

Pluralismo Profundo

John B. Cobb Jr.

Traducción de Gorgias Romero G.

Introducción

Luego de algunas décadas en las cuales el pluralismo fue considerado —al menos dentro de los círculos académicos— como *la* oleada del futuro, ha tenido lugar una reacción en contrario. Esta reacción considera, correctamente, que muchas de las formulaciones del pluralismo conducen a un enervante relativismo. Existe sin embargo el peligro de que el bebé sea arrojado junto con la bañera. Es imperativo que la vida intelectual y cultural no sólo reconozca que hay diversidad sino que también aprecie y celebre esa diversidad. ¿Cómo se puede hacer esto de tal manera que nuestras vidas se vean enriquecidas, nuestras convicciones profundizadas y nuestras relaciones en medio de los diversos grupos realizadas?

El lanzamiento de una publicación académica consagrada a este tipo de tópicos es especialmente oportuno y prometedor en este contexto. Felicito a quienes son responsables de esta nueva aventura. Estoy también agradecido porque se me ha permitido participar mediante la publicación de este artículo. El cuerpo de este artículo fue escrito en la forma de una conferencia ofrecida en el *Lancaster Theological Seminary* en Marzo de 2005. El título deriva de la ronda de preguntas y respuestas que hubo en la última sesión de una conferencia acerca de pluralismo religioso sostenida en la primavera de 2003 en el *Center for Process Studies*. Además del Cristianismo, la conferencia incluyó representantes del Judaísmo, Islam, Hinduismo, Budismo y religiones de China. Cada participante escribió acerca de la comprensión del pluralismo religioso desde la perspectiva de una estas tradiciones religiosas en la medida en aquella podía ser configurada a partir del pensamiento de proceso. Estábamos convencidos de que el enfoque del pluralismo que compartíamos había sido pobremente considerado y que necesitábamos presentarlo al público de una manera nueva. Decidimos también que el libro que utilizaríamos para presentarlo habría de titularse *Pluralismo Religioso Profundo*. En la primavera de 2005 este libro, editado por David Ray Griffin, fue publicado por Westminster John Knox. En ese volumen se hallan mucho más plenamente desarrolladas, y desde una variedad de perspectivas, las ideas presentadas en este ensayo.

Obviamente, el rótulo “pluralismo profundo” no es meramente descriptivo. Es al mismo tiempo una exigencia positiva. Retóricamente, es preferible ser “profundo” que “superficial”. El término ha llegado a ser utilizado ampliamente respecto de una escuela de pensamiento ecológico que se llama a sí misma “ecología profunda”. Los ecologistas profundos no titubean en tildar de “superficiales” a las otras escuelas ecológicas. Si nos viésemos forzados a escoger entre aquellos términos, la mayoría de nosotros que nos consideramos ecológicamente comprometidos preferiríamos estar en el lado “profundo”. En mi opinión, los ecologistas profundos tienen el derecho de reclamar ese título, aunque algunos de ellos son un tanto rígidos a la hora de fijar los límites. Los ecologistas que ellos llaman “superficiales” son aquellos que proponen arreglos técnicos para los problemas ecológicos. En contraste, aquellos que se identifican a sí mismos como “ecologistas profundos” demandan cambios profundos en el modo en el cual las personas ven el mundo y, consecuentemente, en cómo ellos comprenden la mayoría de los problemas ecológicos. Los ecologistas profundos están convencidos, y concuerdo

con ellos, de que los seres humanos han conducido el planeta a su estado precario actual en parte debido a que la visión de mundo dominante nos ha cegado respecto de nuestra relación integral con el mundo natural. Sin la superación de esta visión de mundo, nuestros esfuerzos para contrarrestar los efectos negativos de nuestra actividad jamás serán suficientes.

