

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



**Una aproximación crítico-hermenéutica a la  
concepción del diálogo interreligioso de Raimon  
Panikkar**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**AUTOR**

José Luis Obregón Cabrera

**ASESOR**

Dr. Fidel Julio Tubino Arias-Schreiber

Agosto, 2021



Para Nataly, mi esposa y fiel compañera

## RESUMEN

La globalización es un fenómeno a nivel mundial que ha dado lugar a establecer relaciones con personas provenientes de diferentes culturas y religiones, y que a su vez ha puesto de relieve problemas de carácter político y social. En este contexto, el diálogo interreligioso se plantea como un medio para llegar a acuerdos entre las religiones con el fin de colaborar con el bienestar de la humanidad a nivel mundial. Nuestra investigación muestra que la filosofía hermenéutica constituye un aporte fundamental frente a dicha problemática. Para ello establecemos el sentido del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica, mostrando las condiciones que hacen posible dicho diálogo para dar cuenta de sus posibilidades y sus límites. Desarrollamos nuestra investigación en función a cuatro objetivos. En primer lugar, explicar la necesidad del diálogo interreligioso como un camino razonable para enfrentar las problemáticas del mundo actual. En función a este objetivo, proponemos un análisis del fenómeno de la secularización a partir de la teoría hermenéutica de Gianni Vattimo. En segundo lugar, describir y explicar el concepto de diálogo interreligioso desde la teoría hermenéutica de Raimon Panikkar, para lo cual abordaremos los conceptos filosóficos centrales de la hermenéutica diatópica. En tercer lugar, analizar desde una perspectiva crítico-hermenéutica el concepto de diálogo interreligioso de Panikkar. Contrastamos dicho concepto con la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la cual nos ofrece una exhaustiva reflexión sobre el fenómeno de la comprensión como una *fusión de horizontes* y la noción de diálogo como experiencia hermenéutica. Por último, plantear una propuesta del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica, poniendo especial atención a las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso. Nuestra tesis concluye que el diálogo interreligioso es un *diálogo de escucha* que abre el camino para escuchar el testimonio de los otros y comprender sus presupuestos filosóficos. El análisis

hermenéutico nos permite identificar las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso, como son la apertura al otro, la autocrítica, la experiencia de alteridad como reconocimiento, la dimensión lingüística y la dimensión política del diálogo.

**Palabras clave:**

Hermenéutica, Diálogo interreligioso, Comprensión, Alteridad, Religión, Ecumenismo, Pluralismo, Fundamentalismo, Raimon Panikkar, Hans-Georg Gadamer.



## AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a las personas que han colaborado de una u otra forma en la elaboración de la presente investigación. En primer lugar, mi agradecimiento especial al asesor de la tesis, Dr. Fidel Tubino, por sus acertadas observaciones y recomendaciones para mejorar esta investigación a lo largo de los últimos años. Asimismo, agradecer a los profesores de Filosofía de la PUCP por sus enseñanzas en los cursos del doctorado, y en particular a la Dra. Cecilia Monteagudo y al Dr. Raúl Gutiérrez, por la revisión del proyecto de tesis y sus pertinentes sugerencias para optimizar este trabajo.

También quisiera expresar mi gratitud a las personas que me han apoyado de un modo afectivo durante este tiempo, aunque quizás no se hayan dado cuenta. Quiero agradecer a mi esposa Nataly, quien con su amor, paciencia y fortaleza se ha convertido en un gran soporte para mi vida en los momentos más difíciles que hemos vivido y ha sido una fuente de motivación para concluir esta tesis. Y, por último, quisiera agradecer a mi amada familia, en especial, mi papá Fernando, mi tía Cata, la mamá Norma, principalmente por su apoyo afectivo y su permanente preocupación por nuestro desarrollo profesional y su confianza en la educación como un medio para ser mejores personas.

## INDICE

	<b>Pág.</b>
Resumen	iii
Agradecimientos	v
Índice	vi
Introducción	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL CONTEXTO DE LA SECULARIZACIÓN</b>	<b>7</b>
1.1. La secularización en la hermenéutica de Gianni Vattimo	9
1.1.1. Acerca del término <i>secularización</i>	9
1.1.2. La hermenéutica de Vattimo como pensamiento débil	15
1.1.3. La secularización como disolución del Dios violento	20
1.1.4. La era del Espíritu	27
1.1.5. <i>Kénosis</i> y el debilitamiento de la religión	31
1.1.6. Una religión centrada en la caridad	35
1.1.7. Religión y ecumenismo	38
1.2. El problema del fundamentalismo religioso	42
1.2.1. El término fundamentalismo	42
1.2.1.1. Fundamentalismo católico	45
1.2.1.2. Fundamentalismo islámico	49
1.2.2. Rasgos del fundamentalismo religioso	54
1.2.2.1. El fundamentalismo como tradicionalismo	54
1.2.2.2. El fundamentalismo como rechazo de la globalización	57
1.2.2.3. La infalibilidad del texto sagrado	60
1.2.3. La violencia en el fundamentalismo religioso	65
1.2.3.1. El miedo como causa del fundamentalismo	65
1.2.3.2. La identidad fundamentalista y la violencia	70
1.3. A modo de síntesis	75

## CAPÍTULO 2

### LA PROPUESTA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DE PANIKKAR 80

2.1. Ecumenismo y pluralismo como presupuestos del diálogo interreligioso	82
2.1.1. Ecumenismo ecuménico	82
2.1.2. Ecumenismo crítico	87
2.1.3. La paz como objetivo del ecumenismo	90
2.1.4. Pluralidad y pluralismo	93
2.1.5. Pluralismo como desacuerdo con el otro	96
2.1.6. Pluralismo como reconocimiento del otro	102
2.2. La noción hermenéutica del diálogo interreligioso	106
2.2.1. La hermenéutica diatópica	106
2.2.2. Diálogo dialéctico y diálogo dialogal	111
2.2.3. Dimensiones del diálogo interreligioso	121
2.2.3.1. El diálogo interreligioso es abierto e interior	122
2.2.3.2. El diálogo interreligioso es lingüístico	128
2.2.3.2.1. Los equivalentes homeomórficos	129
2.2.3.2.2. Diálogo budhista-cristiano	131
2.2.3.3. El diálogo interreligioso es político	136
2.2.3.3.1. La nueva conciencia de las religiones	138
2.2.3.3.2. El diálogo como medio de la paz	139
2.2.3.4. El diálogo interreligioso es mítico	142
2.2.3.4.1. El mito y la relatividad cultural	143
2.2.3.4.2. <i>Mythos y logos</i>	148
2.2.3.4.3. Diálogo de testimonios	150
2.2.3.5. El diálogo interreligioso es religioso	154
2.2.3.5.1. La noción panikkariana de fe	155
2.2.3.5.2. Diferencia entre fe y creencia	158
2.2.3.5.3. La fe como ortopraxis	161
2.2.3.6. El diálogo interreligioso es integral	164
2.2.3.7. El diálogo interreligioso es inconcluso	168
2.3. Balance crítico	170

### **CAPÍTULO 3**

#### **ANÁLISIS CRÍTICO DE LA PROPUESTA DEL DIÁLOGO**

#### **INTERRELIGIOSO DE PANIKKAR**

**178**

3.1.	Análisis crítico del diálogo interreligioso desde la hermenéutica de Gadamer	180
3.1.1.	Los prejuicios, la tradición y el círculo de la comprensión	182
3.1.2.	La comprensión como <i>fusión de horizontes</i>	185
3.1.3.	El diálogo como medio de la comprensión	190
3.1.4.	La noción de <i>mundo</i> en la hermenéutica gadameriana	197
3.1.5.	Los juegos lingüísticos en el diálogo interreligioso	205
3.2.	Análisis crítico de la noción de religión en la filosofía de Dewey	212
3.2.1.	La religión y lo religioso	212
3.2.2.	Lo religioso como experiencia de armonía	214
3.2.3.	La universalidad de la experiencia religiosa	216
3.2.4.	La experiencia religiosa y la fe práctica	220
3.2.5.	Aportes de lo <i>religioso</i> al diálogo	223
3.3.	El diálogo de espiritualidades	226
3.3.1.	El diálogo intercultural según Fernet-Betancourt	226
3.3.2.	Diferencia entre religión y espiritualidad	234
3.3.3.	La espiritualidad como experiencia mística	238
3.3.4.	La espiritualidad de las comunidades amazónicas	241
3.3.5.	La finalidad práctica de la espiritualidad	244
3.3.6.	El diálogo interreligioso como diálogo de espiritualidades	247

### **CAPÍTULO 4**

#### **LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

**250**

4.1.	La perspectiva hermenéutica	251
4.2.	Definición del diálogo interreligioso	255
4.2.1.	Diálogo de escucha	255
4.2.2.	Diálogo entre personas	256
4.2.3.	Diálogo de testimonios	257
4.2.4.	Ecumenismo interreligioso	258
4.2.5.	Diálogo de espiritualidades	260



4.3. Condiciones hermenéuticas del diálogo interreligioso	264
4.3.1. La apertura al otro	264
4.3.2. La autocrítica y la experiencia de alteridad	268
4.3.3. La dimensión lingüística del diálogo interreligioso	272
4.3.4. Lenguaje como condición del ecumenismo	274
4.3.5. La dimensión política del diálogo interreligioso	276
Conclusiones	282
Referencias bibliográficas	289



## INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la globalización es un fenómeno cultural de las últimas décadas que se caracteriza por una creciente tendencia a propagar las relaciones entre culturas y religiones a nivel mundial. A pesar de que ello nos permite tomar mayor conciencia de la diversidad de religiones, culturas, tradiciones y formas de vida que conviven a nivel mundial, sin embargo, la globalización también ha dado lugar a un encuentro entre personas provenientes de diferentes culturas, el cual pone de relieve problemas de carácter político y social. En efecto, sabemos que este tipo de encuentro puede generar formas de opresión o dominación (lo que genera conflictos, guerras e innumerables pérdidas humanas), o también diversos tipos de discriminación (lo que se verifica en los problemas sociales de la xenofobia y el racismo). De un modo análogo, la globalización también involucra un encuentro interreligioso, donde el prejuicio a considerar al otro como una amenaza para las propias creencias da lugar a conflictos religiosos, o al establecimiento de murallas o separaciones, para evitar el encuentro entre personas que provienen de distintas tradiciones religiosas.

Frente a estas problemáticas, el diálogo interreligioso se entiende, en general, como una conversación entre personas que profesan diferentes creencias religiosas, para fomentar la tolerancia frente a otras tradiciones religiosas. Así, se habla del diálogo entre las grandes religiones, como son el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo, el Islam, etc. Dicho diálogo se desarrolla en función a los intereses o fines comunes que quieran lograr los participantes de dicho diálogo. En ese sentido, por ejemplo, Hans Küng plantea el diálogo interreligioso como un medio para llegar a acuerdos entre las religiones con el fin de colaborar con el bienestar de la humanidad y comprometerse a atender las necesidades básicas de las poblaciones menos favorecidas del mundo.

Ahora bien, consideramos que el tema del diálogo interreligioso constituye en sí una problemática filosófica, en cuanto supone una reflexión acerca del sentido mismo de la conversación que pueden llevar a cabo de las religiones. Es decir, podríamos preguntarnos acerca de las posibilidades de una conversación polifónica entre religiones, las cuales se definen como sistemas dogmáticos de creencias, o por las implicancias del diálogo para aquellos interlocutores que tienen realmente la intención de comprender otras creencias. En el ámbito filosófico, la hermenéutica reflexiona precisamente sobre el fenómeno de la comprensión del otro. Como sabemos, el término hermenéutica nos remite al arte de la interpretación de los textos, el cual se definía como un método normativo para la comprensión de un texto determinado. Sin embargo, en el siglo XX el estudio de la hermenéutica da un giro ontológico con los desarrollos filosóficos de Hans-Georg Gadamer especialmente, quien entiende la hermenéutica como una filosofía de la comprensión, la cual lleva a cabo un análisis crítico sobre las posibilidades de comprender al otro que pertenece a una tradición diferente. En tal sentido, en esta investigación queremos mostrar que la hermenéutica constituye una reflexión filosófica relevante y con

grandes aportes para poner en cuestión el dialogo interreligioso como un simple medio para universalizar e imponer un sistema religioso, y a su vez, para resignificar dicho diálogo como una conversación donde se reconozca la diversidad de religiones o espiritualidades. Se trata, pues, de determinar el sentido del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica, mostrando las condiciones que hacen posible dicho diálogo para dar cuenta de sus posibilidades y sus límites.

No obstante, desarrollaremos nuestra investigación en función a cuatro objetivos que nos permitan delimitar el complejo tema que presentamos. Un primer objetivo consiste en explicar la necesidad del diálogo interreligioso en el mundo actual, mostrando que el diálogo se presenta como un camino razonable para enfrentar las problemáticas que presenta un contexto caracterizado por los fenómenos de la secularización y del fundamentalismo religioso. Para ello, proponemos, en primer lugar, presentar el sentido de la secularización en el mundo actual, a partir de la reflexión hermenéutica de Gianni Vattimo. Nos parece relevante este análisis por las implicancias que, según este filósofo, tiene el fenómeno de la secularización en el ámbito religioso, ya que el debilitamiento de las concepciones metafísicas que trae consigo el proceso histórico de la secularización afecta a las religiones, en tanto ya no podrán considerarse como guardianes absolutos de la verdad. El proceso de la secularización en las sociedades modernas da lugar a formas diversas de concebir lo religioso, a una diversidad de religiones o espiritualidades que no están vinculadas necesariamente a una institución o a principios dogmáticos. Pero también surgen tendencias fundamentalistas vinculadas a religiones institucionalizadas que se centran en la absolutización de la tradición, o en la instauración de su religión como la única verdadera, con tendencia a usar la violencia contra los que profesan otras creencias. Al respecto, el diálogo interreligioso se impone como una necesidad para

reflexionar críticamente sobre los problemas que atraviesa el mundo actual, caracterizado por el conflicto de interpretaciones y el surgimiento de fundamentalismos religiosos.

En segundo lugar, nuestra investigación pretende describir y explicar el concepto de diálogo interreligioso desde la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar, un filósofo y teólogo español que se dedicó extensamente al estudio de las religiones, especialmente del hinduismo y el cristianismo, cuyo pensamiento aborda diferentes temáticas religiosas enriquecidas con el saber tanto de Occidente como de Oriente. La hermenéutica diatópica de Panikkar supone el estudio de la comprensión de otras creencias religiosas, estudio que involucra amplios desarrollos de filosofía y teología. Sin embargo, en función a la finalidad de nuestro trabajo, abordaremos algunos conceptos de su hermenéutica que se encuentran intrínsecamente afines a nuestra temática, como son pluralismo, diálogo dialogal, ecumenismo crítico, equivalencia homeomórfica, etc. En relación con el fenómeno de la secularización y la diversidad de interpretaciones, examinaremos el concepto de pluralismo por la relevancia que adquiere el reconocimiento de la alteridad en el contexto de la diversidad religiosa. Asimismo, será imprescindible precisar los tipos de diálogo que propone Panikkar, enfatizando la vigencia del *diálogo dialogal*, lo que nos aproximará a la noción de diálogo interreligioso como un encuentro donde adquiere primacía la escucha con la intención de comprender al otro interlocutor y lograr acuerdos compartidos. Finalmente, también se trata de analizar el sentido hermenéutico del ecumenismo como finalidad del diálogo interreligioso, el cual se propone como un medio para que las diferentes religiones del mundo puedan comunicarse con el objetivo de lograr la paz.

Un tercer objetivo de nuestra investigación consiste en analizar desde una perspectiva crítico-hermenéutica las debilidades o temas poco esclarecidos en la teoría del diálogo interreligioso de Raimon Panikkar. Para ello, en primer lugar, se pretende contrastar el concepto de *diálogo interreligioso* en Panikkar a partir de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la cual nos ofrece una exhaustiva reflexión sobre el fenómeno de la comprensión y las condiciones de posibilidad del diálogo. Se trata de revisar el concepto de *diálogo dialogal* que plantea Panikkar, a partir de la noción de diálogo que propone Gadamer como experiencia hermenéutica. En tal sentido, se pondrá énfasis en la experiencia de alteridad y la apertura al otro como condiciones necesarias del diálogo como tal, lo que supone también una disposición para poner en cuestión las propias creencias. Así, la noción de diálogo como experiencia hermenéutica ayudará a confrontar o complementar el sentido del *diálogo dialogal*. En segundo lugar, revisaremos la noción de religión que subyace a la definición panikkariana de diálogo interreligioso. La filosofía de Dewey plantea una diferencia entre la religión y lo religioso, e intenta recuperar el sentido original del término *religión* (que proviene del verbo latino *religare*), mostrando que la experiencia religiosa es una experiencia espiritual que trasciende la rigidez dogmática de las religiones fundamentalistas. Posteriormente, analizaremos la diferencia entre religión y espiritualidad. A partir del concepto de diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt y el análisis teológico de Leonardo Boff, podremos mostrar que el diálogo interreligioso que propone Panikkar tiene mayores posibilidades si se asume como un diálogo de espiritualidades. De ese modo, este diálogo de espiritualidades nos mostrará los límites del diálogo entre las grandes religiones y, a su vez, las ventajas del diálogo entre espiritualidades amazónicas.

Por último, nuestra investigación terminará con una propuesta del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica, la cual surge del análisis crítico de los aportes filosóficos presentados, poniendo mayor atención a las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso. Esta propuesta plantea, en primer lugar, una definición del diálogo interreligioso, precisando por un lado el sentido hermenéutico de la comprensión y el diálogo a partir de los aportes de la hermenéutica diatópica y filosófica, y por otro, la noción de religión que está emparentada a la posibilidad de un diálogo basado en la apertura y la tolerancia. Posteriormente, esta propuesta responde a la pregunta por las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso, con el fin de que haya una verdadera comunicación entre las religiones y los medios que hagan factible un entendimiento razonable. Se reflexionará especialmente sobre la experiencia de la alteridad y la autocrítica como condiciones fundamentales del diálogo interreligioso. Finalmente, consideraremos las implicancias políticas de dicho diálogo, principalmente como un medio para abandonar el fundamentalismo religioso y como camino para construir una solidaridad responsable entre las religiones.

## **CAPÍTULO 1**

### **LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL CONTEXTO DE LA SECULARIZACIÓN**

Vivimos en una época caracterizada por el fenómeno de la globalización, el internet, los medios de comunicación, fenómenos a nivel mundial que nos ponen en contacto con seres humanos que se encuentran en otra parte del planeta, y que de una u otra forma nos motiva a establecer una especie de relación entre culturas y entre religiones. En ese sentido, nos hemos hecho más conscientes de la diversidad de religiones que existen en el mundo, a pesar de que sea imposible conocerlas todas. Pero esa conciencia de diversidad trae consigo problemas o conflictos, pues las diferencias entre personas por las creencias religiosas pueden generar conflictos, guerras y violencia en diversas partes del mundo. Ello nos motiva a reflexionar sobre el sentido del diálogo, el cual resulta ser un tema de vital importancia para la filosofía contemporánea, ya que las causas principales de las guerras y los conflictos en diversas partes del mundo se encuentran cercanamente relacionadas a la imposibilidad de establecer acuerdos para evitar la violencia. Por ello, el objetivo de este primer capítulo consiste en explicar la necesidad del diálogo interreligioso en el mundo actual, mostrando que el diálogo interreligioso se presenta



como un camino razonable para enfrentar las problemáticas que presenta el panorama mundial, caracterizado por los fenómenos de la secularización y la aparición de movimientos religiosos fundamentalistas.

En primer lugar, se trata de explicar principalmente en qué consiste el fenómeno de la secularización abordado en la filosofía de Gianni Vattimo, para comprender la situación del mundo contemporáneo desde una perspectiva hermenéutica, y así examinar su significado para las mismas religiones. En principio, este filósofo explica el fenómeno de la secularización como un proceso histórico, en el cual se lleva a cabo un proceso de debilitamiento de las concepciones filosófico-metafísicas de la verdad como objetividad, el cual tendría su punto de partida en la muerte de Dios. Pero a su vez este proceso de debilitamiento permite asumir una perspectiva hermenéutica acerca del conocimiento del mundo, ya que no es posible conocer las cosas en sí mismas. En este sentido, como veremos, el fenómeno de la secularización da lugar a un *pensamiento débil*, un pensar que se abre a la diversidad de interpretaciones sobre el mundo. En relación con la propuesta del *pensamiento débil* de Vattimo será necesario analizar cuáles son las implicancias de la secularización en el ámbito religioso y de qué manera afecta a la religión misma, en tanto ya no podría considerarse como la guardiana de verdades absolutas. Asimismo, nos concentraremos en la noción de religión que propone Vattimo, como una manera de vivir la experiencia religiosa de cara al futuro.

En segundo lugar, veremos que el diálogo interreligioso se presenta como una necesidad en un contexto caracterizado también por el surgimiento de fundamentalismos religiosos. En este subcapítulo examinamos las características del fundamentalismo religioso, como por ejemplo, la absolutización de la tradición, la actitud de rechazo al mundo moderno y la globalización y la instauración de su religión como la única verdadera. Se trata de mostrar lo que origina que el fundamentalista termine idolatrando la tradición

convirtiéndola en fuente de verdad objetiva y absoluta, y se intenta explicar el sentido de la violencia en el fundamentalismo religioso. Para ello, será necesario revisar de qué manera aparece la violencia y en qué consiste la *identidad del fundamentalista* que da lugar a la discriminación y la violencia. De ese modo, intentamos mostrar que la sana convivencia en el mundo actual depende en gran medida del diálogo interreligioso, como camino razonable frente a los dogmatismos propios de los grupos fundamentalistas.

## **1.1.La secularización en la hermenéutica de Gianni Vattimo<sup>1</sup>**

### **1.1.1. Acerca del término *secularización***

En principio, podemos comenzar nuestro análisis precisando que el término secularización proviene de la palabra latina *saeculum*, la cual hace referencia a lo temporal, lo propio de la época. El término *seculariser* fue usado por primera vez en 1646 en las negociaciones para la paz de Wesfalia, para señalar el paso de propiedades religiosas a manos seculares: “el neologismo habría indicado la expropiación de los bienes eclesiásticos en favor de los príncipes o de las Iglesias nacionales reformadas.”<sup>2</sup> En otros contextos, el término *saecularisatio* significaba el paso de un religioso regular al estado secular, es decir, el paso a la vida laical de quien había recibido órdenes religiosas.<sup>3</sup> En general, el término se suele entender como un proceso de cambio de perspectiva temporal que se opone a las sociedades premodernas.

Asimismo, Gonzalo Gamio señala que la palabra latina *saeculum* hace referencia a lo temporal, lo propio de la época. La secularización se entendería como un proceso de cambio de perspectiva temporal que se opone a las sociedades premodernas.<sup>4</sup> En las

---

<sup>1</sup> Un análisis preliminar de este apartado fue presentado en mi ponencia titulada “Religión y secularización en el pensamiento débil de Vattimo”, ponencia presentada en V Congreso Mundial de COMIUCAP, realizado el 4 al 9 de julio de 2017 en Universidad Santo Tomás – Bogotá.

<sup>2</sup> Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 19.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> Gamio, Gonzalo, “¿Qué es la secularización? Reflexiones desde la filosofía política”, en: *Revista Páginas*, Vol. 32, N° 207 (2007), p. 34.

sociedades tradicionales, la organización socio-política del mundo se consideraba en función a un orden eterno y permanente. Se trata de una sociedad jerárquica y piramidal donde cada individuo tiene una posición determinada y está obligado a respetar el orden establecido que responde a un ordenamiento divino. Ese respeto sagrado a dicha orden social, que incluía el respeto a ciertas tradiciones como ceremonias, sacrificios y el respeto a las autoridades que daban orden a dicha pirámide socio-política.

No obstante, “el proceso de secularización reivindica la experiencia cotidiana del tiempo en el mundo. No rechaza el elemento espiritual, solo redefine su lugar en el curso finito de la vida humana.”<sup>5</sup> Podemos decir, entonces, que la secularización entonces sería un proceso que quiebra los paradigmas de las sociedades porque no toma como referencia la eternidad, sino reivindica el tiempo mundano, poniendo un énfasis en el modo en que actúan los hombres en relación a su comunidad.<sup>6</sup>

El tema de la secularización ha sido ampliamente desarrollado en la filosofía de Charles Taylor. En su libro *La era secular*, Taylor muestra que es tema sumamente complejo porque distintas teorías se han ocupado de explicar la secularización de dos formas: como el repliegue de la religión en la vida pública o como el declive de las creencias y las prácticas religiosas.<sup>7</sup> En los últimos años en las sociedades occidentales ha habido un decaimiento de las prácticas religiosas y una exclusión cada vez mayor de lo religioso en el ámbito político. Sin embargo, la tesis de Taylor sostiene que no debemos entender la

---

<sup>5</sup> Gamio, Gonzalo, “¿Qué es la secularización?”, op. cit., p. 35

<sup>6</sup> Por ese motivo, un elemento primordial en ese proceso de secularización es la ciencia moderna que cuestiona en basa a argumentos racionales y demostrables la veracidad de las explicaciones metafísicas sobre el cosmos: “Se trata de un fenómeno que tiende a observar la estricta responsabilidad de los agentes respecto de sus acciones al interior de su morada (*ethos*). Nos remite a aquello que construimos en el mundo contingente y vulnerable de nuestras instituciones, acciones y discursos.” Gamio, Gonzalo, “¿Qué es la secularización?”, op. cit., p. 36.

<sup>7</sup> Taylor, Charles, *La era secular*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015, tomo II, p. 198.

secularización como un simple declive de la religión, sino más bien como un desplazamiento.<sup>8</sup>

Desde el punto de vista de la modernidad todo lo religioso tiende a decrecer. En el contexto moderno, la religión se entiende como un conjunto de creencias y acciones que tienen su fundamento en la existencia de una entidad sobrenatural o alguna especie de fuerza que controla las acciones de los hombres. Contra esta forma reducida de concebir la religión, Taylor advierte que hay una diversidad de espiritualidades, las cuales no tienen necesariamente como fundamento una entidad sobrenatural.<sup>9</sup>

Así, ese desplazamiento de lo sagrado se evidenciaría en el pluralismo religioso, es decir, en la diversidad de perspectivas espirituales que caracterizan nuestra era. El fenómeno de la secularización implica, entonces, en cierto modo un declive de la religión, aunque ello no significa la desaparición de lo religioso. Por eso, la teoría de Taylor se enfoca en la recomposición de la vida espiritual de las personas, que poco a poco van asumiendo nuevas formas de relación con lo divino.<sup>10</sup>

Por otra parte, debemos hacer mención al análisis sociológico de José Casanova para una mayor comprensión de la dimensión socio-política del fenómeno de la secularización. En

---

<sup>8</sup> Al respecto, Taylor afirma: “Si la identificamos con los grandes credos históricos, o incluso con la fe explícita en los seres sobrenaturales, entonces parece que ha declinado. Pero si se incluye un amplio abanico de creencias espirituales y semiespirituales, o si utilizamos un filtro más grueso aún y pensamos que la religión de alguien es sólo la forma que adoptan sus preocupaciones últimas, entonces ciertamente podemos argumentar que la religión está tan presente como siempre.” Taylor, Charles, *La era secular*, op. cit., p. 204.

<sup>9</sup> Si bien el cambio de perspectiva temporal propio de la secularización estuvo influido por ciertos factores como la urbanización, la migración, etc. (los cuales tuvieron sus efectos en el cambio de las sociedades occidentales); no obstante, estos factores no eliminaron las motivaciones religiosas de las personas. En otras palabras, la religión se desplaza en tanto la fe de las personas se transforma, pero no muere completamente: “La creencia religiosa se da ahora en un campo en el que también hay un amplio abanico de opciones espirituales distintas. Pero lo interesante de la historia no es sencillamente que sea una historia de declive, sino también de una reubicación de lo sagrado o lo espiritual en relación con la vida individual y social.” Taylor, Charles, *La era secular*, op. cit., p. 222.

