

POR QUÉ CREEN LO QUE CREEN

BIBLIOTECA HERDER

BERNHARD UHDE

POR QUÉ CREEN LO QUE CREEN

La comprensión
de las cinco grandes religiones

Traducción de
RAÚL GUTIÉRREZ

Herder

Título original: Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende

Traducción: Raúl Gutiérrez

Diseño de portada: Stefano Vuga

© 2013, Verlag Herder GmbH, Friburgo de Brisgovia

© 2019, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4186-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B - 3075 - 2019

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prólogo	13
Introducción	17
Sobre la historia de la ciencia occidental	17
Antigüedad.....	20
Edad Media	22
Edad Moderna	26
La exposición de las religiones	28
Problemas del lenguaje	29
Problemas del lenguaje religioso.....	32
Problemas de universalidad.....	38
Por qué creen lo que creen	40
Reflexiones previas propias de la historia de la religiones: la experiencia religiosa	40
I. Judaísmo	
La idea de los efectos manifiestos de Dios	47
1. El obrar de Dios. Experiencias humanas.....	47
2. La Torá. Experiencia presente	52
3. La historia. Verdadero presente	58
4. La vida humana. Imitación de Dios.....	63
5. ¿Por qué creen lo que creen?.....	67
1. <i>Creer a partir de la experiencia</i>	67
2. <i>¿Creer a pesar del sufrimiento?</i>	69

Primer excursio:	
La fidelidad de Israel como desafío para el cristianismo	72

II. Cristianismo

La idea de la unidad manifiesta de Dios.....	75
1. El obrar de Dios. Experiencias humanas.....	75
2. El Evangelio. Auto-re-presentación de Dios.....	81
3. La Trinidad. Unidad verdadera	90
4. La vida humana. Imitación de Cristo	102
5. ¿Por qué creen lo que creen?.....	105
1. <i>Creer a partir de la experiencia</i>	105
2. <i>¿Creer a pesar del sufrimiento?</i>	108

Segundo excursio:	
La auto-re-presentación de Dios como desafío para las religiones	112

III. Islam

La idea del discurso manifiesto de Dios	117
1. El obrar de Dios. Experiencias comprensibles	117
2. El Corán. El discurso presente de Dios	125
3. Dios el Uno. ¿Y no tiene a nadie por igual!	132
4. La vida humana. Imitación del Profeta/de los profetas	139
5. ¿Por qué creen lo que creen?.....	145
1. <i>Creer a partir de la experiencia</i>	145
2. <i>¿Creer a pesar del sufrimiento?</i>	148

Tercer excursio:	
La ausencia de contradicción en la religión como desafío para el cristianismo	152

Transición. De «Occidente» a «Oriente».	
¿De la «ciencia» a la «sabiduría»?	157

IV. Hinduismo

La idea de la causalidad de todo	163
1. Las obras de los dioses. Experiencias variadas.....	163
2. Las doctrinas. Causas y efectos.....	167
3. Todo es Uno. Uno es Todo	174
4. La vida humana. Ser igual con el <i>dharmā</i>	185
5. ¿Por qué creen lo que creen?.....	189
1. <i>Creer a partir de la experiencia</i>	189
2. <i>Creer debido al sufrimiento</i>	192

Cuarto excursus:

La responsabilidad propia de los seres vivos como desafío para el cristianismo	194
---	-----

V. Budismo

La idea del condicionamiento de todo	197
1. El Buddha. Un conocimiento.....	197
2. La prédica. Condicionalidad recíproca	202
3. El Buddha. Saber verdadero	205
4. La vida humana. Ser igual al Buddha.....	209
5. ¿Por qué creen lo que creen?.....	214
1. <i>Creer en virtud del conocimiento</i>	214
2. <i>Creer sin sufrimiento</i>	217

Quinto excursus:

La salvación de los seres vivos por sí mismos como desafío para el cristianismo	218
--	-----

