarlo con los instrumentos de la teoría del lenguaje y de la comunicación será una de las tareas más urgentes que se propone la teología de las religiones.

b) Los argumentos en contra del pluralismo religioso podemos sintetizarlos como sigue:

1. El tópico más repetido desde el frente apologético es el que caracteriza como ideología los planteamientos pluralistas, es decir como una visión artificial e interesada de la realidad, incapaz de reflejar la verdadera complejidad de la misma. El pluralismo religioso, como posición adquirida, no sería más que una nueva versión de las ya tradicionales críticas a la religión que intentan encontrar un punto de vista privilegiado desde donde conceptualizarla, controlarla y utilizarla. Algunos incluso han acusado de imperialismo liberal y

<sup>13</sup> Uno de los representantes de esa idea es: R. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Nueva York 1975).

<sup>14</sup> Uno de los que han desarrollado este argumento es D.J. Krieger, *The New Universalism*.

de imposición arbitraria tal «cultura del pluralismo», que aplasta todo signo de identidad, nivela y homogeniza las distintas tradiciones religiosas e impide una verdadera relación y diálogo entre las mismas. Frente a las acusaciones contra el exclusivismo religioso y sus pretensiones de absoluto, se alza de forma simétrica la denuncia de la absolutización del pluralismo, que impide llegar a la verdad, y relativiza todo intento de acceso al absoluto<sup>15</sup>.

2. La segunda línea de ataque al pluralismo parte del análisis de las condiciones de una cultura de la paz y de la justicia que realmente tenga alcance universal. Muchos son los autores que se muestran escépticos ante el proyecto que propone el pluralismo religioso, de instituir una «teología de la liberación» o de ser el mejor camino para alcanzar la paz entre los pueblos. Por una parte se recuerda la marca particularista, es decir, cristiano-occidental de esos principios: pluralismo, diálogo y liberación, que se desea universalizar. Por otra se evidencia el carácter inconmensurable de las soluciones que las distintas religiones ofrecen al problema de la injusticia, o las distintas «vías de liberación»<sup>16</sup>. Pero además se recuerdan las fuertes paradojas, de las que no dejan de ser conscientes los pluralistas, que surgen ante la necesidad de preservar el pluralismo en el acceso al absoluto, y la reiteración de un absoluto ético, práctico o soteriológico. Ante esa contradicción se han propuesto soluciones como la referencia a un «absoluto relativo» moral, como hace por ejemplo L. Gilkey; pero se trata de una alternativa poco convincente, y una vez más asoma la paradoja liberal de la necesidad de no tolerar a los intolerantes, añadiendo más confusión al asunto<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> J. Moltmann, 'Is «Pluralistic Theology» Useful for the Dialogue of World Religions?', en: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll 1990) 149-156; K. Surin, 'A Politics of Speech' en: *Ibid.*, 192-212; K. Flanagan, 'Theological Pluralism. A Sociological Critique', en: I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief. Studies Critical and Comparative* (Londres y Nueva York 1990) 81-113.

<sup>16</sup> J. Milbank, 'The End of Dialogue', en: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, 184-191; E.D. Cook, 'Truth, Mystery and Justice: Hick and the Myth of Christian Uniqueness', en: A.D. Clarke, B.W. Winter (ed.), *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism* (Cambridge 1991) 182-191; K. Surin, 'Towards a Materialist Critique of Religious Pluralism', en: I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, 114-129.

<sup>17</sup> L. Gilkey, 'Plurality and its Theological Implications', en: J. Hick, P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 37-51.

3. Los argumentos epistemológicos, como ya se ha anticipado en el primer punto, juegan un gran papel en el debate. Como se recordará, los pluralistas se habían hecho fuertes en torno a las ideas de inefabilidad, misterio y trascendencia de la experiencia religiosa, que impedían toda percepción excluyente. El contraataque proviene del frente que reivindica la capacidad informativa y comunicativa de la revelación y de la experiencia religiosas. Si no se articula esa experiencia en torno a una verdad de tipo proposicional, tal experiencia dejaría de ser relevante, ni podría tener sentido más allá de la pura subjetividad<sup>18</sup>, pero además, dada la naturaleza lingüística, y por tanto social, del ámbito de experiencia humano, a la larga se haría imposible tal experiencia o encuentro. Por otra parte la cuestión de la verdad no puede ser leída desde categorías sólo funcionales<sup>19</sup>, o desde una fenomenología reduccionista del mundo de la vida, sin que se afecte seriamente a la entidad de la vivencia religiosa. Y por último, aunque no menos importante, declarar la inefabilidad de lo religioso es caer en una contradicción autoimplicativa.

4. Son muy dudosas las hipótesis sobre el pluralismo como la forma mejor de afrontar la secularización<sup>20</sup>, como redefinición de la función de la religión o como modo de preservar la unidad entre la religión y sociedad. Para algunos más bien lo contrario es cierto: es el pluralismo el que mina la base de plausibilidad de una tradición religiosa<sup>21</sup>; y se tiene la sensación de que se ha claudicado demasiado pronto ante la presión cultural en la modernidad-postmodernidad. El problema es más profundo y afecta a la concepción misma de esas relaciones: la religión no puede ser concebida como un género al que pertenecen distintas especies<sup>22</sup>, ni como un componente

<sup>18</sup> H.A. Netland, *Disonant Voices*, 112 ss, 127 ss, 137, 143.