Tres enfoques insuficientes

Surge ahora la cuestión de si acaso podemos justificar la calificación de “profundo” a nuestro enfoque del pluralismo, por cuanto implicaría que los enfoques de muchos otros habrían de ser “superficiales”. Yo pienso que podemos, aún cuando el paralelismo con el lenguaje acerca de la ecología dista mucho de ser perfecto. Para dar una explicación, necesito describir los enfoques que han sido hasta ahora dominantes e identificar lo que considero ausente en ellos. Identificaré tres enfoques acerca del pluralismo religioso. Uno se ha desarrollado en el contexto de la historia de las religiones. El segundo surge cuando teólogos comprometidos con una tradición particular, usualmente alguna forma de Cristianismo, reflexionan acerca de otras tradiciones. El tercero ha sido desarrollado por los filósofos de la religión.

a) Historiadores de las religiones

El primer enfoque pretende ser primariamente descriptivo. Por cierto, no es posible evitar generalizaciones, pero la tendencia es enfatizar particularidades concretas. Los historiadores de la religión son recelosos de las generalizaciones acerca del Budismo, Hinduismo o Cristianismo. Ellos enfatizan la vasta diversidad que existe al interior de cada una. Consecuentemente, generalmente evitan tipologías. Para ellos, la pluralidad de religiones es virtualmente infinita. En la medida en que ellos no plantean la cuestión del valor o la verdad, no hay problema. Por cierto, muchas personas que estudian y enseñan la historia de las religiones tienen preguntas que atañen a lo normativo, pero cuando las plantean, entran en el tipo de discusiones que presentaré bajo los otros encabezamientos.

b) Teólogos de cada religión

El segundo enfoque es desarrollado por personas que intentan pensar acerca de la diversidad de las religiones desde el punto de vista de su propia fe. Uno por uno, los representantes de muchas tradiciones religiosas, especialmente cristianos, consideraban a todas las otras tradiciones en términos de lo que faltaba en ellas o en el modo en que eran erróneas o nocivas. No estoy considerando estos enfoques bajo la categoría de pluralismo. Los pluralistas reconocen que hay una pluralidad de tradiciones religiosas que merecen respetuosa atención. En general, los pluralistas teológicos identifican lo que ha de ser respetado en las otras tradiciones con aquellos rasgos que son similares a elementos de su propia tradición. Cuando otras tradiciones afirman la unidad de Dios y el poder y amor de Dios, son merecedoras de respeto. Cuando mandan que las personas traten a los otros tal como ellas mismas quisieran ser tratadas, son merecedoras de respeto. Cuando se agrupan en comunidades de adoración o en monasterios de meditación, son dignas de respeto. Los más generosos de entre estos teólogos reconocen que encuentran en algunas otras tradiciones un más rico desarrollo de elementos que en su propia tradición no habían sido suficientemente enfatizados. Entonces, sin conceder de modo alguno una falta o falencia básica en la propia tradición, uno puede reconocer

que alguna otra tradición es, en ciertos limitados aspectos, superior. Por ejemplo, un cristiano puede reconocer que algunas formas de budismo realizan una labor mejor que la mayoría de la cristiandad por lo que toca a la superación del apego a los bienes materiales. Por otro lado, un budista puede reconocer que algunas formas de cristianismo han desarrollado una ética social más ricamente que la mayoría de las formas de budismo. Así, la afirmación de la plenitud y adecuación básicas de la propia tradición no necesita conducir a un teólogo a negar las fortalezas de otras tradiciones.

Sin embargo, es obvio que cuando los teólogos parten de la convicción de la plenitud y adecuación básicas de sus propias tradiciones no colocan sus tradiciones al mismo nivel que las otras. Exigen implícitamente superioridad para sus tradiciones y, hoy en día, muchas personas encuentran ofensiva esta exigencia. Ellas prefieren considerar el asunto desde un punto de vista más neutral. De modo típico, este punto de vista es desarrollado en términos filosóficos.

