

Un interesante análisis del Prof. Morales sobre la noción de verdad en las diferentes religiones.

J. Morales es Profesor Ordinario de Teología Fundamental y Dogmática Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

El interés por las religiones no cristianas

La Encíclica *Fides et Ratio* destaca, entre otras cosas, por la atención que Juan Pablo II presta a la sabiduría que se encierra en el mundo de las religiones orientales y en las culturas milenarias donde han vivido y viven desde hace muchos siglos. Las religiones no cristianas interesan al Papa, como también a sus antecesores [especialmente Pablo VI], en cuanto expresiones de la búsqueda de Dios por parte del ser humano.

Se trata de un interés que es tanto personal como institucional, y tiene que ver con Juan Pablo II como pensador cristiano [1] y como cabeza de la Iglesia [2].

El Papa suele mencionar a las religiones no cristianas como preparación del Cristianismo por lo que contienen de valor filosófico en cuanto vías hacia la verdad. No parece excluirse en ellas alguna capacidad de preparación evangélica como tales religiones, pero es evidente que Juan Pablo II no lo destaca ni lo hace tema de su reflexión. Las religiones son *prreparatio evangelica* en virtud de su compromiso existencial con la verdad y de los *semina Verbi* que podrían contener.

«Una simple mirada a la historia antigua [leemos] muestra con claridad cómo en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y adónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de la vida? Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos

sagrados de Israel, pero aparecen también en los *Vedas* y en el *Avesta*; las encontramos en los escritos de *Confucio* y *Lao-Tze* y en la predicación de los *Tirthankara* y de *Buda*; asimismo se encuentran en los poemas de *Hornero* y en las tragedias de *Eurípides* y *Sófocles*, así como en los tratados filosóficos de *Platón* y *Aristóteles*. Son preguntas que tienen su origen común en la *necesidad de sentido* que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia» [3].

La Encíclica habla más adelante del *deseo de verdad* que es parte de la naturaleza misma del ser humano, y recuerda que «cada pueblo posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas» [4]. El texto observa que las culturas occidentales han influido «en los modos de concebir la existencia también en Oriente» [5], y aunque critica a «algunas concepciones de la vida provenientes del Oriente», como difusoras de «desconfianza en la verdad» [6], no descarta a la sabiduría filosófica oriental como interlocutora directa e individual de un diálogo intelectual con las concepciones occidentales. Entiéndase bien que no se trata de un diálogo sobre la verdad entre el mundo Oriental y la Iglesia, porque ésta pertenece también al mundo del lejano oriente, y no se identifica con ninguna cultura particular.

La «verdad» en las distintas religiones

La *verdad* en el mundo complejo de las religiones es una noción que no sólo encierra sentidos diferentes sino que indica también modos o caminos diversos para acercarse a ella. Las vías hacia la verdad implican condiciones y metas espirituales muy variadas, así como concepciones particulares a veces divergentes, sobre la naturaleza de la verdad misma.

Podemos, sin embargo, señalar los rasgos principales y el sentido profundo de la verdad en las grandes religiones, con el propósito de determinar luego, si es posible, puntos o líneas de convergencia.

El objeto del conocimiento religioso — que va íntimamente unido en ocasiones al sujeto que conoce — no es la verdad simplemente informativa que se puede expresar discursivamente. Es el reconocimiento y la percepción de la realidad profunda que tiene que ver con el logro de las metas esenciales de la vida humana. Verdad es,

en último término, Dharma, Tao, Nirvana, Dios.

Asha es en la religión de Zaratustra el nombre de un principio abstracto de verdad o excelencia moral que se encuentra inscrito en el cosmos. Es también el nombre de una divinidad invocada frecuentemente en el Avesta. Como fuerza inmanente que impregna y mantiene el universo, *Asha* se identifica simbólicamente con el fuego, que es un elemento omnipresente en el ritual zoroastriano. La captación y el acercamiento a la verdad en esta tradición religiosa son indirectos. La verdad se expresa simbólicamente en un nombre divino y unas ceremonias rituales, y se evoca mediante fórmulas sagradas. La verdad se manifiesta especialmente a través del comportamiento ético del hombre y de la mujer.