<sup>10</sup> Para explicar este tema, Taylor se concentra en tres tipos ideales que le permitirán diferenciar las fases del proceso de la secularización: el *Ancien Regime*, la era de la movilización y la era de la autenticidad. Cf. Taylor, Charles, *La era secular*, op. cit., pp. 222-378.

su libro *Religiones públicas en el mundo moderno*, José Casanova refuta la teoría de la secularización según la cual la religión deviene en un asunto privado, pues señala que la religión ha vuelto a la esfera pública mediante un proceso que denomina “desprivatización de la religión”.<sup>11</sup> Para explicar este fenómeno, Casanova diferencia dos procesos de secularización que surgen a partir de contextos diferentes, el modelo europeo y el modelo norteamericano.

En primer lugar, el modelo europeo de la secularización comienza con la expulsión de los judíos y musulmanes en España (el cual posteriormente se generalizará y replicará en toda Europa) y, con ello, instaurar el Estado confesional católico denominado *cuius regio, eius religio*.<sup>12</sup> Mediante este modelo político, el Estado no otorga libertad de religión a las comunidades religiosas minoritarias. Es decir, los ciudadanos no son libres de elegir las creencias de su preferencia. Tampoco se integran las religiones, al contrario, se separan y aíslan unas de otras. Con la finalidad de resguardar la homogeneidad religiosa del Estado, se opta simplemente por expulsar de sus territorios a todas las personas que no aceptaban la religión oficial del Estado.

Por ende, la secularización en Europa se da en un contexto en que no existe pluralismo religioso propiamente en los estados. Este modelo de secularización no favoreció el

---

<sup>11</sup> Cf. Casanova, José, “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, p. 26.

<sup>12</sup> Casanova propone como punto de inicio de la narrativa de la secularización el año 1492, año en que los Reyes Católicos expulsan de España a los judíos y los musulmanes, con el fin de instaurar un Estado confesional católico, denominado *cuius regio, eius religio*, que ordena a los pueblos bajo un mismo cuerpo de doctrinas religiosas católicas: “Las guerras de religión no llevaron en ninguna parte de Europa a la secularización del Estado o a la libertad de religión. Lo que llevaron fue precisamente al modelo *cuius regio eius religio*, y el modelo ese es el modelo de Westfalia, que es el modelo de confesionalización del Estado, territorialización de los pueblos y de las religiones.” Casanova, José. *Pluralismo religioso en el mundo de hoy*. Inguruak: Revista Vasca De Sociología Y Ciencia Política, 2009, p. 19.

pluralismo porque las minorías religiosas fueron expulsadas de toda Europa.<sup>13</sup> Y posteriormente, con la modernización, los estados confesionales europeos se convirtieron en estados laicos o seculares. Esto muestra que el proceso de la secularización no necesariamente está condicionado por el pluralismo religioso, pues en esos estados laicos no hay ningún tipo de conversión a otras religiones, ya que la homogeneidad de los países europeos lo impedía.<sup>14</sup>

En segundo lugar, en el caso del modelo norteamericano la secularización tuvo lugar bajo otras condiciones. La modernización en Estados Unidos lo convirtió en un país más religioso, pero las ciudades norteamericanas no eran ciudades seculares en el sentido europeo, pues eran ciudades con una gran diversidad de religiones.<sup>15</sup> En Estados Unidos aparece un fenómeno institucional nuevo llamado *denominación*: “Lo que me refiero con denominacionalismo es una estructura que no está hecha constitucionalmente pero que

---

<sup>13</sup> Como sostiene Casanova, “el Estado moderno secular no es una solución al problema del pluralismo religioso, o más bien lo soluciona eliminándolo, echando a las minorías religiosas de toda Europa: los católicos del norte, los protestantes del sur e incluso los judíos tienen que marcharse.” Casanova, José, “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, op. cit., p. 28.

<sup>14</sup> Podemos agregar que el caso de América Latina fue diferente, porque a pesar de que se intentó imponer este modelo del Estado confesional homogéneo, no obstante, tuvo lugar una especie de pluralismo religioso: “aunque oficialmente las naciones latinoamericanas siguieron siendo católicas, o los que se convirtieron en estado laicos siguieron siendo católicos (...), lo que encontramos en América desde la década de 1960 es un ascenso del pluralismo religioso.” Casanova, José, “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, op. cit., p. 31. A pesar de que los conquistadores obligaban a los indígenas a que se bauticen como católicos, extirpando sus idolatrías y usando la violencia de forma indiscriminada; con el pasar de los años se dio una especie de sincretismo religioso, donde terminaron confluyendo los dogmas católicos, las creencias indígenas y las religiones afroamericanas. Con respecto al tema del sincretismo religioso y el pluralismo religioso en América Latina se puede consultar los estudios del P. Manuel Marzal S.J. que exponen ampliamente desde una perspectiva antropológica las dinámicas religiosas en especial en el mundo andino: MARZAL Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983; MARZAL Manuel. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas Cusco, Los mayas Chiapas y los africanos Bahía*. Lima: PUCP, 1985; MARZAL Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Trotta, 2002; MARZAL Manuel. *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cusco: IPA, 1971.

<sup>15</sup> De hecho, explica Casanova, la religiosidad se ha ido incrementando en Estados Unidos: “En el año 1840, el 80% de la población norteamericana pertenecía a denominaciones religiosas. Es decir, mientras que la modernización en Europa condujo a la secularización, la modernización en Estados Unidos de América estuvo unida al proceso de democratización de masas (injection in democracy), de movilización religiosa (que se conoce como “the second great awake”) y de crecimiento en la sociedad civil y del mercado capitalista, y todo esto ha estado asociado, en Estados Unidos de América, a la revitalización religiosa.” Casanova, José, “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, op. cit., p. 29.

viene de la sociedad civil, de un reconocimiento mutuo plural de todos los grupos”<sup>16</sup> Se suele traducir el término como “iglesia”, pero el denominacionalismo es una forma de auto-identificación en relación a la religión que profesan (como católico, como judío, etc). Mediante el denominacionalismo, se desarrolla una estructura de reconocimiento de las identidades al nivel de la sociedad civil, que genera relaciones de igualdad entre los ciudadanos y fomenta el pluralismo religioso.<sup>17</sup>

El modelo norteamericano muestra que la secularización también está asociada a la libertad religiosa para cambiar o modificar las creencias de acuerdo a la conciencia de cada cual. De ese modo, en este modelo se vincula el pluralismo religioso del denominacionalismo y la libertad religiosa protegida por la Constitución. En este caso, la secularización es un proceso que coincide en la desprivatización de la religión, y no la desaparición de la religión. Al contrario, los individuos de la sociedad norteamericana tienden a tener una mayor cercanía a la religión, al mismo tiempo que fomentan el pluralismo religioso, pues se construye una sociedad con una gran diversidad de creencias religiosas, capaces de reconocerse entre unas y otras, fomentando vínculos igualitarios.

Es importante mostrar estas teorías sobre el fenómeno de la secularización, porque nos muestran la dimensión socio-política de dicho fenómeno en diferentes contextos, en los países europeos o en Estados Unidos. Taylor nos muestra que la secularización no equivale a un simple declive de la religión. Su teoría explica la recomposición de la vida espiritual de las personas, que poco a poco van asumiendo nuevas formas de relación con lo divino. Define, entonces, la era secular como una era donde las personas son libres de elegir su camino espiritual (privilegiando el sentimiento espiritual, antes que el dogma), y dando lugar a un pluralismo religioso. Por su parte, Casanova muestra que el modelo

---

<sup>16</sup> Casanova, José. *Pluralismo religioso en el mundo de hoy*, op. cit., p. 25

<sup>17</sup> Casanova muestra así que, en Estados Unidos, las iglesias o las sectas son todas denominaciones iguales. Cf. Casanova, José. *Pluralismo religioso en el mundo de hoy*, op. cit., p. 25.

norteamericano de la secularización tiene afinidad con un Estado donde se respeta al pluralismo religioso y se promueve la libertad de cada persona para elegir sus creencias. Así, se muestra que la secularización no equivale a la desaparición de la religión, por el contrario, los individuos optan por una mayor cercanía a la misma, al mismo tiempo que fomentan la diversidad de creencias religiosas y el respeto de los vínculos igualitarios.

### **1.1.2. La hermenéutica de Vattimo como pensamiento débil**

Más allá del enfoque socio-político de la secularización, y en función al objetivo de nuestra investigación, vamos a concentrarnos especialmente en el enfoque hermenéutico, donde se define la secularización como un debilitamiento de la religión, el cual, como veremos, se encuentra en cierta coherencia con las definiciones presentadas anteriormente por sus implicancias para el pluralismo religioso. Para ello, analizaremos el fenómeno de la secularización en la hermenéutica de Gianni Vattimo, quien lo define como un proceso de debilitamiento de las concepciones filosófico-metafísicas de la verdad como objetividad.

En principio, debemos señalar que la hermenéutica de Vattimo se define como un pensamiento antimetafísico. Debemos aclarar que el pensamiento metafísico se construye en base a la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta.<sup>18</sup> La metafísica se presenta como un saber definitivo que orienta de forma absoluta e incuestionable la vida humana, dando seguridad a su existencia y calmando con respuestas definitivas su estado de incertidumbre. Ahora bien, la hermenéutica de Vattimo es un pensamiento antimetafísico en tanto equivale a

---

<sup>18</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Metafísica, violencia, secularización*. Disponible en: <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/metafisica/Metafisica%20Violencia-y-Secularizacion.pdf> (Fecha de recuperación: 29 de marzo del 2017), p. 64.



“una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia”.<sup>19</sup> Esto quiere decir que la historia de la cultura representa un proceso donde se van *debilitando* las concepciones metafísicas de la verdad como objetividad. De ahí que defina la hermenéutica como un *pensamiento débil*.

Vattimo explica este debilitamiento de la metafísica remitiéndose al anuncio de la muerte de Dios que representa el nihilismo de Nietzsche. El nihilismo es el proceso histórico por el cual el mundo verdadero se convierte en una fábula (como indica el conocido aforismo nietzscheano)<sup>20</sup>, es decir, el mundo metafísico termina siendo reconocido como una mito porque en el fondo solo tiene un valor metafórico no ontológico. Vattimo nos aclara el sentido que Nietzsche atribuye al término *metáfora* en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Recordemos que, en tal texto, Nietzsche concibe en términos metafóricos todo nuestro conocimiento del mundo: encontramos una cosa en el mundo y nos formamos una imagen de ella en nuestra mente –primera metáfora, esto es, transposición-; después inventamos un sonido para apuntar hacia esa imagen –segunda metáfora-; etc. Por consiguiente, todo lenguaje es metafórico.<sup>21</sup>

La metáfora es una palabra que originariamente es una imagen lingüística de una cosa del mundo, pero que con el tiempo se convierte en el nombre propio de la cosa, como si fuera su verdadero nombre, debido a que en algún momento algunas personas impusieron sus metáforas como las legítimas y verdaderas. Esto es lo que ocurre con los conceptos

---

<sup>19</sup> Berciano, Modesto, “El pensamiento débil” en: Vattimo, Gianni. *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel, 1996, p. 88.

<sup>20</sup> Estamos haciendo referencia al conocido aforismo “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”. Cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 1975, p. 51.

<sup>21</sup> Vattimo, Gianni, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, en: *Azafea. Revista de filosofía*, N° 5, Universidad de Salamanca, 2003, p. 22 Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3745/3762> (Fecha de consulta: 19 de Octubre de 2019).

metafísicos, los cuales son también metáforas que terminaron siendo impuestas como la verdadera naturaleza de las cosas. De ese modo, la muerte de Dios nos refiere primordialmente a la ausencia de fundamentos últimos: “Nietzsche nos ha enseñado a desconfiar de la idea misma de fondo auténtico, e inclusive palabras como “sospecha” y “desconfianza”, que reaparecen con tanto frecuencia en sus textos, son términos que indican actitudes más prácticas que teóricas.”<sup>22</sup> En ese sentido, el pensamiento débil desconfía y sospecha de todo aquello que pretenda elevarse como la verdadera naturaleza de las cosas, olvidando su carácter metafórico.

Pero, en segundo lugar, el pensamiento débil de Vattimo se remite a Heidegger. Vattimo interpreta el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios en relación con la argumentación heideggeriana sobre el final de la metafísica:

La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omniun contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión “científica” del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia. Justamente por eso el hombre “civil” de hoy no necesita ya la creencia en Dios, y esta creencia se reconoce como una mentira inútil y obsoleta precisamente por parte de aquellos a los que, en nombre suyo, se les ha mandado siempre no mentir.<sup>23</sup>

Vattimo relaciona la muerte de Dios con el final de la metafísica porque la fe en un Dios único y verdadero corresponde con la fe en la verdad científica, esto es, la convicción de un orden objetivo del mundo que estaría fundado en Dios como fundamento último. En

---

<sup>22</sup> Vattimo, Gianni, *Metafísica, violencia, secularización*, op. cit., p. 66.

<sup>23</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Madrid: Paidós, 2003, pp. 22-23.

ese sentido, agrega Vattimo, “lo que Heidegger llama “metafísica”, de hecho, es precisamente la creencia en un orden objetivo del mundo que el pensamiento debería reconocer para adecuarse a ello tanto en sus descripciones de la realidad como en sus elecciones morales.”<sup>24</sup> La metafísica representa así la creencia en una objetividad, en un mundo trascendente a los fenómenos que hacía posible el conocimiento verdadero. De ahí que el final de la metafísica implique la muerte de Dios como fundamento último de las verdades objetivas.

Vattimo explica, entonces, que la superación de la metafísica en el sentido heideggeriano, supone pensar el ser como acontecimiento: “(...) el único modo no metafísico, no objetivante, de pensar el ser le parece a Heidegger que es el de concebirlo no como estructura objetivamente dada ante los ojos de la mente, sino como acontecimiento, como suceso.”<sup>25</sup> El ser se da en su acontecer, no como un ser objetivo y eterno, tal como se concibe en el pensamiento metafísico tradicional. Puesto que el ser no es objetivo, no podemos tampoco tener un conocimiento objetivo, ya que el ser es un acontecimiento en el cual participamos y estamos inmersos. De ahí que el final de la metafísica implique un debilitamiento del ser.

De esa manera, la *muerte de Dios* representa la disolución de la metafísica, porque llega a su fin esa pretensión de conocer la verdad en un sentido objetivo y definitivo. Pero a su vez, el final de la metafísica es el punto de partida del juego de interpretaciones.<sup>26</sup> Que la

---

<sup>24</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>25</sup> La cita continúa señalando lo siguiente: “Para entendernos podríamos decir que los objetos de nuestra experiencia se dan sólo en un horizonte; este horizonte, como una luz que hace aparecer las cosas, no es, a su vez, objetivamente visible. Si podemos hablar de ser, hemos de pensarlo más bien como este horizonte y esta luz, más que como la estructura general de los objetos.” Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>26</sup> El pensamiento débil implica apertura a una pluralidad de interpretaciones: “Se ha consumido (por suerte) la objetividad del mundo a favor de una siempre creciente transformación subjetiva, no individual, sino de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes.” Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa editorial, 2010, p. 89.

realidad sea un juego de interpretaciones significa que ninguna es la interpretación pura y objetiva del mundo, ya que no es posible acceder a un conocimiento privilegiado de la realidad.<sup>27</sup> El juego de interpretaciones vendría a ser un juego de lenguajes como formas de aprehender el mundo, cada uno de los cuales tiene su propia legitimidad y diferencias entre ellos mismos (el lenguaje religioso, el lenguaje científico, el lenguaje moral, etc.) De ese modo se entiende la explicación de Heidegger sobre la historia del Ser como debilitamiento:

alcanzamos la idea de la verdad como interpretación al responder a la historia que Heidegger llama la historia del Ser, y que parece razonable leer como historia de debilitamiento. Si en la actualidad el mundo se nos presenta como un juego de interpretaciones, ello no es así debido a que hayamos entendido (...) que las cosas sean objetivamente así. Por el contrario, ello es así debido a que el Ser mismo (que no es nunca un objeto puro situado delante de nosotros, los sujetos) se da de un modo menos perentorio, más debilitado.<sup>28</sup>

La historia del Ser equivale al debilitamiento de la metafísica porque no es posible aprehender el Ser como un objeto puro en sí mismo. Si Dios ha muerto, entonces todo el conocimiento del mundo es siempre una interpretación, pues es el modo en que el hombre experimenta la realidad.<sup>29</sup> En efecto, el intérprete es quien experimenta o conoce el mundo desde dentro del mismo mundo, no desde un lugar privilegiado y atemporal. Luego, el intérprete no puede decir cómo son las cosas en sí mismas, pero sí puede decir cómo son las cosas desde su punto de vista: “La interpretación es la idea de que el conocimiento no es el reflejo puro del dato, sino el acercamiento interesado al mundo con

---

<sup>27</sup> Cf. Vattimo, Gianni, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, op. cit., p. 24.

<sup>28</sup> Vattimo, Gianni, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, op. cit., pp. 25-26.

<sup>29</sup> Como afirma Vattimo: “no existe experiencia de verdad que no sea interpretativa; no conozco nada si no me interesa, pero si me interesa es evidente que no lo miro con desinterés.” Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 79.

esquemas que también son cambiantes en el curso de la historia.”<sup>30</sup> Toda interpretación supone entonces estar inmerso en un contexto determinado. Es decir, bajo la condición de pertenencia a una historia y tradición determinada, toda interpretación de las cosas proviene de una perspectiva particular. En ese sentido, ya no es posible pensar la verdad como adecuación, porque no hay una realidad metafísica a la cual se adecue el enunciado. Más bien, habrá que pensar la verdad como apertura en sentido hermenéutico. De ahí que podamos entender el pensamiento débil como un pensar que abre direcciones alternativas,<sup>31</sup> como un pensamiento pluralista y tolerante frente a distintas perspectivas. En síntesis, la hermenéutica de Vattimo queda definida en función a dos elementos centrales: la primera es la crítica de toda fundamentación metafísica y de toda filosofía de condiciones de la ciencia; y la segunda es una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones.<sup>32</sup> Ello implica que el pensamiento débil jamás puede constituirse como tribunal supremo con la autoridad para mirar por encima otras interpretaciones. El pensamiento débil se considera como un interlocutor más en diálogo con otras filosofías. Y esto significa, como veremos luego, que el final de la metafísica es apertura, pues con ella continúa la conversación y la propuesta de diversos argumentos para lograr el consenso entre los participantes, sin estar bajo el dominio de alguno de ellos.

### **1.1.3. La secularización como disolución del Dios violento**

Ahora bien, es importante tener en cuenta el sentido de la hermenéutica en Vattimo, porque la secularización está íntimamente vinculada al final de la metafísica, ya que es un proceso por medio del cual se lleva a cabo una disolución de lo establecido como sagrado de forma paulatina. Según Vattimo, la secularización significa relación de

---

<sup>30</sup> Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 81.

<sup>31</sup> Zavala, Santiago, “Una religión sin teístas ni ateos”, en: Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 18.

<sup>32</sup> Cf. Berciano, op. cit., p. 88.

procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado, pero que a su vez, permanece activo, de forma distorsionada en términos mundanos.<sup>33</sup> En el contexto del final de la metafísica, se puede definir también la secularización como “la disolución de la imagen del Dios violento, del Dios de la metafísica, al que se le ha llamado *ipsum esse (metaphysicum) subsistens*; secularización es el desmentir los rasgos naturales-rationales, de la divinidad.”<sup>34</sup> La disolución del Dios violento equivale entonces a la muerte de Dios como fundamento metafísico de toda verdad objetiva para el conocimiento del mundo. Ahora bien, para explicar este sentido de la secularización como disolución del Dios violento, Vattimo se recurre a la antropología religiosa de René Girard, la cual le permite comprender la historia del cristianismo como “*la historia (...) de la disolución de los elementos de lo violento natural, de lo sagrado natural, que hay en la Iglesia.*”<sup>35</sup> La relación entre la violencia y el origen de la religión es un tema que ha sido analizado y estudiado por René Girard en su obra *La violencia y lo sagrado*.<sup>36</sup> En su obra, Girard investiga los sacrificios de las religiones naturales o arcaicas y el modo como los perpetradores se ejercen la violencia contra las víctimas. Y muestra que los sacrificios de las religiones tienen como centro una multitud ataca con violencia, enfurecida contra una única víctima, de modo tal que se antepone la necesidad de sacrificar a la víctima por el bien de la comunidad:

---

<sup>33</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 11.

<sup>34</sup> Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad. Religión y postmodernidad en Gianni Vattimo”, en: *Revista Intersticios*, año 19, N° 40, 2014, p. 95. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/268508171\\_Cristianismo\\_en\\_tiempos\\_de\\_Postcristiandad\\_Religion\\_y\\_Posmodernidad\\_en\\_Gianni\\_Vattimo](https://www.researchgate.net/publication/268508171_Cristianismo_en_tiempos_de_Postcristiandad_Religion_y_Posmodernidad_en_Gianni_Vattimo)

<sup>35</sup> Vattimo, Gianni, “Cristianismo y modernismo”, en: Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 41.

<sup>36</sup> Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1998.

La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio.<sup>37</sup>

De acuerdo con Girard, en el contexto de las religiones arcaicas, el sacrificio viene a ser una mediación entre el sacrificador y la divinidad. En este contexto, la divinidad solicita víctimas, un determinado sacrificio como condición para ser favorable a la comunidad. Esto muestra la imagen de un Dios que se regocija con las ofrendas sangrientas. El mecanismo del sacrificio supone cierta ignorancia por parte de los fieles, pues no conocen exactamente el rol de la violencia sacrificial. Pero sí saben que, a mayor número de sacrificios, mayor posibilidad de controlar la ira divina. La función del sacrificio es proteger a la comunidad a costa de una víctima, para que de ese modo la divinidad no desate su cólera. Desde esta perspectiva, es más importante el beneficio que trae a la comunidad (la unión de la comunidad, el orden y el equilibrio en el cosmos, la tranquilidad a las personas) que el costo que ello representa (la víctima sacrificable).

Por otra parte, Girard señala que las investigaciones acerca de la función sacrificial señalan que el sacrificio es una operación de transferencia colectiva que se realiza a expensas de la víctima, con el fin de aplacar las tensiones internas, las rivalidades y todas las agresiones potenciales en la comunidad.<sup>38</sup> Es decir, toda la violencia interna es transferida contra la víctima, de ese modo también se preserva el bien de la comunidad. Esto se muestra también en los Evangelios. En estos relatos el impulso violento es contagioso, se unen todos contra la víctima, incluso a los amigos de la víctima:

El contagio de la violencia es tan poderoso que ni siquiera respeta a quienes comparten el sufrimiento de Jesús, como los dos ladrones crucificados a su lado

---

<sup>37</sup> Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 12.

<sup>38</sup> Cf. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 15.

(uno solo en Lucas). Ya clavados en la cruz, aún quieren ser crucifijos, desean pertenecer desesperadamente a la multitud de los linchadores.<sup>39</sup>

Este es otro elemento que identifica al sacrificio. La violencia unifica a toda la comunidad en contra de la víctima. Este tipo de violencia caracteriza lo que se suele definir como la persecución del “chivo expiatorio”. En los Evangelios, Cristo es el “chivo expiatorio”, o el “cordero de Dios” como se suele llamar también.

No solo en los textos sagrados hay referencias de este tipo de sacrificio, los mitos también nos presentan casos de violencia colectiva contra el “chivo expiatorio”. En los mitos aparecen ciudadanos que usan la violencia con motivos justificados, porque dan prioridad a la defensa de la comunidad. En el caso de los mitos la violencia se contagia rápidamente entre los perseguidores, porque están convencidos de la culpabilidad de la víctima. Pero en los mitos el sacrificio también sirve como mediación entre la divinidad y el sacrificador. Detrás de la violencia ejercida por los perseguidores, el mito da un giro radical convirtiendo al chivo expiatorio en un ser divino, en un ser bajado del cielo para reconciliar a la comunidad:

los chivos expiatorios arcaicos son considerados como salvadores divinos, antepasados divinos o auténticas divinidades. Cuando la persecución es más intensa y unánime, la víctima se percibe en un primer momento, como un horrible malhechor. Luego una concluida y aplacada la violencia colectiva, es percibida como un benefactor omnipotente que preside la reconstrucción de la comunidad y que, sobre todo, enseña al pueblo cómo efectuar los sacrificios rituales.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Girard, René, “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”, en: Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, op. cit., p. 138.

<sup>40</sup> Girard, René, “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”, en: op. cit., p. 142.



De esta forma, en los mitos arcaicos, el sacrificio convierte a la víctima en un ser divino que ha obrado milagrosamente con la comunidad. Posteriormente la comunidad celebrará los sacrificios rituales como recuerdo del sacrificio para honrar a su nueva divinidad. Es importante mostrar la función religiosa del sacrificio que aparece también en el mito, porque establece una conexión directa entre los hombres y la divinidad, a través de un acto violento.

La historia de las religiones está repleta de actos de violencia, en muchos casos, las religiones han propiciado guerras con el objeto de dominar más regiones y más pueblos, y así expandirse obligando a asumir sus creencias. Por ejemplo, en los mismos textos del cristianismo aparecen imágenes de dioses guerreros, violentos, deseosos de sangre, dioses que buscan la justicia para su pueblo a costa de la muerte de sus enemigos. Aún en el siglo XXI, ciertas religiones hacen referencia a la imagen de un Dios violento que acompaña a su pueblo a las guerras, justificando así las matanzas, el dolor y la destrucción del enemigo.

Ciertamente, en los textos sagrados de las grandes religiones son numerosos los fragmentos motivan o justifican la violencia. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento encontramos textos que nos hablan de la ira de Yahvé, el Dios quien juzga como un fuego destructor, como un ser que castiga. Esto lo confirman los expertos: “Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Yahvé, que se enciende juzga como fuego destructor y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del “pueblo elegido”, y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos.”<sup>41</sup> En el Antiguo Testamento se hace mención a un Dios muy poderoso y guerrero, que es fiel a

---

<sup>41</sup> Tamayo, Juan José, *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Barcelona: Herder, 2011, p. 60

su pueblo, dando batalla y destruyendo al enemigo. La figura de Dios aparece como un ser que castiga duramente a los enemigos.

Por otro lado, en el Nuevo Testamento, la figura de Dios no es la de un guerrero luchador, pero sí aparece un Dios sanguinario que reclama la sangre de Jesús de Nazaret de forma indirecta. Según algunas interpretaciones, Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de Jesús de Nazaret para reparar la ofensa infinita que la humanidad ha cometido contra él; la muerte de Jesús sería el sacrificio exigido por la voluntad divina para enmendar los pecados de la humanidad.<sup>42</sup> Estas interpretaciones están en relación con la descripción de Cristo como un cordero ensangrentado, como se narra en los pasajes del profeta Isaías:

¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. (...) Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca.<sup>43</sup>

Este es el famoso relato del siervo sufriente en el libro de Isaías. Es una muestra que en el Antiguo Testamento se encuentran relatos de violencia colectiva, relatos donde una víctima es sacrificada por la comunidad para la expiación de los pecados.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Tamayo, Juan José, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 61.

<sup>43</sup> Isaías 53, 4-7.

<sup>44</sup> La violencia, sin embargo, no solo aparece en los textos cristianos. En el Corán también muchas imágenes sobre Dios resultan ser tan violentas como en el Antiguo Testamento: “El Allah de Mahoma como el Yahvé de los profetas, se muestra implacable con lo que no creen en él. “¡Que mueran los traficantes de mentiras!”, dice el libro sagrado del islam. Dios puede hacer que a los descreídos se los trague la tierra o caiga sobre ellos un pedazo de cielo; para ellos sólo existe “el fuego del Infierno”. Tamayo, Juan José, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 61. La figura de Dios aparece en estos textos como un ser violento, cruel con los infieles. Un Dios castigador que ataca y hace sufrir a sus enemigos.

