

## Otro modelo de verdad

*En el recorrido que vamos haciendo en esta segunda parte de nuestro curso (la del «Juzgar»), hemos abordado el tema desde las principales ramas de la teología clásica (revelación, cristología, eclesiología...), y en la lección anterior hemos abierto una salida nueva: el camino de la ética. Es necesario ahora abordar un tema que está en un plano diferente: el de «la cuestión de la verdad», un tema no propiamente teológico, no religioso, sino más bien filosófico; o sea, lo que sería la «epistemología» (teoría de la ciencia) o «gnoseología» (tratado del conocimiento) que utilizamos consciente o inconscientemente en todas nuestras afirmaciones teológicas...*

### I. Para desarrollar el tema

Para abordar en profundidad el tema del pluralismo religioso, no basta elaborar reflexiones a partir de la propia tradición religiosa, ni siquiera es suficiente confrontarlas con las tradiciones de otra u otras religiones. Hay problemáticas que están más allá de los argumentos que puedan dar las tradiciones religiosas mismas, porque dependen de otros estratos del conocimiento humano. Es como cuando proyectamos una película o un video: aparte del tratamiento de la imagen y el color en la filmación y en la producción, hay otro problema, que no está en la película misma, ni siquiera en su guión, pero que afectará inevitablemente a su visualización: es la pantalla sobre la que proyectamos, que ha de ser blanca y plana, y ha de estar limpia. Si no se dan estas condiciones –ajenas enteramente a la película misma–, su visualización resultará distorsionada.

El debate teológico sobre el pluralismo religioso se efectúa necesariamente sobre una pantalla: la del «modelo de verdad» con el que pensamos y elaboramos nuestro conocimiento. Es lo que en filosofía se conoce como los aspectos epistemológicos, criteriológicos, gnoseológicos... o sea: las condiciones implícitas en que se produce la verdad, las reglas con que producimos nuestras inferencias argumentativas, los

criterios de verdad con que nos conducimos al elaborar el conocimiento, criterios muchas veces inconscientes, que sólo una reflexión filosófica o antropológico-cultural puede sacar a la luz. Haciendo esa reflexión podremos descubrir si nuestra pantalla no tiene un relieve plano, o está teñida de un color que va a colorear también artificialmente nuestro pensamiento, o si tiene manchas que puedan estar deteriorando o hasta falseando esa verdad que nos parece percibir claramente.

Haciendo esta reflexión podremos descubrir tal vez que nuestra religión y nuestra misma concepción de «la verdad de la religión» está influida por condicionamientos previos, epistemológicos, filosóficos... que pueden sesgar nuestra perspectiva, o pueden privarla de una visión más a la altura de los tiempos que vivimos, lo cual redundará en perjuicio final de nuestra propia experiencia religiosa.

## VER

Muchos de nosotros tenemos la experiencia de que en nuestra infancia fuimos formados religiosamente con la convicción de que nuestra religión era «la verdadera» y las demás eran «falsas». Y no es que se nos lo dijera expresamente y se nos insistiera en ello, como se insistía –y tan machaconamente- en tantas otras enseñanzas, no; era un planteamiento que casi no se abordaba explícitamente, y no hacía falta hacerlo, porque «estaba en el ambiente». Era un «supuesto natural», evidente para todos. Una vez admitida la verdad de tu religión, no hacía falta decir más: ya se entendía que rechazabas las demás por ser, lógicamente, falsas.

«Lógicamente», hemos dicho. ¿En razón de qué «lógica» se consideraba evidente que las otras religiones distintas de «la verdadera» eran falsas? En razón del «modelo de verdad» que había en la cultura ambiental. Ese modelo de verdad postulaba, como si se tratara de un axioma, que si una religión era verdadera, las otras «tenían que ser» falsas, necesariamente. Y nadie discutía eso, porque, efectivamente, se trataba de una especie de «presupuesto cultural», estaba en la «pantalla» común sobre la que todos proyectábamos nuestros pensamientos, aunque no fuéramos conscientes de que estábamos utilizando una pantalla externa a nosotros, común a nuestro colectivo cultural...

Para partir pues de la realidad (VER), pero de la realidad más profunda, importa analizar ese «modelo de verdad» que ha estado en vigor, no durante nuestra infancia, sino durante muchísimo más tiempo... Veamos.

## El viejo modelo de verdad

El modelo de verdad que está vigente en Occidente no es de ayer. Viene de los tiempos de la antigua Grecia. Diríamos que su padre

reconocido es Aristóteles<sup>1</sup> (siglo IV antes de Cristo). A él se remontan los «primeros principios», axiomáticos<sup>2</sup>, por los que se rige el conocimiento en Occidente, que se pueden encontrar en cualquier libro de filosofía. Aristóteles creyó hallar que el primero de estos principios, que parece mostrarse evidente por sí mismo y que si lo negamos nos impedimos dar cualquier otro paso para construir el edificio de nuestro conocimiento, es el principio de no contradicción, que reza así: algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo respecto<sup>3</sup>. Dicho plásticamente: de dos afirmaciones, una que afirma algo y otra que lo niega, una de las dos es verdadera y la otra es falsa; no pueden ser las dos verdaderas<sup>4</sup>. La verdad es una, no pueden ser dos (contrarias); o es una o es otra<sup>5</sup>.

Esto es esto porque no es aquello. Yo soy yo porque no soy tú. Y tú eres tú porque no eres yo. La verdad de las cosas está separada, delimitada, como las cosas mismas, que son externas unas a otras, y el conocimiento de la verdad consiste en conocer esas fronteras, en delimitar, en separar, en distinguir una verdad de la otra, en «de-finir», marcar la separación entre lo que es y lo que no es, lo que es una cosa y no es la otra. Porque todo se regula por este criterio de no contradicción: «o uno u otro, pero no los dos». La verdad es única, es exclusiva, es excluyente de otras verdades; está bien definida, con unos límites bien precisos. Por eso se buscará la verdad «clara y distinta»<sup>6</sup>, una verdad que salte a la vista y sea indubitable.