<sup>19</sup> Un ejemplo bastante claro de tal estrategia funcionalista es: R.N. Reat, E.F. Perry, *A World Theology*.

<sup>20</sup> Una crítica demoledora a esas posiciones se encuentra en: K. Flanagan, 'Theological Pluralism. A Sociological Critique', en: I. Hamnett, *Religious Pluralism and Unbelief*, 81-113.

<sup>21</sup> Como hace K. Flanagan en el capítulo antes citado, apoyándose en los estudios sociológicos de P. Berger; véase, P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* ('The Sacred Canopy') (Barcelona 1981, 2.ª ed.) 151-128; *Rumor de ángeles* ('A Rumor of Angels') (Barcelona 1975) 13-56.

<sup>22</sup> J. Milbank, 'The End of Dialogue', en: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, 174-191; F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität* (Tubinga 1989) 53-59.

de la cultura, o como un subsistema social que realiza unas funciones. Cada religión es un punto de vista absoluto, último sobre la realidad, sobre el hombre, sobre el destino o fin de la vida y del mundo, lo que no puede ser relativizado u ordenado según criterios de mayor eficacia o utilidad, ni tampoco puede contruirse una «súper-religión» a partir del consenso entre las religiones históricas que se ajuste mejor a las condiciones del presente. Cuando estamos ante una religión observamos más bien una forma última de observación, un marco insuperable de comprensión desde donde se sitúan el resto de las realidades. Si se invierte o altera dicha dinámica se pone en peligro la misma existencia de la religión.

5. Una última serie de argumentos se nutre de la reflexión específicamente teológica: su centro es la reivindicación cristológica, y extiende su razones tanto desde una orientación dialéctica como a partir de una teología de la encarnación. Por una parte se recuerda la naturaleza kerigmática e histórica de la verdad cristiana: no es una idea, no es la identificación con el ser ni el reflejo de la realidad, sino el acontecimiento radicalmente nuevo del Cristo muerto y resucitado, en quien los hombres han descubierto la revelación definitiva e insuperable del mismo Dios. Esa experiencia no es ni homolizable a otras, ni puede ser confrontada, ya que se trata de algo absolutamente único y que desborda las expectativas y las ideas de los hombres, también de sus religiones. De ahí deriva una verdadera propuesta de unidad para el género humano, que nace de una oferta de perdón y de amor posible<sup>23</sup>. La relación del cristianismo con las otras religiones ha de ser entonces más bien crítica, de puesta en crisis de sus presupuestos, y en todo caso de aceptación de la crítica que los demás ejercen ante nuestra incoherencia, limitación y pecado. La transformación de las religiones en caminos de salvación, centrados en el interés del individuo, donde la realidad del Ser Ultimo sería algo secundario, funcionaliza o instrumentaliza lo religioso de una forma totalmente incompatible con la percepción crítica de esa experiencia, en la que la salvación depende más de un desplazamiento de los puntos de interés, de la afirmación del centro de todo en la persona de Cristo y de su radical prioridad.

<sup>23</sup> L. Newbigin, 'Religion for the Marketplace', en: G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, 135-148, sobre todo 139.

Una lectura del cristianismo desde la teología de la encarnación también es exigente al considerar la unicidad de Cristo: en Jesús de Nazaret los cristianos han descubierto al Hijo de Dios que asume la condición humana, nuestra historia, nuestra cultura, nuestras esperanzas y nuestro pecado: en su persona se vinculan para siempre y de forma irremediable la suerte del género humano y la voluntad salvífica de Dios, la historia de los hombres y la historia de amor que es la Trinidad, las limitaciones de la materia y el tiempo, y el infinito de bondad y misericordia. Si bien para esa otra visión, en Cristo se asumen también las esperanzas religiosas de una humanidad en busca de trascendencia y absoluto, es sólo en su persona, en su momento histórico, en su concreción vital, única e irremplazable, donde se cumple esa fusión del horizonte humano y divino: toda religión puede verificar su grado de verdad cuando se acerca al Cristo y a su Evangelio de vida, cuando su proyecto de humanidad converge con el que Cristo ha emplazado en la historia para su consumación en el fin de los tiempos. Si ello es así, podrá hablarse de «inclusivismo cristológico», pero en realidad se está ejerciendo el mismo tipo de crítica o crisis que deriva de la versión más dialéctica de la fe cristiana. En cualquier caso será desde la persona de Cristo como observamos la realidad, y no al revés, ya que sólo desde Cristo podemos tener un punto de vista privilegiado que hace posible la universalidad y la unidad.

La cuestión sobre la posibilidad de una «teología de las religiones» debe ser planteada de forma más radical, sobre todo si se pretende asumir la inspiración cristiana como factor básico de dicho proyecto. Ya han sido formuladas distintas objeciones hacia el planteamiento actual de esa nueva disciplina<sup>24</sup>, cuyo «privilegio» sería el detentar un ángulo de visión más amplio plural y aconfesional sobre las religiones; en definitiva se reivindica una mayor «cientificidad» al desligarse de los condicionamientos de una tradición religiosa positiva. Sin embargo encontramos grandes dificultades en dicho planteamiento, que pueden iluminarse si lo comparamos con el proyecto similar de la «filosofía de la religión». Diversos estudios ponen de manifiesto su carácter circular, y por tanto

<sup>24</sup> Una crítica de esa disciplina y de su pariente, los «estudios religiosos» está en: K. Flanagan, 'Theological Pluralism. A Sociological Critique', en: I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, 81-113.