Ahora bien, a pesar de que la noción de “chivo expiatorio” se aplica también a los relatos del Evangelio, Girard advierte que existen diferencias considerables entre el sacrificio arcaico y el sacrificio de Cristo. A pesar de la persecución de la víctima, Jesús como “cordero de Dios” que es sacrificado, no se oculta el sacrificio como en los demás mitos, sino que se exterioriza públicamente. Girard muestra por lo menos tres diferencias entre el sacrificio de los mitos y el del cristianismo:<sup>45</sup> Primero, en los relatos de la crucifixión aparece un grupo de personas que se rehusa perseguir a la víctima. En los mitos no aparece la excepción de un pequeño grupo de discípulos, es toda la comunidad que se unifica. Segundo, en el caso del cristianismo, la Resurrección ilumina a la minoría disidente para que se den cuenta de que la persecución expiatoria había sido un engaño. Mediante la Resurrección los discípulos se hacen conscientes de su responsabilidad y participación en la persecución de la víctima, lo que dará lugar a su posterior conversión (por ejemplo, el caso de Pedro, quien después de negar a Jesús llora amargamente). Tercero, el sacrificio de Jesús es diferente. En el caso de los mitos la violencia trae la paz por medio del sacrificio expiatorio, a diferencia de los Evangelios, donde la violencia es satánica, no trae la paz; al contrario, esa violencia es rechazada por los discípulos.

De acuerdo con el análisis de Girard, el cristianismo se diferencia de las otras religiones sacrificiales porque denuncia la injusta violencia contra las víctimas expiatorias. Es decir, el cristianismo no justifica la violencia, ni tampoco la necesidad del “chivo expiatorio” que haga las veces de un mediador. Por eso, Girard entiende el cristianismo como una crítica radical a las religiones arcaicas, pues denuncia la injusticia que se comete contra la víctima inocente, a diferencia de los mitos arcaicos donde la víctima deviene divinidad.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Cf. Girard, René, “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”, en: op. cit, pp. 148-153.

<sup>46</sup> Girard, René, “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”, en: op. cit., p. 74.

Por su parte, a partir del estudio de Girard sobre la diferencia entre el cristianismo y las religiones sacrificiales, Vattimo concluye que el cristianismo es la religión no sacrificial que abre el camino a una forma de vida religiosa que abandona los sacrificios y reniega de la violencia que se puede justificar en la religión:

Girard ha mostrado, a mi modo de ver de manera convincente, que si hay una verdad divina en el cristianismo, ésta consiste justamente en el desvelamiento de los mecanismos violentos de lo que nace lo sagrado de la religiosidad natural, esto es, lo sagrado característico del Dios metafísico.<sup>47</sup>

En particular, Girard sostiene que Jesús no se encarna para ofrecer una víctima adecuada, sino que viene al mundo para eliminar el vínculo entre lo sagrado y la violencia.<sup>48</sup> Esto implica, según Vattimo, que el mensaje de Jesús consiste precisamente en desmentir el mecanismo violento de lo sagrado natural, convirtiendo así al cristianismo en una religión no sacrificial.<sup>49</sup> En ese sentido, Vattimo habla también de un *cristianismo no religioso*, porque se configura una imagen de Dios diferente al de las religiones sacrificiales, no un Dios violento que reclama un chivo expiatorio, sino un Dios que se rebaja, un Dios que privilegia el amor antes que la violencia.

#### **1.1.4. La era del Espíritu**

Por otro lado, la secularización como proceso de debilitamiento del Dios metafísico y de la eliminación de la violencia en la religión plantea también una relación con la hermenéutica. Al respecto, Vattimo sostiene que la historia del cristianismo se puede entender también como una historia de la interpretación.<sup>50</sup> La interpretación siempre ha

---

<sup>47</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 53.

<sup>48</sup> Cf. Rivas, Ricardo, "Cristianismo en tiempos de postcristiandad", op. cit., p. 95

<sup>49</sup> Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, op. cit., p. 41.

<sup>50</sup> En términos de Vattimo: "La historia de la salvación hace ser a la historia de la interpretación, pero a la vez: la historia de la salvación acaece o se da solo como historia de la interpretación." Vattimo, Gianni, *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*, op. cit., pp. 66-67.

tenido un lugar en la tradición hebraico-cristiana en relación al tema de la salvación, en tanto la doctrina de la salvación siempre ha requerido de una interpretación de la Palabra de Dios y de su adecuada aplicación en una situación determinada:

La revelación bíblica, en esta perspectiva, no es sólo la comunicación de un mensaje que se trataría de entender lo más fiel y definitivamente posible para aplicarlo a nuestra vida: la salvación que ésta promete es también, y ante todo, una comprensión cada vez más “plena”, más perfecta, pero no simplemente más “objetiva” y literal, del mensaje mismo.<sup>51</sup>

Vattimo entiende la historia del cristianismo como una historia donde se va perfeccionando progresivamente la interpretación de la Escritura para que ésta alcance una mejor comprensión del texto. Para mostrarlo, evoca la interpretación teológica de Joaquín de Fiore (un teólogo italiano del siglo XII) sobre la historia de la salvación. Joaquín de Fiore define la historia de la salvación como una historia de transformación del sentido de la Sagrada Escritura que se revela paulatinamente hacia una mayor plenitud. Para ello, el teólogo italiano dividió la historia de la salvación en tres etapas: era del Padre, era del Hijo y era del Espíritu Santo:

Son tres los estados del mundo que los símbolos de los textos sagrados nos presentan. El primero es aquel en el que hemos vivido bajo la ley; el segundo es aquel en el que vivimos bajo la gracia; el tercero, cuya llegada está próxima, aquel en el que viviremos en un estado de gracia más perfecto. El primero transcurrió en la esclavitud, el segundo está caracterizado por una servidumbre filial, el

---

<sup>51</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad, op. cit.*, pp. 38-39.

tercero se desarrollará bajo el signo de la libertad. El primero está marcado por el temor, el segundo por la fe, el tercero por la caridad.<sup>52</sup>

El sentido de la propuesta de Joaquín de Fiore radica en la idea de una historia de la salvación todavía en curso.<sup>53</sup> La tercera era es anunciada por Joaquín de Fiore como una profecía que se va realizar, donde emerge el sentido espiritual de la Escritura,<sup>54</sup> y que correspondería con la era que estamos viviendo. La denominada *era del Espíritu* significa que la Escritura no debe ser interpretada de forma literal como en épocas anteriores.

Vattimo valida esta teoría afirmando que “la historia de la salvación avanza como historia de la interpretación en el sentido fuerte en el que Jesús mismo ha sido interpretación viviente, encarnada, de las Escrituras.”<sup>55</sup> El cristianismo deviene una doctrina de la interpretación, porque el mismo Jesús se presenta como un intérprete de las escrituras de su tiempo que encarna las profecías del Antiguo Testamento. Por eso, Jesús es *interpretación viviente*, pues es capaz de leer los signos de los tiempos, y a reconocer su propia historicidad.<sup>56</sup> En ese sentido, su interpretación vincula la fe con la tradición, dando cuenta de su fe desde una interpretación de su propia tradición judía.

Asimismo, en la era del Espíritu los cristianos ya no son llamados ni siervos ni hijos, sino amigos. Es decir, es una era que se caracteriza por la libertad, no por el sometimiento a alguna autoridad:

---

<sup>52</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 42.

<sup>53</sup> Roldan, Alberto, “La *kenosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: Hermenéutica después de la cristiandad”, en: *Revista Teología y cultura*, Año 4, Vol. 7, 2007, p. 91. Disponible en: [http://www.teologiaycultura.com.ar/arch\\_rev/vol\\_7/roldan-kenosis\\_vattimo.pdf](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_7/roldan-kenosis_vattimo.pdf) (Fecha de consulta: 20 de octubre de 2019).

<sup>54</sup> Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 92.

<sup>55</sup> Vattimo, Gianni, *Filosofía, política, religión*, op. cit., p. 69.

<sup>56</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, op. cit., p. 60.

una vez que cae la autoridad de la letra de la Escritura y se establece el reino de la libertad y de la caridad, la interpretación de los textos sagrados ya no es patrimonio exclusivo de la autoridad sacerdotal.<sup>57</sup>

En la era del Espíritu el sentido de la Escritura deviene cada vez más espiritual, y menos vinculado al dogmatismo. Podemos relacionar esta tercera era de la historia de la salvación con la libertad que tienen algunos creyentes para criticar las mismas exigencias de la jerarquía eclesiástica (especialmente en relación a problemáticas éticas como el aborto, la eutanasia, etc.) En efecto, se constata mayor libertad por parte de los creyentes para interpretar la doctrina, cuando se reconocen a sí mismos como católicos y, a su vez, en discrepancia con algunas doctrinas de la Iglesia; pues no asumen ciegamente el dogma, sino que lo interpretan desde su propio contexto.

De ese modo, Vattimo vincula la era del Espíritu con la época del final de la metafísica que genera un cambio en relación con épocas anteriores: no es una era de la letra, sino del espíritu de la revelación, no es una era de siervos, sino de amigos, no es una era del temor, sino de la caridad.<sup>58</sup> Significa que la interpretación de la Biblia ya no puede ser tan rígida como en eras anteriores, sino que se requiere una capacidad “para captar los acontecimientos narrados por la Biblia como “figuras” de otros acontecimientos históricos”.<sup>59</sup> Es decir, la interpretación de la Escritura no puede ser literal, no se puede interpretar los relatos bíblicos como si fueran hechos históricos con absoluta objetividad. Los textos bíblicos no son descripciones históricas sobre los acontecimientos de la historia de la salvación. Más bien, los relatos bíblicos tienen un sentido simbólico cuya la finalidad radica en enseñar a los fieles la doctrina religiosa. De ahí que Vattimo mencione que la secularización ha generado un *cristianismo no religioso* (como indica el título de

---

<sup>57</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 46.

<sup>58</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 44.

<sup>59</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 41.

su libro), un cristianismo liberado de una verdad objetiva y definitiva tomada como dogma. Es un cristianismo no religioso porque la era del Espíritu anuncia un mensaje de liberación de todo dogma o ideología metafísica e invita a interpretar la doctrina.

### 1.1.5. *Kénosis* y el debilitamiento de la religión

De lo dicho anteriormente, podemos afirmar que la secularización no equivale entonces a la desaparición de la religión, más bien implica el retorno de la religión mostrando que su valor no radica ni en el dogmatismo ni en la violencia. En la era de final de la metafísica, la religión pervive, pero en otros términos. Como bien señala Rivas, “el objetivo conjunto de la secularización y la disolución de la metafísica es superar esa idea de un Dios y una metafísica que ejercen violencia.”<sup>60</sup> Ahora bien, la disolución de la metafísica que caracteriza a la secularización tiene su razón de ser, según Vattimo, en el acontecimiento cristiano de la *kénosis*:

la secularización no es un término que choque con la esencia del mensaje, sino un aspecto que, a su vez, le es constitutivo: como acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización.<sup>61</sup>

En la tradición cristiana, la *kénosis* es el evento salvador que nos remite a la encarnación de Dios, al rebajamiento de Dios a la condición humana. Significa que Dios se mundaniza, Dios deja de ser trascendente y se hace un mortal como el resto de los mortales, este es el mensaje central de la religión cristiana.<sup>62</sup> Pero Vattimo interpreta la *kénosis* como la

---

<sup>60</sup> Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad”, op. cit., p. 96

<sup>61</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 85

<sup>62</sup> En el contexto del final de la metafísica, el debilitamiento del ser se patentiza en la *kénosis* como una forma de secularización de Dios. Cf. Roldan, op. cit., p. 86.



disolución de los ideales metafísicos de la religión que concibe a Dios como un ente trascendente con un poder absoluto:

la *kénosis*, que es el sentido mismo del cristianismo, significa que la salvación consiste ante todo en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad necesaria, fundamento.<sup>63</sup>

De esa manera, la secularización da lugar a una nueva concepción de Dios, un Dios kenótico. A partir de la *kénosis* pierde sentido esa noción del Dios metafísico como verdad objetiva y fundamento último. Más bien, el proceso de la secularización da lugar a un “Dios débil” o un “Dios relativista”, como lo llama Vattimo.<sup>64</sup> Y por su parte, esta noción debilitada de Dios tiene como correlato una noción debilitada de la fe. En efecto, Vattimo lo indica con la expresión *creer que se cree*, que quiere decir apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer, pero sin estar totalmente seguro de ello, porque se trata de un *esperar creer*.<sup>65</sup> La expresión *creo en X* es una expresión que indica una total certeza sobre X. En cambio, *creo que creo X* es una expresión que no afirma X porque no tiene plena certeza de ello, en todo caso, tiene esperanza de que así sea. En ese sentido, la fe débil de Vattimo se encuentra más próxima a la esperanza que a la certeza.

Desde esa perspectiva, Vattimo propone “una religión basada en las categorías débiles, como su pensamiento, sin la violencia de una metafísica objetivante, sino abierta; sin la violencia de la autoridad y de las leyes; con una ética más tolerante y un evangelio más amigable.”<sup>66</sup> La religión en el contexto del final de la metafísica, según Vattimo, sería

---

<sup>63</sup> Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 71.

<sup>64</sup> En palabras de Vattimo: “*Hablar de un Dios kenótico, o “relativista” (...) no es un mal al cual intentar adaptarse en espera de poder combatirlo con mayor decisión, sino que forma parte de la propia historia de la salvación.*” Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 69

<sup>65</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, op. cit., p. 119.

<sup>66</sup> Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad”, op. cit., p. 102.

entonces una religión sin metafísica, sin violencia; en todo caso, una religión que se oriente por la caridad. Ya que la violencia proviene de la metafísica que incuba la religión: “La violencia se insinúa en el cristianismo cuando éste se alía con la metafísica como “ciencia del ser en cuanto ser”, esto es, como saber de los primeros principios.”<sup>67</sup> En la tradición filosófica, la metafísica es la ciencia que permite el conocimiento de los primeros principios, pero además es considerada el saber supremo poseedor de las verdades absolutas, y por ende, el camino para que el hombre se realiza plenamente en su humanidad. Vattimo observa que el cristianismo proviene de esta tradición metafísica:

Es al mismo tiempo la pretensión de que la perfección consiste en identificarse de algún modo con el primer principio y la convicción de que el primer principio se impone como tal, sin explicación ni petición.<sup>68</sup>

El camino de la perfección humana supone el conocimiento del principio supremo, es decir, el conocimiento de Dios como ente metafísico, que es el fundamento último de toda objetividad. De ahí que la religión cristiana legitime el uso de la violencia como la imposición de verdades objetivas para que el hombre pueda lograr su propia perfección. Así, la religión será violenta mientras se mantenga vinculada a una tradición metafísica, ya que detenta el poder absoluto sobre la verdad.

Así, desde su perspectiva postmoderna, la religión que propone Vattimo no es una religión dogmática, no es rígida ni autoritaria:

la religión que se redescubre así no tiene nada que ver con la religión dogmática, duramente disciplinar y rígidamente antimoderna, que se expresa en las diversas formas de fundamentalismo, y ante todo en el catolicismo del papa Juan Pablo II.

---

<sup>67</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 148.

<sup>68</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 148.

No puede ser una religión que retorne a la metafísica, sino sólo un resultado de la disolución de la metafísica misma.<sup>69</sup>

Como podemos inferir, el mensaje de la *kénosis* es totalmente opuesto a todo fundamentalismo religioso, porque el fundamentalismo presupone que la fe es un conocimiento objetivo de la naturaleza de Dios, de las leyes propias de la naturaleza y otras normas que rigen la vida en comunidad: “Es violencia metafísica, en general, toda identificación, dominante en la enseñanza tradicional de la Iglesia, entre ley y naturaleza.”<sup>70</sup> En ese sentido, una comunidad religiosa es fundamentalista al tomar a Dios como fundamento último y al pretender atribuirse la voz que habla en nombre de Dios (por ejemplo, cuando pretende conocer la “naturaleza verdadera” del hombre, de la familia, del mundo, etc.)<sup>71</sup> No obstante, esta definición no se reduce al cristianismo, se extiende a toda religión, ya que es fundamentalista la religión que pretenda imponer su verdad como la única verdadera.

La violencia y la imposición de creencias proviene de un pensamiento fuerte, como los fundamentalismos religiosos, que supone estar en posesión de la verdad objetiva y en el deber de coaccionar a otros: “Existe una violencia, en el origen de la historia, que es el autoritarismo, el no respetar al prójimo como a uno mismo, el no quererlo. Todo esto es el origen del mal.”<sup>72</sup> Bajo esa lógica, una religión es violenta, por ejemplo, cuando afirma e impone a otros que está prohibido abortar, o que está prohibido divorciarse, etc., bajo el supuesto de que se encuentra en posesión de la verdad. Por el contrario, la *kénosis* como disolución del Dios metafísico y del pensamiento fuerte da lugar a una religión no

---

<sup>69</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 115.

<sup>70</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 144.

<sup>71</sup> Al respecto, sostiene Vattimo: “Una vez más, aquí encontramos, bajo formas diversas, el escándalo de una predicación cristiana que pretende dictar la “verdad” sobre cómo “están de veras” las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad de la familia. Es decir, Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia.” Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 67.

<sup>72</sup> Vattimo, Gianni, “Cristianismo y modernismo”, op. cit., p. 63

violenta. Por lo que la concepción de un Dios kenótico implica que la religión no asuma posiciones fundamentalistas y que sea más tolerante con la diversidad de perspectivas religiosas.

#### **1.1.6. Una religión centrada en la caridad**

Debemos enfatizar que la *kénosis* no solo es un evento salvífico del cristianismo, sino también un evento hermenéutico, porque es el punto de partida del debilitamiento del ser y de la disolución del ideal de verdad como objetividad. De esa manera, la secularización resulta siendo un proceso de liberación y de apertura a la vez:

en la secularización que es la hermenéutica misma, el contenido de la revelación cristiana se mantiene asumiendo empero formas diversas. Por otro lado, precisamente porque no está dirigido por el ideal de la autotransparencia final y por la plena reapropiación, este proceso es solo liberación de la pluralidad de sentidos del ser.<sup>73</sup>

La *kénosis* es un evento hermenéutico porque tiene como consecuencia la liberación del ideal de la verdad objetiva, en favor de una pluralidad de mitos, una pluralidad de creencias religiosas como distintas interpretaciones aproximativas a la verdad. La apertura a una diversidad de perspectivas doctrinales es una consecuencia hermenéutica de un Dios débil. Esta libertad de la religión es lo que expresa simbólicamente la era del Espíritu, que anunciaba Joaquín de Fiore, como una época no dogmática, sino caracterizada por la libre interpretación de las Escrituras, la cual ya no es exclusividad de las autoridades religiosas.

Sin embargo, frente al conflicto de interpretaciones que surge de la secularización, Vattimo señala un límite proveniente de la tradición cristiana, propone la caridad como

---

<sup>73</sup> Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 99.

guía de la secularización.<sup>74</sup> Como sabemos, en el cristianismo la caridad es una de las virtudes teologales más preciadas; pero Vattimo ofrece una interpretación particular de la caridad como principio crítico, pues señala que el principio de la caridad es “lo suficientemente claro como para orientarse en relación a este mundo, en relación, ante todo, a la Iglesia y en relación, en fin, al proceso mismo de secularización.”<sup>75</sup> La caridad es un límite a la secularización porque permite demarcar el relativismo de las interpretaciones. Como explica Rivas: “El principio de la caridad debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado, acepta, ciertamente, una escucha caritativa a la tradición, pero declara que ésta se dirige a la comunidad viva de los creyentes y que no se restringe a la enseñanza *ex cathedra*.”<sup>76</sup> En ese sentido, la caridad se constituye como un principio crítico que orienta las interpretaciones de las Escrituras en el contexto de la secularización, un contexto donde se presentan más dificultades para reconocer lo justo porque no hay principios metafísicos que lo determinen *a priori*.

Esta orientación o guía de la comunidad se realiza en función a dos criterios básicos: la reducción de la violencia y la disolución de las estructuras fuertes del Ser.<sup>77</sup> En primer lugar, la caridad como disolución de estructuras fuertes del ser significa que es un principio que cuestiona o desenmascara los ideales metafísicos o pretensiones de universalidad. En efecto, para Vattimo la caridad es un principio crítico, no metafísico. No es un principio metafísico, porque no se recurre a la caridad como fundamento último que se asume como verdad definitiva. Recordemos que lo que caracteriza al principio metafísico es que lleva implícita la imposición de la verdad, y la negación de cualquier

---

<sup>74</sup> Nos dice Vattimo: “*podemos encontrar en la propia Escritura un límite de secularización, o sea, la guía de la desacralización, que es el discurso de la caridad.*” Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 90.

<sup>75</sup> Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, op. cit., pp. 73-74.

<sup>76</sup> Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad”, op. cit., p. 103.

<sup>77</sup> Cf. Vattimo, Gianni, “Hermenéutica, autoridad y tradición”, en: Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, op. cit., p. 100.

posible duda o crítica ulterior.<sup>78</sup> En otras palabras, el pensamiento metafísico siempre está asociado a la violencia en tanto está orientado a dominar al otro imponiéndole su verdad como absoluta.<sup>79</sup> Por el contrario, el principio de caridad como disolución de estructuras fuertes del ser pone como prioridad el respeto a la interpretación del otro y la tolerancia ante la validez de sus verdades. De ese modo, la caridad es consecuente con el mensaje de la *kenósis* como apertura al conflicto de las interpretaciones.<sup>80</sup>

En ese sentido, la caridad también guía a la comunidad bajo el criterio de reducción de la violencia. El retorno de la religión significa para Vattimo que la religión pone a la caridad como centro de su mensaje eclesial: “La única verdad que la Biblia nos revela es la llamada a la práctica de la caridad y el amor. La verdad del cristianismo es la disolución del concepto metafísico de la verdad misma.”<sup>81</sup> Vattimo señala que, si la caridad es el centro de la religión cristiana, entonces el mensaje cristiano ya no se guiará por una verdad absoluta, sino por la aceptación de la diversidad de interpretaciones. De esa manera, el cristianismo se convierte en una religión no violenta, menos autoritaria y a su vez más tolerante. Sin embargo, dicha apertura a la diversidad no equivale a un relativismo radical.<sup>82</sup> Es decir, a pesar de que admite la diversidad de formas interpretativas sobre los textos sagrados, no obstante, Vattimo pone como límite el

---

<sup>78</sup> Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, op. cit., p. 77.

<sup>79</sup> La metafísica se caracteriza por la intención de someter al otro: “Cuando alguien quiere venir a decirme la verdad absoluta es porque quiere ponerme a sus pies, quiere dominarme.” Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 92.

<sup>80</sup> Por ese motivo, Vattimo afirma que la caridad es el punto de encuentro entre la hermenéutica nihilista y la tradición religiosa occidental, pues la hermenéutica nihilista también nos indica una apertura a la diversidad de las interpretaciones filosóficas, anulando toda pretensión metafísica: “El sentido del reconocimiento del parentesco de la hermenéutica nihilista, para la dogmática cristiana (indicamos así los contenidos de la revelación neotestamentaria), es el manifestarse de la caridad como único contenido decisivo del mensaje evangélico.” Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 96.

<sup>81</sup> Zavala, Santiago, “Una religión sin teístas ni ateos”, en: Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, op. cit., p. 33.

<sup>82</sup> En contra del supuesto relativismo radical, Vattimo admite que existan verdades: “Mi nihilismo no se resume en la tesis de que no existen verdades.” Vattimo, Gianni, “Fe y relativismo”, en: Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, op. cit., p. 84.

principio de la caridad para demarcar aquellas interpretaciones ideológicas (religiosas, teológicas o de otra índole) generadoras de violencia.

### 1.1.7. Religión y ecumenismo

Además de una religión centrada en la caridad, el retorno de la religión en la era de la secularización supone una religión ecuménica donde prevalece una dimensión ética.<sup>83</sup> Vattimo afirma que el nihilismo tiene un carácter ético más que teórico,<sup>84</sup> porque como hemos visto el nihilismo abre el camino para una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. En efecto, el conflicto de interpretaciones desde el punto de vista religioso tiene un carácter ético porque las religiones tienen una gran responsabilidad de cara al futuro de la humanidad en tanto promuevan la convivencia pacífica. Por eso, Zabala sostiene que la ética de Vattimo apela a un sentido del ser orientado hacia un progresivo debilitamiento de la imposición de la presencia.<sup>85</sup> Es decir, el nihilismo tiene un carácter ético en tanto el conflicto de interpretaciones apela al criterio ético de la reducción de la violencia, que prohíbe toda forma de dominación o imposición de creencias religiosas.

Ahora bien, la dimensión ética del pensamiento débil se inscribe en la tradición hermenéutica-gadameriana donde la verdad se entiende como un consenso intersubjetivo mediado por el lenguaje. Esta noción gadameriana de verdad es coherente con el final de la metafísica, porque no asume la verdad como objetividad, sino como una búsqueda compartida en un diálogo interpersonal: “La ética gadameriana es toda ella una

---

<sup>83</sup> Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad”, op. cit., p. 103.

<sup>84</sup> Como señala Vattimo: “se puede sostener que el nihilismo tiene un carácter ético (o ético-político) más bien que teórico, y que rechazan la metafísica –el pensamiento del ser como presencia y objetividad- en tanto la ven ante todo como pensamiento violento.” Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 70.

<sup>85</sup> “La ética hermenéutica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia.” Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 82. De ahí que la ontología débil se caracterice por la reducción de la violencia del dogmatismo. Cf. Zabala, op. cit., p. 26.

afirmación del valor del diálogo, incluso creyendo que el diálogo no ha de modelarse en un ideal de transparencia que, al final, lo haría inesencial.”<sup>86</sup> El pensamiento débil de Vattimo otorga prioridad al diálogo, pues la verdad no se asume como una objetividad transparente como en el pensamiento metafísico, sino como la búsqueda de un consenso intersubjetivo en el que participan distintas interpretaciones. En efecto, la hermenéutica no apela a fundamentos últimos para dar razón de la verdad, pues ésta se construye a partir de interpretaciones, de narraciones en diálogo con la propia tradición, ya que el hermeneuta es consciente de la pertenencia a una comunidad histórica.

De ahí que la noción hermenéutica de verdad tenga como condición el diálogo con los otros: “no decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo.”<sup>87</sup> En coherencia con la hermenéutica gadameriana, la verdad se debe entender como un consenso intersubjetivo. En ese sentido, Vattimo admite que su concepción de verdad es muy próxima a la de Rorty, quien reemplaza la verdad por la *solidaridad*.<sup>88</sup> Estos filósofos dirían que es posible hablar de verdad, pero no como una imposición de ideales metafísicos, ni tampoco como algo incuestionable; sino más bien como un acuerdo compartido por la comunidad. Por eso, la experiencia de la verdad se podría definir también como una experiencia de participación comunitaria.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 80

<sup>87</sup> Vattimo, Gianni, “Fe y relativismo”, op. cit., p. 71.

<sup>88</sup> Cf. Vattimo, Gianni, “Fe y relativismo”, op. cit., p. 71.

<sup>89</sup> En esta línea, recordamos la hermenéutica de Gadamer quien concibe la verdad como un proceso de participación comunitaria mediado por la *fusión de horizontes*. Para Gadamer, la fusión de horizontes supone una ‘*ampliación*’ del horizonte del intérprete para ganar mayor comprensión de aquello que se quiere comprender, y así construir la verdad compartida. Gadamer define dicha fusión como “un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.” Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 375. La fusión de horizontes supone una transformación de los horizontes en una sola unidad (por ejemplo, la fusión de dos horizontes religiosos). Así, la verdad se da como un acuerdo compartido, porque se accede a una nueva verdad mediada por el proceso de la comprensión donde los dos horizontes se encuentran.



