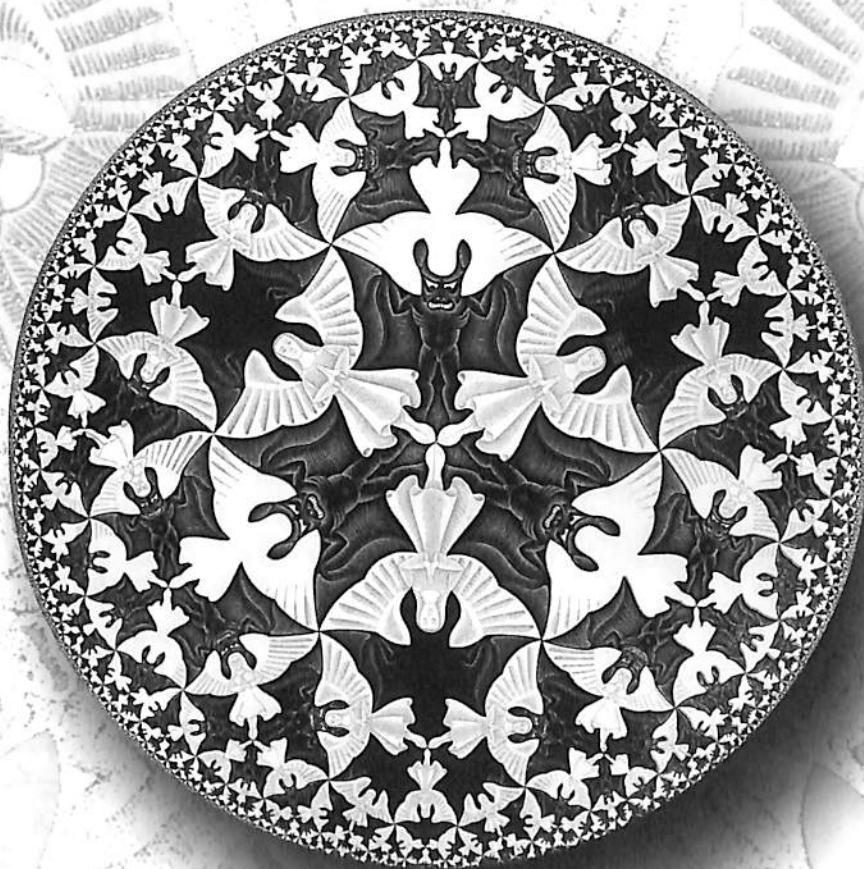


AGUIJÓN



M.C. ESCHER, *Límite circular IV*
(cielo e infierno), 1960.

EL SIGLO XXI: RELIGIONES, ECUMENISMO

En la segunda mitad del siglo XX se fue conformando en la conciencia occidental¹ una paradoja de carácter espiritual, de fuertes repercusiones sociales, cuyos extremos se perfilan muy claramente desde los años 60 del siglo XX y en el actual inicio del siglo XXI: uno de ellos es una creciente incredulidad religiosa, al menos en los principios de fe sustentados por las religiones monoteístas tradicionalmente establecidas: Judaísmo, Cristianismo y, en menor medida, el Islam.² El otro es el progresivo acercamiento a formas eclécticas de religiosidad,³ el mejor ejemplo de las cuales es la llamada *new age*, o bien a variantes fundamentalistas de las religiones tradicionales.⁴

Se ha hecho ya común además rechazar de diversos modos –uno de los cuales consiste en recibir con sorna moderada, que pasa por “tolerancia”– cualquier pronunciamiento público (esta idea no se dirige especialmente al

1 No es posible introducir aquí discusiones sobre términos siempre problemáticos. Entendemos a *grosso modo* por “Occidente” a Europa y América (tanto Iberoamérica como Canadá y los Estados Unidos, sin considerar aquí sus especificidades).

2 La presencia del Islam ha sido desigual a lo largo de la historia en los países occidentales. En nuestro tiempo va creciendo con las migraciones y conversiones más numerosas. Téngase en cuenta además que las sociedades que tienen hasta ahora al Islam como religión mayoritaria suelen tener un carácter confesional en mayor o menor medida.

3 Distinguimos aquí entre religión, como adhesión esencial a alguna de las religiones históricas y religiosidad como admisión en diversos grados de ideas sobre la trascendencia espiritual humana y/o universal.

4 Llamamos así a las religiones históricas, reveladas o no, como son las del Libro, el Budismo, el Hinduísmo, el Mazdeísmo, las tribales, etcétera.