Esta concepción de la verdad, que procede por definiciones, por la disolución de la ambigüedad, por la exclusión de lo que no es... da a la verdad un marcado carácter de unicidad y absolutividad. La verdad es una, sólo una. Es única. Y por tanto es absoluta. La verdad plena y verdadera no es relativa, no «depende de». Es «ab-soluta», autosuficiente, contundentemente cierta, incontrovertible. Lo que es verdad, es —en su ámbito— verdad única, y verdad absoluta.

Modernamente, a la exclusión se ha añadido la inclusión. Una verdad puede ser verdad, no sólo porque excluya toda otra alternativa, sino

1 Lo decimos de una forma simbólica, pues él fue el que legó una teoría del conocimiento más elaborada, pero no podríamos ignorar la enorme influencia del modelo de verdad platónico... A la filosofía griega en general se debería la paternidad de este modelo.

2 Por «axiomas», en filosofía, se entiende aquellos principios fundamentales, que resultan evidentes y por eso mismo indemostrables, que están a la base de todo el pensamiento.

3 Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 35ss.

4 Aunque sí podrían ser las dos falsas... No entramos en ello.

5 Cfr. P. KNITTER, *No Other Name?*, 217, a quien sigo aquí especialmente de cerca.

6 La expresión es muy posterior, de Descartes (1596-1650), padre del racionalismo moderno, que intentó recomenzar de nuevo la construcción de una filosofía enteramente racional, sin fisuras.

porque la incluye necesariamente. En el fondo, esa inclusión sigue siendo una exclusión... O sea: esta verdad es cierta y es absoluta, porque sus alternativas de hecho no son verdaderas alternativas, no existen separadas de ella, sino que están incluidas en ella. No son realmente «otra» verdad, sino la misma verdad. La inclusión no deja lugar a la alteridad, sino que la absorbe: fuera de la verdad A, no hay realmente otra verdad B, porque descubrimos que la verdad B está dentro de la verdad A, la verdad B es nada más que una forma aparentemente distinta de la misma verdad A. Por la inclusión, la verdad B es de hecho negada (excluida), aunque sea por absorción en vez de por pura negación destructiva.

Este modelo de verdad que hemos tratado de caracterizar simplemente a partir del axioma aristotélico de la no contradicción, es un modelo que ha hecho un gran servicio a Occidente. Ha dado origen a escuelas de lógica inimaginablemente precisas, sistemas metafísicos implacables, y ha posibilitado una metodología científica impecable y una tecnología poderosa, que han enriquecido a la Humanidad, sin duda. Buena parte de la hegemonía —y del imperialismo de Occidente sobre el resto del mundo— pueda tal vez ser explicado a partir de este modelo de verdad o de conocimiento que tan profundamente ha marcado a Occidente.

Estas características del modelo de verdad de Occidente se han dado, si cabe, más agudizadamente en el campo religioso: la verdad religiosa, sobre todo ella, pretende ser única y absoluta, y, en principio excluye toda otra verdad religiosa. Es indubitable y eterna, inmutable. Podremos conocer otros aspectos nuevos de ella, pero no podremos descubrir que no es lo que era o que no fue lo que es: no hay ninguna historicidad ni evolución en la verdad, sino una inmutabilidad metafísica propia de lo que goza de unicidad y absolutividad perfectas.

El cristianismo es sobradamente conocido por su carácter occidental. A pesar de que su origen es semita y no griego, y, en ese sentido sería más oriental que occidental, muy pronto se inculturó en Occidente, en la cultura griega, y, en la amalgama que se produjo, la hegemonía la llevó el pensamiento occidental, que se constituyó en uno de los fundamentos de la construcción de Europa y en uno de los componentes esenciales del ser de Occidente.

El cristianismo se identificó plenamente con este modelo de verdad griego, como un elemento más de su identificación con la cultura —y la filosofía— griega. A pesar de que el dicho clásico eclesiástico dice que la filosofía es «ancilla theologiae» (esclava o servidora de la teología), cabe preguntarse si la filosofía griega no acabó siendo en el fondo, detrás del escenario, la señora y la dominadora de la teología cristiana, la que «tenía la sartén por el mango», pues establecía el criterio o modelo de verdad.

No sólo en la recepción que de ella se hizo en los primeros siglos, sino también en la recepción de los siglos XII y XIII, la Iglesia cristiana asumió la filosofía aristotélica, se identificó con ella, la proclamó «*philosophia peremnis*», y hasta en los siglos XIX y XX registró movimientos de «restauración» escolástica y neoescolástica. Aún hoy, ya en el siglo XXI, no puede decirse que la Iglesia cristiana, principalmente el catolicismo, se haya desprendido formalmente de su matriz cultural aristotélico-tomista...

Este modelo de verdad absoluto y de exclusión, no sólo ha sido como el trasfondo filosófico inconsciente en el que se ha movido el cristianismo (la pantalla en la que se proyectaba la película), sino que ha sido tematizado teológicamente y ha acabado por configurar al mismo cristianismo. El catolicismo en particular es, por antonomasia, la religión de los dogmas de fe, de los anatemas, de las definiciones, de la Inquisición que vela por la «pureza» de la fe para «mantener intacto» el «depósito» de la fe... La concepción fixista de la doctrina y de su interpretación ha sido proclamada y subrayada hasta la saciedad. El cristianismo es una religión famosa en el mundo por sus ilimitadas pretensiones acerca de la verdad universal, inmutable, eterna, absoluta...

Lo podemos observar en un teólogo de la categoría de Karl Rahner (+1984). Él afirma que la libertad humana, confrontada con la multiplicidad de opciones y de verdades, se siente impulsada a tomar decisiones en función de valores definitivos y absolutos. Los seres humanos quieren hacer un compromiso absoluto en sus vidas, y eso necesita del conocimiento de una verdad también claramente definida y absoluta. A este deseo y a esta necesidad sale al paso el cristianismo, que es «la única entre las religiones que tiene seriamente el valor de exigir absolutamente la adhesión a él»; el cristianismo «se atribuye a sí mismo desde el principio una misión universal; no se tiene a sí mismo por una forma externa, relativa y particular de lo religioso, sino como la única relación justificada del ser humano con Dios, por haber sido establecida por Dios mismo para todos los humanos»; «considera a todo ser humano, de cualquier raza o cultura que sea, como sujeto llamado a recibir su mensaje»; «pasó a ser religión universal en la marcha de aquella historia europea gracias a la cual se ha logrado, en la edad moderna, la unidad planetaria de la humanidad en una única historia»; «en consecuencia podemos decir que el cristianismo es la única religión que realmente se ha convertido a sí misma en religión universal de hecho. Posee universalidad temporal y espacial»<sup>7</sup>.