Algo semejante ocurre en la tradición clásica china sobre la verdad. Ésta nunca es una idea o abstracción, sino una expresión humana que informa la conducta práctica. No hay de hecho distinción entre el conocimiento de la realidad-que-es y la acción moral de la persona. La verdadera conciencia de la realidad o de cómo son las cosas se manifiesta más en la práctica de la vida cotidiana que en formulaciones o argumentos acerca de la naturaleza del bien. Las leyes últimas de la vida y del mundo no se conocen a través de una experiencia personal de lo divino, ni por el reflejo simbólico del mundo sagrado, ni por reflexión racional. Se conocen mediante una sensibilidad hacia la armonía cósmica que se encuentra dentro del yo individual y dentro del mundo.

La meta sapiencial del hombre es desarrollar una actitud moral que se demuestra y desarrolla en la relación social, y que se basa en la idea de un orden intrínseco a todas las cosas, que debe actualizarse en las relaciones concretas con la naturaleza y la sociedad. Tanto en expresión verbal como en el comportamiento, verdad se define como *ch'ang*, que significa *constante*. Una sentencia o modo de conducta es *constante* cuando promueve las relaciones adecuadas dentro del orden orgánico del mundo natural y social.

Para el conjunto de religiones que solemos agrupar en Occidente bajo el nombre de *Hinduismo*, la verdad (*satya*) no es algo que se alcanza mediante la profesión de creencias correctas o verdaderas, sino algo que trasciende y desborda los conceptos humanos, y se realiza dentro de uno mismo por la transformación espiritual. El eterno principio *brahman*, que expresa la realidad más profunda de las cosas y es el horizonte para la realización del yo, es puro gozo en la conciencia del propio ser (*sat-cit-ananda*); y la verdad espiritual más honda consiste en darse cuenta, después de un largo proceso anímico, que la autoconciencia (*atman*) es idéntica al *brahman*. A los textos hindúes que contienen estas enseñanzas suele atribuirse una definitiva e

inmensa santidad, lo cual no se debe para algunos al hecho de haber comprendido las doctrinas metafóricas que contienen sino precisamente a su oscuridad [7].

Esta concepción de verdad propone un solo principio de la realidad (*advaita*), pero incluye una idea de niveles de verdad: un nivel empírico y otro más profundo e inefable, que es el descrito más arriba. La posición *advaita* (único principio e identificación *brahman-atman*) se halla presente con algunas modificaciones en representantes modernos del Hinduismo, como Vivekananda (†1902) y Gandhi († 1948).

Vivekananda mantiene como noción más alta la idea vedántica de Ser-Conciencia-Perfecta Felicidad. Considera que la esencia de la religión es ver a Dios como «el Alma de nuestras almas, la Realidad en nosotros» [8]. Todo lo que existe es manifestación del Ser en sí mismo, que es el Dios impersonal, el Uno a través del cual conocemos, vemos, pensamos, y existimos. «Él es la esencia de nuestro propio yo» [9]. El Dios impersonal es así para Vivekananda la única realidad. Todo lo demás es irreal, manifestado por el poder de *maya* (ilusión). *Brahman* es Verdad, es el Yo del hombre, y el fin de la vida es conocer la Verdad. Logramos conocer la Verdad cuando entendemos que somos una sola cosa con el Ser Universal [10].

Las ideas de Gandhi sobre la verdad parecen ser una modificación de la posición *advaita*, tal como se expresa de modo más atenuado en el *neo-vedanta*. Gandhi no se encuentra cómodo con la formulación "Dios es la Verdad" [11]. Prefiere decir que "Verdad es Dios", porque estima que el término Dios es un modo de denominar la verdad, que es absoluta y omnicomprensiva. Gandhi vincula la noción de unicidad absoluta de la verdad con la de unidad del género humano. Identifica el Yo con la verdad y con Dios, y llega a decir que la oración es el culto al propio yo, porque invoca a la divinidad dentro de nosotros [12].