Epílogo.....	223
---------------------	------------

Fuentes.....	225
---------------------	------------

Bibliografía.....	231
--------------------------	------------

P. E.
M. C. G.

PRÓLOGO

Siempre dispuestos a dar respuesta
a todo el que os pida razón.
(1 Pedro 3,15)

Este pequeño libro es una propuesta inusual, que invita a reflexionar sobre las estructuras del pensamiento desplegadas en las grandes religiones —judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo— de una manera comprensible para quienes piensan de un modo distinto. Es la propuesta de pensar estas estructuras del pensamiento de manera que puedan ser entendidas no solo como fundamento de determinadas experiencias sino también como posibilidades del pensamiento. Para quienes reflexionan y tienen otras creencias se expondrán, por tanto, los presupuestos conceptuales básicos que sirven como fundamentación en sí misma consecuente y posible del pensamiento religioso examinado en cada caso. De este modo, se ha de transmitir una comprensión que, como orientación para la realización de lo pensado, corresponda a la autocomprensión de los creyentes, independientemente de que ellos mismos sean conscientes o no de ella. Por consiguiente, antes que ofrecer una exposición completa de *lo que* en cada caso han pensado los creyentes, las ideas de las grandes religiones aquí expuestas y las ideas sobre las grandes religiones han de mostrar *cómo* han sido pensadas, en cada caso, por los respectivos creyentes. Así pues, la exposición ha de proceder ejemplarmente y no podrá tomar en consideración algunos detalles importantes, pero intentará transmitir una impresión de conjunto.

Las religiones y sus contenidos han sido concebidos para su transmisión y, en efecto, siempre se han transmitido. Una transmisión semejante tiene que apuntar a su comprensión, sea con vistas a su difusión, sea para el desarrollo de una tradición de sus contenidos. En su transmisión, la tradición entendida como formación e instrucción apunta a la capacidad intelectual del aprendiz, pues son conocimientos los que le son confiados. A fin de cuentas, la comprensibilidad está al servicio de la comprensión que el maestro religioso tiene de sí mismo cuando hace uso de su entendimiento. Aquí hay que reconocer distintas estructuras del pensamiento, distintos presupuestos. Así pues, en las denominadas grandes religiones, paralelamente a la praxis ritual y espiritual se han desarrollado secuencias de ideas que presentan estas religiones como posibilidades del pensamiento coherentes, pero mutuamente diferentes. Precisamente estas secuencias son el fundamento para la comprensión y la exposición comprensible de los contenidos de las religiones, si no se las considera ya como presupuesto para la realización de la religión.

Estas secuencias de ideas de las religiones dan a conocer lo que se considera importante y lo que se considera carente de importancia. Así surgen las ideas concebidas como principios de las diversas religiones a partir de los cuales se pueden deducir otros contenidos. Estos principios se irán aclarando como primeros presupuestos, que son diferentes en las diversas religiones y que determinan, por consiguiente, la distinción que por principio hay entre ellas. Pero, en cuanto principios fundamentan también una forma específica del saber, sea que se lo entienda como un saber que ha sido dado, «revelado», como en el judaísmo, el cristianismo, el islam y algunas religiones del mundo espiritual de la India (hinduismo), o como un saber que se ha llegado a comprender, un saber «adquirido», como en otras religiones del hinduismo y en el budismo. Es claro, sin embargo, que la transmisión de este saber mediante el lenguaje aún no representa su realización, esto es, aquella creencia que concibe este saber como verdad.