ámbito privado, aunque puede y debe tomarse en cuenta) sobre los actuales problemas del hombre y de la sociedad que posea una raíz o una orientación confesionales.

Tal hecho va unido con gran frecuencia a la adhesión personal a sectas y formas diversas de gnosticismo y/o panteísmo, que pueden vincularse o no a determinadas actitudes ante el mundo y la sociedad. El más evidente ejemplo de esto son ciertas variantes del ecologismo.

Por último, no es ocioso señalar que la adhesión a la *new age* o a otras formas del ocultismo se ha convertido en un rasgo de moda, de buen tono en ciertos medios, como signo de cierta "heterodoxia" que encubre desorientaciones, desconocimientos y vacíos espirituales, y que libra de cualquier compromiso ético, al menos preciso, a quienes así piensan. Su modalidad extrema es el satanismo, que por desdicha también prolifera en Occidente. Las religiones tradicionales han adoptado actitudes desiguales ante ese fenómeno, que van desde la condenación extrema y sin matices —más frecuente en las corrientes fundamentalistas— hasta el análisis crítico de las diversas modalidades de la *new age* y el ocultismo, con vistas a delimitar entre posibles puntos de contacto, de divergencia o de franca oposición.

Se ha hecho también común que, ante el fenómeno anterior, una buena cantidad de creyentes activos (es decir, que profesan y practican su fe abiertamente, cualquiera que ésta sea) adopten posturas extremas: ora retirarse de toda discusión pública, por considerar que no han de ser escuchados y/o aceptados; intervenir en ellas con posiciones vergonzantes, es decir, ocultar toda manifestación confesional, aun en sus aspectos más evidentemente legítimos desde cualquier perspectiva (nos referimos al nexo entre principios religiosos y principios morales de ética y de justicia social); ora intervenir de forma agresiva, desde posiciones rígidas y tendientes al fundamentalismo. La contrapartida es el afán, que con cierta frecuencia muestran quienes participan públicamente en la vida social, por dejar sentado que sus puntos de vista *no son religiosos*, en una suerte de retorno a la actitud de la ilustración clásica.

Con gran frecuencia se afirma que, con vistas a una actitud moral más libre y elevada, es necesario situar al hombre como medida de todas las cosas, considérese éste poseedor de un alma inmortal o no. No pocas veces se acepta este principio de forma exclusivamente pragmática, pues la duda sobre la validez de cualquier principio se considera insoluble. Una vez más en la historia se anuncia de algún modo el arribo a una supuesta *Era de las luces*, que sustituye la religión por el conocimiento y una moral basada en las necesidades e intereses del hombre, concebido como centro. Su contrapartida es la subordinación extrema del hombre a la naturaleza, propia de algunas corrientes ecologistas, cuyas posiciones coinciden con el panteísmo o, al menos, se acercan en gran medida al mismo, como antes se señalaba.

Estas y otras posibles actitudes pretenden convivir, pero en realidad establecen una guerra más o menos abierta, como contraparte del espíritu

escéptico y superficialmente pluralista propugnado por la llamada "posmodernidad". Panorama que evoca las palabras del Kant en su célebre prefacio a la *Kritik der reinen Vernunft*, al referirse al caos, el desconcierto y el cansancio que se observaban por doquier en su época.

No se olviden los antecedentes históricos de tal situación, ya sea la etapa helenística griega, los últimos siglos del Imperio romano o las corrientes que, en los inicios de la modernidad, recorrieron el camino entre escepticismo y libertinismo, antecesores de la actitud racionalista crítica de la Ilustración, de modo tal que podría considerarse el lema de buena parte del pensamiento contemporáneo la conocida idea de Montaigne: "Si philosophe c'est douter, comme ils disent, à plus forte raison niaiser et fantasquer, comme je fais, doit estre doubter"⁵ (Montaigne, 1962:330). En cuanto a la religión, como tema de reflexión laico, esta idea se hace aun más fuerte, hasta el nihilismo radical.

Suele culparse de estos fenómenos a las propias religiones, ya sea por un supuesto dogmatismo,⁶ ya sea por sus actitudes a lo largo de la historia, que habrían influido negativamente en la vida humana. Estas a su vez asumen posiciones diferentes: unas están realmente dispuestas a una renovación, y surge así el problema de la consecuente fidelidad a los principios; otras no parecen estarlo, aunque proclamen lo contrario y en algún momento hayan dado pasos hacia ello: en resumen, el eterno problema de la correlación entre tradición y contemporaneidad. Un tercer grupo está decididamente en contra de todo cambio.