Gandhi habla, sin embargo, de destellos de la verdad Absoluta que se hallan en el mundo empírico, lo cual permitiría al hombre una aprehensión "fenoménica" de la verdad, que sería parcial y relativa. Piensa que instancias particulares de la verdad en la existencia finita son necesarias para transmitir el sentido de la verdad absoluta. Mantiene en definitiva que todas las religiones apuntan con su verdad empírica a una realidad última [13].

Para el *Budismo*, la verdad es personal, en el sentido de que no hay *dharma* sin alguien que lo perciba y experimente. Todas y cada una de las proposiciones filosóficas budistas han de ser consideradas en relación a su intención espiritual, y con formulaciones de experiencias de meditación, que se han adquirido en el curso de un proceso para conseguir la salvación o liberación suprema.

La ontología del Budismo desconfía de la realidad tal como se presenta ante nosotros. Piensa que las cosas y los seres en general se hallan afectados de una radical impermanencia, y no son por lo tanto lo que parecen ser. Esta tesis central va acompañada de un profundo recelo hacia el lenguaje y hacia su correlativa formación de conceptos. En este marco de comprensión de la realidad, los budistas —sin distinción de escuelas y corrientes— suelen hablar de dos clases de verdad. Una opera al nivel de las apariencias y habla de cosas y personas. Otra trasciende el lenguaje y las distinciones conceptuales para desembocar en el silencio.

El primer nivel permite hablar de *verdades*, y de hecho la doctrina básica y concreta del Buda, el perfecto iluminado, tiene como núcleo las cuatro nobles verdades: existe el dolor, existen unas causas del dolor, existe una terminación del dolor, y existe un camino práctico que conduce a esa terminación [14]. Pero la doctrina formulada en palabras o en textos escritos no tiene valor alguno ni puede ser comprendida si no va acompañada de la práctica y de la consiguiente experiencia personal. Dice un lama budista del Tíbet: «si unos pocos extranjeros han aprendido realmente nuestro lenguaje y leído nuestros libros sagrados, no habrán podido en absoluto captar su sentido» [15]. Preguntado otro lama sobre cuál es la Suprema Liberación contesta: «Es la ausencia de toda opinión, punto de vista e imaginación, es la cesación de toda actividad mental que , origina ilusiones» [16].

El contemplativo budista no se apoya en las palabras, y los que aceptan discípulos enseñan según métodos donde el discurso apenas encuentra sitio. Insisten en que la información conseguida de oídas o mediante la lectura no conduce a ningún resultado, si el discípulo no ha sido enseñado y entrenado personalmente por un maestro. La verdad final no se halla en los textos escritos, y soh puede ser revelada al discípulo mediante años de práctica diligente bajo la tutela del maestro. Sin un contacto directo con éste, los textos no pasan de ser palabras vacías, cuyo sentido y alcance permanecen sellados para el lector no iniciado. Observa un *yogin* tibetano: «el gran número de traducciones que llenan las cultas bibliotecas del Occidente son simplemente fuentes de error más que de instrucción. La gente se apega fácilmente a lo que consideran doctrinas fundamentales y las malinterpretan como si fueran la verdad misma» [17].

El maestro no se ocupa de transmitir largas explicaciones o demostraciones en tomo a la verdad y el error. Trata sencillamente de crear en los discípulos las condiciones que les permitan experimentar acontecimientos y sensaciones interiores que despierten su reflexión y les conduzcan a adquirir auténtico conocimiento. Se trata sin duda de una empresa ardua. Es duro, en efecto, según enseña el Budismo, liberarse de las ilusiones de un mundo imaginario, y borrar el

espejismo de creencias fantásticas. La iluminación es una joya preciosa, que debe ser adquirida a gran precio. El fin es en último término la conquista de un mundo que no es el de los sentidos, y la adquisición de un conocimiento trascendental, de logros místicos, y en su caso — como en el budismo tibetano — del dominio de fuerzas ocultas.