paradójico: nacida de la crisis de la «teología natural», la filosofía de la religión quería «observar» ese fenómeno eminentemente humano como es la experiencia religiosa, sin plantearse el problema de la verdad de las creencias que se profesan. Sin embargo, la «filosofía de la religión» no ha podido evitar el retorno de las cuestiones que eran objeto de la «teodicea», sin las cuales su reflexión quedaba muy limitada y privada de sentido. Al final, la filosofía de la religión vuelve sobre sus pasos para oponerse a la cuestión religiosa, que es autoimplicativa y no admite la distancia del observador<sup>25</sup>. Una «teología de las religiones» que quiera ganar cierta distancia respecto de las religiones para poder comprenderlas y marcar las pautas de un posible consenso o diálogo está afectada por la misma circularidad, ya que una «teología» de corte universal sólo puede nutrirse de la experiencia religiosa positiva y concreta, recogida en distintas tradiciones, a ellas deberá volver, no sin graves problemas a la hora de compaginarlas o de intentar hacerlas coexistir en un marco más amplio de frágil y siempre provisional estructura.

La posición propiamente teológica no puede ser más que exclusivista, como demuestra H.A. Netland<sup>26</sup>, es decir, desde la teología cristiana, ignoro si puede hablarse de otras «teologías», la observación de la pluralidad de las religiones tiene un límite insuperable en su propia constitución o forma de observación: no se puede dar un paso más allá de la reflexión fundada y sostenida por la revelación, sin caer en graves aporías; no existe una «meta-teología», sino en la forma circular, provisional e inestable, a la que hemos aludido. El problema que se plantea entonces es si puede haber otras formas de observación y de encuentro entre las religiones, un acercamiento constructivo y crítico, capaz de proveer un lenguaje mínimamente común y que dé razón de las innegables analogías existentes entre las religiones, sin que ello suponga necesariamente caer en el pluralismo y sus peligrosas consecuencias.

<sup>25</sup> Véase la versión de esa circularidad que hace M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto* (Bari 1992) 226-233; anteriormente W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1986) 12.

<sup>26</sup> H.A. Netland, *Disonant Voices*.

### 3. LAS RELIGIONES OBSERVADAS DESDE LA «FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION»

Una de las metodologías o disciplinas que parece más adecuada para una correcta observación de las religiones es la «fenomenología de la religión», o bien la «ciencia de las religiones». Donde tal disciplina ha alcanzado rango académico e incluso cierta tradición científica, no siempre se han resuelto los problemas de su fundación teórica, de su estatuto epistemológico, y sobre todo de su metodología. Asistimos de hecho a un debate bastante intenso y que divide a los profesionales del estudio de las religiones en dos grandes partidos: el *empiricista* y el *intuicionista*. Los títulos son seguramente arbitrarios y deben ser aclarados antes de que conduzcan a mayores confusiones. Para el primer grupo, las religiones pueden y deben ser estudiadas como hechos sociales y culturales, cuyas manifestaciones externas son perfectamente constatables, catalogables y, sobre todo, contrastadas, bien entre las diferentes religiones, o bien respecto de marcas analíticas ajenas: religión y economía, religión e historia, religión y organización social, o bien referirla al arte, a la literatura o a las formas de conocimiento<sup>27</sup>. Para los intuicionistas, las religiones sólo pueden ser comprendidas desde una hermenéutica global capaz de captar el sentido profundo y específico de la experiencia religiosa. Tal sentido se puede deducir, o mejor inducir, a través de la colección y comparación de datos y tradiciones, de religiones vivas o extinguidas, de un hemisferio cultural o de otro; lo importante es que a través de cierta reducción fenomenológica, el estudio consiga «aislar» un fondo común que permita comprender el hecho religioso, situarlo en el conjunto de las experiencias humanas, y aplicarlo a las distintas tradiciones religiosas.

El representante indiscutido de esa segunda corriente ha sido Mircea Eliade, y su obra se considera como el paradigma de una fenomenología de las religiones no «reductivista»<sup>28</sup>. En torno a Eliade se ha desatado esa polémica que ope-

<sup>27</sup> I. Strenski, *Religion in Relation. Method, Application and Moral Location* (Basingstoke 1993).

<sup>28</sup> Las principales obras de Eliade en las que exponen sus ideas centrales respecto de lo nuclear religioso son: *El mito del eterno retorno* (Madrid 1972); *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1974); *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago 1969); *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona 1992, 8.ª ed.).

ne a las diversas metologías posibles, y que en definitiva podrían concretarse en una visión más participativa, o desde dentro del fenómeno religioso, y otra más externa, que quiere ganar una distancia que optimice la observación<sup>29</sup>.

La relevancia de esa polémica para la cuestión que tratamos de analizar es grande, ya que lo que se discute es la posibilidad de un conocimiento del hecho religioso, que al mismo tiempo dé cuentas de su pluralidad; en el fondo está en juego la existencia de la religión como una experiencia común, o por el contrario, de una pluralidad de religiones de las que el estudioso debe dar cuenta, sin detenerse en la posible «unidad» de su objeto de estudio.