A menudo se trata de ramas o corrientes dentro de una misma religión, que difieren entre sí. Pero en pocos casos se dan en alguna de ellas pasos decisivos hacia una labor ecuménica, que, pese a proclamarse a veces, puede encubrir alianzas tácticas con vistas a algún fin muy concreto, o bien el proselitismo más común: no diálogo, sino persuasión acerca de las propias bondades con vistas a la conversión del interlocutor.

El exclusivismo religioso crece, no sólo dentro de cada religión, sino dentro de las ramas y confesiones que pueda abarcar cada una de ellas. Una frágil tolerancia, con fundamentos poco claros, pretende suplir una alianza nacida del diálogo, con vistas a preservar y enriquecer la espiritualidad humana, y aun a garantizar la supervivencia del hombre y a construir una nueva sociedad, como comunidad humana, basada en valores éticos y espirituales. Este ha sido el propósito del Parlamento Mundial de las Religiones, cuyos debates, centrados en el problema del hombre, han apuntado hacia la formulación de una ética universal (Cfr. Küng, 1990; 1994), que no excluye los sistemas éticos particulares de las diversas religiones, ni los que podrían formularse desde posiciones agnósticas.

5 Sic.

6 Con el término "supuesto" no aludimos a una posible falsedad de dichos dogmatismos, sino a la raíz de tales críticas, no siempre fundamentadas con profundidad y conocimiento de causa.

Un elemento esencial que complementa los arriba señalados, sin cederles en importancia, es la pérdida de la memoria histórica que en los últimos años se ha acentuado en Occidente. El valor espiritual y ético de la vida centrada en el *hic et nunc* ha cedido paso a una forma pervertida que pretende borrar el pasado y en muchas ocasiones ignorar el futuro. La primera de estas actitudes constituye el fundamento de la mística y de concepciones éticas dirigidas a liberar al sujeto humano del lastre que puede llegar a constituir el conjunto de sus actos. La segunda es el "vivir al día", propio del pragmático o de quien carece de toda orientación vital. La enseñanza de las humanidades, seriamente afectada en muchos países, no es sino uno de los síntomas de este proceso de desvalorización, de despersonalización a la larga, aunque a su vez refuerce dicho proceso.

Privado el hombre de *la* historia y muchas veces de *su* historia personal, se desdibujan los contornos de su propia identidad, sustituidos por ambiciones e impulsos sin un sentido que los cohesione. Se acerca de tal modo a un hedonismo que favorece, sobre todo en las sociedades altamente desarrolladas, la proliferación del hombre-masa, muy manipulable, sobre todo cuando se deja a su elección, como supuesto espacio de libertad, el terreno de las relaciones interpersonales.

La desacralización de los distintos aspectos de la vida, que comenzara en nombre de una crítica renovadora, de una razón que afirma su independencia frente a todo cuanto caiga fuera de sus dominios, se ha convertido en anulación de valores, entre los que resalta el sentido de la vida, convertida en una suerte de "viaje a ninguna parte", hecho cuya eclosión ya avizoraba María Zambrano. Su indagación en las raíces de la idea de lo *sagrado* en Grecia, cuna de la civilización occidental (*El hombre y lo divino*), a la que se rinde homenaje en este número, no sólo persigue el esclarecimiento histórico del problema, sino de los mecanismos de la razón, en sus distintas modalidades, hacia aquellas formas de lo trascendente imposibles de ser aprehendidas por la que llama "razón mediadora", y que abarcan y transforman todo el ser del hombre. Y el "recontarse la propia historia" (Zambrano, 1966) se presenta como la forma más legítima de comprender todas las dimensiones del ser y del pensar y a qué ámbito se dirige cada una, para integrarse en el hombre. De este modo, recuperar la historia —la integral y verdadera y no las visiones parciales que justifican actitudes y situaciones— significa recuperar el ser total del hombre, con vistas a posibles reorientaciones vitales (Rensoli, 1998, I). Pues una de las dimensiones más evidentes de la trascendencia humana es la histórica, que ha llegado a admitirse aun por quienes niegan la trascendencia personal, v. gr. el marxismo.

Los problemas arriba planteados son excesivos, en número y en importancia, para el escaso número de soluciones —siquiera de proposiciones— de las que disponemos. Es por ello por lo que estas páginas se centrarán, dentro de tan complejo marco, en el tema del ecumenismo, que a su vez

implica el inclusivismo religioso.