c) Filósofos de las religiones

Un filósofo de la religión puede, entonces, considerar las diversas religiones comprometerse con ninguna. Desde este punto de vista, la cuestión de sus fortalezas y debilidades relativas puede ser examinada más desapasionadamente. Uno podría muy bien afirmar que éste es un pluralismo más profundo que el de aquellos ya comprometidos con una tradición. No obstante, cualquier examen crítico semejante requiere de alguna norma. En este caso, la norma tiene que ser derivada filosóficamente. Esto podría querer decir que podrían aplicarse consideraciones filosóficas desarrolladas independientemente del estudio de la religión. Más comúnmente, sin embargo, las normas surgen a partir de la reflexión sobre las diversas tradiciones apoyada por el trabajo de los historiadores de la religión. La reflexión acerca de la norma se focaliza generalmente sobre aquello que se considera de la mayor importancia en las tradiciones religiosas. En un pasado no muy distante, el juicio de los filósofos de la religión occidentales era usualmente que todas las tradiciones religiosas avanzadas se focalizaban en Dios. Dios era concebido como teniendo muchos nombres y era concebido de muchas maneras. Los filósofos podrían buscar la unidad y realidad que había más allá de esta diversidad históricamente condicionada. Ellos podrían, entonces, juzgar acerca de la relativa precisión y adecuación de la comprensión de Dios que había en cada una. Y el juicio podría consistir en que algunas fuesen de hecho mejores que otras o que todas fuesen de una consistencia más o menos equivalente. Más recientemente, los filósofos occidentales han reconocido que el uso del término “Dios” para la categoría religiosa última estaba favoreciendo un conjunto de tradiciones religiosas por sobre otras. “Dios” apunta en la dirección de un Único que ha de ser adorado, creído y al cual hay que rezar. En el Budismo Zen, para tomar una instancia exhaustiva, no hay nada que deba ser adorado, creído o a lo que haya que rezar. Consecuentemente, llamar “Dios” al “vaciamiento” que es de importancia última para el Zen es fundamentalmente desorientador.

El planteo de John Hick

Aquellos filósofos de la religión que han reconocido esta diferencia en medio de las tradiciones religiosas han dado otro paso en dirección de la neutralidad. Aquí, seguiré a John Hick como el más influyente de este grupo. Él propone un Último que es experimentado y comprendido en algunas comunidades como Personal, y en otras como Impersonal. Él no considera que una de esas vías para relacionarse con el Último sea

superior a la otra y considera al Último mismo como puramente *noumenal* en sentido kantiano y lo llama “El Real”. Toda tradición necesariamente comprende y representa al “Real” en modos histórica y culturalmente uniformes, y todas las tradiciones mayores comprenden que aquello a lo que sus afirmaciones apuntan es más grande que sus descripciones. Así, las tradiciones religiosas son todas, en este respecto, más o menos del mismo nivel. Basado en su estudio de las diversas tradiciones, Hick va más allá para identificar una meta común. Todas ellas aspiran, cree él, a cambiar la orientación de las personas desde el centrarse en sí mismo a centrarse en el Real. El filósofo puede entonces preguntar cuán exitosas son. Nuevamente, en este punto, Hick juzga que son aproximadamente iguales en su éxito. Así entonces, el pluralismo resultante es “más profundo” que el de aquellos que miden todas las tradiciones de acuerdo a la suya propia que, de antemano, se asume como superior.

El planteo de La Comunidad de Proceso

Sin embargo, nosotros, en la Comunidad de Proceso, juzgamos que este pluralismo también es insuficientemente pluralista. Pues requiere el juicio de que todas las tradiciones religiosas están orientadas hacia el mismo Último y que todas aspiran al mismo resultado práctico. La pluralidad se afina solamente en sus formulaciones doctrinarias y en los medios de trabajo hacia la meta común. Es nuestro juicio, por el contrario, *que hay una pluralidad de Últimos y una pluralidad de metas prácticas*. El argumento a favor de una pluralidad de metas prácticas no involucra ningún problema teórico. Podemos decir que la meta final de algunas tradiciones consiste en escapar del mundo fenoménico, en tanto que otras aspiran a la transformación de ese mundo. Algunas pueden aspirar al logro personal de la serenidad en el aquí y ahora; otras, a metas particulares históricas a favor de la comunidad global. Estoy persuadido de que deberíamos dejar que cada comunidad describiese sus metas a su modo en vez de tratar de discernir una meta común a todas. Esto no quiere decir que Hick haya impuesto arbitrariamente su meta privada sobre todas las tradiciones. Uno puede encontrar en todas las tradiciones una crítica del egoísmo estrecho y del centrarse uno mismo en fines limitados e inapropiados. Pero es una extrapolación —y desde mi perspectiva una extrapolación inapropiada— el afirmar que todas sus metas son la misma. Pero la posición genuinamente controvertida de los pensadores de proceso es afirmar *que hay una pluralidad de Últimos*. Llegamos a esta posición a la vez desde el punto de vista religioso y filosófico. La objeción religiosa a la solución de Hick consiste en sostener que es religiosamente ofensiva para todos aquellos a quienes pretende honrar. La idea de que hay algo “más último” que el Dios personal es ofensiva para los teístas. La idea de que hay algo “más último” que el vaciamiento es ofensiva para los budistas.