7 Karl RAHNER, *Esencia del cristianismo*, en *Sacramentum Mundi* (vol 2, cols. 35-36). Disponible en [servicioskoinonia.org/relat/329.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/329.htm)

## JUZGAR

En los últimos siglos el modelo clásico de verdad que subyace a la tradición occidental ha sido sometido a una fuerte crítica. La Ilustración y el advenimiento de la modernidad suponen una quiebra de aquel orden medieval escolástico en el que tan a gusto se sintió el cristianismo. La Ilustración, diríamos que fue el descubrimiento y la entrada en el mundo de la libertad y de la historia, saliendo del ámbito de la necesidad y de la naturaleza. El ser humano se descubre a sí mismo como perteneciente al mundo de la libertad y de la creatividad, no al orden de la simple naturaleza que obedece a unas leyes inmutables. El orden del mundo humano no es un orden «natural», ya dado, al que haya que someterse, sino que es un orden histórico, perteneciente por tanto al orden de la libertad, un orden que no está ahí ya dado, que no existe, sino que hay que crear.

El pensamiento ilustrado también hizo saltar en pedazos la seguridad que siempre había rodeado el mundo del conocimiento humano. Kant (1724-1804), tras su análisis del conocimiento, hacer ver la complejidad y la relatividad del mismo, que hasta entonces habíamos considerado que se correspondía directa e infaliblemente con la realidad (*adaequatio rei et intellectus*). La distancia entre el noumenon y el fenómeno, el análisis de las categorías a priori del conocimiento, el «fin del sueño dogmático», la pérdida definitiva de la ingenuidad epistemológica y gnoseológica... serán de alguna manera un paso adelante que resultará irreversible para la Humanidad.

El pensamiento moderno historicista descubre que todo es histórico, evolutivo, y que todo está en movimiento, que nada está encerrado en su propia definición, que todo lo que existe es un nudo de relaciones, y que todo está relacionado con todo. La biología y la historia de la evolución refuerzan el convencimiento de que la naturaleza, que había sido antiguamente captada como un mundo de géneros y especies fijados desde la eternidad por el Creador, es más bien un mundo evolutivo sin ley y sin fronteras. Y con frecuencia, o en muchos aspectos, es más un caos que un cosmos. Las ciencias modernas, como la nueva física, con su principio de indeterminación de la materia, han puesto de relieve claramente las limitaciones y la relatividad de todo conocimiento. La ciencia hoy no avanza tanto por el conocimiento cierto de las causas, cuanto mediante las hipótesis más probables...

En el campo religioso la crisis del modelo clásico de verdad ha sido también profunda. El conflicto de las Iglesias con el pensamiento moderno ha sido –sigue siendo– multisecular. La crítica de la ilustración a la fe premoderna, el conflicto fe-razón, la deserción de los intelectuales y de la ciencia... son de sobra conocidos. No son cosa del pasado, sino realidad todavía presente.

Una de las causas principales de la crisis de la Iglesia católica, por ejemplo, es el malestar que sienten tantos de sus miembros frente al estilo dogmático y cuasi «infalible» con que se han conducido sus jerarquías (sacerdotes, obispos, papa), que han dictado preceptos de conciencia en todos los terrenos de la conducta humana, basados en una teología y una concepción de la verdad, que es pretendidamente autoritaria, fixista, dogmática, indiscutible, inspirada o asistida directamente por el Espíritu Santo en su elaboración por el magisterio eclesiástico, un magisterio nada participativo ni democrático. Se trata de un modelo de verdad periclitado que ya muchos hombres y mujeres de hoy -que han accedido a la adultez crítica de la edad moderna- sienten que no pueden aceptar. Se produce entonces un éxodo silencioso de personas que abandonan las iglesias por la puerta de atrás; los más de ellos, no discuten, no quieren enfrentarse; simplemente se marchan; porque, a veces, tampoco es que tengan argumentos claros en contra... Tienen más bien la «sensación» o la «percepción profunda» de que están en otro mundo, en «otro paradigma», a leguas de distancia cultural y filosófica respecto a quienes siguen manejando la verdad como si perteneciera a las «ciencias exactas», «claras y distintas», perfectamente manejables y esgrimibles contra cualquiera que no piense lo mismo o que simplemente dude... Este desajuste de «modelos de verdad» -un verdadero «cambio de paradigma»- no es fácilmente identificable en los conflictos que se dan en las Iglesias, pero, mucho más frecuentemente de lo que puede parecer, es lo que está en el fondo de tales conflictos.

### Otro modelo de verdad

Dando un gran salto y sin tratar de justificar cómo se origina concretamente, podríamos decir que la verdad del nuevo modelo que se expande por Occidente y por el mundo en los últimos tiempos no es una verdad que se basa en la exclusión o la inclusión de otras, sino que se caracteriza por su capacidad de relacionarse con otras verdades, y que crece y se enriquece en ese multirrelacionamiento. Una verdad no basada en la exclusión, ni en la inclusión, sino en la relación<sup>8</sup>.

Ninguna verdad puede estar sola, aislada, completa y perfecta en sí misma... ni puede percibirse como intocable y entronizada en la cúpula de la absolutización. La verdad, por su propia naturaleza, necesita otra verdad, se completa y se enriquece en su relación con otras. Si una verdad no se puede poner en relación con otras, ha de ser puesta en cuestión y hay que dudar de su calidad. Volviendo al ejemplo personal: yo soy yo, no porque no soy tú, sino porque soy tu correlato; yo soy yo porque existo ante ti y soy parte de ti, y viceversa. Yo no puedo llegar a ser yo y a constituir mi unicidad personal sino en relación a un tú. Una verdad que no tolera

ser puesta en relación con otras, es una verdad que no puede «verificarse». Una verdad se consolida y se prueba a sí misma, no triunfando sobre las otras porque las destruye excluyéndolas o las sustituye incluyéndolas, sino porque se entrega y se enriquece en relación con otras; interactuando con ellas muestra su lugar propio en la multi-red universal. W.C. Smith expresa esto diciendo que, en última instancia, la verdad no es cuestión del tipo de «esto o aquello», sino «las dos cosas»<sup>9</sup>.