La posición de M. Eliade merece un tratamiento más detenido. Son varios los autores que han hecho de él un abanderado del pluralismo religioso<sup>30</sup>. Para empezar, no todos están de acuerdo en el tipo de pluralismo que representa, si el sistemático, que adjudicaría una esencia común a las distintas religiones, o el radical, casi politeísta o «polirreligioso». El posible pluralismo religioso de Eliade debe ser enmarcado en las grandes líneas que presiden su acceso al hecho religioso, y que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

a) La estructura simbólica de lo sagrado. Para Eliade el fenómeno religioso puede reducirse en última instancia a la dialéctica por la que se opone lo sagrado a lo profano, se trata de una distinción universal y no remontable: donde se la observa, allí hay religión, y viceversa. Lo sagrado se confiere a través de una hierofanía, que tiene su origen y sus circunstancias más o menos concretas<sup>31</sup>. Las religiones son sistemas más complejos que integran hierofanías, y proponen la gramática que hace posible entenderlas, conectarlas a un principio superior, a una fuerza sobrenatural o a lo único que «es

<sup>29</sup> Cabe destacar entre los seguidores de M. Eliade a G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and his Critics* (Filadelfia 1977); D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Nueva York 1993); C. Olson, *The Theology and, Philosophy of Eliade: A Search for the Centre* (Basingstoke 1992); entre los contrarios, además del ya citado Strenski, se destaca: R.A. Segal, *Religion and the Social Sciences. Essay on the Confrontation* (Atlanta 1989), su primer capítulo 'In Defense of the Reductionism' (pp. 5-36), es todo un programa a ese respecto.

<sup>30</sup> Uno de ellos es D. Cave: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Nueva York 1993), especialmente pp. 22 ss. Véase también: A. Marino, *L'Heremeneutique de Mircea Eliade* (Paris 1981) 321.

<sup>31</sup> *Tratado de historia de las religiones* I (Madrid 1972) 1-59.

real». Para Eliade, ese esquema de caracterización de lo sagrado es una especie de arquetipo y de sistema orientativo de la conciencia, no sólo del hombre primitivo, que permite referirse a lo real frente a la fluidez y contingencia de lo existente, para de esa forma concebir el sentido.

b) El tiempo mítico, los orígenes y la unificación. Profundizando el modelo de la dialéctica de lo sagrado, Eliade añade otra característica de universalidad religiosa: la recurrencia en el lenguaje mítico de una nostalgia del tiempo original, del momento primordial, anterior al actual estado de escisión y desarraigo. Frente a la caducidad y contingencia del tiempo histórico, la conciencia religiosa contrapone el continuo recuerdo del tiempo mítico, en el que se superan los dualismos y se resuelve todo antagonismo. La misma escatología religiosa puede ser leída en ese sentido, y las religiones históricas actualizan repetida y ritualmente ese origen, o también lo proyectan en el futuro absoluto. El significado de cada acto, su importancia real, sólo se logra por la referencia a un gesto o momento de aquellos orígenes, del que es copia o repetición.

c) La morfología de lo religioso. El método de Eliade consiste en recoger las distintas hierofanías que se producen en torno a una «forma»: el árbol o la vegetación, el cielo o los astros, el agua, la tierra, las piedras..., para ordenarlas en un sistema coherente que revele el modo en que dicha «forma» comunica lo sagrado. Aunque el estudio de dichas formas muestra ambivalencias y una pluralidad de usos y significados, no dejan de llamar la atención las numerosas analogías que el autor descubre y subraya a la hora de hacer su catalogación. De ese modo aprendemos que existe una común representación sagrada del cielo en las más variadas religiones, o que el agua contiene una fuerza purificadora y sanante no menos compartida. A través de esa morfología Eliade describe lo que denomina «una ontología arcaica» de orientación fuertemente soteriológica<sup>32</sup>.

d) El proyecto de un «nuevo humanismo». La intención más ambiciosa de Eliade trasciende el marco del mero estudio de las religiones para situarse en la antropología, la ética y la normatividad cultural. El estudio de las religiones debería devolver ese «centro» perdido por el hombre moderno, y

<sup>32</sup> *Ibid.*

que consiente una perspectiva global de la vida y de la realidad<sup>33</sup>. Más allá de esas ideas genéricas, el proyecto es bastante ambiguo; Cave por ejemplo lo caracteriza como espiritual –opuesto a material o económico– y «orientado hacia la totalidad»<sup>34</sup>. No deja de ser extraña esa idea ni de suscitar perplejidad entre la mayoría de sus intérpretes, ya que el aspecto normativo que de ahí deriva, puede distorsionar, y de hecho distorsiona, el acceso a la intención del sujeto religioso en cada uno de sus contextos. De todos modos, la expectativa de Eliade parece ser la de una apertura que libre al hombre moderno de su empobrecedora clausura secular, para lo que la conciencia religiosa puede prestar un gran servicio.

La cuestión que nos planteamos en torno a la obra de Eliade es si ésta puede ayudarnos a «observar» mejor las analogías y la relación entre las distintas religiones, y si es capaz de articular un lenguaje común o de ofrecer un marco de comprensión que pueda ser compartido más allá de los parecidos en los detalles morfológicos.

Para empezar, los críticos de Eliade han puesto en evidencia lo arbitrario y subjetivista de los criterios desde los que observa los hechos religiosos. Se señala su carácter ideológico, pseudorreligioso, y esa fe espiritual que quiere pasar de contrabando a través de su prolífica erudición<sup>35</sup>. De nuevo se plantea el problema, anotado en el punto anterior, de la posibilidad de una «metarreligión», de remontar más allá de las religiones históricas para encontrar un fundamento compartido. Eliade puede en ocasiones dar la impresión de caer en tal actitud, pero la mayoría de las veces se mueve entre la empatía que le une al fenómeno observado, sin la que la observación de lo religioso se vuelve reductivista, y la constitución de «estructuras», o formas, dualidades y marcas de referencia que son analogizables, y que cada religión recubre con su propia experiencia. La distinción entre forma y contenido parece importante a la hora de marcar el límite de esa observabilidad de las religiones y de trazar espacios de relación sin caer en el pluralismo. Cuando el autor supera dicha marco,

<sup>33</sup> *The Quest: History and Mening in Religion*, cap. 1.