Dicha noción de verdad le permite a Vattimo enfatizar la importancia de la vocación ecuménica de la religión. En la era de la postmodernidad, el filósofo propone pensar la religión debilitada y orientada hacia una construcción de una comunidad ecuménica. Esto presupone que las religiones del futuro deben asumir la verdad no como un ideal metafísico, sino como una búsqueda compartida a través del diálogo con otras religiones. Pero a su vez este diálogo requiere del reconocimiento de la verdad de otras religiones:

El reconocimiento de los mismos derechos de las otras culturas (...) requiere de las confesiones cristianas el abandono de actitudes “misioneras”, es decir, de la pretensión de llevar al mundo pagano la única verdad. El reconocimiento de la verdad de las demás religiones (...) exige un esfuerzo intensificado por desarrollar la lectura espiritual de la Biblia y también de muchos dogmas de la tradición eclesial, hasta poner en evidencia el núcleo de la revelación, es decir, la caridad, a costa, obviamente, de debilitar las pretensiones de validez literal de los textos y la perentoriedad en la enseñanza dogmática de las Iglesias.<sup>90</sup>

El reconocimiento de la verdad de las otras religiones es una condición fundamental para la construcción del ecumenismo. Dicho reconocimiento se funda en la caridad como principio crítico, porque de esa manera la religión puede debilitar toda concepción metafísica de la verdad y tener mayor apertura para el diálogo con otras religiones y la construcción de solidaridades. Como habíamos visto, la caridad como principio crítico permite que las religiones reconozcan sus propias limitaciones y tomen conciencia de que no están en posesión de una verdad definitiva. En ese sentido, Vattimo afirma que la religión cristiana debe superar la condición fundamentalista en la que se encuentra atrapada por la metafísica y asumir la disolución de toda pretensión de objetividad:

---

<sup>90</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., pp. 63-64.

hasta que no deje de estar prisionera en las redes de su “metafísica natural” y de su literalismo (...) la Iglesia no llegará a poder dialogar libre y fraternalmente ni con las otras confesiones cristianas, ni, principalmente, con las otras grandes religiones del mundo.<sup>91</sup>

Así, el diálogo interreligioso requiere pues que las religiones dejen de lado las concepciones metafísicas, para poder asumir el conflicto de interpretaciones. Esto significa que la secularización no equivale de por sí a la disolución de la religión misma, sino la disolución del pensamiento metafísico, y por ende, a una nueva manera de entender la religión para el futuro: una religión no violenta, caritativa y ecuménica. Efectivamente, Vattimo propone que la religión del futuro se guíe por el principio de la caridad, lo que le permitirá liberarse de todas esas pretensiones metafísicas implícitas en los discursos dogmáticos e inhibirse de imponer una verdad sobre la naturaleza humana, o una verdad sobre la esencia de Dios, etc.<sup>92</sup> De ese modo, la religión será más tolerante con creencias religiosas diferentes, porque reconoce que no está en posesión de verdades absolutas. Pero, además, el conflicto de interpretaciones presupone que una concepción hermenéutica de la verdad como un consenso intersubjetivo mediado por el diálogo. Es decir, se concibe la verdad no como objetividad, sino como una búsqueda compartida en un diálogo. De ahí que la religión del futuro sea una religión ecuménica, una religión llamada a rechazar toda concepción metafísica y violenta de la verdad; y a promover el diálogo interreligioso, como camino indispensable hacia la verdad intersubjetiva.

---

<sup>91</sup> Vattimo, Gianni, “La edad de la interpretación”, en: Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, op. cit., p. 73.

<sup>92</sup> Cf. Vattimo, Gianni, “Fe y relativismo”, op. cit., p. 76.

## **1.2.El problema del fundamentalismo religioso**

El proceso histórico de la secularización nos muestra, como hemos visto, la disolución de la metafísica y el surgimiento de una religión debilitada, es decir, una religión caritativa, no violenta y ecuménica. Sin embargo, a pesar de que estas sociedades secularizadas se caracterizan por una mayor constatación de la diversidad religiosa, a su vez se han visto enfrentadas al fundamentalismo religioso o movimientos religiosos que se caracterizan por mantener concepciones metafísicas, como diría Vattimo, y exacerbar la violencia como mecanismo de imposición de sus creencias religiosas.

En efecto, el fundamentalismo es uno de los problemas más serios en la historia de las religiones, con graves consecuencias para la convivencia humana, como son los conflictos bélicos, xenofobia, genocidios, terrorismo, etc. Actualmente también vivimos una situación a nivel global donde los fundamentalismos religiosos se hacen presentes de formas sumamente violentas e inhumanas. Este análisis sobre el contexto de la secularización requiere también de una indagación sobre el problema del fundamentalismo para considerar otras manifestaciones religiosas en la era actual. Por tal motivo, este subcapítulo tiene como objetivo analizar y explicar el problema del fundamentalismo religioso, mostrando las causas del fundamentalismo, específicamente como aparece en algunas de las grandes religiones, para así comprender la necesidad del diálogo interreligioso.

### **1.2.1. El término fundamentalismo**

En primer lugar, vamos a tratar de definir en qué consiste propiamente el fundamentalismo religioso. Debemos aclarar que el término *fundamentalismo* surge en un contexto religioso, en el protestantismo evangélico de los Estados Unidos a comienzo

del siglo XX con un grupo de profesores de teología de la Universidad de Princeton. Nos explica Juan José Tamayo:

Entre 1910 y 1915 se publican en Estados Unidos 12 fascículos bajo el título *The Fundamentals: a Testimony to Truth*, en una edición de tres millones de ejemplares, en los que se recogían artículos teológicos escritos por protestantes evangélicos norteamericanos pertenecientes a las distintas denominaciones congregacionales. Su objetivo era defender los puntos fundamentales de la fe cristiana amenazados por la exégesis moderna y el liberalismo, que habían entrado en la teología y podían demoler esos fundamentos.<sup>93</sup>

Estos teólogos proponían una religión cristiana ortodoxa y dogmática, que debía defenderse frente a las interpretaciones modernas y liberales del cristianismo. El protestantismo evangélico se autodenominaba “fundamentalista”, porque defendía a su modo de ver los fundamentos básicos de la religión cristiana, como son: la encarnación de Cristo, el nacimiento virginal de Jesús, la resurrección corporal de Jesús, etc. Aunque debemos aclarar que el fundamento más importante que defendían consistía en la autoridad incuestionable de la Biblia como libro sagrado, cuyo saber se encuentra por encima de cualquier otro conocimiento (científico o filosófico). De ahí que se entienda el fundamentalismo como una corriente religiosa principalmente que promueve una interpretación literal de la Biblia. Para el fundamentalista, la Biblia es el libro cuya autoridad es superior al saber científico, político, etc.

La Biblia debía ser tomada al pie de la letra, pues como Dios no puede equivocarse, entonces todo lo que está escrito en la Biblia es verdadero. El fundamentalismo protestante se opone a todo método hermenéutico para interpretar la Sagrada Escritura,

---

<sup>93</sup> Tamayo, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid: Trotta, 2004, p. 75.

porque sostienen que "la Biblia no necesita ser interpretada, porque es Palabra de Dios, y el Espíritu Santo se encarga de iluminar a las personas para que comprendan los textos."<sup>94</sup> Este fundamentalismo religioso solo admite una religión verdadera, la religión cristiana, cuyas doctrinas y prácticas son el camino de la salvación eterna. Las personas que están fuera de esta religión son consideradas como extraviadas, e incluso como seguidores de Satanás.<sup>95</sup>

Este fundamentalismo protestante se caracteriza especialmente por la intolerancia frente a otras formas de pensar, especialmente en lo concerniente a la conducta humana pues se caracteriza por adoptar una moral sumamente rígida:

En el terreno moral es especialmente inflexible, sobre todo en lo referente a la sexualidad y a la familia; está en contra, como es de suponer, de los homosexuales, del movimiento feminista y de los procesos de liberación en general.<sup>96</sup>

Estos son temas en que los protestantes llamados también "pentecostales" participaban activamente en debates públicos para dar a conocer las exigencias morales y cristianas con respecto a la cuestión del aborto, la homosexualidad, el rol de género, etc. Asimismo, este tipo de debates dio lugar a un fenómeno denominado *Iglesia electrónica*, porque utilizaban los medios de comunicación, en especial, la televisión, para dar a conocer su doctrina y persuadir a los televidentes de sus enseñanzas. La televisión fue un gran artefacto proselitista para la época, pues por vía electrónica, los predicadores pronunciaban discursos llenos de mensajes políticos, llenos de reproche contra el

---

<sup>94</sup> Boff, Leonardo. *Fundamentalismo: La globalización y el futuro de la humanidad*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 15.

<sup>95</sup> Como nos refiere Bruce, no distinguen entre los que consideran ser malas personas: "Los fundamentalistas de Estados Unidos no se ven confrontados con una serie de grupos diferentes que operan con programas bastante distintos y con frecuencia incompatibles, sino que, para ellos, los productores de televisión, los jueces progresistas, los defensores de la libertad de expresión, los libertinos sexuales, las mujeres trabajadoras, los católicos y los sindicalistas se funden para conformar un enemigo único, todopoderoso y taimado." Bruce, Steve, *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza, 2000, p. 147.

<sup>96</sup> Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., p. 16.

comunismo y el humanismo. Sus discursos llamaban a la conversión de los infieles y exhortaban a leer la Biblia como el libro se podían encontrar todo el conocimiento necesario para dar solución a las desgracias y los males de los hombres.

Además, el pentecostalismo norteamericano se caracteriza por el curanderismo religioso, esto es una especie de sanación divina capaz de curar a las personas enfermas por vía electrónica.<sup>97</sup> Los teleevangelistas exhortaban a los enfermos a creer en el poder curador de Dios para recuperar la salud, invitándolos a hacer oraciones y plegarias. Estos “milagros” televisados tenían un gran impacto en la sociedad norteamericana, motivando a convertirse al cristianismo e insistiendo también en que era la única religión verdadera, cuyo libro sagrado debía ser leído para encontrar el verdadero conocimiento.

#### **1.2.1.1.Fundamentalismo católico**

Por su lado, en la Iglesia Católica también hay tendencias religiosas fundamentalistas que se centran en la absolutización del dogma y de la tradición. La historia del fundamentalismo católico se remonta al Papa Pío VI quien calificó los derechos de libertad e igualdad de insensatos, contrarios a la ley divina y perjudiciales para la religión católica. Pío VI sostenía que la Declaración de los Derechos Humanos llevaban a la barbarie y la anarquía, y quebrantaban los fundamentos de la religión católica.<sup>98</sup> Por su parte, el Papa Pío IX va dar continuidad a este fundamentalismo convirtiendo estas condenas en patrimonio del magisterio eclesiástico. Asimismo, condena las siguientes ideologías por ser contrarias al cristianismo:

panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto, racionalismo moderado, socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades

---

<sup>97</sup> Cf. Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 79.

<sup>98</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 82.

clérico-liberales, autonomía de las leyes morales con respecto a la ley divina, autonomía de la filosofía y de la ética, libertad de pensamiento, de opinión, de religión, de cultos, reconciliación con el progreso.<sup>99</sup>

Todas éstas son consideradas por Pio IX como ideologías que deben ser prohibidas dentro del magisterio de la Iglesia. Sin embargo, el fundamentalismo católico fue consumado por el Papa Pio IX con uno de los dogmas más discutidos hoy en día, la *infallibilidad papal*. La infalibilidad papal constituye un dogma de la Iglesia Católica constituido en el Concilio Vaticano I, que indica esencialmente que el Papa no comete errores cuando promulga una enseñanza para toda la Iglesia en relación a temas de moral o de fe.

Por su parte, el Papa León XIII mantiene la doctrina fundamentalista de sus predecesores, en base a un principio de la verdadera religión, todos los hombres deben someterse a la religión católica por ser la única verdadera.<sup>100</sup> León XIII rechaza la tolerancia como principio de las religiones, porque pienso que ello conduciría a un relativismo religioso al afirmar la igualdad de todas las religiones. Este fundamentalismo católico se opone radicalmente al pluralismo religioso, y se opone a su vez a toda libertad de pensamiento y de culto, porque promover el relativismo religioso y ser contrario a la verdadera religión. Años más tarde, también Pio X reafirma la doctrina fundamentalista de que el catolicismo es la única religión verdadera que puede llevar a la sociedad perfecta y a la plenitud de la humanidad. De acuerdo con esa doctrina, las otras religiones son imperfectas y no tienen los principios verdaderos que conduzcan a la sociedad civil a su plenitud.

Frente a esta gran ola fundamentalista al interior de la Iglesia católica, en 1962 el Papa Juan XXIII anuncia el Concilio Vaticano II, usando la siguiente metáfora: “Hay que abrir

---

<sup>99</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 82

<sup>100</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., pp. 83-84.

las ventanas de la Iglesia para que entre el soplo del Espíritu Santo.” Se trataba de buscar el *aggiornamento*, una modernización de la Iglesia con respecto a los problemas que vivía la sociedad de la época.<sup>101</sup> Esta imagen de la apertura de las ventanas de la Iglesia muestra que la Iglesia estaba incomunicada con el mundo, que la Iglesia estaba viviendo de espaldas a la realidad cotidiana de las personas. Y al mismo tiempo, la metáfora de la ventana da inicio a un proceso de modernización del catolicismo a partir del Concilio. Este Concilio se caracterizó por tratar de hacer frente a la tendencia fundamentalista de los últimos papados, mediante las siguientes reformas: el reconocimiento del método histórico-crítico para la interpretación de los textos sagrados, el diálogo con las otras religiones cristianas y no cristianas, y el establecimiento de la separación entre la Iglesia y el Estado, etc.<sup>102</sup>

No obstante, en la década de los setenta el fundamentalismo católico resurge durante el pontificado de Juan Pablo II. En vez de continuar con las reformas modernas del Concilio para adaptar la Iglesia católica a los nuevos tiempos, el Papa se propone la “nueva evangelización” de la Iglesia a través de nuevos movimientos eclesiales de estilo conservador y dogmático como son: Opus Dei, Comunicación y Liberación, Legionarios de Cristo, etc.<sup>103</sup> Entre los años 80 y 90 en América Latina aparecen nuevos movimientos fundamentalistas, algunos emotivistas y otros más integristas. Por un lado el movimiento carismático en Brasil, que se caracterizan por presentar experiencias religiosas espectaculares, semejantes a los fundamentalistas pentecostales; y por otro, los movimientos integristas (Opus Dei, Legionarios de Cristo, etc.) que se oponen a la

---

<sup>101</sup> Cf. Vásquez, María Nely y Díaz Mateos, Manuel, “Recuperar el espíritu del Concilio Vaticano II: cuatro imágenes bíblicas siempre antiguas y siempre nuevas”, en: *Revista Pastores del Nuevo Milenio*, Lima: ISET Juan XXIII, Año 13 – N° 24, 2013, p. 19.

<sup>102</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 85.

<sup>103</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 85.



modernidad cuyos valores destruyen los cimientos del catolicismo y reprochan la teología de la liberación.<sup>104</sup>

En relación con la síntesis histórica que hemos mencionado brevemente, según Leonardo Boff, este fundamentalismo católico propio del siglo XX también denominado “restauración” o “integrista”, puede resumirse en dos vertientes: doctrinal y ético-moral. En primer lugar, el fundamentalismo doctrinal instaurado por el documento *Dominus Iesus* en el año 2000, que plantea principalmente dos principios: la Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo (por tanto, las otras religiones cristianas no son verdaderas iglesias) y la religión católica es la única religión verdadera (por tanto, aquellos que no se conviertan al catolicismo corren el peligro de la perdición eterna). Como vemos, el fundamentalismo doctrinal se caracteriza por el autoritarismo del magisterio pontificio y por una especie de jerarquía dentro de la institución, que resulta sumamente discriminatoria: la discriminación de las mujeres en relación al sacerdocio, la discriminación de los laicos con respecto a los religiosos, etc.<sup>105</sup>

En segundo lugar, el fundamentalismo ético-moral es una ideología religiosa basada en una moral conservadora que dictamina el rechazo de los fármacos anticonceptivos, de los preservativos, de la fecundación artificial, así como la interrupción del embarazo, la pecaminosidad de la masturbación y de la homosexualidad, etc.<sup>106</sup> Es una mentalidad rígida que no tiene en cuenta el contexto en que viven las personas o las necesidades de las personas para evitar el embarazo o las enfermedades de transmisión sexual, por ejemplo. Se trata de una mentalidad conservadora que no tiene en cuenta el uso de medidas preventivas contra los embarazos de adolescentes o no considera el problema de la falta de educación sexual en la población. En resumen, este fundamentalismo católico

---

<sup>104</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 87.

<sup>105</sup> Cf. Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., cf. 18-19

<sup>106</sup> Cf. Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., p. 20.

da prioridad a las normas y las costumbres establecidas por encima de la vida real de las personas.

### **1.2.1.2.Fundamentalismo islámico**

Ahora bien, el fundamentalismo no solo aparece en el cristianismo, también aparece en otras grandes religiones como el judaísmo y el Islam. Como sabemos, las cruzadas de la Edad Media fueron actos de fanatismo que desencadenaron durante más de dos siglos las guerras entre cristianos y musulmanes, donde lucharon paradójicamente en nombre de Dios. Actualmente, también hemos sido testigos de actos fundamentalistas como el atentado a las torres gemelas el 11 de setiembre de 2001, los cuales fueron dirigidos por terroristas islámicos.

A simple vista pareciera que el Islam fuera una religión que promueve esencialmente la violencia. Sin embargo, debemos reconocer que es una religión extremadamente simple, la cual está establecida en cinco pilares: a) la oración ritual cinco veces al día, hecha en dirección a La Meca; b) la peregrinación a la Meca al menos una vez en la vida; c) la observancia del ayuno desde la salida hasta la puesta del sol durante el Ramadán, el noveno mes lunar; d) la limosna como forma de compartir y de mostrar agradecimiento a Dios, dador de todos los bienes; e) la profesión de que Alá es el único Dios, y Mahoma su profeta.<sup>107</sup>

Las prácticas religiosas del Islam se basan en estos cinco pilares. Por eso, es muy sencillo convertirse al Islam, porque basta con seguir escrupulosamente estos preceptos para someterse religiosamente a Alá. En efecto, el término “islam” significa “sumisión total a Dios”. La esencia de la religión musulmana no es violencia, ni el fanatismo; por el contrario, el Islam promueve la tolerancia y el respeto a todas las culturas y religiones:

---

<sup>107</sup> Cf. Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., p. 27.

“por una parte, la afirmación de la absoluta unicidad y trascendencia de Dios, a partir de lo cual todo en la tierra es relativizado; por otra, la comunidad profética de los hermanos, pues todos son creaturas de Dios y deben ayudarse unos a otros.”<sup>108</sup> En el Islam se promueve la tolerancia frente a la diversidad e incluso motiva a la solidaridad entre todos los hombres. Pero además la tolerancia se expresa en el hecho de que en el Islam no se obliga a creer a nadie. Así lo explica Lucchetti:

como comprueban los propios exégetas musulmanes, el Corán afirma que Alá no prohíbe ni la existencia de comunidades diversas de creyentes ni la existencia de otros profetas; además, la fe musulmana se impone al hombre solamente por la fuerza de su claridad y por la evidencia de sus argumentos, sin la necesidad de recurrir al uso de la violencia que, además, es contraria a la voluntad de Alá.<sup>109</sup>

Esto quiere decir que no hay una vinculación directa con la violencia, porque no se impone la religión musulmana por la fuerza. Incluso los musulmanes reconocen que no se puede imponer creer en una doctrina. En efecto, en la medida en que el hombre tiene libre elección, puede libremente aceptar sus creencias sin ninguna imposición.

Ahora bien, a pesar de que el Islam no fomenta la guerra en un sentido originario; sin embargo, esta religión se convierte en fundamentalista cuando algunos grupos religiosos interpretan los escritos sagrados del Corán, asumiendo una verdad absoluta cuya doctrina se debe imponer por la fuerza:

Crean un estado teocrático y acaban imponiendo a todos, incluso a los no musulmanes, las verdades islámicas y los preceptos rígidos de su moral,

---

<sup>108</sup> Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., p. 29.

<sup>109</sup> Lucchetti, Maria Clara. *Violencia y religión: confrontación y diálogo*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones, 2007, pp. 197-198.

especialmente en lo que se refiere a la mujer. La famosa *jihad* (originariamente, fervor y compromiso por la causa de Dios) se transforma en la guerra santa.<sup>110</sup>

Mucho se comenta sobre la famosa *yihad* que alientan los musulmanes, incluso hoy en día se usa el término “yihadista” como sinónimo de terrorista. Debemos aclarar la diferencia entre dos términos la gran *jihad* y la pequeña *jihad*: “La gran *jihad* es el esfuerzo individual que todo musulmán debe emprender para mantenerse dentro de los límites establecidos por el Corán. Es el respeto a los deberes religiosos en el lugar donde se encuentre, independiente de las dificultades que se le presenten.”<sup>111</sup> La gran *jihad* hace referencia a la lucha continua de cada persona para lograr su propia perfección, para mejorar espiritualmente. Esta es una interpretación espiritual del término, la *jihad* es el esfuerzo del musulmán por ser una mejor persona, una persona más digna, más noble con una gran riqueza espiritual.<sup>112</sup> Mientras que “la pequeña o *jihad* es, en principio, el derecho de defensa emprendido por el Estado islámico contra las naciones que persigan a los musulmanes con el fin de impedirles practicar su fe.”<sup>113</sup> En este caso el término nos refiere a la lucha por el respeto a las creencias religiosas y la instauración de un sistema justa para el pueblo musulmán. Es decir, el musulmán debe esforzarse al máximo para que se imponga la justicia y la verdad. En ese sentido, el musulmán es un religioso comprometido por la causa de Dios, que busca convertirse en una mejor persona, y construir un mundo más justo para los hombres, especialmente en defensa de los más débiles y los más pobres.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. cit., p. 30.

<sup>111</sup> Lucchetti, Maria Clara. *Violencia y religión: confrontación y diálogo*, op. cit., p. 203.

<sup>112</sup> Muhammad Maanán, Abderrahmán, “El significado de la Yihad”. Recuperado en [http://www.webislam.com/articulos/25798-el\\_significado\\_de\\_yihad.html](http://www.webislam.com/articulos/25798-el_significado_de_yihad.html). (Fecha de consulta: 18 de abril de 2017)

<sup>113</sup> Lucchetti, Maria Clara. *Violencia y religión: confrontación y diálogo*, op. cit., p. 203.

<sup>114</sup> En este punto, Lucchetti indica que “la guerra, en el islamismo primitivo, era una necesidad inevitable en defensa de la doctrina, de la misión y de la protección a los oprimidos. Así, notamos a partir del propio texto sagrado que la lucha está permitida, no para la difusión de la religión e imposición a los no-

Pero ciertamente los fanáticos musulmanes desvirtúan completamente el sentido del término, para convertirlo en la *guerra santa*. La historia de las cruzadas, la historia de las guerras y conflictos entre los cristianos y los musulmanes tiene como origen ese fundamentalismo religioso intolerante frente a las creencias del otro y con la convicción de que debe imponer su doctrina como si fuese la única verdadera por la que vale la pena vivir. En este caso, los fundamentalistas miran al otro (al extraño, a quien no comulga con sus ideas) como el enemigo, como el demonio que se debe combatir, porque no distinguen a quienes son fundamentalistas y quienes no lo son dentro de la misma religión.<sup>115</sup> Esto no solo se aplica a los musulmanes, sino a cualquier religioso fundamentalista: el fanático cristiano cree que todos los musulmanes son terroristas, el fanático musulmán piensa que todos los cristianos son enemigos que se debe combatir, los fanáticos católicos piensan que los no católicos son endemoniados herejes que han perdido la verdadera religión, etc.

Hasta el momento podríamos sostener que los fundamentalismos religiosos se definen principalmente por admitir solo una verdadera religión, cuya doctrina y prácticas religiosas constituyen el camino de la salvación. Quienes no profesen la religión verdadera son considerados como infieles o como seguidores de Satanás. En el caso del catolicismo, el fundamentalista cree que la Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo y la religión católica es la única religión verdadera. Más bien, el fundamentalismo se identifica con el desprecio por el otro, en tanto supone que las otras religiones son imperfectas, no contienen los verdaderos principios que conduzcan a la realización plena de la humanidad. En este sentido, el fundamentalista se opone al pluralismo religioso, y

---

musulmanes del islamismo sino para combatir la agresión que tenga como objetivo el restablecimiento de la paz." Lucchetti, Maria Clara. *Violencia y religión: confrontación y diálogo*, op. cit., pp. 204-205.

<sup>115</sup> Se tiende a demonizar al enemigo, conglomerando a varios grupos en uno único y maligno: "los ayatolas iraníes suponen que el imperialismo estadounidense, el judaísmo, el sionismo y el cristianismo conforman un todo único y maligno." Bruce, Steve, op. cit., p. 148

a su vez, a toda libertad de pensamiento y de culto. Por el contrario, la libertad religiosa es vista como el origen del relativismo y, por tanto, la perdición del hombre. De ahí que la intolerancia sea un rasgo del fundamentalismo, pues no es capaz de respetar la creencia de quien piensa o cree diferente.

Esta intolerancia se manifiesta también en su forma de concebir las cuestiones morales. Es decir, el fundamentalista tiene una mentalidad rígida en relación con temas morales, especialmente, relativos a la sexualidad humana. Una mentalidad rígida que solo admite una doctrina incapaz de tener en cuenta el contexto en que viven las personas o las necesidades concretas. El fundamentalista es dogmático porque intenta respetar escrupulosamente la doctrina religiosa al pie de la letra, pues cualquier otra interpretación podría conducir a una especie de relativismo doctrinal del que quiere alejarse. Pero además, el fundamentalismo doctrinal propone una jerarquía institucional que resulta siendo discriminatoria (contra las mujeres, contra los homosexuales, etc.) En este sentido, el fundamentalismo religioso se aproxima a la violencia, pues como señala Boff su intolerancia genera discriminación y desprecio hacia el otro:

quien se siente portador de una verdad absoluta no puede tolerar ninguna otra verdad, y su destino es la intolerancia. Y la intolerancia genera el desprecio del otro, y el desprecio engendra la agresividad, y la agresividad ocasiona la guerra contra el error, que debe ser combatido y exterminado. Y así es como estallan conflictos en los que se producen incontables víctimas.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Boff, Leonardo. *Fundamentalismo*, op. Cit., p. 25.

## **1.2.2. Rasgos del fundamentalismo religioso**

### **1.2.2.1.El fundamentalismo como tradicionalismo**

Un análisis del fundamentalismo religioso requiere además dar cuenta de las características detalladas de su *modus operandi*. Un primer rasgo característico del fundamentalismo religioso es la absolutización de la tradición. Los fundamentalistas son tradicionalistas porque conciben la tradición como algo absoluto, no cambiante, no sometida a la historicidad:

Lo nuevo, empero, no entra ni en el modo de vivir ni en el modo de pensar de los fundamentalismos, que no aceptan el carácter histórico del ser humano, ni reconocer el valor al presente ni al futuro. Viven instalados en el tiempo pasado, convertido en norma de conducta para todo tiempo y lugar; más aún, se instalan en el tiempo pasado de su propia cultura, que consideran válido universalmente y pretenden imponerlo al resto de los seres humanos.<sup>117</sup>

Los fundamentalismos religiosos absolutizan la religión cuando la imponen a otros, muchas veces por medio de la violencia, porque conciben sus creencias religiosas como verdades incuestionables. Los fundamentalistas niegan la historicidad de la tradición y de la misma religión, olvidando que toda todo ello está sometido al carácter histórico y contextualizado del ser humano.

Además, rechazan todo aquello que provenga de la modernidad, por considerar que su quebrantan todos los fundamentos de su religión. Se opone a toda forma de secularización, evolucionismo, diálogo con la modernidad, la emancipación de la mujer,

---

<sup>117</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 97.

los avances científicos, los métodos históricos-críticos de interpretación, etc. En tal sentido, el fundamentalismo cristiano se opone la doctrina del creacionismo contra el evolucionismo, por considerar que sus tesis son contrarias a lo relatado en el libro bíblico del Génesis. Obviamente este es un problema que está relacionado con la hermenéutica de los textos bíblicos (y que revisaremos con mayor detalle posteriormente), porque asumen que el Génesis es un relato de que verdaderamente ocurrió en el origen del mundo. Es decir, interpreta la Biblia solo en sentido literal.