En el viejo modelo, el sujeto exigía una seguridad absoluta, exclusiva, excluyente (o incluyente) de los demás, para tomar su opción religiosa. Hoy día, «los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad, no necesita ser absoluto»<sup>10</sup>. Este avance parece imposible a algunos espíritus más conservadores, pero es una realidad que se extiende y avanza.

Muchos creyentes de espíritu «moderno» prefieren aceptar que la verdad es más humilde y «relacional», que hoy no se puede pretender tener la seguridad y la certeza absolutas, el punto indiscutible e indubitable sobre cuyo apoyo podríamos desafiar exitosamente a los demás, sino que es mejor —y más verdadero— aceptar la condición limitada del ser humano y su capacidad también limitada de captación del misterio, que es más hermoso compartir con todos los hombres y mujeres de buena voluntad el riesgo y la aventura de esta maravillosa peregrinación de búsqueda que es la vida humana, en vez de imaginarnos una falsa seguridad<sup>11</sup>...

### Interpretaciones varias

Nuestra intención no es resolver aquí un problema de epistemología o gnoseología, pues no dejamos de estar en un curso de teología. Pero, aun sin pretender resolver el tema, sí necesitamos apuntar a algunas de las principales pistas por donde el pensamiento teológico moderno, echando mano interdisciplinariamente de las ciencias, principalmente de la filosofía, trata de orientar sus respuestas tentativas.

#### • Interpretación en línea kantiana: gnoseología filosófica

Una de las líneas de interpretación de la pluralidad de religiones echa mano de la aportación de Emmanuel Kant a la crítica del conocimiento<sup>12</sup>.

9 *Faith of Other Men*, New York, Mentor, 1965, p. 17.

10 KNITTER, P., *ibid.*, 219

11 No le falta una dosis de verdad al moderno adagio que dice: «la seguridad no existe, es simplemente un estado de la mente»...

12 John HICK es uno de los que más se ha significado en esta línea de orientación kantiana. Cfr *God has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 53-54. Véanse también sus otros libros, citados en la bibliografía.

Los autores que se mueven en esta línea distinguen entre Dios o el Misterio en sí mismo, y el Misterio en su relación con la Humanidad, como percibido desde el interior de diferentes situaciones humanas culturales concretas. El Misterio divino es percibido en esas diversas situaciones culturales con diferentes figuraciones o representaciones, formadas en la interacción de la presencia del Misterio y los condicionamientos humanos.

En términos kantianos podríamos distinguir, por una parte, entre el «noumenon» divino singular, el Misterio en sí mismo, trascendente al pensamiento y al lenguaje humano, y, por otra parte, la pluralidad de los «fenomena», las representaciones teístas y no teístas que de él se hacen las diferentes religiones. La religión es, así, una compleja totalidad de formas de experiencia religiosa, con sus propios símbolos y mitos<sup>13</sup>, sus sistemas teológicos, liturgia, arte, ética y estilos de vida, escrituras y tradiciones, elementos todos ellos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente formando parte de un todo. Estas diferentes totalidades constituyen «respuestas» humanas variadas, dadas por el ser humano dentro de diferentes culturas y formas de vida, a esa realidad infinita y trascendente que llamamos Misterio, o Dios, o...

El Misterio divino al que se remiten las diferentes religiones es el mismo, y está más allá de nuestros conceptos y de nuestras mismas capacidades de conceptualización. Ahora bien, la experiencia del misterio de lo divino la hacemos cada uno en los condicionamientos culturales propios de nuestro colectivo religioso y de nuestra propia persona. Por eso, hay que distinguir cuidadosamente entre el Misterio en sí mismo, por una parte, y las representaciones que los humanos nos hacemos del mismo, que, con frecuencia, tendemos a identificar y a confundir con aquél.

- *La dimensión cultural de la experiencia religiosa*

A estas alturas de la historia, son ya conocidos para nosotros —desde la filosofía, la antropología cultural y muchas otras disciplinas— los procesos con los que toda experiencia humana es elaborada, procesos en los que intervienen las estructuras conceptuales y lingüísticas en cuyo interior se da esa experiencia humana. No existe una experiencia espiritual pura, externa al mundo humano, incontaminada, sino que es siempre encarnada, llevando en su carne y en su esqueleto las huellas de la cultura y de las estructuras lingüísticas de la matriz en que se realiza. Nuestra mente está activa constantemente, y nada que en nosotros ocurre a nivel consciente deja de ser procesado con nuestros propios recursos y procedimientos conceptuales particulares. Eso ha sido bien estudiado por la filosofía del lenguaje, la psicología cognitiva y la sociología del conocimiento. Ahora puede ser aplicado a la experiencia religiosa.

13 Utilizamos aquí la palabra en el sentido positivo que tiene en la antropología cultural.

Ninguno de nosotros tiene una experiencia religiosa «a partir de cero», sino a partir del patrimonio religioso de la tradición en la que ha nacido y se ha formado, y en cuya «comunidad de sentido» vive. Esa tradición, su historia, su patrimonio doctrinal y espiritual, sus Escrituras santas, sus prácticas devocionales y litúrgicas... constituyen una especie de filtro o de lente que se instala en cada uno de nosotros y nos hace percibir la experiencia religiosa dentro de un modelo común, amplio y capaz de diversificaciones, pero a la vez específico y determinante. Cada elemento de esa experiencia religiosa, por muy personal e intransferible que nos parezca, tiene una elevada proporción de elementos que son del patrimonio religioso común, que llevan todas las huellas de la cultura ambiente (filosófica, social, lingüística, simbólica...) en la que se inscribe el colectivo humano al que pertenece el sujeto que hace la experiencia.

Aquí cabe recordar aquel principio aristotélico-tomista: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, «lo que se recibe, es recibido en la forma propia de quien recibe». La experiencia y el conocimiento religioso, en lo que tengan de «recibido», son recibidos por el ser humano concreto en su propia forma y capacidad de recibir, vale decir: en sus categorías conceptuales y culturales, siendo producidas e insertadas en su marco de valores, circunscribiéndose siempre a las limitaciones propias de la cultura y de la persona.