¿Por qué esa relación? ¿Se trata de un retorno al humanismo renacentista, en este caso desde las perspectivas del diálogo interreligioso? Posibilidad cuya realización sería muy problemática por lo demás. ¿O de aceptar sin más la equivalencia de todas las religiones? (posición que sería rechazada por la mayoría de ellas). O una tercera opción: disponerse a entablar un diálogo cuyos resultados no abarquen solamente objetivos comunes a todas las religiones, como podrían ser sus cometidos personales y sociales en relación con el hombre, y sus actitudes ante los desafíos del progreso científico y tecnológico, sino la disposición de todas a que los resultados de tal diálogo se reviertan sobre cada una de ellas para propiciar transformaciones, cuyo carácter sería, por ahora, impredecible. Sin embargo, una cosa podría afirmarse a nuestro juicio y es el reconocimiento, a un nivel más profundo y creador, de la unidad del fenómeno religioso a través de su diversidad. No se trata de una actitud intelectual en este caso, pues desde hace tiempo las ciencias sobre la religión han abordado dicha unidad y diversidad. Se trata de resultados espirituales y prácticos que exigirían no obstante una actitud abierta y desprejuiciada de todos los participantes en el diálogo ecuménico, ante la cual muchos se muestran por lo menos escépticos.

La experiencia del Parlamento Mundial de las Religiones ha demostrado que no es ni mucho menos imposible, y algunos documentos históricos muestran también que se trata de una antigua aspiración del hombre. Una de las obras más notables de Ramón Llull (Llull, 1966; 1983) trata precisamente este problema. La fábula que le sirve de marco resulta tan próxima a las inquietudes y paradojas de nuestro tiempo como sólo pueden serlo las inquietudes esenciales humanas: un hombre de avanzada edad se replantea los fundamentos de la existencia, y su angustia proviene de la paradoja que se plantea entre sus largas y difíciles búsquedas intelectuales y vitales, y el haber logrado respuestas casi al final de la vida, cuando se hace dudoso el provecho que podrían reportarle. Tres amigos, cada uno creyente en una de las religiones del Libro, viajan juntos, se encuentran con él y escuchan sus quejas. Los tres se disponen a ofrecerle lo mejor que poseen: los fundamentos de la fe, del modo como cada uno la asume, y por orden de antigüedad le hablan. El escéptico, convencido de que en las tres modalidades existe un fundamento común que le brinda a su vida sentido y esperanza, les agradece su ayuda, y los tres sabios continúan su camino sin molestarse en averiguar cuál de las tres religiones escogería aquel hombre.

Se trata de un singular ejemplo de unión y tolerancia hasta ahora muy poco aprovechado, no sólo a causa de los inconvenientes que el exclusivismo religioso traería, sino porque el propio inclusivismo se encuentra a menudo maniatado por sus propias limitaciones y por las de los interlocutores. En el fondo, es la manipulación de la religión con vistas a lograr y/o asegurar el poder político.

Renunciar al poder sobre las conciencias, y con éste a cualquier clase de hegemonía, es la lección que brindan los tres sabios lulianos, condición para revitalizar en muchas conciencias el sentimiento religioso, y con él su capacidad de cohesión de los planos de actividad humana, de autoafirmación y de vinculación entre los hombres, sin olvidar lo que aporta de sentido de la responsabilidad, de consuelo y de apoyo. Ninguno de ellos ha de suponer inevitablemente la evasión de la realidad. Cuando ésta se produce, la religión no ha cumplido plenamente su cometido. Hay un estado de alienación que no ha sido solucionado. Aun dentro de estos marcos, la religiosidad es capaz de auxiliar al sujeto, pero no es suficiente: el objetivo de una religión es la liberación espiritual del hombre, tan transformadora que llega a colocarlo en la disposición de influir decisivamente en la sociedad según sus medios. Por dicha liberación se entiende en este caso la independencia de todo elemento capaz de enajenar al hombre, que ejerce una función de *ídolo*, trátase del consumismo u otros mitos sociales, la obsesión de enriquecerse, de salvarse, si es el caso, o de propagar la propia religión por medios ilícitos, por cuanto fuerzan la libertad de los demás. De este modo, la propia religión puede convertirse en enajenación. Esta crítica, iniciada por el iluminismo, fue desarrollada por Feuerbach, Marx, Russell y otros, aunque resultó extremadamente perjudicial la identificación entre la religión en sí misma y sus formas enajenadas. Pero hay otro *ídolo* mucho peor: las imágenes unilaterales de lo divino, concordantes con puntos de vista, con actitudes particulares, con intereses que no conciernen a toda la humanidad o que llegan a excluirla. Estas imágenes pueden surgir en sectas, fieles o grupos fanatizados de religiones tradicionales. Sobre ésto ha insistido el místico cristiano A. de Mello en casi todas sus obras.