Las estructuras del pensamiento propias de las grandes religiones permiten aclarar por qué los hombres creen en lo que creen. Dada la diferencia principista existente entre ellas, las religiones constituyen un desafío para «los que tienen una creencia diferente», especialmente cuando aparecen como reforma, perfeccionamiento o corrección de religiones anteriores. Semejante desafío se ve con claridad si entendemos el budismo como reforma del pensamiento antiguo de la India, el cristianismo como perfeccionamiento del judaísmo y el islam como corrección del judaísmo y el cristianismo. Ahora bien, los creyentes reflexivos de aquellas religiones que son objeto de estos desafíos no se quedan sin respuestas. Solo así pueden ofrecer una fundamentación reflexiva de su pertenencia a una religión. Estas fundamentaciones no solo apuntan a una exposición de la propia religión en rechazo de las objeciones, esto es, a la afirmación de una posibilidad del pensamiento entre varias otras, sino que pretenden, además, mostrar la excelencia de la propia religión, pues fundamentando su propia pertenencia a una religión la hacen comprensible.

Aquí no seguiremos este camino apologético, que, como tal, está dirigido solamente a la defensa del propio camino. Más bien presentaremos la fortaleza de cada religión haciéndola comprensible desde dentro. Pero antes son necesarias unas importantes reflexiones metodológicas sobre la comprensión y la exposición de las religiones, ante todo para explicar por qué una exposición semejante solo es posible en el contexto del pensamiento occidental, más precisamente, en la época moderna, y qué dificultades, sin embargo, aún persisten. A quien le parezca muy árida esta lectura, puede saltar esta «introducción».

Dada la competencia entre sus pretensiones de verdad y sus contenidos, las grandes religiones constituyen un desafío mutuo. Así pues, para cada una de las religiones —el judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo y el budismo—, los «otros» representan diversas formas de desafío de las propias convicciones, como

también sucede en el cristianismo, la religión que ha marcado la cultura occidental y sus valores. Estos diversos desafíos y sus réplicas han de ser expuestos más adelante en breves excursos referidos a algunos ejemplos que, sin embargo, afectan fundamentalmente al cristianismo. De esta manera, no solo se ofrecerá una modesta contribución al diálogo interreligioso, sino que más bien se dará una pequeña impresión de los que podrían ser los temas esenciales de semejante diálogo.

Los contenidos de las religiones han sido concebidos para su transmisión. Esta transmisión debe apuntar a su comprensibilidad para que, así, puedan cumplir su propósito. De igual manera, las ideas expuestas a continuación también buscan ser comprensibles. Por esa razón renuncian a un lenguaje especializado y al lastre de la presentación propia de la erudición académica. Ello se debe también a que son, y no en último lugar, el fruto de muchas noches dedicadas a la «formación de adultos», en las cuales conjuntamente con un público interesado y bastante cuestionador nos esforzamos por comprender las religiones y a los que tienen otras creencias. A ese público le agradezco por este libro y a él se lo dedico. Pero también quiero agradecer a las instituciones y sus colaboradores que hacen posibles y realizan esas reuniones. También agradezco cordialmente por su múltiple y diversa colaboración a los licenciados en teología Friederike Schmidt y Fabian Freiseis, así como a la editorial Herder, en Friburgo, en especial al Sr. Peter Raab y al Dr. Rudolf Walter, por la paciencia con que acompañaron este proyecto y la comprensión mostrada por esta exposición inusual de las grandes religiones, y a la editorial Herder, en Barcelona, por incluir la versión española en su catálogo, en especial a su director, Raimund Herder. Asimismo, quisiera agradecer muy especialmente al Dr. Raúl Gutiérrez, de Lima, por asumir el encargo de traducir mi libro al español.

INTRODUCCIÓN

SOBRE LA HISTORIA DE LA CIENCIA OCCIDENTAL

La exposición de las religiones según su propia autocomprensión, incluso el intento de exponer las religiones como posibilidades del pensamiento humano, corresponde a la concepción occidental y moderna de las ciencias. Esta concepción presupone un desarrollo particular de la historia de la ciencia (*Wissenschaft*). Por eso hay que aclarar en qué consiste la particularidad de este pensamiento occidental moderno, distinguiéndolo tanto de las tradiciones anteriores del pensamiento, como de otras tradiciones del pensamiento extraeuropeas. De esta manera se muestra con claridad que la pregunta por la religión y las religiones, así como el intento de ofrecer una exposición no valorativa o peyorativa de aquellas religiones que no son la propia, solo es posible en el contexto del pensamiento de la época moderna en Occidente. Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media de la tradición europea es común o siquiera deseable investigar o describir las religiones y culturas «ajenas». ¿Por qué?