Las religiones no están pues en el aire, en una estratosfera intelectual, o en el puro espíritu, sino que tienen un gran componente humano cultural, específico en cada religión.

- *Todos somos espontáneamente exclusivistas*

Ya lo hemos insinuado en otro momento, y conviene abordarlo aquí también en lo que se refiere al modelo de verdad.

Podríamos decir que el exclusivismo es un «pecado original» humano. Todos nacemos en él. Centrado en sí mismo, el ser humano que viene a este mundo -como decía Aristóteles- *tamquam tabula rasa*, como una tablilla en la que nada ha sido escrito, sólo puede comenzar haciendo la experiencia de sí mismo. No hay otro punto de arranque. Por eso, él es el centro de sí mismo y de su percepción del universo. Y todo lo que le advenga, va a ser incorporado a su acerbo experiencial relacionándolo con ese centro universal que es él mismo. No por egoísmo, sino por un egocentrismo «natural»: así «viene de fábrica», así ha sido hecho y concebido, y viene con esa limitación y esa necesidad.

Serán necesarios procesos largos y complejos -los procesos educativos- para que surja una visión que le haga descubrir que existen otros «centros», y que él no es el único centro, ni mucho menos «el» centro. Aún en ese momento tenderá a dominar a los otros centros y a supeditarlos a sí mismo. Madurando, podrá tal vez ingresar en otro estadio de com-

prensión, en el que será capaz de aceptar la existencia independiente de otros centros, hasta el punto incluso de descentrarse de sí mismo voluntariamente y pasar a centrarse fuera de sí, en torno a esos otros centros descubiertos...

Todo esto es -digámoslo sin apurar la expresión- «ley natural», mecanismo espontáneo.

Y lo es también, paralelamente, en los procesos de concienciación religiosa. La mayor parte de nosotros hemos nacido en una religión, y hemos percibido originalmente que ella era «la» religión, la única existente, la única verdadera, o al menos la única significativa para nosotros. Sólo más tarde hemos descubierto en la práctica que existían otras religiones. Y la reacción espontánea ha sido la de excluirlas en un primer momento, o incluirlas<sup>14</sup>, en un momento más avanzado. Ahora estamos en una etapa nueva del mundo en la que esas «otras religiones» se nos hacen obligadamente vecinas y conviven constantemente con la nuestra. La reacción espontánea en muchos de nosotros ha sido la del inclusivismo<sup>15</sup>. Hablamos de reacciones «espontáneas»: no decimos pecaminosas, ni siquiera malintencionadas. Diríamos que tal vez no podrían haber sido de otra manera. Son tal vez lo que se podía esperar que hubiesen sido, dadas las limitadas condiciones de conocimiento y de experiencia de la pluralidad religiosa del mundo real.

Somos afortunados de poder hablar así: somos la primera generación de la historia de la Humanidad que ha llegado a esta altura, desde la que nos es posible observar las actitudes religiosas con una distancia y una «objetividad» mayores que nunca.

Todo esto dice relación directa a la cuestión de la verdad, que nos ocupa. Aparte del influjo ya señalado del modelo de verdad griego, esta tendencia espontánea de autocentramiento y de exclusión de toda verdad religiosa que no está supeditada a nuestro centro, arroja mucha luz sobre nuestra capacidad de discernir la verdad religiosa ajena. No debemos espantarnos al descubrir en nosotros las tendencias excluyentes e incluyentes de nuestra propia religión... No son características particulares nuestras, ni siquiera de nuestra religión, sino mecanismos inherentes a la mayoría de las religiones. Son frutos de un modelo de verdad del que, afortunadamente, nos estamos liberando. Una actitud de humildad y de tolerancia, de acogida y de no exclusión y de no condenación, debe ser una «lección aprendida» en la observación atenta y penitente de nuestra historia.

14 Paul KNITTER dice que «todos somos inclusivistas»... (*Introducing Theologies of Religions*, Orbis, New York 2002, 216). Creemos que eso es verdad a esta altura de la historia, pero que no es más que la forma avanzada de nuestro exclusivismo espontáneo, religiosamente «cuasigenético»...

15 Ya hemos dicho que la inclusión es, en cierto sentido, una forma de exclusión. «Una conquista mediante un abrazo», al decir de Hans Küng.

• *Teología de las religiones en un tiempo posmoderno*

Cabe señalar que los conceptos fundamentales que estamos manejando en nuestro curso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) son recientes, pues la misma teología de las religiones es bien joven, de después de 1960, pero que no lo son tanto como para pertenecer a la etapa del «posmodernismo». Éste es aún mucho más reciente. Los libros y artículos sobre teología de las religiones no suelen hacer alusión siquiera a este movimiento cultural. Sólo en el último libro de Paul KNITTER encontramos la presentación de un cuarto modelo o paradigma de teología de las religiones, que él llama «The Acceptance Model»<sup>16</sup> y que él presenta como relacionado con la cultura posmoderna.

Dice Knitter que es el modelo más joven, y que ha nacido en la cultura posmoderna, a la que incorpora. Los anteriores modelos trataban de eliminar o absorber, o superar las diferencias entre las religiones; el «modelo de la aceptación» (posmoderna), por el contrario, trata de subrayar y valorar las diferencias: todas tienen derecho a existir, y disolverlas sería destruir una inmensa riqueza que pertenece a la Humanidad, sería un acto de imperialismo homogeneizador.

En la base de todo esto está la crítica que el posmodernismo hace a la modernidad: la acusa de tener una excesiva confianza en la razón, de supervalorar unos valores supuestamente universales, de pretender tener la explicación total, de confiar temerariamente en la capacidad humana de intervenir en la historia para alcanzar sus ideales y utopías. El posmodernismo cifra esta crítica en el rechazo a los «megarrelatos», esas grandes explicaciones que pretenden dar una razón o un sentido universalmente válidos para la vida humana. Estos megarrelatos son nocivos -piensa el posmodernismo- ya sean históricos (por ejemplo, la liberación) o económicos (como el capitalismo), o de orden político (la democracia). Y son peligrosos porque, al pretender tener una validez universal, lo que hacen es imponer una cultura sobre otra. Para el posmodernismo no debería haber verdades que se reclamen universales; al contrario: las verdades, como las flores, deben crecer de mil maneras diferentes, cada una en su suelo.