Cuando una religión⁷ no ha sido capaz de liberar de este modo a quienes la profesan, no sólo se observa que no ha cumplido su cometido; sucede además que, en lugar de sus fundamentos espirituales, se impone una modalidad de la misma manipulada, también enajenada. Esto es capaz de explicar en buena medida las actitudes negativas de individuos, instituciones y gobiernos religiosos en diversas épocas y sociedades. Pero esa liberación debe partir del interior del hombre. No habrá transformación moral sin transformación espiritual.

Durante décadas se concibieron los grandes movimientos sociales como única vía para la transformación del hombre y de la sociedad. Esta idea alcanzó a algunas religiones, y de ahí surgieron doctrinas como la teología de la liberación y la llamada *tercera vía*, propugnada por algunos sectores

7 No hablamos en este caso de sectas, que son modalidades religiosas enajenadas, ni de religiones tribales, que exigirían un análisis diferente, vinculado al contexto en el que han surgido y continúan existiendo, sino a las religiones universales desde sus raíces o que –como el hinduismo, y evóquese el ejemplo de Gandhi, en quien se unen ecumenismo y liberación espiritual y social– han ido adquiriendo en nuestra época un carácter universal.

del Islam, entre otros, por el filósofo R. Garaudy. Una y otra se cuestionaban de distintos modos la democracia, criticaban sus fundamentos y llegaban a inclinarse por regímenes diferentes, ya fuesen de corte socialista o teocrático en algún sentido. Pero el hecho es que cualquiera de estas variantes impone, o eufemísticamente "dirige" desde la cúpula de gobierno las condiciones de la vida religiosa, y llega a relegar la libertad de conciencia en la que ésta ha de basarse al ámbito más privado, incluso al secreto. Puede aducirse, con razón, que una situación similar impone el Vaticano a sus seguidores cuando lo cree oportuno, y las fuertes críticas a la obra de A. de Mello, o la decepcionante declaración sobre Hans Küng como *teólogo no católico* son muestras. Sin duda, unas y otras no sólo perjudican seriamente la religiosidad de quienes las padecen u observan de cerca, sino que alimentan el escepticismo, las pérdidas de fe y las crisis espirituales que de ahí se derivan. También, indirectamente, el fundamentalismo.

La religiosidad no puede apoyarse en los dictados de las autoridades, aunque pueda tenerlos en cuenta. Es conocida la necesaria función de los teólogos y guías espirituales dentro de las religiones, pues si bien todo individuo debe tener acceso a los libros sagrados correspondientes —esto resulta especialmente notable en las religiones del Libro—, no todos poseen la preparación y las condiciones que les permitirían elaborar interpretaciones fundamentadas. Pero entre dicha orientación y la subordinación a la autoridad existe una enorme distancia, muy fácil de recorrer sin embargo, entre otras causas por la costumbre, la ignorancia, las condiciones sociales y el hecho de vivir una forma de religiosidad enajenada. Uno de los más notables ejemplos de un guía espiritual libre, que quiso como seguidores a hombres espiritualmente libres fue Gandhi, el Mahatma. Un resultado de su actitud religiosa fue que tanto hindúes como musulmanes lo reconocieran como Maestro. Otro tanto ocurre, en un sentido diferente, con el Dalai Lama, cuyas enseñanzas no están sólo dirigidas a los budistas sino a toda la humanidad, con un carácter no proselitista. Muchas veces ha declarado que su mensaje no se dirige a convertir al budismo a los hombres, pues todas las religiones son legítimas y necesarias para el desarrollo espiritual de la humanidad. ¿Cómo interpretar entonces ese mensaje?

Ponerlo en práctica exigiría mucho de nosotros: en primer lugar, implicaría abandonar en el terreno religioso el "o-o" para sustituirlo por el "y-y". Aceptar otra(s) religión(es) como legítimas no supone convertirse a ellas, sino reconocerlas como caminos de perfeccionamiento moral y espiritual, y confesionalmente, de *salvación*, cuando el término procede, por cuanto en muchas de ellas los objetivos últimos poseen un cariz diferente (Cfr. Damboriena, 1973). Es conocido que ciertas religiones, como el Cristianismo y el Islam, cuentan entre sus principios el mandato misionero. No se trata de cerrar las puertas a posibles conversiones de quienes estén totalmente convencidos de la necesidad de ello, sino de transformar la misión sobre todo en diálogo y anteponer este sentido al proselitismo (Panikar,

1992; 1994). No sólo los cristianos habrían de estar dispuestos a esta labor, sino *todas* las religiones. Tarea inmensa que requeriría la revisión de lo que en nuestros días se acepta como principios raigales de las religiones, en busca de sus raíces y por lo tanto, de sus fundamentos. Con ello, la renuncia a un poder sobre los hombres, que supone verlos ante todo como *creyentes*, reales o potenciales, extensivo a muchos aspectos de la vida personal y social.