¿Por qué hacer entonces tales aseveraciones? La razón es el supuesto profundamente afincado de que todas las tradiciones religiosas, por el hecho de ser religiosas, tratan con lo que es Último y que por tanto tiene que haber únicamente una cosa que es Última. Desde el punto de vista del Pensamiento de Proceso, no hay razón alguna para suponer esto. Por cierto que habría objeciones al afirmar que hay varios dioses, todos Últimos. El politeísmo efectivamente niega que algún dios sea el Último. Ninguna de las tradiciones teístas más avanzadas se basa en una multiplicidad de dioses. Tiene que haber únicamente un Dios que sea genuinamente Dios. Sin embargo hemos notado ya que el Budismo en general y el Budismo Zen en particular dirigen su atención hacia otra parte. El Budismo no está interesado en la cuestión de Dios como Aquél que ha de ser adorado, en quien hay que confiar y a quien hay que rezarle. Se focaliza, al contrario, en aquella realidad de la cual cada experiencia momentánea es una instancia.

Esto es génesis dependiente. Nada subyace a este proceso. Ello no tiene existencia substancial. Ello, ciertamente, no es Dios. ¿Pero significa esto que no sea Último? ¿O por qué habríamos de suponer que si esto fuese Último, Dios no sería Último? La razón por la cual tantas personas están convencidas de que aquellos no pueden ser a la vez Últimos, es que consideran al término Último para presuponer una única línea de dependencia o investigación. Pero también aquí, en la historia de la filosofía, encontramos pluralidad, y nosotros, pensadores de proceso, la reafirmamos.

Consideremos a Aristóteles. Él enseñó que había cuatro líneas de cuestionamiento o de explicación. La tradición las ha llamado “las cuatro causas”: la eficiente, la formal, la final y la material. Aristóteles concedió el lugar de honor a las causas finales y representó a Dios como la causa final. Sin embargo, esto de ningún modo agota las posibilidades de ultimidad. Al interior de la tradición aristotélica hubo una reflexión no sólo acerca de aquello hacia lo que todas las cosas tienden sino también acerca de aquello de lo cual todas las cosas están constituidas. Este es el Último en la línea de las causas materiales. Fue nominado *materia prima* y llegó a tener vida propia en la filosofía y ciencia occidentales. Cuando la ciencia moderna abolió las causas finales, buscó la explicación de todo cambio en la moción de partículas de *materia prima*¹. Estas partículas tenían formas, pero la materia era considerada como poseyendo causalidad eficiente. El materialismo, la firme creencia en la ultimidad de la materia y únicamente la materia, se desarrolló como una importante cosmovisión. Desde el momento en que ninguna de las tradiciones religiosas mayores ha medrado en torno al materialismo, los occidentales han padecido la dificultad de imaginar que la ultimidad de la *materia prima* pueda ser religiosamente importante. No obstante, esto se debe al modo en que la “materia” ha sido comprendida en casi toda la historia occidental. Aristóteles sostuvo que la materia era pasiva y la forma activa. Esto significaba también, en la física moderna, que los objetos materiales no poseían principio de moción en ellos mismos. Tenían que ser movidos por algo distinto. Esa otra cosa podía ser otro objeto material, pero ése, a su vez, tenía que ser movido por algo distinto. Filosóficamente hablando, esto ha sido siempre una doctrina problemática. A comienzos del siglo XX hubo de ser rechazada por la física. La materia, reducida ahora a masa, era reconocida como equivalente a energía. Ciertamente, una interpretación más acertada de los datos de la ciencia consiste en afirmar que las unidades que componen el mundo son eventos de energía en vez de trozos de materia. Los eventos energéticos no son pasivos. Contienen en su propio ser el principio de actividad. Así, el Último en la línea de las causas materiales es mucho mejor caracterizado como “Energía Primera” o “Energía Misma” que como *materia prima*. La *Energía Misma* puede reemplazar al *Existir Mismo*² en la metafísica tomista tradicional. El *Existir Mismo* había sido puesto por Santo Tomás como el principio último de acción: el Acto de Ser. Es en y a través del acto de ser que cada cosa que existe, es. Es éste un Último que puede ser reconocido en el pensamiento occidental como genuinamente último en términos metafísicos y a la vez como religiosamente importante. El deseo de tratar a todos los Últimos como uno y el mismo impidió que Santo Tomás reconociese la diferencia entre el *Existir Mismo* y su más elevada instancia, el *Ser Supremo*, Dios. Él sostuvo, muy impugnablemente, que eran idénticos. El Meister Eckhart siguió a Santo Tomás, pero tenía claro que el *Existir Mismo* y el *Ser Supremo* o Dios no eran idénticos. Él subordinó a Dios al *Existir Mismo*