Pero, en definitiva, el Budismo considera que el método más seguro para conseguir la liberación es una vida pura, la realización de buenas obras, el recto comportamiento moral, la compasión, el desprendimiento de los cuidados mundanos, la superación del egoísmo, y la serenidad de ánimo. Estas vías actúan como un proceso de purificación que elimina gradualmente el polvo impuro que cubre los ojos del espíritu y lleva a la iluminación que se identifica con la salvación.

El carácter aparentemente empírico de estos caminos hacia la Verdad última que libera ha hecho conscientes a los filósofos budistas de que los principios mantenidos en su epistemología, más bien idealista y defensora de la negatividad, se apartan del sentido común, según el cual los sentidos externos no nos engañan, y el lenguaje expresa de algún modo la realidad de las cosas.

En el *Islam*, la verdad se identifica con la realidad (*al-haqq*), y es un atributo de Dios, que es creador del mundo y sostenedor de la justicia. *Al-haqq* es lo estable y permanente, lo genuino y lo auténtico. Como realidad última, Dios es la fuente de la verdad para los hombres, especialmente reflejada en la sagrada recitación (*Qurán*) "revelada" por el Profeta. El Corán es esencialmente verdadero por ser un acto salvífico divino por el que los creyentes son librados de la oscuridad. «A los que creen, Dios ha enviado una señal, un profeta que les recita las doctrinas evidentes para hacer salir a los creyentes, a los justos, de las tinieblas a la luz» [18].

También aquí la verdad debe expresarse mediante la recta conducta moral. *Sadaqa* significa integridad, veracidad, fiabilidad. Es la cualidad de quienes hacen y dicen la verdad. Expresar la verdad es seguir la voluntad de Dios, que es fuente de todo. Esta concepción de verdad como un aspecto o atributo del ser divino y algo concentrado en él se manifiesta ciertamente en el comportamiento humano, pero mantiene una cierta tensión con el mundo (profano) y sus derroteros intelectuales, científicos y técnicos. El Islam no ha conseguido de hecho que la idea de verdad penetre toda la realidad de los hombres y de las cosas, y parece albergar una dicotomía entre verdades sagradas y verdades profanas, que siguen caminos divergentes, o al menos paralelos.

Relación entre oriente y Occidente

Las relaciones culturales y literarias entre el Occidente y el Oriente lejano se desarrollan con particular intensidad en la época colonial y han dado lugar a una bibliografía que en los autores orientales suele caracterizarse por un cierto y tal vez comprensible resentimiento. Se critican no solo algunas consecuencias del colonialismo, sino también las concepciones occidentales del Oriente, que vendría a ser «según leemos a veces» una creación literaria del mundo académico occidental [19].

Estas actitudes coexisten con la admiración, y a veces el entusiasmo, que algunos planteamientos filosóficos orientales suscitan desde hace decenios en los pensadores europeos y norteamericanos. El Occidente intelectual ha construido un comparativismo filosófico basado en la premisa de que, para comprender bien el desarrollo de la filosofía, no se pueden descuidar las culturas asiáticas [20]. Esta línea de pensamiento considera ciertos tipos de textos orientales como manifestaciones de formas y modos filosóficos perennes, y se apoya en algunas predicciones (románticas) sobre la contribución única que Asia está llamada a hacer en la cultura europea [21].