Por otra parte, el fundamentalista tiene una perspectiva negativa del curso de la historia. Todas esas ideas propias de la modernidad son entendidas como signos apocalípticos del final de la historia. Los cristianos vinculan esos signos apocalípticos con la segunda venida de Jesucristo, quien vendría al mundo terrenal para el juicio final:

Una característica que define al fundamentalismo, sobre todo al pentecostal de Estados Unidos y de América Latina, es el milenarismo de carácter apocalíptico con tonos beligerantes y en sus aspectos más destructivos. (...) Los fundamentalistas se consideran hijos de la luz y luchan por el establecimiento pleno del bien en el mundo. El mal cae del lado de quienes no comparten sus creencias y debe ser combatido con toda resolución y energía.<sup>118</sup>

Tienen una interpretación catastrófica de la historia se revelaría en determinados signos del final de los tiempos como son las guerras, los desastres naturales, la normalización de la homosexualidad, las hambrunas, etc. Para el fundamentalista estos signos muestran la próxima venida de Dios para devolver la paz y el equilibrio al mundo. Esta interpretación catastrófica de la historia se encuentra todavía presente en ciertos discursos religiosos. Por ejemplo, en el mes de marzo del 2017 hubo una serie de tragedias debido a los

---

<sup>118</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 96.



desastrosos huaycos que dejaron miles de familias damnificadas y millones de dólares en pérdidas agropecuarias en el norte y centro del Perú. Las causas de los huaycos eran conocidas, pues el Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología (Senamhi) explicó que se debía principalmente al calentamiento global. Sin embargo, no faltaron personas que atribuían este tipo de catástrofes a la cólera de Dios por haberse incluido el principio de la igualdad de género en el Currículo Nacional, que recientemente el Ministerio de Educación había incluido.<sup>119</sup>

Así, debido a que los fundamentalistas se caracterizan por un rechazo a todo lo que representa un signo de modernidad, tienden a ser un pequeño grupo. Se asumen así mismos como el *grupo de los elegidos*, como aquellos únicos iluminados capaces de comprender el verdadero significado de la historia, pues están en posesión de las verdades eternas. Por ese motivo, también tienden a discriminar a quienes no piensan como ellos, en quienes creen en otras religiones, porque fuera del pequeño grupo todos los demás están equivocados.

Pero al mismo tiempo, el fundamentalista se siente una actitud de minoría, es la sensación de estar excluido del resto de la sociedad: “El minoritario del que estamos hablando se siente postergado y recluso en los márgenes. No tiene el sentimiento de elite minoritaria, de cierto aristocratismo superior, sino el no reconocimiento ni aceptación de la mayoría.”<sup>120</sup> Se genera de esta forma una separación entre los que son mayoría y la minoría, entre el grupo mayoritario de quienes son considerados infieles, herejes y descarriados y el grupo minoritario de los fieles, rectos y puros. De esa manera, la actitud fundamentalista consiste en asumir que se encuentra siempre en el bando de los buenos y

---

<sup>119</sup> Se puede seguir la noticia en el siguiente enlace: <https://redaccion.lamula.pe/2017/02/01/huaico-lima-san-juan-de-lurigancho-ideologia-de-genero-con-mis-hijos-no-te-metas-dios-religion/jorgepaucar/>  
(Fecha de recuperación: 18 de abril de 2017)

<sup>120</sup> Mardones, José María, “Modernidad”, en: *10 palabras clave sobre fundamentalismo*, Estella: Verbo Divino, 1999, p. 37.

fieles frente a los otros, los malos e infieles. Se generan una serie de opuestos entre los que buenos (el grupo minoritario) y los malos (la mayoría), que da lugar al rechazo hacia el otro. El que piensa y cree diferente es el equivocado.

#### **1.2.2.2.El fundamentalismo como rechazo de la globalización**

Pero por qué los fundamentalistas temen tanto al cambio, por qué conciben la tradición como un absoluto que no se debe cuestionar. Una de las razones que explican esta absolutización de la tradición propia del fundamentalismo radica en el fenómeno de la globalización moderna. En efecto, como explica José María Mardones, la globalización tiene importantes consecuencias para las sociedades actuales:

Hay una globalización que impulsa la producción tecnocientífica que lleva en sus entrañas un dinamismo planetario imparabile: está reconfigurando el modo de ver y de considerar la realidad desde una racionalidad funcional que se fija a prácticas sociales de eficacia, utilidad, pragmatismo, rentabilidad.<sup>121</sup>

Una de las principales consecuencias es ciertamente negativa. La globalización tiende a la deshumanización de los hombres al dar una mayor prioridad a lo instrumental, a lo que es útil. Este tema de la primacía de la racionalidad instrumental es ampliamente desarrollado por Charles Taylor quien la define como “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado.”<sup>122</sup> La razón instrumental es la razón calculadora que piensa la mayor eficiencia posible de una determinada operación, considerando la relación entre el costo y el beneficio que ésta rendirá. Es una razón calculadora que se aplica especialmente al ámbito económico. Sin embargo, la crítica de Taylor consiste en que esta racionalidad ha

---

<sup>121</sup> Mardones, José María, “Modernidad”, op. cit., p. 18.

<sup>122</sup> Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 40.

adquirido primacía, es decir, el hombre moderno aplica la racionalidad instrumental se aplica a todo ámbito de la vida humana (ámbito de las relaciones humanas, de la educación, de la política, etc.), lo que conlleva a una justificación irracional de la explotación de la naturaleza y la dominación del mundo. El prestigio del que goza la tecnología en el mundo globalizado es una muestra de esa primacía de la razón instrumental.<sup>123</sup> Y por consiguiente, la globalización supone también un menosprecio de todo aquello que ver con lo estético o lo religioso. Especialmente del ámbito religioso, pues éste queda relegado al ámbito meramente de la fantasía, la imaginación, el sentimiento, a comparación de la ciencia y la tecnología que adquiere un valor mucho mayor a los ojos del hombre moderno.

Por otra parte, en este mundo globalizado, cada vez somos más conscientes de la pluralidad de culturas, de que vivimos en un planeta donde hay una gran diversidad de creencias y costumbres religiosas. Es decir, somos más conscientes de la relatividad cultural en la que vivimos, y que al mismo tiempo, las tradiciones son comprendidas como un producto humano frágil y cambiante.<sup>124</sup> Frente a este relativismo cultural, la tradición pierde fuerza, ya no es una fuente de verdades ineludibles; a diferencia de las generaciones pasadas, quienes asumían la tradición como algo dado e incuestionable. Dicho relativismo genera sentimientos de inseguridad, miedo a la fragilidad, temor al cambio, etc. Asimismo, el fenómeno de la globalización moderna fomenta una mayor conciencia crítica frente a las tradiciones, las costumbres, las creencias religiosas. El sistema establecido por la tradición es inevitablemente cuestionado por las filosofías modernas.

---

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

<sup>124</sup> Cf. Mardones, "Modernidad", *op. cit.*, p. 21.

Frente a este panorama de un mundo globalizado, donde se impone la primacía de la racionalidad instrumental y de la tecnología, donde se fomenta una mayor conciencia crítica frente a la tradición y donde el hombre moderno toma mayor conciencia de la diversidad cultural y religiosa que habita el mundo, surgen nuevos grupos fundamentalistas que se aferran a las tradiciones antiguas en busca de mayor seguridad y estabilidad para su propia vida. Mientras que la modernidad invita a la reflexión crítica de los sistemas tradicionales, el fundamentalismo se aferra a verdades supuestamente incuestionables:

Son tiempos de fiebre comunitarista. Se necesitan el calor y la acogida de una comunidad; necesitamos abrigo, protección, seguridad. (...) Por un parte camina el dinamismo tecnoproductivo con su orientación funcional, tan importante para solucionar los problemas de la supervivencia y, por otro, el no menos importante deseo y necesidad de sentido, de comunidad y hogar.<sup>125</sup>

El surgimiento del fundamentalismo da origen a una serie de sectas, grupos cerrados, comunidades acogedoras que ofrezcan seguridad y estabilidad ante el aparente caos de un mundo moderno y globalizado. Prefieren el abrigo, el refugio, la protección de la comunidad, en vez de pensar por sí mismos y revisar críticamente el sentido de las tradiciones.

Por eso, podemos decir que el fundamentalismo es a su vez un tradicionalismo, en cuanto el fundamentalista idolatra la tradición al convertirla en fuente de toda verdad, incapacitado de criticar o cuestionar los fundamentos que sostienen dicha tradición. Como precisa Eduardo Arens, el fundamentalismo es:

---

<sup>125</sup> Mardones, "Modernidad", op. cit., p. 24.

una actitud mental que sostiene y propaga los “fundamentos” de una determinada creencia, sea política, social, religiosa u otra, que pertenece a un pasado ya no en vigencia, y lo hace de una manera agresivamente fanática, proselitista, no-crítica y cerrada a todo diálogo.<sup>126</sup>

En síntesis, el fundamentalismo es un tradicionalismo porque concibe las tradiciones, las estructuras sociales como sagradas; lo que significa que las costumbres de sus antepasados se asumen como inalterables, las cuales se deben respetar estrictamente. No se da cuenta de que la tradición es cambiante, que las estructuras sociales están sometidas al tiempo y al cambio de la historia. Dicho de otro modo, el fundamentalista rechaza todo aquello que represente progreso, toda su concepción del mundo y de la realidad es estática, absolutamente verdadera, imposible de cuestionar. Pero al mismo tiempo es proselitista, porque se siente en el deber de propagar y convencer a los demás de su forma de concebir la realidad, al hombre y a Dios.

### **1.2.2.3. La infalibilidad del texto sagrado**

Por otra parte, otro de los rasgos más acentuados del tradicionalismo fundamentalista es la negación a aplicar el método hermenéutico para la interpretación de sus textos sagrados. Los fundamentalistas sostienen que la libre interpretación de las Escrituras conduce a un relativismo que atenta contra la verdadera religión. De ahí que el texto tenga solo un sentido literal:

Se cree que éstos han sido revelados directamente –o mejor, dictados- por Dios, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su

---

<sup>126</sup> Arens, Eduardo. *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*. Lima: Paulinas, 2004, p. 361

lectura directa. Propende a aislar el texto de su contexto socio-histórico hasta convertirlo en objeto devocional, a quien se considera intocable y se rinde culto.<sup>127</sup>

La sacralidad del texto como algo intocable hace que el fundamentalismo sea al mismo tiempo un dogmatismo, es decir, considerar las creencias como verdades absolutas e incuestionables. Estas creencias resultan siendo proposiciones fijas, inmutables, las cuales convierten la religión en una ortodoxia. Es decir, los miembros de la comunidad están obligados a asumir como verdades innegables los dogmas. La ortodoxia se opone, como sabemos, al pluralismo de las interpretaciones posibles para un texto determinado, pues distingue la doctrina correcta y verdadera de aquella que no lo es. En cuanto a los textos, no admite la hermenéutica de los textos sagrados:

Su referente fundamental es la sagrada Escritura (la Biblia o el Corán). El fundamentalista recurre a ella para fundamentar apriorísticamente sus doctrinas. No hace exégesis (los exegetas son tildados de racionalistas) sino eiségesis: le hace decir a ciertos textos lo que quiere que diga.<sup>128</sup>

La hermenéutica es negada por el fundamentalismo porque la interpretación de los textos sagrados equivaldría a una falsificación de la verdadera doctrina. El término *hermenéutica* proviene del verbo griego *hermēneuein*, usualmente traducido como ‘interpretar’. El verbo *hermēneuein* hace referencia al dios Hermes, cuya función consistía en interpretar o convertir lo que está más allá de la comprensión humana en una forma que pueda comprenderse por la inteligencia. Palmer sostiene que el término hermenéutica posee tres sentidos diferentes: expresar en voz alta en palabras o decir, explicar, como cuando se explica cierta situación y traducir, como cuando se traduce de

---

<sup>127</sup> Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, op. cit., p. 87.

<sup>128</sup> Arens, *La Biblia sin mitos*, op. cit., p. 362.

un idioma extranjero.<sup>129</sup> Posteriormente, en el siglo XVII, la hermenéutica se convierte en una exégesis bíblica, por la demanda de textos que faciliten la interpretación de la Biblia en el cristianismo protestante.<sup>130</sup> En este contexto, la hermenéutica se entiende como una metodología de la interpretación, esto es, una teoría que contiene las reglas y los métodos para la correcta interpretación de los textos sagrados. Entendida de esa manera, para el fundamentalista la hermenéutica termina siendo un método que distorsiona las verdades escritas en las sagradas Escrituras.

En el caso del fundamentalismo cristiano, la Biblia es la única autoridad para guiar su vida religiosa. Sostiene que la Biblia es *literalmente* palabra de Dios, es decir, la Biblia está escrita directamente por la mano de Dios.

Para el fundamentalista, el texto de la Biblia es la única norma objetiva (por ser escrita) que acepta, y esa norma viene de Dios mismo, quien la “dictó” a los escritores. Puesto que tiene a Dios como su autor, la Biblia no puede tener error alguno, inclusive en materias de historia y de ciencia. Esta es la tesis “fundamental” sobre la cual reposa toda la estructura doctrinaria del fundamentalismo.<sup>131</sup>

Puesto que la Biblia estaría escrita por Dios mismo, ello implicaría que la sagrada Escritura no contiene errores ni contradicciones, y por tanto, esa palabra no debe ser alterada en ningún sentido. En ello consiste el dogma fundamentalista denominado *inerrancia e infalibilidad* de la Biblia. Este dogma quiere decir que, como Dios es el autor de la Biblia, ésta no puede contener errores ni contradicciones, dado que Dios no se puede equivocar. Esto implica que los relatos bíblicos se asumen como relatos históricos, no son

---

<sup>129</sup> Cf. Palmer, Richard, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002, pp. 29 – 52.

<sup>130</sup> Palmer, Richard, *op. cit.*, p. 53.

<sup>131</sup> Arens, *La Biblia sin mitos*, *op. cit.*, p. 363.

relatos que requieran interpretarse; es decir, la Biblia describe verdaderamente y sin ambigüedades cómo sucedieron las cosas entre los hombres.

Por eso, los fundamentalistas no hacen una hermenéutica de los textos bíblicos, se limitan a una lectura literalista, es decir, pegada a la literalidad o denotación primera de las palabras. Esto significa que si en el texto se dice “seis días”, pues debe ser entendido estrictamente como seis días, y no eras o ciclos.<sup>132</sup> Así, por ejemplo, toman en sentido literal el relato de la creación. El fundamentalista no admite la teoría darwiniana de la evolución de las especies, en especial, el surgimiento del hombre a partir del simio, porque contradice radicalmente el relato bíblico de la creación. Tanto para el fundamentalista católico como para el protestante, lo que se dice en la Biblia ocurrió realmente; por ejemplo, Adán y Eva existieron y fueron los primeros seres humanos que dieron origen a la humanidad, Jesús de Nazaret caminaba sobre las aguas y hacía milagros inexplicables por las leyes de la naturaleza, etc.

Como hemos dicho, el fundamentalista no hace una hermenéutica bíblica, es decir, no es capaz de interpretar la Biblia, porque su lectura no tiene en cuenta la situación hermenéutica del texto, es decir, el contexto histórico en que se ubica un determinado relato. Cree, más bien, que las sagradas Escrituras hablan del mundo actual. Esta descontextualización de su lectura le hace admitir una serie de normas escritas en las Escrituras, como por ejemplo:

---

<sup>132</sup> Cf. Arens, Eduardo, “¿Entiendes lo que lees? La Biblia, entre la Ilustración y el fundamentalismo”. En: *Revista Páginas*, Vol. 33, N° 211 (2008), p. 17. En relación al problema del literalismo, Mardones aclara lo siguiente: “El literalismo al que parecen hacer referencia respecto a un texto canónico, sagrado, que sería el que expresa y dice lo mismo que los creyentes fundamentalistas dicen. (...) hay una Escritura sagrada que por proceder de Dios y estar revelada no contiene error (inerrancia) y garantiza la verdad objetiva de lo que defienden los creyentes fundamentalistas.” Mardones, “Modernidad”, op. cit., p. 41. El fundamentalista no quiere reconocer el sentido hermenéutico de los textos, porque no admite otras posibles interpretaciones para el texto sagrado.



Se nos dice que debemos aceptar la autoridad política de turno –aunque sea una dictadura- porque ha sido instituida por Dios, como se lee en Rm 13. Y las mujeres deben someterse al varón, como se reitera en la Biblia. Se considera como un imposible que alguien pueda haber nacido homosexual, porque Dios solo creó varón y hembra, como se lee en Génesis.<sup>133</sup>

El carácter infalible de la Biblia da lugar, entonces, a asumir como verdades eternas todo lo escrito, independientemente del contexto. Esto es sumamente problemático y peligroso, porque al aplicarse al ámbito de la moral ofrece justificaciones para la discriminación y la violencia contra las mujeres, contra los homosexuales, etc. En resumen, visto desde esa perspectiva, la infalibilidad de la Biblia atenta contra la humanidad misma, porque su autoridad pretende ponerse por encima de cualquier conocimiento histórico, científico, político, etc.

Por otra parte, como advierte Arens, aunque el fundamentalista piense que su doctrina provenga directamente de la Biblia, sin embargo, no admite que su doctrina en realidad ya ha sido interpretada. En efecto, su doctrina proviene de la interpretación del líder o guía espiritual de la comunidad, y acepta acríticamente dicha interpretación como una verdad incuestionable. Arens señala algunos ejemplos:

Así, por ejemplo, los adventistas leen la Biblia a partir de las interpretaciones y doctrinas adelantadas por Elena White, y los Testigos de Jehová leen la Biblia a través de los ojos de la “Watchtower Society”. ¡No es, pues, una lectura e interpretación a partir de la Biblia misma!<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Arens, Eduardo, “¿Entiendes lo que lees?”, op. cit., p. 18.

<sup>134</sup> Arens, *La Biblia sin mitos*, op. cit., p. 364.

Así, el fundamentalista no admite un cuestionamiento crítico de la Biblia. No acepta la veracidad de estudios o investigaciones histórico-críticas sobre los textos bíblicos, por el contrario, estas investigaciones son refutadas como herejías perjudiciales para la sagrada Escritura. Cree que la verdad objetiva coincide con la interpretación correcta que proviene de Dios. Pero esta interpretación correcta de los textos sagrados se encuentra en relación con la comunidad y sobre todo la autoridad del grupo fundamentalista:

La comunidad es el lugar de la verdad y de la vida de fe correcta. En ella se encuentra el micromundo donde se anticipa ya ahora lo que está llamada a ser la sociedad en un futuro próximo. (...) La comunidad se vive, por tanto, como refugio frente a la contaminación externa y como defensa frente a los peligros del exterior.<sup>135</sup>

La comunidad y la autoridad se complementan en el grupo fundamentalista, porque solo se admite al líder de la comunidad como verdadero intérprete. Es decir, si bien Dios es el único autor del texto, sin embargo, el único capaz de comprender las Escrituras es el líder. Para el fundamentalista, Dios es la autoridad suprema y su guía es la autoridad terrenal. De ese modo, los problemas o preguntas de los creyentes serán respondidos por el guía. Por eso, el fundamentalista cumple ciegamente las interpretaciones y las órdenes de su líder, incapaz de ejercer algún juicio crítico frente a dicha sacralidad.

### **1.2.3. La violencia en el fundamentalismo religioso**

#### **1.2.3.1. El miedo como causa del fundamentalismo**

Sin embargo, ese respeto absoluto a la autoridad y el ciego cumplimiento de las obligaciones puede tener su origen en otro elemento que está muy vinculado a la formación de grupos fundamentalistas: el miedo. En principio, debemos reconocer que el

---

<sup>135</sup> Mardones, "Modernidad", op. cit., p. 42.

miedo es valioso y una gran ayuda para la especie porque permite salvaguardar la propia vida, es una reacción ante los peligros para nuestra integridad física. Pero al mismo tiempo, el miedo puede ser peligroso porque puede ofrecer una perspectiva reducida de las cosas y de los demás, ya que suele dar lugar a comportamientos violentos. Así, por ejemplo, es común que algunos líderes utilicen el miedo para instigar a las masas para oponerse y arremeter contra determinados grupos sociales. En estos casos, el miedo resulta pernicioso cuando las masas se dejan persuadir por creencias ambiguas que se basan en simples fantasías o mitos para desacreditar a ciertos grupos.

De acuerdo con ello, Martha Nussbaum realiza un exhaustivo análisis de la emoción del miedo, tomando como ejemplo el antisemitismo. A finales del siglo XIX cobra mucha relevancia entre la población europea el mito de la supuesta conspiración judía. Este antisemitismo de aquella época se originó con “El Discurso del rabino” (1872), un documento que será considerado por muchas personas como un documento histórico, cuando en realidad era tan solo un extracto de una novela titulada *Biarritz* (Hermann Goedsche). En dicha novela se narra un encuentro secreto de los representantes de las tribus de Israel, donde supuestamente estarían preparándose para controlar el mundo. Esta supuesta dominación del mundo se conseguiría utilizando a la civilización cristiana como escudo, gracias a las fortunas y el poder económico que los judíos irían amasando debido al control de las instituciones financieras, y a la astucia y la hipocresía que supuestamente los caracteriza.<sup>136</sup>

La descripción de este caso le permite a Nussbaum explicar cómo funciona el miedo en sociedades alarmadas:<sup>137</sup> 1) el miedo tiene como punto de partida un problema real (problemas de inseguridad económica, amenaza de una revolución violenta, etc.); 2) el

---

<sup>136</sup> Cf. Nussbaum, Martha Craven, y Albino Santos Mosquera. *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2013, pp. 43-44.

<sup>137</sup> Cf. Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 44.

miedo se traslada hacia un destinatario determinado, el cual es objeto de desagrado popular (en el caso anterior, los judíos ya eran considerados desagradables en ese contexto); 3) el miedo se alimenta de la noción de un enemigo que simula no serlo (el enemigo es astuto como para ocultar su verdadero rostro).

En el caso del antisemitismo, el miedo se origina en un problema real (la inseguridad económica que vivía la población por esos años, por ejemplo), atribuyendo la responsabilidad del problema hacia un objeto desagradable, objeto que se convierte en el enemigo que se debe combatir. Se añade, además, un sentimiento de desagrado y de repugnancia contra ciertos grupos sociales, a los cuales se les atribuye exageradamente ciertas características, como por ejemplo, el mal olor.<sup>138</sup>

Por otra parte, desde un punto de vista fisiológico, el miedo es un estado subjetivo que implica una reacción primitiva ante el peligro:

El miedo no precisa de un aparato mental muy elaborado. Lo único que requiere es cierta orientación rudimentaria hacia la supervivencia y el bienestar, y la capacidad de responder ante aquello que amenace la una o lo otro. No es de extrañar, pues, que varias investigaciones recientes hayan asociado el miedo a la amígdala, una parte del cerebro compartida por todos los vertebrados y que no está relacionada con la cognición superior.<sup>139</sup>

El miedo se explica por la presencia de mecanismos primitivos que no requieren de niveles superiores de cognición, como la reflexión o la meditación. Ciertamente cuando uno logra reflexionar racionalmente sobre aquello que provoca el miedo, se da cuenta de

---

<sup>138</sup> Nussbaum señala además, que “cuando se alía con la repugnancia, el miedo humano es, en ciertos sentidos, peor que el miedo animal, pues los animales no van por ahí inventándose fantasías sobre otros grupos de animales, imaginándolos impuros y animalescos, a diferencia de sí mismos.” Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 82.

<sup>139</sup> Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 47.

que muchas veces es exagerado e innecesario tanto temor. Pero en términos fisiológicos, el miedo es primitivo, pues está conectado a procesos cerebrales que comparten todos los animales vertebrados, el miedo humano también participa de esos orígenes animales comunes.<sup>140</sup>

Esto resulta ser una gran ventaja, pues el miedo funciona como un mecanismo de supervivencia, al presentarse como un impulso natural e instintivo para defender la propia vida. Sin embargo, en cuanto impulso natural, no ofrece una orientación exacta sobre lo que es correcto hacer, o cómo debemos actuar. Así por ejemplo, en el caso del antisemitismo del siglo XIX, el miedo era exagerado, pues se basaba en relatos ficticios sobre el peligro que traían consigo los judíos:

Y en momentos precipitados de percepción apresurada, podemos ser especialmente propensos al engaño, sin tomarnos el tiempo necesario para comprobar si estamos viendo en realidad lo que creemos ver.<sup>141</sup>

Esto muestra que el miedo no es buena orientadora de la acción, porque nuestras acciones siempre deben considerar el bienestar de todos los individuos, no solamente de un determinado grupo. Como hemos visto, el miedo orienta para salvaguardar la vida de algunos, pero dados ciertas exageraciones o engaños, ello puede ser perjudicial para la vida de otros individuos, si no meditamos las cosas con calma y reflexionamos adecuadamente lo que vamos hacer.

Por otro lado, los psicólogos hablan de la “heurística de la disponibilidad” para explicar el comportamiento de las masas ante ciertos temores. Este mecanismo surge cuando se trata, por ejemplo, de riesgos medioambientales, al oír hablar con frecuencia de estos

---

<sup>140</sup> Cf. Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 81

<sup>141</sup> Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 49.

riesgos las personas tienden a exagerar el temor. Otro tipo de mecanismo son las “dinámicas de cascada”: cuando las personas escuchan repetidamente ciertos mensajes alarmantes, tienden a responder a un mismo comportamiento sumándose rápidamente a las creencias.<sup>142</sup>

Ahora bien, está demostrado que este análisis del comportamiento de las masas se aplica también contra determinados grupos sociales. Los psicólogos señalan que este tipo de dinámica de cascada ocurre en contextos de etnización, cuando las personas asumen rápidamente una identidad (cultural, religiosa, etc.) con el fin de oponerse a otro grupo social, al cual se teme por algún motivo. Estos mecanismos del comportamiento originados por el miedo pueden ocasionar que dos grupos que han convivido pacíficamente durante años (como los hindúes y los musulmanes), de pronto se conviertan en enemigos, pasando a definir su identidad de forma radical en función a su etnicidad religiosa.<sup>143</sup>

Podemos sostener que el mecanismo del miedo se concentra en la seguridad de la propia persona, como se verifica en muchos casos. Es el típico mecanismo que opera en la mirada sesgada hacia los inmigrantes, a quienes se les convierte en una especie de monstruos perversos y violentos:

El miedo es una “preocupación ofuscadora”: un sentimiento de concentración intensa en el yo que oscurece nuestra visión de los demás. Por valioso y esencial

---

<sup>142</sup> Cf. Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., pp. 56-57. Este tipo de mecanismo desató, por ejemplo, que (ante los anuncios de falta de agua en la ciudad) los limeños corrieran desesperadamente a los supermercados a comprar todas las botellas de agua, llegándose a consumir todo el stock en solo dos días. A mediados de marzo del 2017, el miedo ante la escasez de agua en Lima Metropolitana (debido a los huaycos) motivó a que los limeños fueran desesperadamente a los centros comerciales a comprar agua embotellada, dejando los supermercados sin ninguna botella de agua de ninguna marca (lo cual generó una mayor preocupación para quienes no habían podido comprarla). Recuperado de: <https://panamericana.pe/24horas/locales/223497-agua-embotellada-agota-supermercados-lima-metropolitana> (Fecha de recuperación: 1 de mayo de 2017).

<sup>143</sup> Cf. Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 57.

que resulte en un mundo ciertamente peligroso como el nuestro, el miedo es en sí mismo uno de los grandes peligros de la vida.<sup>144</sup>

El miedo es una reacción primitiva que al concentrarse contra otra persona resulta ser muy peligroso, pues genera discriminación, racismo, xenofobia y violencia. Así, por ejemplo, después de los atentados del 11 de setiembre del 2001 se implementó la aplicación de perfiles identificatorios en los aeropuertos de Estados Unidos para asegurar el control de los pasajeros. A simple vista, resulta una medida razonable, en tanto promueve medidas de seguridad para evitar otros atentados. Sin embargo, este tipo de medidas se vuelven discriminatorias o atentan contra los ciudadanos, cuando solo se aplican a un determinado grupo de personas, o a personas con ciertas características (que sean de religión musulmana, que usen *burka*, que se llamen de cierto modo, que se vistan con ciertos atuendos, etc.) Por ello, el miedo es una “preocupación ofusadora”, pues es una emoción concentrada en el yo que tiende a invisibilizar a los otros. En resumen, el miedo impide que veamos a los otros realmente como lo que son, como seres humanos iguales a uno mismo.