¹ La sola expresión “partículas de materia prima” (bits of prime matter), así atribuida a la “ciencia moderna”, delata una gruesa incompreensión del pensamiento de Aristóteles en la época a que se hace referencia. En efecto, por definición, la *materia prima* no tiene ni puede tener forma alguna (n. del t.).

² La expresión original de Santo Tomás es *ipsum esse* y, en el caso de Dios, la expresión correspondiente es *ipsum esse subsistens*. En correcta interpretación tomista hemos decidido traducir “Being Itself” por “el Existir Mismo” (n. del t.).

que él llamó *Deidad*, de tal suerte que el *Existir Mismo* era, para él, Último. En el siglo XX, Tillich lo siguió, sólo que negando, cosa que Eckhart no había hecho, la existencia de Dios. Heidegger distinguía a Dios del *Existir Mismo* y afirmaba que éste, a diferencia de como sostenía Tillich, había también dejado abierta la puerta a Dios.

Alfred North Whitehead —del cual yo y muchos otros pensadores de proceso somos profundamente tributarios— afirmaba claramente la realidad de ambos. Él amplió lo que yo acabo de llamar “Energía Misma” hasta la noción de “Creatividad” con el fin de trascender el estrecho vínculo que aquella tenía con la Física, y explícitamente le atribuyó el carácter de ultimidad a ésta. Todo evento, ya sea creado o divino, es una instancia de la *Creatividad*; del mismo modo que en la tradición tomista y en Heidegger toda cosa existente es una instancia del *Existir Mismo*. Uds. se habrán percatado de que acabo de introducir un cambio en el párrafo anterior. Para el Tomismo y Heidegger me referí a “cosas existentes”. En Whitehead hablé de “eventos”. Si “energía” es más fundamental que “materia” o “masa”, entonces el mundo está mucho mejor concebido como compuesto de eventos en vez de “cosas” substanciales. Se ha reivindicado la denegación budista de las substancias y su focalización en los eventos. Todavía más, Whitehead —fruto de su reflexión sobre física, psicología y metafísica occidentales— llegó a una comprensión de los eventos energéticos notablemente similar a las conclusiones a que habían llegado los budistas miles de años antes. Cada evento, concluyó Whitehead, es una síntesis creativa de los elementos del Universo del cual proviene. Él describe esto como “los muchos deviniendo uno”. El análisis budista de la *prattiya samutpada* (que se traduce como “co-originación dependiente”) es, del mismo modo, un recuento acerca de cómo todo acto de devenir es dependiente de todos los otros actos de devenir. Tal como los budistas, Whitehead tenía muy claro que la Creatividad es bastante diferente de Dios. Para él, Dios es una entidad *actual*. La Creatividad es el principio de actividad o actualidad pero no es, ella misma, actual. Existe únicamente en sus instancias. En el análisis de Whitehead las instancias no divinas podrían no llegar a la existencia aparte del rol de Dios en su constitución. Esto significa que no puede haber Creatividad sin Dios, ¿subordina esto la Creatividad a Dios, haciendo a Dios únicamente el Último? En el pensamiento de Whitehead ciertamente no. El Dios aparte del cual no hay creatividad alguna es una instancia de la Creatividad. No habría Dios alguno aparte de la Creatividad. Uno tendría que decir o que ninguno de los dos es Último o que ambos lo son. La segunda expresión tiene mucho más sentido para mí. No son ellos dos Últimos *competitivos*: son complementarios. Cada uno requiere del otro. Pero no hay nada más Último que gobierne esta relación.