Autores representativos de este modelo, como George Lindbeck, subrayan la incomparabilidad mutua de las religiones; cada una es cada una, y no se pueden comparar, ni se pueden «traducir», ni se puede establecer puentes entre ellas...; lo que hay que hacer es respetar sus diferencias y dejarlas vivir y crecer a todas ellas en libertad, como las flores...

Creemos que es la primera vez que se presenta este modelo, y nos parece muy pronto para dirimir si efectivamente es un nuevo modelo, o

16 *Introducing Theologies of Religions*, 171ss.

es nada más el aspecto extremoso en que podría derivar alguna forma del paradigma pluralista, aspecto extremoso que consistiría en una especie de indiferentismo, o tal vez relativismo-, y un abandono anticipado de todo intento de «diálogo unitivo»... En todo caso está ahí, y probablemente está más extendido de lo que podemos creer.

## ACTUAR

La preocupación final de la teología de la liberación es siempre: ¿qué debemos hacer? También es nuestra preocupación ahora. Aterricemos extrayendo de todo lo dicho algunas conclusiones operativas.

### • Abandono del viejo modelo de verdad

Una primera conclusión «operativa» debe ser la descalificación de ese modo de ser religioso que se basa en el modelo de verdad griego escolástico fixista dogmático. Hay que abrir la mente, abrirla a la realidad histórica y evolutiva, multirrelacionada y holística. Y hay que convertirse de los resabios de exclusivismo e inclusivismo que aún queden en las interioridades de nuestra conciencia. Hay que renunciar a ese inmovilismo de los que creen que «tenemos la verdad» y la tenemos escrita y descrita y codificada y canonizada, como si estuviera escrita en piedra, inmutable e infalible para toda la eternidad. Hay que desnudarse de todas esas pretensiones, y, sin pasarse ciertamente al extremo del relativismo o del indiferentismo, abrirse a la hermosura de la aventura de la búsqueda de la verdad, y sentirse hermanos y hermanas de todos los hombres y mujeres y pueblos, que comparten con nosotros el interés excitante de esta peregrinación inacabable de la Humanidad hacia la Verdad siempre mayor. En ese estar codo a codo, mano a mano, con todos los que buscan la verdad, nos relacionamos con ellos no desde la cátedra, ni desde el púlpito, ni con los dogmas en la mano, sino como hermanos que quieren compartir y también aprender<sup>17</sup>.

El cambio de modelo de verdad es una verdadera conversión, y un verdadero «cambio de paradigma». Hemos querido titular este capítulo como «otro modelo de verdad», y no sólo «la cuestión de la verdad», para indicar que proponemos un cambio de modelo de verdad<sup>18</sup>, una conversión epistemológica.

17 Esto tiene consecuencias graves para la «misión» cristiana y para la «acción misionera» específicamente. En la lección 21 las abordaremos.

18 Una parte de ese cambio de modelo de verdad es lo que se quiere decir con la famosa «deshelenización del cristianismo».

### • Aceptación sincera y serena de la relatividad

Todo esto implica una conversión, como decimos. Es preciso aceptar la relacionalidad y la relatividad<sup>19</sup> de la verdad, esa verdad que hoy percibimos relevante precisamente en fuerza de su capacidad de relación, y no por su supuesta capacidad de exclusión de las demás verdades. No queremos una verdad que sea «nuestra» y «única» porque elimine las demás descalificándolas o absorbiéndolas. Queremos más bien descubrir cómo nuestra verdad se relaciona positivamente con toda otra verdad, y cómo la verdad de los demás no nos es ajena, ni era ya anteriormente nuestra (por absorción o inclusión).

Este abandono de aquella seguridad en que —sobre todo los cristianos y, específicamente, los católicos— fuimos educados, puede desconcertar a más de un cristiano, y no deja de ser un punto muy sensible de nuestra fe. Por ello, este tema debe ser presentado siempre con pedagogía, con tacto y con mucha delicadeza.

Elementos sagrados de nuestra fe que han sido las columnas que creíamos de valor absoluto para toda la Humanidad, son releídos ahora por muchos teólogos desde otra perspectiva. No se trata de aminorar el carácter absoluto del compromiso que exigen de nosotros, sino, simplemente, de descubrir que no debemos deducir de ellos una verdad exclusiva o inclusiva respecto a toda otra verdad religiosa<sup>20</sup>.

Ya hemos aludido antes al replanteamiento crítico del conocimiento que propició la filosofía moderna del tiempo ilustrado, muchas veces con la oposición del cristianismo. No obstante, con el tiempo, un proceso sanamente secularizador acabó imponiéndose y terminó siendo aceptado también por las Iglesias cristianas. Vivir en un mundo sacralizado, donde todo nos hablaba de una presencia providente de Dios, podía ser muy confortador y nos daba mucha seguridad, pero hoy reconocemos que Dios nos quiere adultos responsables, y respeta la «autonomía de las realidades terrestres», de forma que las cosas acontecen «etsi Deus non daretur», como si Dios no existiese, y hoy aceptamos que nos hemos de acostumbrar a vivir bajo ese presupuesto secularizado.

Paralelamente, hoy podríamos decir que —como una etapa más o una consecuencia más de aquel mismo proceso— descubrimos que hemos de vivir «etsi religiones absolutae non darentur», como si las religiones no fueran absolutas, tomando esta palabra en el sentido de la absolutividad clásica. Tal

19 Cuidado: no confundir relatividad con relativismo.

20 «La conciencia de un pluralismo religioso insuperable nos invita a redescubrir la singularidad propia de la verdad cristiana y a comprender mejor que puede exigir un compromiso absoluto al creyente, sin convertirse por ello en una verdad exclusiva o inclusiva con respecto a toda otra verdad en el orden religioso o cultural». GEFRRÉ, prefacio al libro de Jean Claude BASSET, *El diálogo interreligioso*, Desclee, Bilbao 1999, p 12.