<sup>34</sup> D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 27 s.

<sup>35</sup> Entre esos críticos se cuentan el ya citado I. Strenski: *Religion in Relation*, 4, y todo el cap. 2, pp. 15 ss., y R.A. Segal, *Religion and the Social Sciences*, cuyas 56 primeras páginas son un ataque frontal al 'religiosismo' de Eliade.

se advierte una terminología ambigua e indefinida a la hora de expresar el fondo o contenido último de la experiencia religiosa: «lo que es real», «lo que existe»..., palabras que más bien tienden a subrayar la verdad de esa experiencia frente a los reduccionistas.

¿Pero es o no un pluralista Eliade? Si efectivamente lo fuera, merecería la crítica que ya se ha formulado en el punto anterior. A ese respecto sus intérpretes están divididos: encontramos posiciones como la de Altizer que utilizó el discurso sobre las religiones de Eliade como técnica de deconstrucción del cristianismo, dentro de su proyecto de una a-teología radical<sup>36</sup>; la lectura de Dudley, que de la mano de C.S. Smith, aprovecha las aportaciones de Eliade para encontrar la «unidad» de todas las religiones<sup>37</sup>, y la de Cave, que da un contenido más ambiguo y existencial a esa hermenéutica universal. Son significativas sobre todo las divisiones a la hora de concretar la relación entre Eliade y el cristianismo: se trata de un *test* que permite concretar la posición de éste. Crecido en un contexto de cristianismo oriental ortodoxo, la importancia del misterio de la Encarnación habría marcado, según Altizer, toda su obra; para otros –Cave– la teología de la historia cristiana sería el factor predominante en la configuración de las ideas de Eliade, aunque su cristología sea un tanto heterodoxa. En cualquier caso, su crítica al hombre occidental moderno no debería ser entendida como crítica a los orígenes judeo-cristianos de nuestra cultura, en el sentido weberiano de esa crítica. Lo cierto es que de sus análisis no se deduce una relativización o marginación del cristianismo, sino una relectura o interpretación peculiar, no exenta de ambigüedades, pero tampoco de posibilidades y de recursos de cara a rescatar ciertas dimensiones de la fe demasiado descuidadas en la cultura de la secularización.

El resultado de nuestro breve recorrido a través de la «ciencia de las religiones» es precisamente la sensación de ambigüedad o de pérdida de contornos que provoca dicho intento cuando vas más allá de la simple catalogación de mani-

<sup>36</sup> T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Filadelfia 1963).

<sup>37</sup> G. Dudley, *Religion on Trial*, para este autor incluso las simpatías de Eliade se dirigen más bien hacia el hinduismo, del que sería un decidido apolo-gista; y también C. Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade*.

festaciones exteriores de las religiones del mundo. Sin embargo, la noción de «formas religiosas» o de «estructuras elementales» debiera ser aprovechada, más allá de sus reducciones funcionalistas. De hecho, con esa técnica de observación se abre un abanico de posibilidades: la búsqueda de analogías y de estructuras comunes entre las distintas religiones conduce, sin duda alguna, a una mejor comprensión del fenómeno religioso en su pluralidad, haciendo más significativas las diferencias y especificidad de cada una, lo que, además del mutuo conocimiento, contribuye a una mejor conciencia de lo propio. En esa línea parecen moverse los trabajos de M. Barnes, que descubren en las religiones maduras una estructura dialéctica entre religiosidad natural y religiosidad profética<sup>38</sup>; de R.M. Green, quien ha mostrado la vinculación existente entre fe y moral, o si se prefiere, entre razonamiento religioso y razonamiento práctico, como algo común a las diversas tradiciones religiosas<sup>39</sup>; y de G. Becker, quien concreta en tres formas fundamentales la presencia de lo religioso: la profundidad del mundo, el misterio de la vida y el hombre como espejo de la divinidad<sup>40</sup>.

#### 4. UN ESPACIO MISTICO COMPARTIDO

En la misma línea de una teoría no reduccionista de las religiones, se plantea la posibilidad de un conocimiento de la semejanza o analogía interreligiosa en un punto particular: el de la experiencia mística. Abogar por el misticismo como lugar de encuentro de las religiones significa reconocer que en ellas puede existir un tipo de vivencia, de tradición, de elementos o estructuras que las unen y las homologan. Se habla desde principios de nuestro siglo de la vía mística –más allá del marco de la espiritualidad cristiana– como una forma religiosa universal, compartida por todas las grandes religiones, y con un contenido específico, diferenciado, respecto de otras formas de religiosidad –profética, mágica, natural o mo-

<sup>38</sup> M. Barnes, *Religions in Conversation*, 105 ss.

<sup>39</sup> R.M. Green, *Religion and Moral Reason. A new Method for Comparative Study* (Nueva York 1988).