Esta distinción entre los dos Últimos está presupuesta en la narración bíblica de la creación que hallamos en el capítulo I del *Génesis*. Se nos dice allí que cuando Dios comenzó a crear, la tierra era un *informe vacío*³. Este “informe vacío” es aparentemente tan Último como Dios. Pero según la mentalidad hebrea carece de valor religioso. Es únicamente la forma la que imparte valor, y Dios es claramente el donador de forma. También los griegos pensaban de este modo. Whitehead también siguió este camino. Dios es, tanto para Whitehead como para Aristóteles, la causa formal y final *Última*. Dios es también, para Whitehead, el único objeto de interés religioso. Ello no ha sido así para todos los occidentales. En Meister Eckhart notamos la primacía del *Existir Mismo* o *Deidad*, y así aparece también en algunos otros místicos y Paul Tillich. Pero es más bien en India y China que este interés ha dominado. Esos países habían tenido una

³ Agrego las traducciones de Septuaginta (LXX), Vulgata (V) King James version (KJ), Reina y Valera 1909, (RV): η δε γη ην αορατος και ακατασκευαστος (LXX); Terra autem erat inanis et vacua (V); “And the earth was without form” (KJ); “Y la tierra estaba desordenada y vacía” (RV) (n. del t.).

plétora de dioses, no bien que los líderes religiosos perspicaces hubiesen reconocido el limitado carácter y *status* de aquéllos. Ellos se han centrado en la cuestión acerca de *qué* son las cosas, de qué están fundamentalmente constituidas y, sobre todo, de qué estamos constituidos *nosotros*. Han enseñado que comprender en profundidad lo que somos al nivel más fundamental es una suerte de salvación que ellos prefieren concebir como iluminación. Así pues, Whitehead discrimina dos Últimos. Uno de ellos es metafísicamente último; el otro, religiosa y éticamente último, y cosmológicamente esencial. Y de aquí que para los pensadores de proceso no sea dificultad alguna el reconocer que haya individuos religiosos y comunidades enteras para las cuales un Último distinto a Dios sea supremamente importante. Podemos seguir a Hick en el reconocimiento de las profundas diferencias que hay entre las visiones personal e impersonal del Último. Pero en vez de afirmar que ambas están erradas —que ambas apuntan a un genuino Último que de hecho no posee ninguno de esos caracteres— podemos sostener que ambas están correctas. Esas grandes familias de incumbencia religiosa tiene orientaciones complementarias. Podemos aprender acerca de Dios a partir de una de las familias; y acerca de lo que Whitehead llama “Creatividad” y los Budistas “Vacío”, de la otra.

Los Tres Últimos

Mucha de nuestra atención como teólogos de proceso se ha concentrado en estos dos Últimos. Entre las religiones “superiores” ellos han jugado los roles principales. Hay sin embargo un tercer Último que es igualmente importante: es el Mundo de criaturas. Sin un mundo no habría Creatividad alguna. Sin Mundo ni Creatividad no habría Dios. Por supuesto que es igualmente cierto el decir que sin Creatividad ni Dios no habría Mundo alguno. Dios, Mundo y Creatividad poseen, todos ellos, su realidad en mutua dependencia. Ellos no pueden subordinarse en términos de su relativa ultimidad. A mayor abundamiento, tenemos tradiciones religiosas que focalizan su atención sobre el Mundo. Son en gran medida tradiciones, por así decirlo, “pre-axiales”⁴. Sin embargo, también entre las tradiciones “superiores” juega el Mundo un rol importante, especialmente en algunas tradiciones chinas. También juega el Mundo un amplio rol en el Taoísmo y algunas formas de Budismo. De hecho, es verosímil que en todas las mayores tradiciones religiosas pueda uno encontrar elementos de cada uno de esos tres Últimos. Es más, yo sugiero que orientación ideal es aquella que, junto a una apreciación profunda, toma en cuenta *a los tres en totalidad*. Históricamente, empero, ellos se han desarrollado separadamente en cierto sentido. Aspectos diversos de la compleja totalidad han sido resaltados en las diferentes tradiciones (al enfatizar uno de los Últimos)⁵ mientras que los otros dos han sido típicamente menospreciados. Después que hube llegado a mi visión de los Tres Últimos mutuamente dependientes y su importancia religiosa, tuve el agrado de hallar un libro del filósofo e historiador de las religiones John Hutchison que clasificaba las tradiciones religiosas del mundo en “cósmicas”, “acósmicas” y “teísticas”. Él no tenía en mente el esquema metafísico whiteheadiano cuando escribió, pero el ajuste de ambos era sorprendentemente bueno.