Este renacimiento oriental llega en algunos casos a subsumir el discurso filosófico occidental dentro de modelos budistas, y hay quien pretende que las percepciones e ideas fundamentales de Wittgenstein, por ejemplo, han estado en posesión de maestros asiáticos desde hace siglos [22]. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los defensores de estos y parecidos puntos de vista hablan de paralelismos que se originan con frecuencia sólo en el deseo de encontrar afinidades con filósofos reconocidos y admirados, y en el intento de hacer interesantes y respetables en los ambientes académicos del Occidente a pensadores hindúes, confucianos o budistas [23]. Lo que es en realidad una simple asociación psicológica o un recuerdo subjetivo de semejanzas se convierte muchas veces en una supuesta asociación histórica e intelectual, mediante el recurso a una teoría de influencias, difusión o préstamo.

Se incurre así paradójicamente en una metodología ahistórica, que pasa por alto las complejas fuerzas sociales, políticas y culturales que modifican y alteran lo individual (el pensamiento de filósofos determinados) o lo colectivo (comunidades o instituciones de carácter religioso o universitario).

Ocurre también el fenómeno simétrico, que re fuerza lo que hemos descrito. Escuelas japonesas, como la de Kyoto, consideran que el

Maestro de Zen Dogen (s. XIII) engloba y sobrepasa las posiciones filosóficas de Nietzsche y de Heidegger [24] y que el budista Nagarjuna (s. III) se anticipa a Derrida en sus tesis sobre la de construcción y la negatividad.

Mayor fundamento parecen tener las interpretaciones que, al percibir una raíz mística en el lenguaje, como ocurre en Wittgenstein, vinculan a éste con el ideal budista de actuar con una mente que se ha vaciado de pensamiento [25]. Son numerosos los autores que encuentran por este motivo "sorprendentes semejanzas" entre los métodos wittgenstenianos y el budismo japonés de tipo Zen [26].

A la hora de determinar algunas divergencias y convergencias reales y significativas entre el modo occidental de acercarse a la verdad y el modo oriental de hacerlo, debe señalarse, en primer lugar, que la historia de la humanidad en todas las latitudes del mundo se distingue por la existencia de hombres y mujeres que, como peregrinos espirituales, han buscado y buscan durante sus vidas la doctrina recta y el camino verdadero. Todos ellos son señal cierta y viviente de que la verdad habita en los hombres, y que es deseada y presentida por el espíritu humano.

Se repite con frecuencia que el Hinduismo no está realmente interesado en la verdad religiosa, sino en sus manifestaciones y en las cuasi infinitas posibilidades de su realización experiencial. Para el Budismo, la verdad es personal, y no hay *Dhanna* sin alguien que lo perciba y experimente. Pero una cosa es que la verdad no pueda ser captada, según estas concepciones, mediante el análisis conceptual de palabras y textos; y otra, muy diferente, que no exista como horizonte y base última que otorga sentido a la realidad del mundo y a la existencia humana. Buda no decía a los suyos "haceos vuestra propia verdad", sino "haced vuestra la verdad" [27].

El papel del maestro en la búsqueda de la verdad no solo es esencial en las concepciones orientales, especialmente en el Budismo, sino también en el mundo de Occidente. La hegemonía occidental de lo escrito nunca ha sido contraria al papel decisivo de la oralidad, el diálogo, y la iluminación magisterial. Es éste un hecho omnipresente, tanto a nivel profano como a nivel religioso, porque se trata de un fenómeno humano y espiritual que engloba todas las vías auténticas para el desarrollo del espíritu.

La comunicación personal entre maestro y discípulo es en la filosofía el modo más genuino y eficaz para entender, recibir y asimilar las enseñanzas. Este hecho se confirma y realiza todavía con mayor intensidad en la trasmisión de la doctrina cristiana, que debe ser entendida, sentida y llevada a la vida. Por eso Jesucristo es el

maestro por antonomasia, que habla y se comunica con el discípulo, y en su nombre hacen lo mismo los 'maestros' que lo han sido y lo son en la Iglesia. No se trata tanto de consultar un libro como de escuchar a un maestro. "*Cor ad cor loquitur*".

La relación palabra/silencio es diferente en los dos mundos y culturas que estamos considerando. Para el Occidente, la verdad tiene que ver con la Palabra más que con el silencio. La primacía de la palabra es característica del genio occidental y del Cristianismo. El silencio encierra un valor expresivo por sí mismo, pero generalmente es la interrupción de la palabra.