vez es Dios mismo quien no quiere darnos esa seguridad que podríamos añorar: Dios no quiere que vivamos en posesión de una verdad absoluta y total, única, excluyente/incluyente de todas las demás verdades religiosas del mundo, sino que quiere que vivamos aceptando una verdad que, siendo digna de recabar nuestro compromiso absoluto, no deja de ser una verdad hermana de la verdad de las demás religiones<sup>21</sup>. Aquella religión cuyas tradiciones y símbolos eran consideradas por nosotros literalmente históricas, cuyos dogmas eran considerados expresión también literal de la verdad eterna e inmutable... ya no está en su hora. Con el fin del «sueño dogmático» que preconizara Kant, hoy tenemos que aceptar que ya llegó también el «fin del sueño religioso dogmático»<sup>22</sup>. Hoy somos tan conscientes de la pluralidad, de la relatividad<sup>23</sup>, de las múltiples formas de sentidos figurados por los que la verdad religiosa se expresa, de la legítima pluralidad de interpretaciones, de la necesaria complementariedad de verdades, de la continua evolución del ser humano y de sus culturas, del carácter siempre inacabado de la búsqueda religiosa... que debemos reconocer que, también en este tema, «no estamos ya en una época de cambios, sino en un cambio de época». Más: no estamos todavía en el cambio de época; el cambio ya se dio; estamos en la época ya nueva, distinta.

Es un horizonte que puede «decepcionar» a quien aún esté anclado en la cosmovisión del cristianismo conservador, pero que puede entusiasmar a las personas con espíritu joven, que descubrirán en esta situación nuevos llamados del Dios siempre sorprendente para que asumamos nuestra libertad y responsabilidad.

Esto choca con la doctrina oficial, que tiene la obsesión del relativismo. Hace quince años el tabú era el «marxismo», acusación que se formulaba contra todo el que se preocupara de la liberación y de la opción por los pobres. Hoy el nuevo tabú es el «relativismo», y en todo lo que se vea un nuevo modelo de verdad, una nueva interpretación del cristianismo alejada de las pretensiones de superioridad absoluta e indiscutible sobre todas las demás religiones del mundo, habidas y por haber, los inquisidores de turno lanzan la acusación de «relativismo». El temor obsesivo al relati-

21 Sin pretender tampoco un igualitarismo sin matices, como si *a priori* admitiéramos que «todas las religiones son iguales».

22 Lo cual, refiriéndonos al cristianismo, no es de ahora, sino de los últimos siglos, si pensamos en la relectura que se ha llevado a cabo respecto sobre todo a la comprensión de la Biblia y de la mayor parte de la teología. Ahora ha llegado el momento de realizar esta relectura en el ámbito de la teología de las religiones, y de reemprender una nueva relectura de todo el conjunto religioso, tomando pie en lo que hemos llamado con frecuencia «paradigma pluralista» de la religión.

23 «Las intervenciones del magisterio no pueden ser ya tan claras e irrevocables como han pretendido ser... Es preciso confesar la relatividad de toda formulación en relación a lo absoluto del misterio de Dios». R. COFFY, arzobispo de Albi, «Orientierung», Zürich, 40 (1976) 63-66.

vismo les hace verlo donde no lo hay, donde simplemente se trata de una superación de esas pretensiones de superioridad absoluta. Es cierto que se debe huir del extremo del relativismo, pero también es cierto que no se debe hacerlo a base de absolutizar lo que es relativo. En este punto hay que tener las ideas claras, y no dejarse atropellar por la falta de distinción entre el reconocimiento de la relatividad de lo que es relativo, por una parte, y la caída en el relativismo extremo, por otra, y olvidar que, en todo caso, el absolutismo no está más cerca de la verdad que el relativismo, aunque lo parezca o se lo imagine.

### • Liberarse de sí misma

El viejo modelo de verdad fixista e inmutable afecta a la Iglesia católica mucho más de lo que parece. La tradición cristiana ha sido deudora de un procedimiento que ha sido clásico en muchas religiones: se elabora una doctrina, o se establece una costumbre, y luego, para refrendarla y darle más autoridad, es atribuida a Dios y considerada sagrada o divina, y por tanto irreformable e intocable... De esta manera la Iglesia acaba quedando presa de sí misma, de sus propias elaboraciones, de las que dice no se atreve a cambiarlas, porque las considera «de derecho divino», o procedentes del mismo Jesús, cuando en realidad se trata de doctrinas, decisiones, gestos sacramentales, costumbres... creados por la misma Iglesia y sometidos por tanto a su propia autoridad y voluntad.

Esto es lo que ocurre especialmente con la doctrina considerada «dogmática». Si fue declarada como tal, quienes son deudores del modelo clásico de verdad consideran que con ello pasó a convertirse en una verdad que lo es de un modo absoluto, o sea, trascendental, metafísica, eterna, y que por tanto ha de ser entendida de un modo literal, sin posibilidad de reinterpretación ni mucho menos de reformulación. Es una actitud fundamentalista.

Curiosamente, esta actitud se dirige mucho más hacia los «dogmas» eclesiásticos que hacia la Biblia misma. A estas alturas de la historia, la Biblia en todas sus páginas ha pasado por una relectura crítica, pero muchos «dogmas» eclesiásticos, es decir, elementos de categoría muy inferior a la Biblia misma, son tenidos como intocables, estando de hecho vedado su análisis crítico y mucho más su reinterpretación.

Herber HAAG, teólogo católico suizo fallecido en 2001, se esforzó en los últimos años por mostrar esta situación paradójica, en la que la Iglesia queda presa de sí misma, sobre todo por este «modelo de verdad» fixista que atribuye a Dios o a Jesús -y que considera intocable e irreformable- lo que en realidad puede cambiar por su propia decisión<sup>24</sup>.

24 Cfr HAAG, H., *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, Herder, Freiburg; traducción portuguesa como: *A Igreja católica ainda tem futuro?*, Notícias Editorial, Lisboa 2001.

El modelo de verdad no tiene repercusiones sólo para el diálogo inter-religioso, sino también para la vida interna de cada religión, lógicamente.

### • Teología «en diálogo»: para varias generaciones

La teología de las religiones no es sólo una teología «para» el diálogo, sino que ha de ser también una teología «del» diálogo, y hasta una teología «en» diálogo.