### **1.2.3.2. La identidad fundamentalista y la violencia**

Si bien el miedo es una reacción primitiva que se activa frente a la amenaza contra la propia identidad, sin embargo, puede resultar muy peligroso, en tanto genera discriminación o violencia contra los otros. En ese sentido, la reacción del miedo se asocia a la formación de identidades étnicas que están vinculadas a movimientos fanáticos y violentos. En algunas sociedades la religión puede ser un elemento prioritario en la construcción de las identidades comunitarias, en la medida en que cohesionan y dan

---

<sup>144</sup> Nussbaum, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, op. cit., p. 83.

sentido al pueblo. Como hemos señalado, frente a la modernización y la globalización de la sociedad, muchas culturas afirman y defienden su identidad con mucha violencia:

Cuando esas culturas se sienten amenazadas por la globalización, se aferran a la religión para autoafirmarse. Y de ahí brota todo tipo de exclusiones y violencias contra aquellos que les amenazan. Estalla entonces el terrorismo como forma de autodefensa y contraofensiva de los débiles contra los poderosos, utilizando, como hemos podido ver últimamente, medios altamente destructivos.<sup>145</sup>

La identidad de una comunidad, de una nación o de un país puede ser una fuente de riqueza y de una tradición milenaria. Pero al mismo tiempo, la identidad puede ser, como afirma Amartya Sen, una gran fuente de violencia, destrucción y muerte:

La comunidad bien integrada en la que los residentes hacen instintivamente cosas maravillosas por los demás con prontitud y solidaridad puede ser la misma comunidad en la que se arrojan ladrillos a las ventanas de los inmigrantes que llegan al lugar. La desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión.<sup>146</sup>

En efecto, una identidad fortalecida permitirá una mayor cohesión e integración entre los miembros de una comunidad, la favorece en su organización social y política. Pero también puede ser perjudicial si fomenta la venganza o enemistad contra otras comunidades. Sabemos de numerosas comunidades o pueblos en el mundo donde se combina ese fortalecimiento a la identidad comunitaria y la guerra contra otras comunidades, como en el caso del conflicto entre Israel y Palestina.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Boff, Leonardo, *Fundamentalismo*, op. cit., p. 34.

<sup>146</sup> Sen, Amartya, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 25.

<sup>147</sup> Este es un conflicto armado que se origina a comienzos del siglo XX, donde el Estado palestino demanda la creación de un Estado independiente del Estado de Israel. La guerra entre ambas naciones debido a la afirmación de sus identidades ha generado problemas de derechos humanos, destrucción de ciudades, muerte de civiles, violencia contra refugiados, etc. Se puede consultar el video del profesor Farid Kahatt, donde explica el origen, las causas y situación sociopolítica del conflicto entre Israel y Palestina.



Así, la identidad puede ser al mismo tiempo fuente de alegría y solidaridad, como también de violencia y terror. En casos como éstos la violencia proviene de la exacerbación de una determinada identidad, imponiéndose sobre otras identidades de las cuales también participamos. En ese sentido, surge un sentimiento de mayor pertenencia a aquella identidad que es más vulnerada, o que requiere ser más defendida sobre todo en contextos adversos, como explica Maalouf:

la gente suele tender a reconocerse en la pertenencia que es más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperando el momento de la revancha (...) Esa pertenencia –a una raza, a una religión, a una lengua, a una clase...- invade entonces la identidad entera.<sup>148</sup>

Frente al ataque de otros grupos, la comunidad se solidariza, se une, y se opone a los otros. Con el fin de proteger su propia identidad, la comunidad reacciona frente a la modernidad (frente a un nuevo mundo que considera peligroso y hostil), buscando un refugio en su propia tradición, en sus costumbres. Fidel Tubino aclara que “a estas comunidades se les suele denominar también nuevas identidades tribales, las cuales han surgido como reacción a las tendencias homogeneizantes de la globalización en curso.”<sup>149</sup>

Anteriormente hemos visto que el fundamentalista se caracteriza por oponerse a la modernidad, aunque debemos advertir que maneja un doble discurso. Por una parte, conciben la modernidad como un peligro en tanto la entienden como cuestionamiento de la tradición, rechazan aquella dimensión de la modernidad que sospecha críticamente de

---

Recuperado en: <http://feis.utoero.pe/2014/07/11/israel-palestina-una-tragedia-anunciada-por-farid-kahhat/> (Fecha de recuperación: 13 de abril de 2017)

<sup>148</sup> Maalouf, Amin, y Fernando Villaverde. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 34.

<sup>149</sup> Tubino, Fidel, “La nueva Babel”, en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, p. 125.

la religión. Aunque, por otra parte, no se opone a la tecnología moderna. Siente cierta atracción hacia todo tipo de tecnología avanzada, la que es usada para la propaganda, para los discursos proselitistas, la tecnología de las armas para combatir a los no-creyentes, etc.

el fundamentalismo efectúa una disección entre modernidad tecnoeconómica, que no es vista como amenazadora para la religión –sino como ocasión instrumental para proporcionar desarrollo o medios electrónicos para la difusión del mensaje-, y la modernidad crítica y relativizadora hija de la Ilustración.<sup>150</sup>

La posición fundamentalista admite la dimensión y el progreso tecnocientífico de la modernidad, pero rechaza la perspectiva crítica y cuestionadora de los argumentos filosófico-religiosos que fundamentan la existencia de Dios. En efecto, el fundamentalista no acepta la crítica de la religión, pues no pone en duda en ningún momento sus principios religiosos. Pero en vez de quedarse ocultos, los grupos fundamentalistas buscan exhibirse en el ámbito público. Es decir, frente a la amenaza de la extinción de la religión que proviene de la modernidad, los fundamentalismos quieren mostrar públicamente la validez de sus creencias religiosas: “el fundamentalismo sería una reacción ante la amenaza de invisibilidad social y cultural de la religión. Se trataría de devolverle visibilidad, es decir, relevancia social.”<sup>151</sup>

De esa manera surge la identidad de los grupos fundamentalistas religiosos, buscando visibilidad en el espacio público ante la amenaza de la extinción. Pero a su vez, tienden a aferrarse a sus raíces, a los orígenes de su fe, reforzando una identidad colectiva por oposición a la nueva sociedad caracterizada por la modernidad y el individualismo.

---

<sup>150</sup> Mardones, “Modernidad”, *op. cit.*, p. 38.

<sup>151</sup> Mardones, “Modernidad”, *op. cit.*, p. 40.

Este tipo de identidades son la base de los grupos fundamentalistas religiosos cuyo principal distintivo es la intolerancia y la imposibilidad de abrirse a un diálogo con quien piensa distinto. Su radical afirmación de la propia identidad tiene lugar, además, por medio de la conciencia de identidad única que genera violencia y odio contra los otros. De ese modo, la identidad fundamentalista se relaciona con la violencia, al buscar una forma de auto-afirmar radicalmente su pertenencia y de protegerla:

Lo que por comodidad llamamos “locura asesina” es esa propensión de nuestros semejantes a transformarse en asesinos cuando sienten que su “tribu” está amenazada. El sentimiento de miedo o de inseguridad no siempre obedece a consideraciones racionales, pues hay veces en que se exagera o adquiere incluso un carácter paranoico.<sup>152</sup>

El fundamentalismo religioso se caracteriza por apropiarse de este tipo de identidades, que son capaces de usar la violencia para imponer sus propias creencias. En este sentido, lo que motiva la actitud fundamentalista es el sentimiento de miedo, la inseguridad a que la identidad y la tradición propia sea vulnerada.<sup>153</sup> En otras palabras, el fundamentalista imagina que el otro es una amenaza para sí mismo. De ahí que Maalouf las denomine *identidades asesinas*, pues se transforman en personas violentas dispuestas a matar a otros que no profesan sus mismas creencias. Estos fundamentalistas “reducen la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen.”<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, op. cit., p. 36.

<sup>153</sup> Con respecto a este tipo de identidades, añade Tubino: “Las identidades tribales son el otro nombre de las identidades ancestrales. Son identidades reactivas de resistencia que se caracterizan por afirmarse mediante la negación de todo aquello que directa o indirectamente representa el agresor. Suelen ser construidas a partir de una idealización del pasado precolonial.” Tubino, “La nueva Babel”, op. cit., p. 112

<sup>154</sup> Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, op. cit., p. 38.

La identidad del fundamentalista puede convertirse en una *identidad asesina*, como diría Maalouf, porque no son capaces de admitir la pluralidad de identidades, no son capaces de tolerar la diversidad de personas y de pueblos, ya que se aferran a su única identidad y creen que todos deben asumir dicha identidad de un modo universal. El modo de hacer frente a este tipo de identidades asesinas radica en el reconocimiento de las identidades plurales. Esto implica capacidad para la tolerancia, con una actitud abierta a las demás identidades, sean culturales, religiosas o de otra índole.

### **1.3. A modo de síntesis**

En este primer capítulo, hemos visto que Vattimo define la secularización como un proceso de debilitamiento de la religión cristiana, que consiste principalmente en el abandono de la violencia de los sacrificios y el rechazo a toda forma de imposición. La *kénosis* es el evento originario de la secularización porque da origen al debilitamiento del ser y de la disolución del ideal de verdad como objetividad. En la interpretación de Vattimo, la secularización supone así un abandono del Dios metafísico como fundamento último de la verdad absoluta (como el ser absoluto que es fundamento de toda objetividad), para dar paso a una concepción debilitada de Dios, un Dios débil. Así, la secularización implica la liberación del ideal de la verdad, en favor de una pluralidad de interpretaciones como aproximaciones razonables a la verdad. En ese sentido, la religión cristiana asume la *kénosis* como un mensaje de liberación del dogmatismo.

Así, desde la perspectiva del pensamiento débil, la secularización permite repensar la religión en términos de reducción de la violencia, porque en la era del Espíritu la religión ya no se concibe como una doctrina que debe ser impuesta de forma autoritaria y dogmática (lo que supone el rechazo a los fundamentalismos religiosos). De esa manera, la secularización no equivale a la eliminación de la religión, al contrario, implica el

retorno de una religión no dogmática, una religión que no se aferra a una única interpretación metafísica de Dios y que a su vez reconoce la pluralidad de religiones como formas diferentes de interpretar el mundo. Consiguientemente, la liberación de la violencia que genera el debilitamiento de la religión en el contexto de la secularización hace posible la aparición de una religión más tolerante con otras creencias, lo que haría factible el reconocimiento y la convivencia con otras formas de vivir la experiencia religiosa. En relación con este tema, analizaremos en el tercer capítulo la diferencia entre la religión y la espiritualidad, donde (a diferencia de las religiones que se caracterizan por constituir instituciones estructuradas en base a códigos morales y doctrinas fijas) la espiritualidad se define como una experiencia religiosa totalizante que integra todas las dimensiones humanas. Este posterior desarrollo nos permitirá dar cuenta de las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica.

No obstante, la secularización también es una época caracterizada por la aparición de movimientos religiosos fundamentalistas. Una serie de grupos fundamentalistas hacen su aparición en el ámbito público, justificando la violencia como un medio para defender sus convicciones religiosas. De esa manera, se instrumentaliza la violencia en función a ciertas motivaciones religiosas. Cuando hablamos del fundamentalismo religioso nos estamos refiriendo a grupos religiosos que se caracterizan por ser comunidades cerradas y acogedoras que ofrecen a sus miembros seguridad y estabilidad frente al aparente caos que representa la modernidad y la globalización. La primacía que adquiere la comunidad como refugio da lugar a que el fundamentalismo sea un tradicionalismo, que concibe las tradiciones, las estructuras sociales como sagradas. Es decir, las costumbres de sus antepasados se vuelven inalterables, cuestionar o dudar de la veracidad de dichas costumbres representa una herejía. Dicho de otro modo, el fundamentalista rechaza todo

aquello que represente progreso o modernidad, ya que su concepción del mundo es estática, y la concibe como la única verdadera e incuestionable.

Así también, los fundamentalistas se niegan a aplicar el método hermenéutico para la interpretación de sus textos sagrados. El fundamentalismo se guía por el dogma de la *inerrancia e infalibilidad* de las Escrituras. Este dogma quiere decir que, como Dios es su autor, ésta no puede contener errores ni contradicciones, dado que Dios no se puede equivocar. Niegan el método hermenéutico porque piensan que la libre interpretación de las Escrituras conduce a un relativismo que atenta contra la verdadera religión. En el caso del cristianismo, este dogma conduce a interpretar la Biblia solo en sentido literal. Es decir, su lectura de la Biblia no tiene en cuenta la situación hermeneútica del texto, esto es, el contexto histórico en que se ubica un determinado relato. Creen, más bien, que las sagradas Escrituras hablan del mundo actual de un modo histórico.

Podríamos decir que el dogma de la infalibilidad de las Escrituras y el tradicionalismo que caracteriza al fundamentalismo religioso se construye principalmente en función al miedo. De acuerdo con nuestro análisis, el miedo es una reacción primitiva que resulta muy peligrosa, pues al concentrarse contra una persona o algún grupo social genera discriminación, racismo, xenofobia y violencia. Como señala Nussbaum el miedo es una emoción concentrada en el yo que tiende a invisibilizar a los otros, deshumanizándolos, despojándolos de su condición de seres humanos. De ese modo, en el caso de los grupos fundamentalistas, el miedo es la principal causa de los prejuicios o las falsas concepciones sobre la identidad de los otros (los que no pertenecen al grupo), convirtiéndolos en seres que amenazan la comunidad. En este sentido, la actitud fundamentalista tiende a la violencia contra los otros, porque son percibidos como seres despreciables que es necesario destruir. Pero además, el fundamentalismo religioso está asociado, por un lado, a la afirmación radical de una identidad única que consideran verdadera y legítima y, por

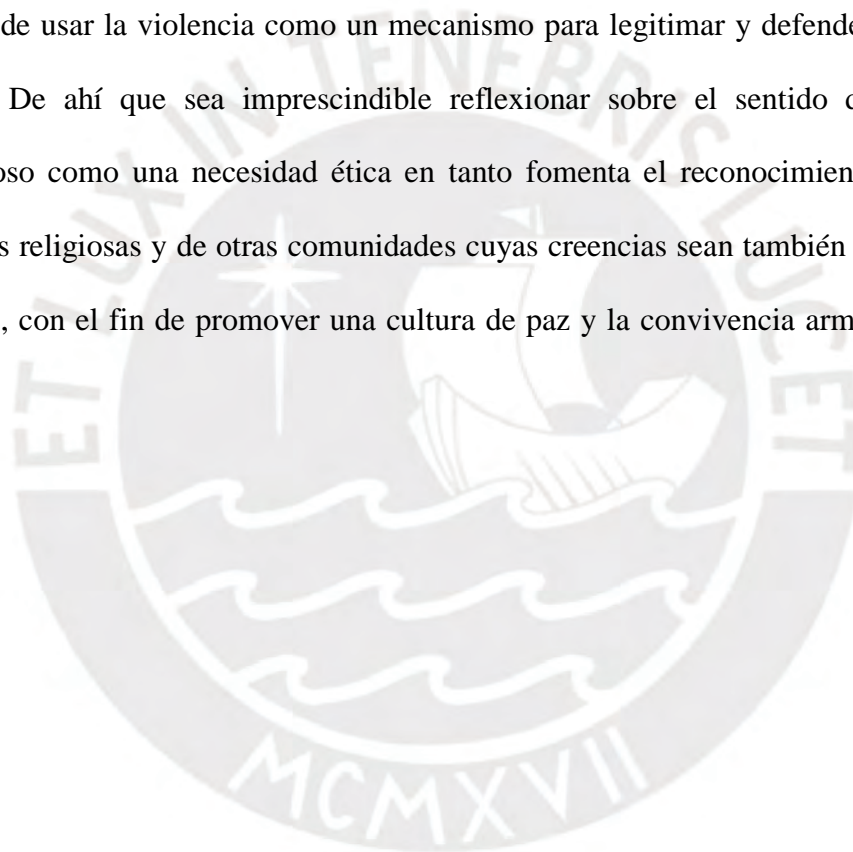
otro lado, a la clasificación de los otros en función a identidades que son vistas como ilegítimas. Además del miedo, esta radical afirmación de la propia identidad como la única válida y verdadera da lugar a la violencia y el odio contra los otros. Por eso, Maalouf define la identidad fundamentalista como una *identidad asesina*, capaz de usar la violencia contra el otro con tal de imponer su identidad y sus propias creencias como si fueran las únicas válidas. Esto nos muestra por qué los fundamentalistas religiosos tienden a ser intolerantes frente a otros grupos religiosos y a ser incapaces de reconocer que participamos de una diversidad de identidades.

Frente a este panorama mundial de la postsecularización donde aparecen los fundamentalismos religiosos consideramos que se hace necesario el diálogo interreligioso como un medio para evitar la violencia fundamentalista, y sobre todo, para controlar el miedo irracional que está a la base de los fundamentalismos. En efecto, consideramos que el diálogo interreligioso se podría presentar como la alternativa más óptima para enfrentar los conflictos surgidos a causa del fundamentalismo, la intolerancia, la discriminación, etc. Asimismo, los intelectuales en el ámbito filosófico y teológico consideran que el diálogo interreligioso es el camino más razonable para lograr la paz en el mundo, debido a que existe una preocupación porque muchas de las guerras y los conflictos a nivel mundial tienen un origen religioso.

En ese sentido, Vattimo propone que la religión del futuro se guíe por el principio de la caridad, lo que le permitirá liberarse de todas esas pretensiones violentas implícitas en los discursos dogmáticos. De ese modo, la religión será más tolerante con creencias religiosas diferentes, porque reconoce que su interpretación religiosa no está en posesión de verdades absolutas que deban ser impuestas a los otros. Pero, además, el conflicto de interpretaciones presupone una concepción hermenéutica de la verdad como un consenso intersubjetivo mediado por el diálogo. De ahí que la religión del futuro, como dice

Vattimo, sea una religión ecuménica, una religión llamada a promover el diálogo interreligioso, como camino indispensable hacia la verdad.

Como hemos visto en este primer capítulo, el fenómeno de la secularización nos hace más conscientes de la gran diversidad de religiones, es decir, conscientes de que existe una gran diversidad de respuestas a las preguntas sobre el sentido de la vida, la muerte, la vida eterna, la inmortalidad del alma, etc. Pero a su vez en este contexto de la diversidad de religiones aparecen los fundamentalismos religiosos, donde los creyentes se sienten en la necesidad de usar la violencia como un mecanismo para legitimar y defender la propia identidad. De ahí que sea imprescindible reflexionar sobre el sentido del diálogo interreligioso como una necesidad ética en tanto fomenta el reconocimiento de otras identidades religiosas y de otras comunidades cuyas creencias sean también legítimas y razonables, con el fin de promover una cultura de paz y la convivencia armónica en el planeta.





## **CAPÍTULO 2**

### **LA PROPUESTA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DE PANIKKAR**

El proceso de la secularización en las sociedades modernas da lugar a formas diversas de concebir lo religioso, a una diversidad de espiritualidades donde la religión no está vinculada necesariamente a una institución o a principios dogmáticos. Pero también surgen tendencias fundamentalistas de algunas religiones institucionalizadas que se centran en la absolutización de la tradición, en la instauración de su religión como la única verdadera, con tendencia a usar la violencia contra los que profesan otras creencias. Frente a estas problemáticas, el diálogo interreligioso se puede proponer como un camino razonable que permite favorecer una convivencia pacífica entre las religiones. Por eso, en el segundo capítulo nos centraremos en el análisis del concepto de diálogo interreligioso de acuerdo con la propuesta hermenéutica de Raimon Panikkar, para mostrar los aportes de dicho diálogo a la transformación del mundo, la construcción de una sociedad más tolerante y pluralista, o dicho de modo negativo, una sociedad menos fundamentalista y menos violenta.

Con el fin de analizar la propuesta del diálogo interreligioso de Panikkar tendremos en cuenta dos partes consecutivas e interrelacionadas en su filosofía hermenéutica. En primer lugar, examinaremos el concepto de ecumenismo que supone básicamente la construcción de una gran comunidad humana a partir del encuentro entre las diversas culturas y religiones. En relación con dicho encuentro, explicaremos la relevancia del pluralismo como condición fundamental de la comprensión, en cuanto Panikkar lo entiende como el reconocimiento del otro como otro, es decir, el reconocimiento de aquel que tiene otras creencias religiosas como una persona semejante a uno mismo, también con creencias particulares. En segundo lugar, analizaremos la hermenéutica diatópica de Panikkar y la noción de diálogo interreligioso que se desprende de ella. La hermenéutica diatópica tiene como objeto principal la comprensión de otras culturas y religiones, siendo el diálogo el medio primordial de dicha comprensión. Por ello, será necesario especificar la noción de diálogo en la hermenéutica de Panikkar, a partir de la diferencia entre el diálogo dialéctico y el diálogo dialogal. Es imprescindible explicitar estas nociones porque permitirá entender el diálogo interreligioso como una conversación donde los interlocutores se *escuchan* mutuamente, con el interés de comprender al otro y superando cualquier forma de fundamentalismo religioso. A partir de estas nociones preliminares de la hermenéutica diatópica, se irá constituyendo el diálogo interreligioso como una propuesta razonable y necesaria para favorecer el encuentro entre las religiones, la paz y el cuidado del planeta. Por último, en este subcapítulo nos ocuparemos de explicitar las dimensiones o características del diálogo interreligioso con el fin de mostrar la prioridad de dicho diálogo en una sociedad secularizada y caracterizada por el pluralismo religioso.

## 2.1. Ecumenismo y pluralismo como presupuestos del diálogo interreligioso<sup>155</sup>

### 2.1.1. Ecumenismo ecuménico

Como hemos visto en el capítulo anterior, el proceso de secularización da lugar a formas diversas de concebir lo religioso, pluralidad de espiritualidades donde la religión no está vinculada necesariamente a una institución o a principios dogmáticos; pero a su vez surgen ciertos fundamentalismos religiosos con tendencias tradicionalistas aferrados a las estructuras sociales y a dogmas rígidos e incuestionables. Frente a este escenario, el diálogo interreligioso se presenta como una posibilidad esperanzadora de solucionar los problemas, haciendo participar a personas de distintas religiones o espiritualidades que sean capaces de entenderse mutuamente a pesar de las diferencias de pensamiento o de creencias para lograr una convivencia razonable.

La experiencia del entendimiento con otras creencias y la búsqueda de la convivencia pacífica entre las religiones hace referencia precisamente a lo que se conoce como *ecumenismo*. El término *ecumenismo* proviene del término griego *oikumene*, el cual se refiere a la *casa* y la economía del hogar. Posteriormente, el término fue adquiriendo otro sentido hasta significar *mundo*, entendido como el espacio habitable conocido. El ecumenismo hace referencia así, en términos muy generales, al ámbito donde todas las personas formamos parte del mundo como un lugar compartido. Sin embargo, Panikkar le da un sentido más complejo que mantiene una tensión entre ambas connotaciones:

El ecumenismo ecuménico no significa un universalismo nebuloso o un sincretismo indiscriminado, o un particularismo estrecho o crudo, un

---

<sup>155</sup> Una primera versión de este subtítulo aparece en esta publicación: Obregón, José Luis, “El problema del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica”, en: Chu, Mariana y Rosemary Rizo-Patrón (Eds.) *La racionalidad ampliada: nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Bogotá: Editorial Aula de humanidades, 2020, pp. 343-367.

individualismo estéril y fanático. Al contrario, intenta una feliz mezcla (...) de estos dos polos, lo universal y lo concreto, que son los que mantienen en tensión a toda criatura.<sup>156</sup>

El ecumenismo sería entonces una especie de mezcla de hogar y mundo, o de la casa y el planeta, porque el término alude a un ámbito de cosas familiares que forman parte de nuestro hogar, pero que a su vez son compartidas con otros en el mismo planeta. Desde ese punto de vista, el ecumenismo no es un universalismo nebuloso, porque en ese ámbito no pretende destruir la particularidad de cada forma de vida; pero a su vez, no es un individualismo fanático porque el ecumenismo nos hace conscientes de que la Tierra es un lugar compartido y necesitamos comunicarnos con otros.

Por otro lado, debemos señalar también que el ecumenismo es un término de la tradición cristiana, que busca la unidad entre las diferentes tradiciones cristianas. Panikkar sostiene que el ecumenismo tiene como objetivo lograr de algún modo la unidad de las religiones para llegar a acuerdos que permitan una convivencia humana pacífica. Sin embargo, cuando decimos unidad no se refiere a construir una nueva religión universal que esté por encima de las demás. Por eso, es muy importante establecer la diferencia entre el *ecumenismo ecuménico* y el ecumenismo cristiano:

El ecumenismo ecuménico intenta extender esta nueva apertura a toda la familia humana. El objetivo es una mejor comprensión, una crítica correctora y eventualmente una fecundación mutua entre las tradiciones religiosas del mundo, sin diluir sus herencias respectivas o prejuzgar su posible armonía o sus eventuales diferencias irreductibles.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 2: Diálogo intercultural e interreligioso*. Barcelona: Herder, 2017, p. 102.

<sup>157</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2017, p. 250.

El ecumenismo ecuménico supone un proceso de búsqueda compartida con apertura hacia el otro, a otras creencias religiosas. Se entiende como la forma más razonable para que las diferentes religiones del mundo puedan comunicarse y lograr un entendimiento con el objetivo de lograr una armonía entre todas. El ecumenismo ecuménico de Panikkar no es una teoría filosófica ideal o inalcanzable, al contrario, existen comunidades religiosas que se reúnen para compartir sus distintas experiencias. Actualmente uno de los centros cristianos de oración que tiene mucho éxito entre los jóvenes es Taizé, que conforma un centro de espiritualidad y acogida a una diversidad de religiones. La comunidad de Taizé es una comunidad que reúne a creyentes católicos y de otras religiones, procedentes de más de treinta naciones, quienes siguen el mensaje del fundador de la comunidad, el hermano Roger, quien define la espiritualidad de esta manera:

Pienso que desde mi juventud nunca me ha abandonado la intuición que una vida de comunidad pudiese ser el signo que Dios es amor y solamente amor. Poco a poco surgió en mí la convicción que era esencial crear una comunidad con hombres decididos a dar toda su vida y que buscasen comprenderse y reconciliarse siempre: una comunidad donde la bondad del corazón y la sencillez estuviesen al centro de todo.<sup>158</sup>

La misión de los hermanos que participan de la comunidad Taizé consiste en ser testigo de la paz y de solidarizarse con quienes sufren. Siguiendo las palabras del fundador, los hermanos comparten las condiciones de vida de aquellos que les rodean, viviendo al lado de los más pobres, de los niños de la calle, de los prisioneros, de los moribundos en distintas partes del mundo (Asia, África y América Latina), llevando así el amor y la reconciliación a los lugares donde viven. Se trata de una comunidad interreligiosa que

---

<sup>158</sup> Palabras del Hermano Roger, fundador del movimiento Taizé. Se puede consultar la página web de Taizé: [https://www.taize.fr/es\\_rubrique370.html](https://www.taize.fr/es_rubrique370.html). (Fecha de recuperación: 04 de junio de 2018)

congrega diversas creencias porque el centro de su espiritualidad radica no en creencias o dogmas, sino en la ética de las religiones: el amor al prójimo, la paz y la solidaridad con quienes más sufren. Por eso, como bien señala Charles Taylor, la comunidad es un signo de reconciliación entre cristianos y otras religiones:

Taizé es un centro cristiano interconfesional situado en la Borgoña, cuyo núcleo está conformado por una comunidad de monjes reunida en torno al difunto Roger Schütz, que atrae a miles de jóvenes de un amplísimo abanico de países en los meses estivales y a decenas de miles a sus encuentros internacionales. Su poder de atracción reside en parte en el hecho de que se los acoge como buscadores, personas que pueden expresarse sin ser (...) confrontadas con un dispositivo normativo de la creencia, ni siquiera con un discurso preconcebido del sentido.<sup>159</sup>

En resumen, la experiencia interreligiosa de Taizé nos muestra la posibilidad de una comunidad universal, que vincule a los seres humanos con Dios. Su espiritualidad se centra fundamentalmente en la experiencia de la comunidad, donde todos los participantes a través de los cantos en distintas lenguas comparten una especie de reconciliación entre todas las culturas y religiones. De ese modo, el ecumenismo ecuménico constituye una comunidad solidaria donde se puede convivir en paz en medio de las diferencias, apelando sobre todo a algunos criterios comunes como el respeto a las identidades religiosas configuradas a partir de las creencias particulares de cada religión.