El Occidente depende cultural e intelectualmente de dos tradiciones que, cada una a su modo, han canonizado la palabra, en el Logos eterno del judeo-cristianismo y en el logos racional de los griegos. Son distintos pero no opuestos, y mucho menos contrapuestos. Palabra bíblica y logos filosófico convergen.

«En el Cristianismo el silencio no tiene vigencia a costa de la Palabra, que es el logos divino y eterno. Jesucristo ha dicho: «mis palabras no pasarán» (Mc 13,31), con lo que ha abierto de modo irreversible una vía positiva y afirmativa hacia el misterio. El silencio contemplativo no indica agnosticismo ni negación hostil de la posibilidad de conocer a Dios. Tampoco es actitud pasiva o quietista» [28].

Pero en definitiva, lo último no es el silencio, sino la palabra. También los budistas, que repudian una concepción expresa o proposicional de la verdad, aceptan que las palabras no son del todo inútiles. Incluso la sentencia «Buda no habla palabras» necesita de ellas para ser formulada y entendida. Un filósofo japonés escribe: «el *dharma* se halla más allá de las palabras, pero sin discurso no puede ser revelado. El ser trasciende las formas, pero sin dependencia de éstas no puede captarse» [29].

Notas

[1] Cfr. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, 1995. Los capítulos 13, 14 y 15 se titulan respectivamente: «¿Por qué tantas religiones?» (93-98); «¿Buda?» (99-104); "¿Mahoma?" (105-108).

[2] GIOIA, F., *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio* (Documenti 1963-1993), Libreria Editrice Vaticana, 1994.

[3] n. 1.

[4] n. 3.

[5] Id.

[6] n. 5.

[7] WINTERNITZ, M., *A History of Indian Literature, vol2*, Delhi, 1983, p. 311.

[8] *The Complete Works of Vivekananda 1*, Calcutta, 1970, p. 356.

[9] Id. n, p. 133.

[10] Id.n, pp. 254, 334.

[11] RICHARDS, G., *Gandhi s Concept of Truth and the Advaita Tradition, Studies in Religion*, London, 1995, p.63.

[12] Id., pp.67.

[13] Id., pp.77-78.

[14] *Gradual Sayings 1, The Books of the Twos*, p. 67.

[15] DAVID-NEEL, A., *Magic and Mystery in Tibet*, London 1977, p. 17.

[16] Id., pp. 51.

[17] CROOK-J.LOW, J., *The Yogins of Ladakh. A Pilgrimage among the Hennits of the Buddhist Himalayas*, Delhi, 1997, p. 25.

[18] Corán, 65, 11.

[19] SAID, E. W., *Orientalism*, London, 1995.

[20] LÓPEZ, D. S., *Elaborations on Emptiness*, Princeton, 1996, pp. 247.

[21] SCHWAB, R., *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680-1880*, N. York, 1984; CLARKE, J.J., *Oriental Enlightenment* London, 1997.

[22] THURMAN, R. A., *Tsong Khapa's Speech of Gold!*, Princeton, 1984, 111 s.

[23] CONZE, E., *Philosophy East and West* London, 1963; "Spurious Parallels to Buddhist Philosophy", en *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford, 1967, 229 s.

[24] KEIJI, N., *Religion and Nothingness*, Berkeley, 1982.

[25] CANFIELD, IV., *Wittgenstein and Zen*, *Philosophy* 50, 1975, p. 383.

[26] FANN, K.T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley, 1969, p. 110.

[27] MORALES, J., *Teología de las Religiones*, *Scripta Theologica* 30, 1998, p. 775.

[28] MORALES, J., *Introducción a la Teología*, Pamplona, 1998, p. 102

[29] HAKEDA, Y.S., *Kukai: Basic Works*, N. York, 1972, p. 145