La respuesta a esta pregunta se aclarará mediante una mirada a la historia de la ciencia occidental, una mirada que, aunque breve, es necesaria. Pues esta mirada ha de permitirnos aclarar además que los principios del pensamiento reconocibles en las grandes épocas de esta historia de la ciencia y del espíritu occidental —antigua, medieval y moderna— tienen un parentesco con los principios

del pensamiento en las grandes religiones. Así pues, en la medida en que consideremos cada una de estas religiones como una posibilidad del pensamiento, la comprensión de estos principios es imprescindible para la comprensión de las grandes religiones.

Ahora bien, ¿cuál es el móvil de esta historia de la ciencia occidental? Es la pregunta por un saber seguro, un saber que no solo le parezca seguro a un individuo, sino que es tal que ha de ser compartido por todo hombre que sabe. Sin embargo, todo saber tiene presupuestos, y si estos presupuestos no son seguros, ¿cómo podría entonces constituir un saber? En consecuencia, los presupuestos primeros de todo saber deben conocerse como presupuestos seguros y necesarios para todo saber subsecuente: son, pues, principios. Es solo a partir de ese conocimiento seguro que se desarrolla un saber accesible para el hombre y que los hombres pueden compartir entre sí. «¿Qué podemos conocer con seguridad?». Esta es la pregunta que mueve la historia de la ciencia occidental.

¿Cuál es el sentido y la necesidad de esta pregunta? ¿Cuál el sentido y la necesidad de una respuesta? ¿Cuándo deseamos o cuándo necesitamos los hombres un saber seguro y comunicable? Un saber semejante no es solo teóricamente interesante, sino que también es de suma importancia para la praxis de la comunidad humana. Un saber seguro y comunicable es completamente deseable en la búsqueda de la verdad ante los tribunales, así como para el diagnóstico y la terapia en la medicina. Un saber seguro sería ciertamente deseable en la confrontación con el enigma sobre el origen y el fin de los hombres, un enigma que concierne a todos los hombres y afecta a la mayoría: «¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, [qué es] la muerte [...]»? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?».¹

1. Vaticano II, Declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con la religiones no cristianas, *Nostrae Aetate* 1, 2.

Al respecto «los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta»,² y justamente su diferencia muestra que estas religiones ofrecen como respuestas diversas posibilidades del pensamiento. De ahí resulta que ellas exponen un saber que no es compartido del mismo modo por todos los hombres, un saber que se basa en distintos principios y que, por eso mismo, es por principio diverso.

Pero, además, los hombres requieren un saber seguro que sea comunicable a todos y que no se pueda cuestionar. Semejante saber concordante podría fundar un «*ethos* mundial» que, a su vez, podría servir de garante de una vida y una perduración pacífica entre los hombres. Hans Küng ha hecho varios intentos de desarrollar un saber semejante a partir de varias religiones y culturas.³ Se lo puede criticar, pero, sin embargo, permanece la idea de que para mantenerse unida y, de ese modo, poder subsistir, la comunidad debe contar, en el campo de la legislación y la jurisprudencia, con un saber concordante y, en lo posible, seguro.

Así pues, la pregunta por un saber seguro y comunicable sirve de impulso a la historia de la ciencia occidental, más aún si esta pregunta no parece recibir ninguna respuesta definitiva, tal como en su momento se pensó que podría ser el caso en algunas áreas del saber. Immanuel Kant, en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* del año 1781, todavía afirma sobre la metafísica: «Me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo».⁴ Y, sin embargo, la historia de la ciencia sigue avanzando al ponerle un límite al ámbito de vigencia de los conocimientos y proposiciones recibidas y, de esa manera, al crear el espacio necesario para la nueva investigación.