<sup>40</sup> G. Becker, *Die Ursymbole in den Religionen* (Grado, Viena, Colonia 1987).

ral<sup>41</sup>. Esa orientación ha podido conducir en algún momento a cierto eclecticismo, o a un uso poco matizado del «camino místico», como si se tratara de una quintaesencia de lo religioso, separable de sus tradiciones de arranque. Pero, por otra parte, la reflexión y el estudio de las religiones se han visto obligados a reconocer la afinidad que en ese tipo de experiencia se descubre entre sus manifestaciones particulares, y a establecer algunas distinciones.

También en esta perspectiva o forma de observación encontramos una división de opiniones y un debate abierto: se trata de aceptar el carácter universal, común y fundamentalmente homogéneo de la experiencia mística. La línea divisoria se establece entre los «esencialistas» y los «constructivistas». El problema de fondo es que la expresión de la vivencia mística difiere esencialmente entre las religiones del Este y las del Oeste o monoteístas; a partir de ahí se ha acuñado una dualidad ya clásica: entre la mística monista, que se refiere a su experiencia en términos de fusión con el todo, y los teístas, que más bien hablan de encuentro interpersonal con la divinidad. Si ya el acceso a la experiencia mística en general resulta muy problemático desde el punto de vista científico, hacer distinciones, analizar el lenguaje o intentar una fenomenología, pueden ser una empresa de locos, dado el carácter paradójico que a menudo asumen dichas expresiones, su infabilidad y su heterogeneidad en relación con el resto de experiencias. De todos modos unos y otros se han cargado de argumentos a la hora de observar ese fenómeno tan inobservable:

a) Los esencialistas defienden la existencia de una realidad común, accesible fenomenológicamente, en el fondo de toda experiencia mística: todas ellas serían versiones de lo mismo, que se reproducen dentro de las diversas tradiciones religiosas, y son interpretadas por medio de las claves de comprensión de cada una de dichas tradiciones<sup>42</sup>. Aunque sean

<sup>41</sup> E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1991) (Londres 1960, 12.ª ed.).

<sup>42</sup> Podemos señalar en W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902), ed. esp.: *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona 1986), el inicio de tal orientación, aunque muchos la hacen remontar a la teología de Schleiermacher. Actualmente representan esa tendencia: N. Smart, 'Interpretation and Mystical Experience', en: *Religious Studies* 1 (1965) 75-87; W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Filadelfia 1960); L. Kolakowski, 'Dios de los místicos: eros en la religión', en: *Si Dios no existe...* (Madrid 1988,

más bien raras y marginales, las experiencias místicas manifestarían, según estos autores, el núcleo más íntimo e irreductible de la vivencia religiosa. Las analogías pueden, por otra parte, sumarse: en todas las religiones la mística supone un camino, un método al que es necesario iniciarse y que debe desarrollarse a través de distintas etapas, todas esas experiencias revelan su carácter no asimilable a los esquemas cognitivos normales, se produce una dialéctica entre el místico y su propia tradición religiosa de pertenencia y de rechazo, de necesaria dependencia y de marginación. En cuanto a las diferencias más notables –mística monista y teísta– estos autores han tratado de mostrar, con los textos en la mano, que tales diferencias son difíciles de localizar, al menos en cuanto que muchas expresiones de la mística occidental más reconocida son muy similares a la monistas. Kolakowski incluso afirma que no se trata tanto dos formas místicas, sino de una dialéctica dentro de la misma experiencia mística, por la que se vinculan y se separan Dios y el mundo. Para este autor la verdadera oposición se establece entre el conocimiento místico y el conocimiento racional, y ahí sí encontramos una diferencia que vuelve más cercanas, comunes e incluso necesarias, todas las formas de mística<sup>43</sup>.

b) Para los constructivistas, la experiencia mística estaría fuertemente determinada por el marco cultural-religioso, o bien por las estructuras del lenguaje, en las que se localiza el místico<sup>44</sup>: de alguna forma esa vivencia es «construida» por medio de las nociones propias de cada religión, y que la distinción entre experiencia e interpretación no es sostenible<sup>45</sup>; de este modo, cada experiencia mística se configura de forma propia e incomparable, según su contexto lingüístico. Por ello

---

2.ª ed.) 99-150. Un defensor explícito de la tesis de la mística como vía de unidad entre las religiones es: M. von Brueck, 'Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage', en: R. Bernhardt (ed.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen* (Gütersloh 1991) 81-103.

<sup>43</sup> L. Kolakowski: 'Dios de los místicos: eros en la religión', en: *Si Dios no existe...*, 99-150.

<sup>44</sup> Son autores representativos de dicha tendencia: R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane. A Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience* (Nueva York 1961); J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, 164-179; S.T. Katz, 'The Conservative Character of Mystical Experience' en: S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, (Oxford 1983) 3-60.

<sup>45</sup> S.T. Katz, 'Language, Epistemology and Mysticism', en: S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (Londres 1978) 59.

difícilmente podrán superponerse las formas monistas y teístas: para los primeros cuenta el propio esfuerzo, para los segundos el don gratuito de Dios que se da. Para unos se trataría de una experiencia interna, espiritual, «impersonae»; para otros de proyección hacia un Dios personal. Por otra parte la esencia común que se pretende sería tan genérica que se vuelve poco significativa.