El planteo de John Hutchison

⁴ Respecto de las llamadas tradiciones “superiores” occidentales y orientales. La frase que sigue y el contexto lo aclaran inmediatamente (n. del t.).

⁵ He agregado la frase entre paréntesis para mejor inteligencia de la frase (n. del t.).

Las tradiciones “cósmicas” son aquellas que consideran el mundo, usualmente el mundo natural, como de primaria importancia. Reverencian ese mundo y sus misteriosos poderes y procuran hallar sentido en el vivir de acuerdo con la naturaleza. Las tradiciones “acósmicas” giran desde el mundo en su real concreción hacia el basamento, sustancia o principio fundamental del Mundo. Éste es comprendido como subyacente o más allá del Mundo. Esas tradiciones tienden a concebir el Mundo en su estado formado como apariencia más bien que como realidad misma y persiguen esa realidad más profunda. Las tradiciones “teísticas” entienden que el Mundo encarna propósitos y significados a causa de su relación con un Espíritu Cósmico Supremo. Se concibe usualmente a este Espíritu como habiendo creado el Mundo y cuidando las criaturas. Relacionarse rectamente con este Espíritu es crucial para una vida bien vivida. Ésta implica a la vez la adoración de ese Espíritu y un vivir que sea respetuoso de las otras criaturas.

Implicancias para el cristiano

Si un cristiano reconoce la realidad de otros Últimos que no han sido puestos de relieve en la tradición cristiana, ¿cuál debería ser la respuesta más saludable? el tomar conciencia de aquellos otros Últimos y de la posibilidad de desarrollar una relación religiosa con ellos. Es el diálogo lo que contribuye ricamente a este esfuerzo. A modo de ejemplo, mediante prácticas de meditación muy poco desarrolladas en la cristiandad, los budistas han aprendido cómo realizar *pratiyya-samutpada* y han plasmado y examinado los beneficios de esta realización. Los cristianos que lleguen a interesarse en la exploración de este Último no necesitan reinventar todos esos métodos. Pueden dirigirse a profesores budistas y aprender métodos budistas de meditación. De hecho, en décadas recientes esto ha estado ocurriendo a muy gran escala. Cientos, probablemente miles, de cristianos se dedican de modo sostenido a prácticas de meditación budista. Si uno define a un budista como aquel que persigue la meta de la iluminación Budista, entonces muchos cristianos son ahora budistas. ¿Los hace esto menos cristianos? Aquello ciertamente podría tener ese efecto. Algunos cristianos comienzan a limitar lo que aceptan de la tradición cristiana en términos de aquello que expresa valores afirmados por los budistas. Aquellas características del Cristianismo —incluyendo la doctrina cristiana de Dios— que se hallan en tensión con las formas *standard* de Budismo son minimizadas o negadas. Esto es el resultado típico de la suposición de que *si* los budistas están en lo cierto acerca de la naturaleza última de la realidad, *entonces* un cristiano enseñando acerca de Dios está fundamentalmente equivocado. *Si*, por el contrario, los cristianos reconocen que no hay contradicción alguna entre la enseñanza budista del *prattiya-samutpada* y la enseñanza cristiana de un Dios amante, *entonces* la práctica de la meditación budista y la comprensión profunda de la realidad a la cual conduce no tiene por qué apartarlo a uno de la fe cristiana. Al contrario, ello puede ser un rico complemento que gradualmente sea integrado en una plena fe bíblica. Puede uno llegar a comprender que ambos, Dios y uno mismo, son instancias de *prattiya-samutpada* sin perder de modo alguno confianza en la aceptación y amor de Dios o volverse menos sensible a la exigencia de Dios para actuar para justicia e integración. Únicamente en años recientes los cristianos se han vuelto más profundamente conscientes de rico valor de lo que Hutchison llama las “tradiciones cósmicas”. Reconocemos que hemos permitido que nuestro culto a Dios nos ha enajenado de la mayor parte de la creación de Dios. Hemos reafirmado una visión de las cosas centrada en lo humano en vez de la centrada en Dios propuesta en la Biblia, y hemos tratado el