Puede objetarse que lo anterior constituye una utopía. Otras de signo contrario han existido —y existen en el mundo—, como la “Christianopolis” (van Dülmen, 1978; Wollgast, 1988:279-280), y otras de índole confesional; y la historia ha obligado al cabo a renunciar a ellas, aunque de vez en cuando resurjan en figuras y/o movimientos, no sólo cristianos, de corte fundamentalista, en los que la tolerancia, cuando existe, no suele suponer aceptación.

Se presenta entonces una exigencia que podríamos llamar *ecuménica y misional* que debe ser, ante todo, definida. Leibniz vivía en una Europa cristiana, dividida por conflictos entre confesiones cristianas, en la que también vivían los judíos como ciudadanos de segunda clase (Rensoli, 1998, II), a la que el Islam parecía tan ajeno como enemigo, que comenzaba a descubrir el Oriente, África y América, y por todo ello consideró, desde la perspectiva epocal, tan fundamentales la labor ecuménica como las misiones. El objetivo religioso, como es sabido, incluía, tanto en una como en otra, un cometido político, pero también civilizador y/o dialógico, según el caso lo requiriese. Sus fundamentos pueden y deben ser cuestionados, pero así fueron los hechos. Europa asumía, también en este plano, la función de centro —tal vez compartido con China (Leibniz, 2000)— del desarrollo de la humanidad. Pero, ¿qué relación guardan los propósitos de Leibniz con el estado actual de Europa y del resto del mundo?⁸

Trescientos años después, los pronósticos de Leibniz se han cumplido: el escepticismo y el ateísmo se han extendido por los países desarrollados, especialmente en Europa (Leibniz, 1988), después de dos guerras mundiales y el sistemático intento de exterminio de la población judía. En el plano religioso, Europa sigue siendo mayoritariamente cristiana, pero cabría preguntarse por cuánto tiempo, pues el peso de otras religiones se hace cada vez mayor, no sólo por el número de fieles que reúnen, sino por el peso creciente que algunas de ellas tienen en la cultura y en la vida social europeas.

Tras el terrible y nefasto episodio de la *Shoah*, las comunidades judías de la diáspora en Europa se fortalecen y vuelven a influir con fuerza en la sociedad europea. El Islam también crece, por migraciones y conversiones,

8 Este análisis se centra en la Europa unificada como uno de los núcleos que, entre los países desarrollados, puede y debe acometer esta tarea, lo que no excluye a los demás, sino que los invita a estudiar el problema desde sus propias perspectivas.

y con ellas, su influencia. Junto a ellos y en menor escala, el Budismo y el neopaganismo, éste último a veces vinculado con posiciones de ultraderecha. Completan este cuadro las sectas francamente satánicas.

Esta variedad y sus peculiaridades supone un desafío para el desarrollo de la democracia europea, que debe buscar nuevas formas de expresión a través de tal diversidad, la conservación y renovación de las tradiciones, etcétera. Pues dentro de no mucho tiempo, Europa no será, al menos sin importantísimos matices, blanca y predominantemente cristiana.

En este contexto, las academias e instituciones científicas pueden –y deben– desempeñar un papel fundamental, teórico y práctico, en dos sentidos: investigativo y dialogante.

El primero se enlaza íntimamente con las reflexiones anteriores, en torno a la prosecución del empeño eranosiano sobre la unidad de las culturas humanas a través de su diversidad. Las instituciones científicas habrían de determinar el grado de influencia que las religiones ejercen sobre las culturas en las que existen y a las que se vinculan (Dascal, 1993), sobre la vida social, partiendo de los antecedentes históricos, con vistas a prever la situación futura, al menos a corto plazo, especialmente las transformaciones que podrían provocar,⁹ ya sea por asimilación social de costumbres, principios y valores o por reacción contra ellos, la cual –sobradamente se ha visto– puede llegar hasta la violencia. Las academias e instituciones serían de este modo capaces de asesorar a los gobernantes en el diseño de estrategias de desarrollo nacional y comunitario, colaboración con el resto del mundo, políticas de inmigración, etcétera. Pues en el modelo existente, el de los Estados Unidos, una estricta legislación regula una convivencia formal que en muchos casos encubre sentimientos de rechazo y de odio y se limita a impedir su manifestación en actos. Sin negar los indiscutibles méritos que supone esta regulación de la coexistencia de diversas religiones, etnias o razas, hay que advertir el peligro que supone identificar raza, procedencia geográfica, cultura y religión, que ante todo no se corresponde siempre con la realidad.