2. Vaticano II, *Nostrae Aetate* 1, 2.

3. Cf. en particular H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, trad. de G. Canal Marcos, México, FCE, 2000.

4. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo a la primera edición, A XIII, trad. de P. Ribas, México, Taurus, 2006.

Siguiendo el uso común del lenguaje, la historia occidental se puede dividir en tres épocas: antigua, medieval y moderna. Esta es también una posibilidad de considerar la historia del espíritu en Occidente.⁵ Al hacerlo, hay que preguntar cómo se distinguen estas épocas, y, de este modo, se pueden establecer distintos principios del saber, de suerte que el principio medieval presupone el de la Antigüedad y el principio moderno, el de la Antigüedad y el de la Edad Media.

ANTIGÜEDAD

La primera época de esta historia de la ciencia, la *Antigüedad*, encuentra el seguro presupuesto de todo saber seguro en el «principio de no contradicción», esto es, en el principio que excluye la contradicción consigo mismo y que Aristóteles formula así: «Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido».⁶ Esto también se puede expresar de otra manera: es imposible que a un sujeto o una cosa se le atribuyan predicados contradictorios u opuestos al mismo tiempo y en el mismo sentido. Así pues, un mismo asunto no puede ser contradictorio al mismo tiempo y en el mismo sentido, un vaso está lleno o vacío. Si primero está lleno y, después de que alguien lo haya bebido, está vacío, entonces cambia el momento de la observación; si se trata de un vaso medio lleno y se toma en cuenta su parte inferior que está llena, entonces la parte superior está vacía, de modo que en este caso se cambia el momento y el sentido de la observación.

5. Es una posibilidad entre otras; así, Heidegger entiende la historia, a más tardar desde Platón, unitariamente, como una historia de la «metafísica del olvido de la verdad del ser» («Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 270 [GA 9, p. 328]).

6. Aristóteles, *Metafísica* 1005 b 19 ss. (trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994).

Al mismo tiempo y en el mismo sentido es imposible que el vaso esté lleno y vacío. Esta proposición es considerada como el contenido de un saber seguro, más aún si el intento de refutarla toma toda esta proposición en consideración como un estado de cosas y pretende declararla falsa. Pero la proposición solo podría refutarse atribuyéndole predicados contradictorios a uno y el mismo estado de cosas. Si se considera esta proposición como un estado de cosas, habría entonces que poder decir de ella que es «verdadera» y «falsa» a la vez y en el mismo sentido. Pero precisamente eso no quiere el que la considera falsa y únicamente falsa, pues solo quisiera decir que es «falsa», pero no además «verdadera». Si quisiera decir ambas cosas a la vez y en el mismo sentido, esto es, «verdadera y falsa», no diría nada. El vaso no puede estar «lleno y vacío». Así se muestra la imposibilidad de refutar esta proposición, pues el intento de refutarla presupone el contenido del principio: no se puede hacer con sentido afirmaciones contradictorias. Hasta el intento de refutarlo presupone el contenido de la proposición, y lo pone de este modo en evidencia como un saber seguro e irrefutable que es presupuesto por cualquier proposición y por cualquier pensamiento. De este modo adquiere esa proposición su condición de principio.⁷

De esta forma, de un pensamiento seguro que puede ser considerado como el fundamento del «entendimiento natural» del hombre surge una tradición por largo tiempo dominante en el pensamiento occidental, el pensamiento en los opuestos «verdadero» y «falso». «Verdadero» es contrapuesto a «falso», pero no es contrapuesto a «otro/distinto»; lo otro/distinto es, por consiguiente, siempre lo no verdadero, lo falso. Así pues, si lo «propio» es lo «verdadero», lo «otro/distinto» es «no verdadero», lo «falso»; si lo «propio» fuera lo «falso», lo «otro/distinto» sería lo «verda-