resto de la creación como si estuviese allí para nuestra explotación. Nuestro abuso sobre la naturaleza se ha vuelto un abuso sobre aquellos seres humanos que viven en intimidad con la naturaleza. En vez de medir nuestras acciones por los efectos que podrían tener sobre aquellos que Jesús llamó “los más pequeños”, hemos priorizado la acumulación de bienes por sobre su bienestar. Nosotros vemos que aquellos que han llevado una vida en intimidad con la naturaleza, al reconocer ellos su parentesco con otras criaturas, tienen mucho que enseñarnos. ¿Nos volvemos menos cristianos cuando aprendemos esas lecciones? Sin duda no. Respetar profundamente las criaturas de Dios y apreciar el significado de nuestra interdependencia y parentesco con ellas es plenamente compatible con nuestra fe en el Padre de Jesucristo. Es nuestra arrogancia humana en relación con las otras criaturas la que ha estado en tensión profunda con esa fe. En verdad, la diferencia entre venerar a Dios y colocar todo el orden creado en el centro de nuestras vidas religiosas es realmente muy poca. El venerar a Dios tiene que ser expresado en el servir a Dios, pero ¿cómo podemos servir a Dios? Únicamente beneficiando las criaturas que Dios ama. Como cristiano, es mi convicción que, en la medida en que más plenamente me abra a mí mismo al Dios de la fe bíblica, más abierto estaré a lo que otros hayan aprendido mediante su apertura al Mundo y al Principio “acósmico” que encuentran operando por doquier dentro de él. El aprender de otros e integrarlo con lo que he aprendido viviendo y pensando no me separa de Cristo. Al contrario, llego a comprenderme mejor a mí mismo, a mi Dios y a mi mundo y a apreciar la libertad que experimento en Cristo. Algunos judíos, musulmanes, budistas, hindúes y algunos seguidores de los modos de vivir chinos tradicionales han tenido experiencias similares. Para aquellos con orientaciones cósmicas, el aprender de pensadores acósmicos o teístas no los enajena de los poderes cósmicos con los que tan bien se han relacionado. Es más, ello puede conducir a una comprensión más profunda de aquellos poderes y proveer a la vez dimensiones adicionales a sus vidas religiosas. Para aquellos con orientaciones acósmicas hay también posibilidades de enriquecimiento y comprensión más plena de sus propias tradiciones. No estoy sugiriendo que la meta sea, para cada uno, el incorporar personalmente todas aquellas dimensiones de la vida religiosa. Eso no es posible ni deseable. Es suficiente que sea posible mostrar que los practicantes de una tradición no necesitan considerar a las otras tradiciones como necesariamente erróneas o amenazantes. Podemos reconocer que lo que hacen los otros complementa lo que nosotros hacemos sin pretender adoptar sus prácticas. Esta complementariedad será más rica si la mayoría de las personas se especializa en una forma o en otra. Pero no es enriquecedora si fracasan en la comprensión del valor de las otras vías complementarias.

Proponemos pues que este reconocimiento de profundas diferencias en orientación y meta constituye un pluralismo más profundo que lo que generalmente ha sido llamado pluralismo en el pasado. Proponemos también que ello nos anima a todos nosotros a hundir nuestras raíces más profundamente en nuestras propias tradiciones precisamente para que así podamos apreciar y aprender de otros. Fe profunda y pluralismo profundo marchan juntos.