Respecto a la difusión creciente del ateísmo y del librepensamiento sería igualmente importante avanzar en la investigación de los cambios que provocan en la personalidad y conducta humanas, con énfasis en el orden moral, y sin duda, en la cultura. De ésto no escapan las sectas, cuyo acceso a ciertas esferas culturales y a la alta tecnología, a través de especialistas pertenecientes a ellas, ya puede apreciarse. Un preocupante ejemplo son las recientes ofertas de clonación humana por parte de algunas de ellas, contra-

9 Algunas de ellas podrían ser los días libres y feriados, diferentes en cada religión, la estructura de la familia, que en el Islam puede ser poligámica, el alcance de los derechos civiles, como el de ser elegido para cargos de gobierno, el carácter de la alimentación y por lo tanto de la producción y elaboración de los alimentos, la educación, sobre todo la enseñanza de la historia, las formas de recreación y las ofertas sociales, etcétera.

rias a las normas existentes hasta el momento, al menos dentro de la Unión europea.

Todas estas investigaciones habrían de encontrar su respuesta en la educación, en la legislación y en la política. Tomemos un ejemplo en España: el proyecto del CSIC "Filosofía después del Holocausto", ampliado a investigación interdisciplinaria, podría arrojar mucha luz sobre las medidas a tomar, no sólo para eliminar y/o controlar, sino para prevenir los movimientos de corte fascista, sin dejarlas a la iniciativa de cada país, no siempre clara u organizada. Otro tanto corresponde a cada región del mundo.

El segundo punto, la función dialogante, parte de una idea leibniziana: las academias como centros para la coordinación y preparación de misiones, en su caso cristianas, más precisamente, protestantes. Por las razones arriba indicadas, esa función no es procedente en nuestro tiempo *stricto sensu*, pero algo muy importante puede aprenderse de ella. Pues misión supone también *encuentro*, y este aspecto no sólo conserva toda su validez en nuestros días, sino que llega a constituir un imperativo de ésta, en especial de la Europa unificada.

Una posibilidad derivada de este sentido de la misión sería que las academias e instituciones científicas coordinaran y propiciaran el diálogo ecuménico, tanto interreligioso¹⁰ como entre creyentes y no creyentes, además de difundir su necesidad. La importantísima iniciativa de Hans Küng al presidir el Parlamento Mundial de las Religiones, centrado en las necesidades del hombre (Küng, 1990; 1994), debería ser acogida por los gobiernos y patrocinada desprejuiciadamente por las academias, de modo que dicho diálogo abarcara sistemáticamente problemas tan acuciantes como la actitud de quienes, por fe o por tradición, se vinculan a dichas religiones, ante los desafíos del mundo contemporáneo, entre ellos algunas contradicciones cuya solución es esencial: desarrollo europeo y migraciones, tradiciones y renovación multicultural, explotación de los recursos naturales y protección del medio ambiente, desarrollo científico y tecnológico y normas morales que deben regularlo, estabilidad familiar y participación femenina en la vida profesional y socio-política, nacionalismos e integración; fronteras, guerras y paz. Todo esto, en primera instancia, dentro de Europa, pero con la comunidad humana como último objetivo.

No se trata de una quimera. Comenius avizó esta posibilidad, y aunque razones epocales que afectaron su vida lo llevaron a excluir del diálogo ecuménico a la Iglesia católica, los fundamentos de su proyecto permanecen vigentes. No debe dejarse dicho diálogo a la libre iniciativa de las religiones en cuestión, muchas veces condicionadas por realidades muy complejas.

10 Aunque el diálogo entre ramas o confesiones dentro de una misma religión no estaría excluido, sería preferentemente una prerrogativa de las religiones en cuestión. Es importante sin embargo recordar que el propio Leibniz concibió una sociedad para la conciliación de las confesiones cristianas ("Societas confessionum conciliatrix"). *Cfr.* A.A., IV, I, pp. 557-559.