7. Exactamente en contra de este principio parece chocar la doctrina de Cristo como «verdadero Dios, verdadero hombre»; cf. *infra*, pp. 96 ss.

dero». Así resultan pares de opuestos: «griegos» contra «bárbaros», «libres» (griegos) contra «esclavos» (persas), «saber» contra «ignorancia». En semejante forma de ver las cosas, en semejante tradición del pensamiento no es pensable una descripción neutral del «otro». Lo que en cada caso es el «otro» es lo «falso», de modo que todas las otras culturas y religiones «no son verdaderas» y, por lo tanto, son «falsas». Así pues, una descripción neutral de otras culturas y religiones es, por principio, imposible.⁸

EDAD MEDIA

La segunda época de la historia de la ciencia, la *Edad Media*, se inicia con la crítica del principio de la época antigua. Plotino, el pensador neoplatónico del siglo III d. C., observa que el principio de la época antigua no es absolutamente unitario, pues, visto con exactitud, examina una problemática de atribución, mínimamente una dualidad de sujeto («vaso») y predicado («vacío»/«lleno»), o la contradicción de dos predicados contradictorios entre sí («vacío»/«lleno»).⁹ En todo caso, una «unidad» es presupuesta, la unidad del sujeto y la unidad de cada uno de los predicados. Por lo tanto, este principio tiene un presupuesto, no constituye el saber primero y supremo. Pero si el antiguo principio tiene un presupuesto, su seguridad depende de la seguridad de este presupuesto. De esta manera, el antiguo principio pierde su posición como «primer presupuesto de todo saber», cediéndosela a la «unidad» presupuesta por él: esta «unidad» es ahora el principio primero, el antiguo «principio de no

8. Este esquema «antiguo» del pensamiento se ha conservado perfectamente en el islam, cf. Corán 22, 62; cf. al respecto B. Uhde, «“Denn Gott ist die Wahrheit” (Koran 22, 62). Notizen zum Verständnis von “Wahrheit” in der religiösen Welt des Islam», en *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4/2005 (Frankfurt del Meno, 2005), pp. 83 ss.

9. Cf. en especial Plotino, *Enéada* III, 8, 9, 1-26.

contradicción» pasa a un segundo lugar. Esta unidad en sí misma no admite predicado, pues es absolutamente simple y unitaria, y, por ende, está «más allá» del pensamiento atributivo.

Y exactamente de esta manera hay que concebir este concepto de «unidad»: como presupuesto necesario de todo saber. Esta unidad es inaccesible e incognoscible para el hombre, pues es «trascendente», ya que el pensamiento humano no conoce sujeto alguno al que no se le pueda atribuir un predicado, ni tampoco un predicado que pudiera pensarse sin sujeto, solo conoce la multiplicidad, aparte de este concepto de «unidad» que no se puede conocer ni por los sentidos corpóreos ni por el intelecto. Ni siquiera el intelecto puede conocer este concepto, porque entonces tiene que seguir pensándose conjuntamente la «unidad» del que conoce y lo conocido, es decir, una vez más no podrá pensarse la unidad sin relación. De esta manera, si bien esta unidad puede ser concebida como presupuesto necesario, sin embargo, en sí misma no puede ser pensada. Incluso la comprensión de la necesidad de este presupuesto no sería posible — cómo podría el hombre pensar algo semejante — si esta unidad no hubiera descendido ella misma en la conciencia humana, en la idea de la necesidad de la unidad como presupuesto de todo saber.