Ahora bien, para explicar el sentido de la armonía que pretende dicho ecumenismo será necesario precisar las condiciones que hacen posible este ecumenismo ecuménico. Panikkar señala como primera condición la *conciencia de finitud*. Esto significa que los participantes del ecumenismo son conscientes de la finitud de su propia tradición

---

<sup>159</sup> Taylor, Charles, *La era secular*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015, tomo II, p. 348.

religiosa, lo cual supone que nadie tiene *a priori* la razón ni está en posesión de un conocimiento que se considere superior a los otros. Asimismo, son conscientes de las limitaciones de las tradiciones y de las herencias particulares. Es decir, Panikkar rechaza enfáticamente que algún individuo o grupo pueda tener una especie de conciencia universal que sea superior o englobe a las demás:

Los humanos son seres no acabados, no finitos y en este sentido in-finitos. Están en proceso de ser algo que todavía no son. (...) De este modo, la tarea ecuménica es infinita; nunca está acabada y nunca debería estarlo, porque una parte constitutiva del peregrinaje humano.<sup>160</sup>

Para lograr este ecumenismo es necesario el reconocimiento de la finitud de cada perspectiva, lo cual implica que nadie tiene la última palabra, porque el ecumenismo siempre está construyéndose. Pero al mismo tiempo, el ser humano es un ser no acabado en tanto siempre está en proceso de autoformarse, de realización de sus propios proyectos. Por eso mismo, la tarea ecuménica es inacabada, se encuentra en proceso de construcción. El encuentro con otras religiones es infinito, en tanto siempre es posible aprender de otras perspectivas y enriquecer los acuerdos ecuménicos que permitan la convivencia.

Pero la apertura del ecumenismo implica también, de acuerdo con Panikkar, la búsqueda de un entendimiento con aquellos que creen que sus creencias son superiores a las demás. Es decir, es necesario ser tolerante incluso frente a las posiciones totalitarias, porque ninguna perspectiva debe ser excluida *a priori*:

El ecumenismo ecuménico conserva también un asiento libre para aquellas actitudes que podríamos llamar totalitarias. Su deseo de dominar todo el escenario

---

<sup>160</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 252.

no justifica que se las excluya. La actitud ecuménica está dispuesta a reexaminar una y otra vez las reglas del encuentro, aunque no pueda aceptar que nadie imponga estas reglas.<sup>161</sup>

Si realmente el ecumenismo ecuménico intenta extenderse a toda la familia humana, entonces debe haber apertura también frente a posiciones totalitarias. No debemos asumir *a priori* que están equivocadas, porque eso sería contrario a la actitud de escucha de los testimonios que caracteriza al diálogo dialogal. No olvidemos que el punto de partida es la conciencia de la finitud, lo que también significa que debemos mantener una actitud crítica para saber cuáles son las posiciones tolerantes o cuáles las religiones con mayor apertura. En efecto, sabemos de muchos grupos religiosos que se definen a sí mismos como tolerantes, pero que en la práctica pueden ser sumamente intolerantes, si mantienen doctrinas dogmáticas o fundamentalistas que pretenden imponerlas a otros. Por eso, según Panikkar, el ecumenismo ecuménico también mantiene apertura frente a las posiciones totalitarias, para que se puedan lograr la comprensión de los otros: “El ecumenismo no tiene como punto de mira directamente la unidad, sino la comprensión; no sueña con la uniformidad, sino con la mayor armonía posible.”<sup>162</sup> Es evidente que en un contexto como el indicado, el diálogo interreligioso tendrá muchas complicaciones, pero sería contrario al ecumenismo descartar esas posiciones sin haberlas escuchado.

### **2.1.2. Ecumenismo crítico**

Como vemos, el ecumenismo tiene la intención de lograr mayor armonía posible, tomando conciencia de la finitud y la diversidad de perspectivas religiosas. Pero Panikkar advierte que, para comprender la diversidad es necesario, aunque suene paradójico,

---

<sup>161</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 254

<sup>162</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 256.



considerar la crítica como un medio necesario en la búsqueda de una mayor armonía. Por eso Panikkar también lo define como un *ecumenismo crítico*:

*Ecumenismo crítico* designa otro aspecto, hasta ahora relativamente olvidado, en el encuentro entre tradiciones religiosas. Designa la aceptación y el reconocimiento de una crítica necesaria hecha desde fuera de una determinada tradición. No elimina a *priori* la visión “deformada” de los no simpatizantes, ni tampoco la “caricatura” que los de dentro sienten que están haciendo los de fuera.<sup>163</sup>

En el encuentro entre religiones es importante considerar que los otros siempre tienen alguna imagen de nuestra religión. Los otros nos perciben de una forma de la que nosotros mismos no somos conscientes. Por ejemplo, algunos pueden pensar que los rituales religiosos que realizamos son absurdos, y nosotros también podemos pensar que las creencias de otros son graciosas. Cuando contemplamos desde fuera las costumbres de una comunidad religiosa nos vamos formando prejuicios, es decir, imágenes de lo que pareciera que los otros son.

En este sentido, Panikkar afirma que el ecumenismo crítico consiste también en aprender a escuchar al otro, es decir, a considerar sus imágenes o prejuicios como verdades parciales. Es un ecumenismo crítico porque el encuentro con el otro involucra una tolerancia a las críticas, en cuanto éstas nos ofrecen una imagen diferente de nuestra religión. En ese sentido, la crítica de los otros puede complementar de alguna forma nuestra visión del mundo, porque nos ofrece otra perspectiva de las propias creencias o

---

<sup>163</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 258.

tradiciones religiosas que quizás no percibíamos. Y de ese modo, la crítica nos forma en la *conciencia de la finitud* porque nos enseña que nuestra mirada es limitada e imperfecta:

El *ecumenismo crítico* es un medio poderoso para corregir los defectos de las respectivas tradiciones, y también es un medio saludable para ser conscientes de los límites inherentes a las religiones, las doctrinas y, en último término, al ser humano.<sup>164</sup>

Mediante la crítica de los otros podemos reconocer nuestras faltas, nuestras imperfecciones propias de una visión finita del mundo. La crítica ayuda a que el horizonte de comprensión se vaya ampliando y enriqueciendo para no mirar las cosas desde una perspectiva reducida. Con la crítica nuestra visión del mundo se va ampliando, porque de esa manera cada tradición va tomando conciencia de su finitud y va reconociendo los límites de sus propias creencias o preconcepciones del mundo. Es decir, cada tradición religiosa puede reconocer que su perspectiva no es la única ni la definitiva, y que no es superior a las demás, porque tiene carencias como las otras. Asimismo, como señala Panikkar, el ecumenismo crítico nos hace más conscientes de que ninguna religión se encuentra en posesión de verdades absolutas: “Hoy, ninguna religión, sola, puede pretender poseer el monopolio de la verdad o de los derechos exclusivos para solucionar la situación humana.”<sup>165</sup>

Pero, además, según Panikkar, el ecumenismo crítico no solo nos hace tomar mayor conciencia de las limitaciones, sino que favorece la transformación de la propia tradición: “La tarea de “transmitir” a las nuevas generaciones exige la transformación y el crecimiento de las antiguas sabidurías. No es proceso automático de repetir viejas

---

<sup>164</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad.*, op. cit., p. 259.

<sup>165</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 261.

fórmulas.”<sup>166</sup> La transmisión de las creencias religiosas no supone simplemente repetir los contenidos doctrinarios establecidos por otras generaciones. Esta transmisión supone más bien un acto de recreación de las tradiciones, que el ecumenismo crítico puede aportar.<sup>167</sup>

De ese modo, el ecumenismo crítico se convierte también en un medio para enfrentar el problema del fundamentalismo religioso que caracteriza a la sociedad postsecular, porque éste se funda básicamente en un tradicionalismo, que repite indefinidamente las tradiciones antiguas, y no es capaz de recrear la tradición enriqueciendo su propia sabiduría. Mediante la re-creación de las tradiciones se puede superar el problema del fundamentalismo para lograr un encuentro ecuménico. Como hemos visto, el entendimiento con otras religiones requiere del ecumenismo crítico, y en tal sentido, la crítica de la propia tradición, transformándola y recreándola, es una condición de posibilidad del entendimiento ecuménico.

### **2.1.3. La paz como objetivo del ecumenismo**

Por eso mismo, Panikkar también sostiene que el ecumenismo ecuménico tiene como finalidad la convivencia pacífica entre las religiones. Incluso señala que la paz debe considerarse el objetivo religioso-político del ecumenismo. Sin embargo, esta noción de

---

<sup>166</sup> Es un acto creador que consiste en encender el antiguo fuego prendiéndolo en antorchas nuevas, de hacer nuevos odres para el vino nuevo sin perder los antiguos aromas. Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen I: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 261.

<sup>167</sup> En este mismo sentido, Gadamer critica el tradicionalismo y sostiene que la tradición involucra una dinámica, un movimiento donde los miembros de la comunidad modifican el legado que van heredando. El tradicionalismo consiste en afirmar que la tradición es una cosa fija, inmodificable que se repite una y otra vez. En cambio, Gadamer sostiene que la tradición se va adquiriendo de generación en generación mediante el cultivo de la misma y el libre reconocimiento de quienes participa de ella. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, op. cit., p. 349. Por eso, la tradición como ser histórico no es una cosa estática que se fija eternamente, no es algo que simplemente se reproduce de una generación en otra. Esta noción gadameriana de tradición aporta al concepto de ecumenismo crítico, porque la tradición religiosa también supone un proceso de transformación y recreación.

paz se encuentra relacionada a una forma particular de concebir la religión, porque la paz se realiza mediante la justicia:

La esencia de la justicia no es ni *iusticia sociales* ni *iustificatio*, sino la recta relación del hombre con la realidad. La esencia de la justicia consiste precisamente en la relación armónica entre todos los nexos constitutivos del hombre. Justicia es el equilibrio armónico de la relación total del hombre con toda la realidad: El hombre no puede establecer ninguna relación verdadera con Dios si no entra en relación armónica con el *cosmos* y especialmente con el resto de los hombres. Esta justicia total, entendida como recto orden, sería el ideal de la paz.<sup>168</sup>

El sentido de la paz depende de la justicia. Sin embargo, como leemos en la cita, Panikkar entiende la justicia como un equilibrio armónico de la relación hombre-mundo-Dios.<sup>169</sup> Ese equilibrio armónico entre los hombres, el mundo y Dios es precisamente el ideal de la paz. Según Panikkar, es indudable que este ideal de la paz es promovido por todas las religiones, pues cada una a su manera expresa la liberación del hombre, el camino para lograr la plenitud máxima a lo que se denomina la *salvación*.<sup>170</sup> Salvación quiere decir salud para el hombre, representa su máxima felicidad y plenitud para su vida en relación con la totalidad de las cosas (su familia, su comunidad, su mundo, la naturaleza, etc.) Pero

---

<sup>168</sup> Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*. Navarra: Verbo Divino, 1993, p. 400.

<sup>169</sup> Este equilibrio hace referencia a la *armonía cosmoteándrica* que caracteriza la espiritualidad, la cual será desarrollada posteriormente en el siguiente subcapítulo.

<sup>170</sup> Panikkar define la religión como el camino de la salvación: “La religión es el camino que seguimos para conseguir la finalidad de la vida, o dicho de otra manera más breve, la religión es la *vía de salvación*. Hay que añadir inmediatamente que las palabras “vía” y salvación” no pretenden tener ningún contenido específico; más bien representan el peregrinaje existencial que emprendemos con la creencia de que esa iniciativa nos ayudará a realizar el propósito final, el fin, de la vida.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 272. La salvación como un tema transversal a las religiones también fue tratado en el Congreso realizado en 1986 donde se reunieron unas personas de diferentes tradiciones religiosas en el Colegio Teológico Luterano de Madrás. En las conclusiones se señala que la tarea común de la religión es: “ofrecer el lugar donde el hombre pueda liberarse de toda coacción y donde pueda encontrar los medios necesarios para alcanzar la plena realización de la vida humana, sea cual fuere el concepto que se tenga de esta realización.” Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 412.

esta salvación (que puede entenderse de distintas maneras en las religiones, como *beatitud* de la tradición cristiana, o *ananda* de la tradición hindú, etc.) no se realiza en el mundo del más allá sino en la misma vida.<sup>171</sup> En efecto, la paz no se realiza en un ámbito eterno del más allá, porque se trata de una paz unitaria. Es decir, el ideal de la paz no es dualista, no es únicamente temporal, ni únicamente escatológica; no es puramente espiritual ni puramente política, porque eso implicaría nuevamente una disociación en la relación hombre-mundo-Dios. En efecto, el equilibrio armónico del que habla Panikkar, presupone una superación del dualismo cielo-tierra o religión-política. Por eso, la paz es el objetivo del ecumenismo porque equivale a una plena armonía en la relación del hombre con los otros hombres, con el cosmos y con Dios.

Asimismo, este ideal del equilibrio armónico nos muestra que la paz no equivale a una determinada victoria, pues con frecuencia se confunde la paz entre las naciones con este ideal ecuménico de la paz. Cuando las naciones después de la guerra firman tratados, se dice frecuentemente que las naciones alcanzaron la paz, porque una de las partes salió victoriosa: “Paz bajo las condiciones de una sola de las partes significa victoria, pero no paz. La victoria puede ser meramente política. La paz debe tener una substancia religiosa interna; si no, no es paz. Paz en el mundo no significa la victoria de una sola –nuestra- ideología.”<sup>172</sup> Esto quiere decir que si bien la paz se realiza en el ámbito terrenal, sin embargo, no equivale a la imposición de una ideología, como ocurre con la victoria después de una guerra. Recordemos que el ecumenismo no supone la imposición de una perspectiva sobre las otras, más bien el ecumenismo estará mediado por el diálogo. Visto de esa manera, la finalidad del ecumenismo ecuménico es la justicia. No obstante,

---

<sup>171</sup> Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 403.

<sup>172</sup> Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 410.

Panikkar no la entiende en un sentido exclusivamente político. Más bien, entiende la justicia como un equilibrio cósmico que se funda en la armonía en medio de la pluralidad.

#### **2.1.4. Pluralidad y pluralismo**

Según Panikkar, el pluralismo surge particularmente cuando hay un conflicto, es decir, el pluralismo tiene lugar cuando aparecen posiciones diferentes, posiciones o formas de concebir el mundo que entran de alguna manera en conflicto con las creencias propias. Cada religión en particular se entiende como una propuesta de salvación o de liberación humana. La religión equivale al conjunto de creencias y doctrinas que permiten el encuentro del bien supremo o la realización del hombre, lo cual puede asumir distintos nombres dependiendo de las creencias: Paraíso celestial, Nirvana, Valhalla, etc. En ese sentido, según Panikkar, el pluralismo presupone la aceptación de otras creencias religiosas como razonables:

El pluralismo no requiere una superideología o un supersistema. Implica una confianza casi mística en el hecho de que también las otras perspectivas son plausibles o, más en concreto, un respeto místico ante el otro que se autentifica por la propia experiencia religiosa.<sup>173</sup>

El pluralismo religioso consiste en respetar al otro, es decir, en creer que existen distintas religiones con propuestas razonables, y confiar en la autenticidad de las distintas experiencias religiosas. No obstante, el pluralismo no se agota en la mera coexistencia entre una pluralidad de visiones, sino que pretende ir más allá, intentando comprender y reconocer otras perspectivas. En efecto, el mundo contemporáneo nos confronta a una pluralidad de religiones o espiritualidades que dan distintas respuestas en torno a

---

<sup>173</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 253

preguntas propiamente humanas (sobre la vida, la muerte, el alma, Dios, etc.), cada vez somos más conscientes de la complejidad del fenómeno religioso y la diversidad de sus manifestaciones.

Sin embargo, frente al tema de la diversidad religiosa, Panikkar advierte que no debemos confundir el pluralismo y la pluralidad: “El pluralismo surge cuando la multiplicidad se convierte en un problema intelectual y existencial, cuando la contradicción se agudiza o la convivencia parece imposible”<sup>174</sup> La pluralidad hace referencia a los objetos, a las cosas que pueden ser cuantificables y medibles. Se habla de una pluralidad o una multiplicidad de objetos. Pero el pluralismo no es objetivo, en cierto modo parte de la pluralidad pero hace referencia a sujetos que reaccionan de alguna manera ante la diversidad. Es decir, el pluralismo surge cuando la pluralidad de perspectivas es un problema que demanda una solución.

El pluralismo se relaciona a los problemas inherentes a la convivencia con otros, porque se origina en la diversidad de culturas, diversidad de costumbres, diversidad de ideologías políticas, etc. No obstante, estas diversidades no son sintetizables, es decir, no es posible reducir el pluralismo a la unidad:

El pluralismo es una actitud realista que dándose cuenta de la irreductibilidad de la multiplicidad a la unidad, intenta abarcar la totalidad sin reducirla a la de suma total cuantifica de sus partes o a una unidad formal de algún tipo.<sup>175</sup>

A diferencia del pluralismo, la pluralidad sí es reducible a la unidad. Una cosa es hablar de la multiplicidad de colores. Se pueden sintetizar porque los colores son homogéneos, y podemos pensar el color en relación a los colores blanco, azul, rojo, etc. Por eso, la

---

<sup>174</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 121.

<sup>175</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 123.

multiplicidad se reduce a la unidad. Pero no es posible en el caso del pluralismo. Por ejemplo, la diversidad de religiones no es reducible a un solo concepto de religión, porque no son homogéneas, es decir, no podemos hablar de una única religión porque no existe un concepto universal de religión que sintetice de alguna manera a todas las demás. Y tampoco la unidad equivale a la suma de todas, porque se pierde lo propio de cada religión en su particularidad.

De ahí que Panikkar afirme: “Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no solo una forma de ver y vivir la realidad, es otra realidad.”<sup>176</sup> Cada cultura o religión constituye una forma particular de vivir la realidad, porque cada una es un universo que la hace diferente de las demás. Incluso Panikkar sostiene que las culturas son inconmensurables.<sup>177</sup> En efecto, como hemos dicho, la diversidad de religiones no es reducible a una única religión, y eso se justifica en que cultura o cada religión es un *mundo* diferente.

Con respecto a este tema sería necesario explicar con mayor claridad a qué se refiere esta noción de *mundo* en la terminología de Panikkar en el caso de las religiones. Y más aún cuando menciona que las religiones serían inconmensurables. ¿Esta inconmensurabilidad

---

<sup>176</sup> Pigem, Jordi, *Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible*, 2001, p. 117. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0101440117A/26514> (Fecha de recuperación: 19 de Julio de 2016).

<sup>177</sup> “Las culturas son mutuamente inconmensurables. Por el hecho de que todos formamos parte por lo menos de una cultura, no puede haber un punto exterior, “neutral”, desde dónde valorar o juzgar otras; siempre dependemos del lenguaje y de los criterios de verdad de nuestra cultura y, como consecuencia, no hay posibilidad de establecer ninguna jerarquía entre ellas, ni tampoco de pretender que los valores de una sean aplicables a las otras en cualquier momento, es decir, de absolutizar o de universalizar los propios valores.” Panikkar, Raimon, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, en: *Revista Cuadernos Interculturales*, Viña del Mar: Universidad de Playa Ancha, Año 4, N° 6, 2006, p. 129. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200607.pdf>. En este sentido, Panikkar establece una diferencia entre el pluralismo y el perspectivismo: “El perspectivismo implica que lo que las distintas perspectivas reflejan es algo dotado de realidad absoluta, y que como tal podría ser conocido por un Ser Supremo.” Pigem, *Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible*, op. cit., p. 118. A diferencia del pluralismo, el perspectivismo tiene como base la creencia en una realidad absoluta y trascendente, de la cual la perspectiva es una cierta interpretación de dicha realidad. En sentido perspectivista, la religión se entiende como una interpretación del mundo en sí que podría ser conocido por un Absoluto.



inherente a la diversidad de religiones implicaría acaso que la imposibilidad para que las religiones se comuniquen entre ellas? ¿Cuáles serían los límites de esta inconmensurabilidad más aún si tenemos en cuenta la necesidad de un diálogo entre religiones? Son preguntas que trataremos de responder posteriormente.

### **2.1.5. Pluralismo como desacuerdo con el otro**

Que cada religión sea un mundo diferente significa que no es posible una teoría universal de la religión, en tanto no se pueden sintetizar o unificar las distintas religiones en una sola explique de forma universal el sentido de cada una. Cada religión supone una cosmovisión diferente acerca de Dios y el mundo, por eso afirma Panikkar: “El problema del pluralismo surge cuando estamos enfrentados por cosmovisiones o a sistemas últimos de pensamiento y vida irreconciliables entre sí.”<sup>178</sup> Como hemos dicho, el pluralismo no solo equivale a la constatación de la diversidad de religiones y espiritualidades, supone más bien la existencia de un conflicto, es decir, un desacuerdo con el otro. Hay desacuerdo en cuanto no se entiende por qué el otro piensa de modo contrario, a pesar de que haya un deseo por comprenderlo. Por ejemplo, el caso de un católico que intenta comprender las creencias religiosas de las comunidades nativas en la Amazonía peruana. Se verifica aquí un conflicto en cuanto que ambas posiciones religiosas son irreconciliables, pues sería contradictorio pensar que ambas son verdaderas o sintetizables en una sola.

En ese sentido, el pluralismo sería el paso anterior al diálogo interreligioso, porque es el momento donde se reconoce el conflicto entre posiciones diferentes antes de dar el paso a la búsqueda de una verdad común. El pluralismo se manifiesta cuando se hacen evidentes los puntos de vista irreconciliables. Ahora bien, Panikkar no estaría diciendo

---

<sup>178</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*. Barcelona: Herder, 2015, p. 276.

que el pluralismo religioso sería equivalente a un relativismo. Por ello, también señala la diferencia entre el relativismo y la relatividad:

El relativismo se autodestruye cuando afirma que todo es relativo, porque en este caso lo es también la afirmación en sí del relativismo. En cambio, la relatividad sostiene que toda afirmación humana, y por lo tanto toda verdad, es relativa a sus parámetros; no puede haber una verdad absoluta (*ab-soluta*), porque la verdad es esencialmente relacional.<sup>179</sup>

El pluralismo es más cercano a la relatividad, porque la verdad es relacional. En todo caso, Panikkar diría que la verdad es pluralista, y no hay una verdad única y absoluta, porque toda verdad es relativa a ciertos parámetros, a cierto contexto en función del cual tiene sentido dicha verdad. Panikkar sostiene que la verdad es pluralista en base a un presupuesto fundamental: “El primer supuesto consiste en reconocer que toda persona es una fuente de comprensión. “Persona” aquí no es sólo cualquier sujeto de derechos, como persona física o jurídica; incluye también unidades colectivas, en especial las culturas como entidades históricas.”<sup>180</sup> Toda persona es una fuente de autocomprensión, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Esto significa que, por un lado, toda persona de forma individual se comprende a sí misma como una persona independiente, autónoma y sujeto de derechos. En este sentido, cada persona puede dar cuenta de sí misma, de sus acciones y responsabilidades.

Pero persona también lo es una cultura en tanto entidad histórica que posee una visión específica de la realidad y que constituye el horizonte donde se distinguen las cosas y los acontecimientos.<sup>181</sup> Podríamos agregar que no solo las culturas sino también las

---

<sup>179</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 281.

<sup>180</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 281

<sup>181</sup> Cf. Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 283

religiones en ese sentido son fuentes de autocomprensión en cuanto son entidades que poseen una particular perspectiva de la realidad, otorgando significado a las cosas del mundo. Son fuentes de autocomprensión en tanto poseen una determinada interpretación del mundo. Esto significa que no debemos tomar nuestras creencias como las únicas válidas y verdaderas, o las que deberían ser impuestas a los demás, porque estaríamos negando esta noción de religión como fuente de autocomprensión. Cada religión es una perspectiva determinada, una forma de comprender la realidad a partir de ciertos conceptos y creencias, y de ello se sigue que ninguna de estas perspectivas es la privilegiada o que sea una síntesis preferible de las demás.

Asimismo, el filósofo y teólogo David Tracy sostiene que el pluralismo no puede reducirse a la afirmación de que todas las religiones tienen en esencia el mismo camino de liberación.<sup>182</sup> El pluralismo en ese sentido es la afirmación que reconoce la diversidad de interpretaciones religiosas, reconocimiento la valoración específica de cada una, sin menospreciarla, ni pretender homogeneizarlas. Pero, además, Tracy examina con profundidad el tema y advierte que el pluralismo religioso no solo se refiere a la diversidad de religiones mismas, sino también al pluralismo que puede haber al interior de la misma religión: “Nuestro lenguaje substancialista de nuevo nos traiciona cuando usamos palabras como *judaísmo, hinduismo, islam, budismo, cristianismo.*”<sup>183</sup> Tracy compara las grandes religiones con grandes familias. Así como en una gran familia, todos los miembros llevan el mismo apellido, pero no son todos iguales, a pesar de que haya un parentesco entre ellos; así también dentro de una misma religión hay una diversidad de

---

<sup>182</sup> En el mismo sentido de Panikkar, Tracy sostiene que la diversidad de religiones es irreductible a una religión universal: “en mi opinión no puede hablarse de una única esencia, ni de un único contenido de iluminación o revelación, ni de un único camino de emancipación o liberación en medio de toda esa pluralidad. Hay diferentes interpretaciones de la naturaleza de la Realidad Última: Dios, Vacío, Esencialidad, el Único, Naturaleza, Multiplicidad.” Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997, p. 137.

<sup>183</sup> Tracy, David, op. cit., p. 144.

interpretaciones doctrinales, lo que da lugar a que haya semejanzas y diferencias al interior de cada grupo religioso. Es decir, no hay una esencia de lo que sería el cristianismo, el budismo, etc., por el contrario, hay muchas formas de ser cristiano o budista, etc.<sup>184</sup>

Por su parte, Panikkar afirma que la verdad es relacional. Esto quiere decir que la verdad adquiere su significado en relación con el horizonte cultural o religioso en que se encuentre. Con ello no quiere decir que solamente exista una diversidad de verdades. Eso sería un mero relativismo. La verdad es pluralista:

El pluralismo de la verdad significa, fundamentalmente, dos cosas. En primer lugar, que la verdad no puede ser aislada de su relación con una mente particular, inserta en un contexto particular. (...) Lo segundo que podemos decir, aunque sea lo más importante, es que el carácter pluralista de la verdad revela que la noción de verdad no es idéntica, por ejemplo, a la de bondad.<sup>185</sup>

Según Panikkar, el pluralismo de la verdad significa que la verdad es relación. Es decir, una afirmación determinada tiene un significado en cuanto está referido a un contexto particular, no posee un significado universal válido para todos. El carácter pluralista de la verdad revela así una noción contextualizada de la verdad, que no se debe confundir con una verdad universal. En otras palabras, Panikkar niega que existe una verdad universal y absoluta, porque esto sería contrario a su tesis del pluralismo.<sup>186</sup> Sin embargo,

---

<sup>184</sup> “Dentro de cada uno de estos grandes caminos, y entre las muchas semejanzas que hacen que cada familia sea única, sigue habiendo muchas formas de ser cristiano, judío, musulmán, budista o hindú.” Tracy, David, op. cit., p. 145.

<sup>185</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., pp. 286-287.

<sup>186</sup> Al respecto, Panikkar niega que el pluralismo implique la postulación de una teoría universal de la religión: “Mi tesis es clara: cualquier teoría universal, del tipo que sea, niega el pluralismo. Cualquier pretendida teoría universal es una teoría particular, que junto con otras, pretende tener validez universal, traspasando los límites de su propia legitimidad.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 288.

acepta que es posible hablar de verdades relativamente universales, verdades que sean aceptadas por un grupo mayoritario de personas de forma unánime. Es decir, pueden haber verdades que tengan la pretensión de ser consideradas verdades universales, pero solo se quedan en la pretensión, o en todo caso, en el hecho de que haya sido aceptada por una cantidad significativa de personas.