Como bien señalara Leibniz, en religión y política es necesario buscar un *juez de las controversias* capaz de encaminar a las partes contendientes hacia un resultado satisfactorio, que en estas materias es siempre provisional. Ya se sabe que un científico es también un ser humano con determinadas convicciones y actitudes respecto a la religión, ya sea a favor, en contra o al margen de alguna. Pero está demostrado que es posible deslindar el plano confesional y el científico, al menos en la medida necesaria para dirigir y encaminar una tarea de esta índole. Insistimos en Hans Küng y los participantes en el Parlamento Mundial de las Religiones como una buena muestra. Que autoridades y/o instituciones religiosas acojan con entusiasmo o con recelo esta empresa dependerá de sus propias características particulares, pero también de la organización y del funcionamiento de la primera. Honestidad y actitudes desprejuiciadas son los elementos indispensables para ponerla en marcha. Pues además de las complejidades socio-políticas de nuestra época y el papel que las religiones desempeñan a menudo en ellas, se presentan los obstáculos subjetivos ya señalados por Leibniz en su *Memoire pour les personnes éclairés et de bonne intention*: cansancio, escepticismo –provocados por los muy reales conflictos mundiales–, a los que hoy se une una actitud vergonzante ante la cuestión religiosa, desarrollada en muchos medios, sobre todo en los países desarrollados, que suele evadir el tema en el ámbito público y en todo caso relegarlo al privado, sin tener siempre en cuenta el importantísimo papel de las religiones en las actitudes humanas y sociales. Volver la espalda a un fenómeno de esta clase sólo servirá para que aumenten peligrosamente las incomprensiones y los conflictos.

Leibniz lo sabía, pues durante su primera infancia se había firmado la Paz de Westphallen. Evoquemos entonces los mensajes de Leibniz con su concepción sobre las sociedades científicas, y de Comenius con su *Consultatio católica* y su mensaje a los gobiernos europeos resumido en el *Ángel de la Paz*, con vistas a una Europa unificada y un mundo más tolerante y humano. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Bernhardt, R. (Hrsg.) (1991), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh.
- Beyreuther, E. (1957), *August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*, Leipzig.
- Baruzi, J. (1975), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris.
- Comenius, J. A. (eds.) (1966), *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Praga, ed. Cervenka, J., Miskovská-Kozáková, V. T. et al., 2 Vols.
- Damboriena, P. (1973), *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid.
- Dascal, M./ E. Yakira (eds.) (1993), "One Adam and many cultures", en *Leibniz and Adam*, Tel Aviv.



ZEUS DE ARTEMISA (DETALLE).



Dülmen, R. van (1978), *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, T. I.

Edelstein, A. (1982), *An unacknowledged Harmony: philo-Semitism and the Survival of European Jewry*, Westport, Connecticut.

Eranos Jahrbuch 1985: *Der geheime Strom des Geschehens*, Vol. 54, hrsg. v. R. Ritsema. Frankfurt am Main, 1987.

Gandhi (1988), *Todos los hombres son hermanos*, Madrid.

Knitten, P. F. (1987), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religions*, New York.

Küng, H. u. Kuschel, K. J. (Hrsg.) (1994), *Erklärung zum Weltethos*, München (apareció en español como: *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Madrid).

Küng, H. (1990), *Projekt Weltethos*, München.

— (1987), *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ss., Leipzig 1938, Berlin, 1950 ss. (se cita como A.A. y el volumen en cuestión).

— (2000), *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, [trad., intrd. y notas por L. Rensoli] Buenos Aires.

— (1988), *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, [Pról. L. Rensoli Laliga; trad. E. Ovejero y Mauri] La Habana.

Lengsfeld, P. (Hrsg.) (1980), *Ökumenische Theologie*, Stuttgart.

Liauzu, C. (1992), *Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale*, Paris.

Llull, R. (1983), *Buch vom Heiden und den drei Weisen*, mit Beiträgen von R. Panikar et al. Freiburg.

Llull, R. (1966), *Le livre du gentil et des trois sages*, Paris, ed. par A. Llinarès.

Panikar, R. (1994), *El Cristo desconocido del Hinduismo: para una Cristofanía ecuménica*, Madrid.

— (1992), *La transformación de la misión cristiana en diálogo*, Madrid.

Rensoli, L. (1998), "La historia de la filosofía y el diálogo", *Revista Coatepec*, UAEM, N° 7-8, pp. 14-24 (Se cita como: Rensoli, 1998, I).

— (1998), "Leibniz busca un *alter ego* para la Europa cristiana: ¿por qué no los judíos?", *Revista El Olivo*, XXII, 47, pp. 17-37 (Se cita como: Rensoli, 1998, II).

Wollgast, S. (1988), *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*, Berlin.

Zambrano, M. (1966), *El hombre y lo divino*, México, FCE.