Esta secuencia de los principios, primero la «unidad trascendente», luego el «principio de no contradicción», caracteriza la época medieval. En esta época, la teología cristiana puede identificar el primer principio, la «unidad trascendente», con Dios, del cual los hombres saben porque Él mismo se ha vuelto hacia ellos mediante la persona de Jesucristo, permaneciendo como unidad absoluta por encima del «principio de no contradicción» y, de ese modo, por encima de los opuestos de este mundo, incluso por encima de la oposición suprema, aquella entre la vida y la muerte: Cristo murió y resucitó.¹⁰ Sin embargo, para lo que acontece en el mundo

10. Cf. *infra*, pp. 85 ss.

sigue vigente el «principio de no contradicción» como fundamento supremo del juicio.

Con el descubrimiento de este principio de la «unidad trascendente», Plotino consigue dos cosas. Para la filosofía: el principio de todo saber es perfectamente unitario y, como tal, es lógicamente presupuesto por el «principio de no contradicción». En sí mismo, sin embargo, no es inteligible; «solo» es cognoscible mediante la necesidad de su presuposición. Para la teología cristiana occidental: la posibilidad lógica de pensar la cristología y la teología trinitaria.¹¹ Así pues, mediante el principio de la «unidad trascendente» se funda no solo un saber seguro, sino —en la comprensión que de sí mismo tiene el cristianismo de la época medieval— un saber seguro sobre la salvación del hombre. De esta manera se señala y se puede comprender la cercanía de la filosofía y la teología en la segunda época de la historia de la ciencia occidental.

Pero de esto resulta también que el cristianismo se entienda a sí mismo como la compleción de todas las religiones —en especial de la religión del judaísmo— y de todas las culturas —especialmente de la filosofía griega—. Ambas pueden entenderse como «preparación» del cristianismo, tal como lo planteó Clemente de Alejandría en el siglo II. De este modo, el antiguo esquema «verdadero»-«falso» es sustituido por el esquema «preparación»-«perfección», una perfección que es dada a conocer solo por una religión verdadera, mientras que las demás no son «falsas religiones», sino religiones que preparan la verdad plena.

Pero ¿qué sucede con los hombres que vivieron antes o viven fuera del alcance del mensaje del cristianismo? ¿Qué sucede con sus religiones? En el siglo II, Justino de Alejandría reflexiona al respecto con una idea que tiene su origen en Platón. La Idea suprema es, según Platón, la Idea del Bien, y quien piense o actúe bien participa de esta Idea. Del mismo modo, todos los hombres están

11. Cf. *infra*, pp. 90 ss.

ligados de manera especial con Cristo, pues a todos los hombres les ha sido obsequiada una «semilla» de aquella verdad que Cristo encarna con perfección. Así pues, todos los hombres participan de Cristo en la medida en que lo siguen como el verdadero y absoluto criterio de distinción entre lo malo y lo bueno, cuando con buena voluntad tienden hacia lo que les parece bueno, pues, como dice el Evangelio de Juan (3,8), «el espíritu sopla donde quiere». Cristo es, pues, el «Logos», la capacidad fundada de distinción del bien y el mal, capacidad en la que participan todos los hombres, pero que se muestra plenamente en Cristo. Así pues, como se dirá más tarde, las «distintas religiones son como otros tantos reflejos de una única verdad “como gérmenes del Verbo”».¹²

Teniendo en cuenta esta concepción, en la segunda época de la historia de la ciencia occidental, aquella época medieval determinada por el cristianismo, tampoco puede haber una descripción neutral de otras culturas y religiones, pues estos «otros» jamás pueden ser la «religión» perfecta y verdadera: o bien preparan para la perfección o participan en la perfección.¹³

12. Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor Hominis* del 4 de marzo de 1979, n.º 11.

13. Este esquema «medieval» se ha conservado en el cristianismo, cf. Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, art. 9: «Por ello eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente, revelándose a Sí mismo y los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo, y santificándolo para Sí. Pero todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne»; art. 16: «Por último, quienes todavía no recibieron el Evangelio se ordenan al Pueblo de Dios de diversas maneras».