Es *para el diálogo*, porque ella nos permite hacer dentro de nosotros mismos un «intradialógico», que «arregle nuestra casa» antes de que venga a visitarla nuestra religión interlocutora hermana. El intradialógico nos permite reconvertir muchos elementos que resultarían insoportables e inaceptables para nuestro compañero de diálogo, elementos que caen por sí solos con una simple revisión interna. El intradialógico no sólo nos purifica de estos elementos que causarían sufrimiento innecesario a nuestro interlocutor, sino que reconvierte la estructura misma de nuestra cosmovisión religiosa, desbloqueando los elementos rígidos que nunca habían sido confrontados en diálogo, y disponiéndonos al mismo.

Es teología del diálogo, porque, en una segunda fase, el diálogo concreto inter-religioso, bilateral y hasta multilateral, aportará sin duda nuevas visiones, nuevos elementos, nuevas perspectivas críticas constructivas. Ver nuestros elementos religiosos leídos desde ojos ajenos nos va a permitir descubrir perspectivas para las que nuestros propios ojos estuvieron siempre ciegos... Esos aportes del diálogo y la experiencia misma del dialogar la propia religión, son sin duda materia apta para ser teologizada como teología del diálogo.

Pero será también teología en diálogo<sup>25</sup>, en camino, que no pretende todavía tener soluciones, ni respuestas plenamente satisfactorias, sino que se dispone al trabajo paciente por reconstruirlo todo, contando con el diálogo más amplio posible. Una teología humilde y paciente que sabe que sería pretencioso querer ver ya ahora el término del camino, y que sabe que su cometido no es obra de una persona o de una generación... Este diálogo ha de estar fundado, evidentemente, en un nuevo modelo de verdad...

Concluimos.

Este cambio de modelo, esta «conversión» hacia «otro modelo de verdad» nos va a mostrar que «otra forma de ser cristiano es posible».

25 «Se empieza a hablar no sólo de una teología del diálogo, sino de una teología en diálogo: entrar en un ámbito de encuentro que nos lleve hacia una Plenitud que todavía desconocemos»: MELLONI, Xavier, *La globalització en un diàleg multidisciplinar*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2001, p. 42.

Frente a los pesimistas o derrotistas y temerosos, queremos mostrar que es posible abandonar el absolutismo y fixismo sin caer en el relativismo, y que la aceptación de este otro modelo no hace que nuestro compromiso sea menos absoluto, aunque sí lo hace más humano y dialogante. No dimitimos de nada, no nos hacemos escépticos ni relativistas. Simplemente renunciamos al absolutismo y al exclusivismo/inclusivismo.

## II. Textos antológicos

-«La verdad es única; los sabios la llaman de modos diferentes». Adagio hindú. *Rigveda* 1. 164.46

-«El Eterno es uno, pero tiene muchos nombres». *Rigveda*, Divisa de Ramarkrishna. [Hinduismo].

-«El Dios de todos los nombres», CASALDÁLIGA, en la *Missa dos Quilombos*.

-«God has many names», Dios tiene muchos nombres, título del famoso libro de John HICK.

-«Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis». Las cosas conocidas están en el que conoce según su propio modo de conocer. Santo Tomás, *Summa Theologica* II-II, q. I, a.2

-*Verum* (verdad) no puede identificarse con *unum* (unidad). Raimon PANIKKAR.

-«No clames diciendo que todas las religiones son vanas, pues en todas ellas hay un perfume de verdad sin el cual no encenderían la fe de los creyentes». RUMI.

-«Nadie puede jactarse de haber llegado a la Verdad, si no ha sido tratado de hereje por mil personas honestas». YUNAYD.

Puede trabajarse igualmente el texto de Rahner en *Sacramentum Mundi* bajo la voz «Cristianismo», disponible también en: [servicioskooinonia.org/relat/329.htm](http://servicioskooinonia.org/relat/329.htm)

## III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿A qué nos referimos cuando hablamos de «modelo de verdad»?

-El «modelo de verdad» es como la pantalla en la que proyectamos nuestros pensamientos y nuestras imágenes. Comentar esta imagen que aparece en el texto.

-Una rama de la filosofía se llama «epistemología», o tratado de la ciencia. Otra se llama «gnoseología», tratado del conocimiento. ¿Tenemos a alguien entre nosotros que pueda explicarnos más detalladamente estos términos y su significado?

-¿Cómo podríamos describir entre todos, aportando cada uno algún elemento, el «modelo de verdad» que había en nuestro ambiente cultural cuando siendo niños fuimos formados en nuestra fe? Dar ejemplos concretos.

-La historia de las religiones –también del cristianismo- está llena de casos de intransigencia, de asesinatos incluso de «herejes» o, mejor, de acusados de herejía. Por supuesto que detrás de muchas de estas violencias había intereses de otro tipo. Pero, ¿se podría decir que las personas que ejercían la violencia (censores, inquisidores, verdugos...) también eran víctimas de un «modelo de verdad» que les llevaba a esas actitudes? ¿En qué sentido?

-Dar datos concretos sobre la rigidez en la concepción de la verdad que encontramos en nuestra religión, aún en la actualidad.

-Buscar ejemplos concretos, de situaciones observadas por nosotros mismos, en las que se pueda observar la dependencia cultural de las expresiones de la religiosidad...

-Comentar los textos antológicos del apartado anterior.

-Diferenciar entre absolutismo, relatividad y relativismo.

-Imprimir y comentar en grupo los posters indicados.

#### IV. Posters (<http://servicioskoinonia.org/posters>)

Servicios Koinonía tiene en línea varios posters (susceptibles de ser impresos en gran tamaño, en plotter) que pueden utilizarse pedagógicamente en relación con este tema:

-«Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad, no necesita ser absoluto». Paul KNITTER.

-«Una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso; una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto es también una verdad profunda». Niels BOHR.

-«Si cierran la verdad a todos los errores, las cerrarán también a la verdad». Rabindranat TAGORE.

-«Dios es mayor que lo que las religiones dicen sobre Él».

-«La religión es un mapa del territorio, no el territorio mismo». Paul KNITTER.

-«La Verdad, Pilatos, es ponerse de parte de los humildes y de los que sufren». Van der MEERSCH.

-«Todas las religiones son verdaderas. El proselitismo es pecado». KOINONIA - TORRES QUEIRUGA.

#### V. Bibliografía

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, EDIM Ediciones, Valencia, España, 1996; 13ss; 54ss.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001.

HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, USA, 1989.

HICK, John, *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

KNITTER, P., *No Other Name?*, p. 217ss (*A New Model of Truth*).