Los críticos de la postura constructivista tienen la impresión de que esos autores no respetan la verdad religiosa de la experiencia mística; matizan la cuestión de la gracia afirmando que se trata sólo de una carencia teológica, y recuerdan los aspectos creativos e incluso heterodoxos de las distintas formas místicas, que a menudo trascienden el marco de ideas religiosas del que surgen. Un intento de síntesis lo ofrece M. Stoeber<sup>46</sup>, al establecer una cierta jerarquía, cuyo lugar superior lo ocupa la mística teísta, desde la cual puede ser aceptada la monista como algo anterior o previo, y se juzgan los distintos tipos de mística.

De nuevo nos planteamos la cuestión ¿puede ser el misticismo una clave de observación de la pluralidad de las religiones, en el sentido de ofrecer un elemento común y favorecer el encuentro? La respuesta puede ser positiva, pero al mismo tiempo debe ser matizada: en primer lugar, la mística es, en general, un aspecto muy limitado en el conjunto de cada una de las tradiciones religiosas; segundo, como hemos dicho, se trata de algo inefable y de difícil acceso, lo que dificulta su referencia dentro del diálogo; y tercero, la misma constitución de la experiencia mística, su naturaleza de encuentro con lo último, más esencial y absoluto, impide todo tipo de funcionalización: se trata de un universo propio dentro del universo religioso, no es ni confrontable, ni puede ser homologado; cada experiencia mística es íntima, particular, intransferible. Sin embargo seguimos hablando de experiencia mística como algo no sólo cristiano, y ni siquiera sólo musulmán o judío. Aunque no sepamos muy bien de qué estamos hablando, sospechamos que, de nuevo en su ambigüedad, se trata de algo que acerca las dimensiones más espirituales de cada religión, aunque quizás sólo éstas y no otras; dimensiones que para algunos incluso no son las más importantes en la caracterización de lo religioso<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> M. Stoeber, 'Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision' *Religious Studies* 28 (1992) 107-116.

<sup>47</sup> G.M. Jantzen, 'Could there be a Mystical Core of Religion?', *Religious Studies* 26 (1990) 59-71, sobre todo 70.

## 5. UNA CAUSA ETICA COMUN

Otro intento de relacionar las distintas tradiciones religiosas consiste en poner en evidencia su mutuo esfuerzo por el desarrollo moral de las comunidades, por la integración del individuo en el grupo, por el respeto a la vida o por afrontar todo tipo de miserias. Conocemos al menos dos formas de plantear esa vinculación de las religiones: a partir de una gramática de lectura común de la causa del hombre, tal como se pretende a través de la propuesta de los derechos humanos, y el intento de rastrear en el mundo de las religiones una participación en el común esfuerzo de liberación de los últimos, o de superación de las distintas formas de injusticia.

En cuanto a la primera forma de aproximación que hemos indicado, conviene situarnos en el contexto de las discusiones contemporáneas respecto del tema de los derechos humanos. Ciertamente, su carácter pretendidamente universal y de lugar común para el encuentro intercultural, lo convierten en código apropiado para el encuentro de las religiones, en cuanto que todas ellas deberían contribuir al esfuerzo por garantizar un mínimo de respeto al hombre y a la paz del mundo. Sin embargo, esos presupuestos no siempre se corresponden con la realidad. Se constatan al menos dos grandes dificultades. La primera tiene que ver con la fundación de dicha idea, que no tiene sólo un carácter jurídico, sino ético. Son muchos los autores que consideran imposible una propuesta de derechos humanos sólo formal, normativa, pero sin una tradición, o una filosofía, que la sustente. Tanto filósofos prácticos de orientación comunitarista<sup>48</sup>, como conocidos teólogos<sup>49</sup>, cuestionan la validez de ese programa más allá de los límites de la tradición ética occidental, de la teleología antropológica que está vinculada a la idea cristiana de persona, o a la idea de su dignidad. Aunque el debate aporta respuestas que inciden en una posibilidad fundativa que no dependa necesariamente de una «antropología parcial»<sup>50</sup>, o en una supe-

<sup>48</sup> A. MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona 1987), cap. 6, pp. 87-105 (*After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londres 1984); M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge 1982).

<sup>49</sup> W. Pannenberg, 'Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde', en: W. Kerber (ed.), *Menschenrechte und kulturelle Identität* (Munich 1991) 61-76.

<sup>50</sup> O. Höffe, 'Traszendentale Interessen. Zur Anthropologie der Menschenrechte', en: *Ibid.*, 15-36.

ración del marco excesivamente individualista<sup>51</sup>, es precisamente la existencia de ese debate lo que pone en evidencia, cuando menos, la inmadurez de la propuesta.

En segundo lugar, las dificultades en relación con los derechos humanos como ámbito de encuentro de las religiones, y clave por tanto de un cierto pluralismo, surgen de la existencia misma de dichas religiones, de sus diferencias en la consideración del hombre y la sociedad, de su destino y de sus proyectos a menudo muy diferentes. El hecho es que, en el campo de lo concreto, o si se quiere, de las traducciones políticas estamos todavía bastante lejos de una asimilación por parte de todas las religiones, o al menos de las llamadas «universales» de esos ideales ético-jurídicos. Llama la atención las actitudes de abierta reserva que ostentan algunas de esas tradiciones en torno a los derechos humanos<sup>52</sup>, e incluso las denuncias de «neocolonialismo» que se formulan contra tal propuesta, en el sentido de contener afirmaciones demasiado individualistas, que a menudo destruyen tradiciones comunitarias antiguas, pero con muchos valores positivos de cara a la formación de una sociedad.

La otra propuesta de observación del pluralismo religioso desde la perspectiva ética, ha sido ya señalada en el punto 2 cuando se han puesto los argumentos en favor del pluralismo. Una vez más es necesario resaltar la distancia que separa la representación ideal de las cosas y la realidad de las mismas. Aunque esa propuesta es absolutamente laudable<sup>53</sup>, nos encontramos aún muy lejos de, al menos, un acuerdo sobre lo que significa la «liberación del hombre»<sup>54</sup>. Descubrimos el problema de la inconmensurabilidad de muchas de las tradiciones religiosas entre sí, especialmente en una cuestión tan esencial como la de la imagen ideal del hombre, su sentido; y también,

51 A. Monzón, 'Derechos humanos y diálogo intercultural', en: J. Ballesteros (ed.), *Derechos humanos* (Madrid 1992) 116-133.

52 El caso del Islam es el más llamativo, aunque no el único; véase por ejemplo: D. Little, J. Kelsay, A.A. Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty* (Columbia 1988).

53 D. Cohn-Sherbok, *World Religions and Human Liberation* (Maryknoll 1992).

54 W.R. Burrows, 'Commensurability and Ambiguity. Liberation as an Inter-religiously Usable Concept', en: D. Cohn-Sherbok, *World Religions and Human Liberation* (Maryknoll 1992) 127-142.

las terribles ambigüedades que demasiado frecuentemente acompañan a los proyectos religiosos de liberación, que por sí solos y ante las complejidad de lo humano y social, no pueden abarcar todos los aspectos de una liberación integral.

Queda por plantear la cuestión sobre la posibilidad de encontrar en la ética una especie de «rasero» o «medida» de la calidad de las religiones, y por tanto, de su «conmensurabilidad». Difícilmente encontraríamos esa pretendida norma ética universal, objetiva y compartida, ya que, como se ha visto en torno a los derechos humanos, no se dan las condiciones mínimas de un tal planteamiento<sup>55</sup>. Más bien es necesario reconocer, como señalan algunos autores<sup>56</sup>, que sólo una cierta diferenciación de ámbitos, especialmente del religioso respecto del político y del jurídico, garantizan un progreso en ese campo.

Sin embargo, una vez más, es indudable que las religiones comparten una común preocupación ético-salvífica, que desempeñan una importante función integradora en las sociedades en que están presentes, y que parecen insustituibles de cara a ciertas contingencias de la vida de los hombres. La cuestión se refiere entonces a la doctrina de la analogía: esas similitudes, o esa coincidencia de funciones, no siempre justifica la existencia de un «común denominador», o de un fondo idéntico. Hablar de analogía parece que es lo máximo que podemos hablar, aunque no sepamos exactamente en qué consiste ésta, cuáles sus posibilidades y cuáles sus límites.

## 6. CONCLUSION

Nuestro trabajo intentaba escrutar los posibles modos de decir la pluralidad y unidad de las religiones, de forma crítica y no reductiva. Nuestro objetivo era ir más allá de un pluralismo religioso, cuyas consecuencias –ignoradas por muchos– suponen una crisis radical de la fe cristiana. Insisto en la afirmación ya formulada, que una teología cristiana de las religiones sólo puede ser exclusivista, aunque asuma la ver-

<sup>55</sup> E.D. Cook, 'Truth, Mystery and Justice: Hick and the Myth of Christian Uniqueness', en: A.D. Clarke, B.W. Winter, *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism* 182-191, sobre todo, 190 s.

<sup>56</sup> T. Rendtorf, 'Christian Concepts of the Responsible Self', en: L.S. Rouner (ed.), *Human Rights and the World's Religions* (Indiana 1988) 45.

sión «inclusivista». Ello no implica una invitación a la clausura, a la intolerancia o al fanatismo religioso. Más bien lo contrario es lo que se defiende: que la fe cristiana vivida de forma consciente, aceptando a Cristo y su Evangelio del amor como absolutos, son el mejor antídoto contra el fanatismo<sup>57</sup>.

El problema es que nuestra situación cultural e histórica nos exige algo más que una relación externa con el resto de las religiones, que un cierto ecumenismo y diálogo sigan siendo necesarios, y que de todos modos estamos llamados a conocer y comprender mejor, en su coherencia, a las otras religiones universales.

Las vías que hemos ensayado en el presente estudio han intentado mostrar las dificultades que surgen cuando ese esfuerzo por conocer a los demás trata de captar las analogías existentes y trabaja por alcanzar la unidad que se encerraría en el concepto de «religión». De nuevo el problema reside en la «observabilidad» del fenómeno religioso, en la posibilidad de manejar criterios que nos permitan hacer distinciones: cuando nos referimos a lo absoluto y a los modos de su percepción, nos situamos en una zona donde se desvanecen todo proyecto cognoscitivo de carácter objetivador y apropiante.

Por otra parte, la tarea de la comparación entre religiones se plantea como algo sumamente arduo, o quizás, poco pertinente. La misma noción de «analogía» no nos ayuda demasiado cuando no podemos definir el contenido preciso y los límites entre los términos analogizados. Sin embargo, y a pesar de todo, la teología cristiana deberá esforzarse mucho más de lo que ha hecho hasta ahora, en conocer y reflexionar sobre las otras religiones, y en recoger las provocaciones, no sólo prácticas, que de ellas proceden.

LLUIS OVIEDO TORRO OFM  
Valencia

<sup>57</sup> Una interesante reivindicación de la pretensión de 'absoluto' en la vivencia religiosa la ofrece R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie* (Gütersloh 1990) 238 ss.