Pero además, una actitud fundamental frente al problema del pluralismo y a esta noción contextualizada de la verdad es el conocimiento de la propia tradición religiosa, sin caer en concepciones fundamentalistas o prejuiciosas:

Debemos comenzar viviendo, conociendo y experimentando nuestra propia tradición, o subtradición particular, tan intensa y profundamente como nos sea posible. (...) Cuando tratamos de comprender el fenómeno religioso del género humano, no podemos rechazar nuestra propia dimensión religiosa desarrollada con más o menos fuerza, desde una tradición particular.<sup>187</sup>

El pluralismo religioso requiere que se cultive con profundidad la propia tradición religiosa. Se trata de una condición indispensable para poder comprender el fenómeno religioso, porque la religión misma más que una teoría, es una experiencia que vive quien participa de ella. En efecto, la comprensión de una religión no solo requiere de un conocimiento intelectual, requiere también de cierta identificación con lo religioso. Sin embargo, una determinada religión nos muestra solamente la totalidad bajo el efecto del *pars pro toto*, como señala Panikkar: “Soy consciente de la visión que tengo de la realidad, lo es a través de la perspectiva que me ofrece mi propia ventana.”<sup>188</sup> Una persona religiosa piensa que lo que percibe es la totalidad del panorama, y piensa que es la mejor

---

<sup>187</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 298.

<sup>188</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 301.

forma de contemplar la totalidad de las cosas. Sin embargo, es importante que dicha persona tome conciencia de que está contemplando la realidad desde una perspectiva.

Significa que cada uno de nosotros puede ser consciente del todo desde un punto de vista particular –y no simplemente que vemos solo una parte del todo. Ni el modelo subjetivo ni el objetivo funcionan. No hay universalidad objetiva ni universalidad subjetiva. Vemos todo lo que podemos ver, por supuesto, pero solo *todo* lo que *nosotros* podemos ver, nuestro *totum*.<sup>189</sup>

En ese sentido, el pluralismo equivale también a ser conscientes de que nuestra interpretación del todo tiene lugar por medio de una parte del otro. Es decir, contemplamos el todo pero desde una perspectiva.<sup>190</sup> Lo que nos lleva también a reconocer la alteridad de otras perspectivas, pues el pluralismo implica que el otro, que en este caso alude a una persona que pertenece a otra tradición religiosa, tiene también su propia interpretación: “El otro puede ver el *totum* a través de otra ventana, y por tanto describirlo de manera diferente, pero ambos vemos el *totum*, aunque no *in toto*, sino *per partem*.”<sup>191</sup> El panorama que vemos es un *totum*, pero desde nuestra ventana (*per partem*). Lo mismo ocurre con el otro. De esa manera, en el pluralismo cada religión es un representación de la totalidad del panorama pero desde su perspectiva. Por lo tanto, no solo una religión determinada estaría en lo cierto cuando afirma aquello que contempla y cree, sino que la otra religión también estaría en lo cierto desde su propio punto de vista.

---

<sup>189</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 302.

<sup>190</sup> “Tenemos que ser conscientes de que vemos el *totum per partem*, el todo a través de la parte.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 301

<sup>191</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 302

### 2.1.6. Pluralismo como reconocimiento del otro

Como hemos explicado, el pluralismo se hace evidente cuando aparece un otro o una religión cuyas creencias son distintas a las creencias propias. El problema del pluralismo radica en un conflicto de diferencias con el otro, ante quien debemos tomar una determinada posición: “El problema del pluralismo surge cuando sentimos –sufrimos- la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la *praxis* a coexistir y velar por la mutua supervivencia.”<sup>192</sup> Panikkar señala que el pluralismo posee una ambigüedad: conflicto y convivencia. Por un lado, hemos visto que el pluralismo implica conflicto porque se manifiesta en las posiciones diferenciadas en cuanto a creencias o convicciones religiosas; por otro, impone la necesidad práctica de resolver el problema de la convivencia con el otro que piensa, sienta y cree diferente a uno.

Pero el énfasis no está en el conflicto, pues el pluralismo también está orientado a la convivencia con el otro. En ese sentido, Panikkar define también el pluralismo como una actitud que surge con el reconocimiento de la propia contingencia, es decir, una actitud que nos hace conscientes de los límites de nuestro mundo:

La actitud pluralista elimina simplemente la estafa de un absolutismo de uno y otro signo, precisamente porque hemos experimentado que somos limitados y no absolutos. (...) El pluralismo equivale al reconocimiento crítico de la condición humana, y el pluralismo religioso a la confesión de que no somos lo Absoluto.<sup>193</sup>

La actitud pluralista rechaza cualquier forma de absolutismo, porque es consciente de la relatividad de nuestras creencias, de la limitación de nuestros lenguajes, etc. El pluralismo

---

<sup>192</sup> Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990, p. 21.

<sup>193</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen I: Pluralismo e interculturalidad, op. cit.*, p. 125

requiere de cierta humildad para reconocer que somos seres finitos, limitados, carentes de conocimiento, incomparables con lo Absoluto. Sin embargo, debemos advertir que el pluralismo no equivale a renunciar a las propias creencias. La actitud pluralista mantiene sus creencias, sigue adoptando cierta perspectiva del mundo, solo que no absolutizan las creencias religiosas. Es decir, la actitud pluralista reconoce que tenemos creencias particulares, pero estas no son las únicas válidas. Por eso, la actitud pluralista requiere también del reconocimiento de los otros paradigmas religiosos o filosofías que son radicalmente diferentes y no necesariamente compatibles con los conceptos o creencias personales.

De ahí que Panikkar defina el pluralismo como el *problema del otro*; pues el rol que juega la alteridad en el pluralismo es determinante para la coexistencia en medio de la diferencia. El problema del pluralismo es el problema del otro *qua* otro,<sup>194</sup> pues nos desafía a tomar conciencia de que el hombre no es reducible a una única esencia, y nos motiva a reconocer que hay otros que tienen diversas formas de vida.

Así, la necesidad práctica de la coexistencia como desafío del pluralismo obliga a ser consciente de los otros, de las diferentes concepciones religiosas que pretenden definir lo que es Dios, el hombre, la verdad, etc. Dicho de otro modo, el pluralismo nos hace conscientes de que no poseemos la única verdad:

Es la conciencia de que hay, o puede haber otras entidades además de aquellas que tomamos en cuenta; la conciencia de que el logos es más que simple razón, el hombre, más que *logos* y el ser más que el hombre; en último término, es la

---

<sup>194</sup> “El problema del otro *qua* otro: ¿Cómo podemos pretender tratar de los problemas últimos del Hombre si insistimos en reducir al ser humano al americano, o al cristiano, al varón o, simplemente al heterosexual, o al que goza de salud y es “normal”, o al así llamado civilizado?” Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 23.



conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agoto lo real, no soy su centro –de ser algo, tan sólo uno de sus polos. Hay otra cosa: *aliud*, lo otro.<sup>195</sup>

Podríamos decir, entonces, que el pluralismo implica el reconocimiento del otro en su diversidad, en su diferencia, o mejor dicho, en su alteridad radical: “El “otro” se asimila con demasiada facilidad a nuestros propios parámetros de comprensión. El otro del pluralismo no es nuestro otro, sino otro" yo", irreductible a nuestro yo y al "otro" de nuestro propio sí-mismo.”<sup>196</sup> Con mucha frecuencia el reconocimiento de la alteridad se pasa por alto, pues se tiende a manipular al otro. Como se señala, reconocer al otro no significa que el otro es una nueva versión del yo o un producto del yo. El reconocimiento no parte de la producción o creación del otro a partir de los parámetros personales. En un sentido similar, Gadamer también nos advierte que la intención de comprender al otro mediante el diálogo puede llevar a manipularlo. En efecto, sugiere que el diálogo muchas veces se entiende como una especie de relación entre el yo y el tú caracterizada por una relación de dominio.<sup>197</sup> En dicha relación no hay un verdadero reconocimiento del otro, porque en esta relación yo-tú se encuentra latente la pretensión egocéntrica de comprender al otro en referencia a sí mismo. Mejor dicho, no se reconoce al otro en su alteridad porque el yo no escucha al otro, simplemente se escucha a sí mismo, y construye al otro en función de sus parámetros. En este caso no se lleva a cabo un reconocimiento de la alteridad, porque el yo no permite en realidad que el otro hable, se exprese o confronte.

---

<sup>195</sup> Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 47.

<sup>196</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen I: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 126

<sup>197</sup> Al respecto, Gadamer señala que: “Una manera distinta de experimentar y comprender al tú consiste en que éste es reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo. Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 435-436.

En la noción de pluralismo de Panikkar está implícita la idea de que el otro surge en el diálogo. Habrá un verdadero reconocimiento cuando el yo sea interpelado por el otro, es decir, cuando el otro se presente en su alteridad, en su diferencia, y genere por lo menos preguntas o dudas sobre nuestras propias creencias. El reconocimiento nos debe conmover y confrontar, esto es, generar algunos problemas en el paradigma religioso que estamos instalados. Al respecto, Panikkar advierte que uno de los más grandes problemas de la humanidad es haber confundido el *aliud* con el *alius*; es decir, haber pasado por alto una diferencia esencial entre *lo otro* y *el otro*: “Haber tratado al otro como lo otro, en vez de como un *alius*, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en mi-yo.”<sup>198</sup> En un sentido análogo a la propuesta dialógica de Martin Buber,<sup>199</sup> Panikkar subraya que el otro no es un objeto o una cosa que sea manipulable. El problema del pluralismo radica en que se toma al *otro* como un ello, una cosa u objeto, no como persona, como un ser con dignidad semejante a uno mismo. Como diría Buber, se ha perdido la relación yo-tú, para privilegiar la relación yo-ello en la relación con los otros hombres. Pero el tú no es un ello.

El pluralismo como reconocimiento del otro supone considerar al otro como un ser semejante. Al respecto, Panikkar advierte otra diferencia entre las palabras latinas: *alter* y *alius*, traducidas ambas como “otro”. La diferencia está en que ambas palabras nos refieren a la otra persona, pero *alius* se refiere al otro extranjero radicalmente diferente, mientras que *alter* se refiere al otro como prójimo, un otro cercano:

Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento. En algún

---

<sup>198</sup> Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 48.

<sup>199</sup> Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva visión, 1982. Disponible en: <https://aulademusicamartinsarmiento.files.wordpress.com/2014/10/libroartesescenicas.pdf> (Fecha de recuperación: 14 de octubre de 2020).

sitio está escrito ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’ –como tu mismo yo, y no como otro yo.<sup>200</sup>

El reconocimiento del otro implica reconocer al otro como *alter*, no como *alius*. Porque al reconocerlo como prójimo lo hago semejante, como tu mismo yo. De ahí que para Panikkar, la interculturalidad se entienda como un encuentro con el otro donde prima el reconocimiento del otro como prójimo, porque el que pertenece a otra cultura o religión no es extraño a mí mismo. De esa manera, el pluralismo supone un reconocimiento del otro como un igual, es decir, se reconoce el valor de la religión del otro: “La conciencia del otro como el otro (*alius*) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo.”<sup>201</sup> Como podemos constatar, el pluralismo tiene como condición el reconocimiento del otro (*alius*) como persona, porque el otro es fuente de conocimiento, en tanto es una persona que tiene costumbres, creencias religiosas semejantes a las propias. Podemos decir, entonces, que el otro es alguien que podemos identificar como un ser semejante, que pertenece a una religión diferente, pero con quien podemos comunicarnos para resolver los problemas que plantea la convivencia.

## **2.2. La noción hermenéutica de diálogo interreligioso**

### **2.2.1. La hermenéutica diatópica**

La posibilidad de entender el pluralismo como reconocimiento del otro en una sociedad caracterizada por la diversidad religiosa representa entonces una esperanza para solucionar los problemas de la convivencia a nivel global. Pero a su vez dicho reconocimiento requiere de otras condiciones, por ejemplo, que las personas de distintas

---

<sup>200</sup> Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona: Herder, 2006, p. 76.

<sup>201</sup> Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 49

religiones sean capaces de entenderse mutuamente a pesar de sus diferencias. Ahora bien, este precisamente es el tema que aborda la hermenéutica de Panikkar en tanto una filosofía de la comprensión del otro.

Como sabemos, la hermenéutica es el arte de la interpretación que pretende dar sentido o significado a la realidad. En un sentido amplio, es el arte que permite comprender la totalidad de las cosas. Panikkar distingue tres formas de hermenéutica: hermenéutica morfológica, hermenéutica diacrónica y hermenéutica diatópica. La primera forma se explica de esta manera: “La hermenéutica *morfológica* comporta la explicación o aclaración por parte, por ejemplo, de padres, maestros, ancianos o personas más preparadas, en beneficio de aquellos que no han tenido todavía pleno acceso al significado recóndito y precioso de una cultura concreta.”<sup>202</sup> Este tipo de hermenéutica se encarga de mostrar y dar a conocer los valores de una cultura concreta a un niño o un adolescente, porque es la manera en que se transmite el saber cultural. Por eso, la cita señala que son las explicaciones que pueden ofrecer los padres cuando educan a sus hijos en las buenas costumbres, en el conocimiento de las leyes, etc. Y ayuda a insertar a la persona en la sociedad en que vive. Y el método que se usa es la lógica porque esta hermenéutica procede conforme con un razonamiento correcto para ayudar a una mejor comprensión de la vida en relación con sus contemporáneos.

En segundo lugar, Panikkar define la hermenéutica diacrónica:

La hermenéutica *diacrónica* se refiere al conocimiento del contexto –conocimiento necesario para comprender un texto, ya que la distancia temporal entre quien debe comprender y lo que hay que comprender ha oscurecido, sino incluso alterado, el

---

<sup>202</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, p. 32.

significado del dato original. (...) Considera el factor temporal como un elemento intrínseco en el proceso de comprensión. Su método es fundamentalmente histórico.<sup>203</sup>

La hermenéutica diacrónica se podría definir como una mediación para la distancia temporal que se establece entre dos momentos de la historia tomando como punto de referencia una misma cultura. Esta mediación va del presente al pasado, de manera que va incorporando ese nuevo conocimiento que proviene de la tradición como un aprendizaje que enriquece el propio saber. No es una hermenéutica para aprender cosas nuevas (como en el caso anterior), sino para enriquecer y adquirir un mayor conocimiento de lo presente mediante la comprensión del pasado. Como podemos ver, estas dos formas de hermenéutica están enfocadas en una misma cultura.

En el caso de la hermenéutica diatópica, la comprensión no se mantiene en un único punto de referencia, porque esta hermenéutica intenta trascender la misma tradición:

Yo la llamo la hermenéutica *diatópica*, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre los *tópoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca.<sup>204</sup>

La hermenéutica *diatópica* es una hermenéutica que supera las dos hermenéuticas anteriores (hermenéutica *morfológica* y la hermenéutica *diacrónica*) en cuanto que se intenta superar los límites de la propia cultura, es decir, busca ir más allá de la tradición

---

<sup>203</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33.

<sup>204</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33.

particular para entrar en contacto. Mediante la hermenéutica diatópica, los *topoi* diferentes (las culturas, las religiones, etc.) entran en comunicación unas con otras para llegar a comprender al otro.

Panikkar señala que la hermenéutica diatópica no es un método científico, porque no pretende conocer al otro de un modo absolutamente objetivo como lo pretende la ciencia. La comprensión del otro implica tanto a la razón como al corazón. No solo se trata de un entendimiento de las creencias del otro desde una perspectiva exclusivamente racional, porque la comprensión involucra también la consideración de aquellos relatos o mitos que no se fundan en una argumentación racional o científica, sino que presuponen otros elementos a tener en cuenta:

La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario *comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base*. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí.<sup>205</sup>

La hermenéutica diatópica tiene como punto de partida el reconocimiento del otro como una fuente de comprensión tan original como uno mismo. Y por eso mismo, el otro no tiene el mismo autoconocimiento que yo, por lo cual, para comprender su cultura se requiere de otros presupuestos diferentes a los propios, que no son necesariamente científicos. Esto significa que, para lograr la comprensión de la otra cultura, es necesario poner entre paréntesis las creencias propias, con el fin de aproximarnos a espacios de autocomprensión diferentes. La hermenéutica propone así suspender temporalmente los

---

<sup>205</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33

propios mitos, las creencias, las convicciones, todas nuestras interpretaciones, con el objetivo de abrirse a la alteridad.

En el caso de la comprensión de otras tradiciones religiosas, la hermenéutica diatópica no tiene reglas prefijadas para poner entre paréntesis las creencias propias. Se trata más bien como un proceso abierto mediado por la *praxis* del diálogo con un otro perteneciente a otra religión y que conduce a una transformación de sí mismo: “Un cristiano nunca llegará a entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente el cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano.”<sup>206</sup> Cada religión también es un *topoi*, es una fuente de autocomprensión que requiere ser explorada; por lo cual, si un cristiano quiere comprender el mundo del hinduismo requiere convertirse a esa religión como una forma de interpretar el mundo, y viceversa. Esto implica que la hermenéutica diatópica supera las dos formas de hermenéutica anteriores porque entiende la comprensión del otro de un modo más radical, como una especie de conversión de otras creencias religiosas.

La hermenéutica diatópica es entonces un aprendizaje profundo del otro: “Solo podemos *imparare*, esto es, aprender del otro, abrimos desde la propia posición a un diálogo dialógico en el que no se trata de ganar o convencer, sino de buscar conjuntamente a partir de los respectivos puntos de vista diferentes.”<sup>207</sup> En ese sentido, Panikkar propone una *filosofía imparativa* que tiene como objetivo estar permanentemente abierto en un esfuerzo por aprender constantemente de otros y sus diferentes culturas,<sup>208</sup> con el fin de

---

<sup>206</sup> Pigem, *Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible*, op. cit., p. 124.

<sup>207</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 303

<sup>208</sup> Como señala Victorino Pérez, esta filosofía imparativa (de *imparare*, en latín medieval "actitud de aprendizaje") es crítica y consciente de la propia contingencia, ya que no es posible escapar a la relatividad de nuestra posición filosófica. Cf. Perez Prieto, Victorino, “A filosofía integradora e imparativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidade e harmonía”, en: *Revista Ágora – Papeles de Filosofía*, 2010, Vol. 29, N°1, p. 120 (La traducción es mía). Disponible en: <http://search.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/login.aspx?direct=true&db=fua&AN=67378387&lang=es&site=ehost-live>. (Fecha de recuperación: 31 de Julio de 2020).

enriquecer nuestro conocimiento de la propia religión con las convicciones del otro. El método imparativo no pretende fijar una teoría universal de la verdadera religión,<sup>209</sup> en todo caso consiste en el entendimiento entre las distintas religiones (como, por ejemplo, entre cristianos o musulmanes). Es un método de aprendizaje mutuo que permite comprender mejor y reflexionar con mayor exigencia sobre las creencias o teorías de la propia religión, en cuanto se confronta con otras religiones, con otros sistemas de creencias.

Como vemos, mediante la hermenéutica diatópica, los *topoi* diferentes pueden entrar en comunión, en comunicación unas con otras para llegar a comprender al otro como una fuente de comprensión tan original como uno mismo.<sup>210</sup> De ahí que el núcleo de la hermenéutica diatópica sea el diálogo, pues este medio permite realizar el encuentro entre doctrinas religiosas y así lograr un entendimiento común.

### **2.2.2. Diálogo dialéctico y diálogo dialogal**

Ahora bien, cuando Panikkar habla de diálogo está haciendo referencia a la noción antigua de dialéctica como el arte de la conversación, mediante la cual era posible distinguir entre lo verdadero y lo falso. En ese sentido, Panikkar se remite a los orígenes del arte de la dialéctica:

---

<sup>209</sup> En todo caso, el objetivo del método imparativo es mucho más conciso, lograr un entendimiento mutuo en personas de distintas religiones: “Una teoría acerca de una religión particular hoy en día, tiene que tratar con otras religiones. No podemos ignorar a los otros por más tiempo. Las religiones de los demás –nuestros vecinos- son una cuestión religiosa para nosotros, para nuestra religión.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 305.

<sup>210</sup> Como aclara Panikkar: “Es una hermenéutica que trata de interpretar los contenidos de las diversas culturas que no mantienen entre sí vínculos culturales o históricos directos. Esos contenidos pertenecen a diferentes *loci*, *τόποι* (*topoi*), por lo que es fundamental que creemos los instrumentos de comprensión mutua en el ámbito del diálogo mismo.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 79.



Podríamos, evidentemente, intentar armonizar la mayoría de los pensadores que en el pasado usaron este término (...) y definirla como *διαλεκτική τέχνη* (*dialektikē technē*) o como *ars scientiaque disputandi*, o sea, el arte de la comunicación verbal. En esta definición podríamos incluir la “conversación” platónica con preguntas y respuestas, así como la concepción aristotélica del razonamiento basado en opiniones probables (...) <sup>211</sup>

En la filosofía antigua, la dialéctica es el arte de la conversación que hace posible acceder al conocimiento verdadero. A pesar de que la conversación o la comunicación es lo que se encuentra en el sentido original de la dialéctica; sin embargo, la connotación del término ha cambiado radicalmente, pues luego tiende a definirse como una técnica que permite explicar de forma objetiva la realidad, con lo cual se aleja del arte de la conversación. En efecto, en la historia de la cultura occidental, la dialéctica ha adquirido cada vez mayor preeminencia en la cultura occidental, lo cual está directamente relacionado con el avance y el prestigio de la ciencia que ha permitido progresivamente un mayor conocimiento del funcionamiento de la naturaleza. De ese modo, la dialéctica ha adquirido un valor superior a cualquier otro tipo de diálogo. <sup>212</sup>

No obstante, la hermenéutica diatópica requiere otro tipo de diálogo, que Panikkar intenta recuperar y que define como el *diálogo dialógico*:

Dia-lógico significaría aquí atravesar, pasar por entre lo lógico y superarlo, aunque no negándolo. El diálogo dialógico está en su hábitat adecuado si hace

---

<sup>211</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 80-81.

<sup>212</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 87

frente a problemas personales, interculturales y pluralistas. En estos tres casos nos ocupamos de situaciones no del todo reducibles al *logos*.<sup>213</sup>

A diferencia de la dialéctica, Panikkar quiere decir que el diálogo dialógico se ocupa de aquellos problemas cuya solución requiere herramientas que escapan a lo estrictamente racional. Los problemas personales o interculturales no son dilemas racionales que requieran de una fórmula matemática. En estos problemas se pone en juego toda la complejidad del ser humano, el cual además de su racionalidad, también es un ser con sentimientos, deseos, temores, etc.

Por ello, afirma Panikkar: “El diálogo dialéctico presupone que somos seres racionales y que nuestro conocimiento está gobernado sobre todo por el principio de no contradicción.”<sup>214</sup> En la dialéctica, los interlocutores se someten al tribunal de la razón, para sopesar sus argumentos y reconocer cuándo uno ha caído en contradicciones. El diálogo dialéctico se funda en la razón como último recurso para medir la plausibilidad de las opiniones. En ese sentido, es un diálogo sobre los temas que están puestos en consideración para los interlocutores. Por ejemplo, cuando dos personas dialogan para analizar sus argumentos en relación a un tema y considerar la debilidad o contradicciones de sus propuestas.

En el ámbito de la dialéctica, se dialoga y discute sobre la racionalidad de las opiniones, las doctrinas, las creencias, los pensamientos, etc. Al respecto, es importante tener en cuenta la diferencia que establece Panikkar entre dos tipos de diálogo:

El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente objetiva. El diálogo

---

<sup>213</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 81.

<sup>214</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 82.

dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico.<sup>215</sup>

Podríamos resumir esta diferencia con esta metáfora: “en el *ágora* se habla, en la *arena* se lucha.”<sup>216</sup> El diálogo dialéctico o dialéctica es como un combate, porque los interlocutores usan la conversación como medio para convencer (persuadir) al otro de un determinado punto de vista. La dialéctica se caracteriza por la lucha con el otro, el otro es visto como un enemigo, pues tiene como objetivo dominar y conquistar al otro mediante argumentos. En este tipo de diálogo lo ideal es encontrar los argumentos más frágiles del otro para poder debilitar su discurso. El criterio, por tanto, que domina en este tipo de diálogo es el criterio de la lógica.

El diálogo dialogal, en cambio, se entiende como un encuentro donde los interlocutores se *escuchan* mutuamente. En este tipo de diálogo no hay un ganador, porque no se pretende *convencer* al otro de un determinado argumento o no se pretende imponer ciertas creencias como en el caso anterior. Este diálogo supone más bien el encuentro de los interlocutores con el fin de lograr un entendimiento común. El diálogo dialogal tiene la intención de lograr un entendimiento común pero basado en la confianza en el otro, mientras que el diálogo dialéctico se basa en la coherencia lógica de las ideas, y por ello, desconfía del otro. De ahí que el diálogo entre religiones se defina como un diálogo dialogal, porque este intercambio dialógico no se rige por los criterios de la lógica, como en el caso de la ciencia, sino que se realiza en función a la misma existencia humana.

---

<sup>215</sup> Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 52

<sup>216</sup> Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 53

El diálogo dialógico, en cambio, es un diálogo entre sujetos que dialogan entre sujetos. Estos sujetos quieren dialogar no sobre algo, sino sobre ellos: dialogan entre sí. Dicho brevemente, si todo pensamiento es diálogo, no todo diálogo es dialógico. (...) En el diálogo dialógico, el interlocutor no es un objeto o un sujeto que meramente propone unos pensamientos objetivos para que puedan discutirse, sino un “tú”, un tú verdadero y no un “ello.”<sup>217</sup>

Panikkar enfatiza que en el diálogo dialógico, el tú es fuente de autocomprensión. Esto significa que el otro es otro sujeto, no es un objeto que pueda ser reducido con fines cognoscitivos. En el diálogo dialogal se establece una relación yo-tú que no puede ser reducible a una relación yo-ello, como diría Martin Buber, porque el tú no es objeto. Recordemos que la filosofía dialógica de Buber presenta el modo de ser del hombre, el cual define como un ser que existe siempre en relación.

Buber afirma que las palabras principios definen dos modos de ser del hombre: la palabra “Yo-Tú” y la palabra “Yo-Ello”.<sup>218</sup> Estas palabras representan las dos dimensiones fundamentales del hombre como un ser en relación: la relación con los otros y la relación con las cosas. Pero, además, Buber enfatiza: “No hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial Yo-Tú y el Yo de la palabra primordial Yo-Ello.”<sup>219</sup> Esta noción de hombre como ser en relación le permite a Buber rechazar la definición del hombre como una esencia pura o un sujeto que es independiente del objeto, como si hubiera un abismo entre el mundo interior y el mundo exterior de las cosas. En ese sentido, rechaza la

---

<sup>217</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>218</sup> “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos Yo-Tú. La otra palabra primordial es el par Yo-Ello, en el que Él o Ella pueden reemplazar a Ello.” Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva visión, 1982, p. 6. Disponible en:

<https://aulademusicamartinsarmiento.files.wordpress.com/2014/10/libroartesescenicass.pdf> (Fecha de recuperación: 14 de octubre de 2020).

<sup>219</sup> Buber, op. cit., p. 6.

concepción cartesiana y solipsista del yo como una *res cogitans*, una cosa pensante que está separado de las cosas o de otras personas. Así, las palabras principio de Buber indican un cambio radical en la forma de comprender al hombre como un ser dialógico, de acuerdo a lo que explicaremos a continuación.

En primer lugar, la palabra Yo-Ello señala el modo de ser del hombre como un ser que se relaciona con las cosas como un observador: “El hombre que se ha hecho consciente del Yo, el hombre que dice Yo-Ello, se coloca ante las cosas como observador, en vez de colocarse frente a ellas para el viviente intercambio de la acción.”<sup>220</sup> Esta palabra principio indica que el hombre es un ser que se encuentra en un mundo de cosas u objetos que puede manipular, utilizar, experimentar. Este modo de ser queda representado especialmente por el ámbito de la ciencia y el conocimiento en general, ya que el Ello hace referencia a las cosas del mundo que son objetivables, las cuales son consideradas desde un punto de vista puramente instrumental. Podemos decir, entonces, que la palabra Yo-Ello muestra la dimensión instrumental del hombre y su interés por objetivar las cosas del mundo bajo el interés del conocimiento y el dominio de lo otro.

En segundo lugar, la palabra Yo-Tú señala el modo de ser del hombre como ser en relación con otros seres.<sup>221</sup> Esta palabra indica que el hombre no solo se encuentra en un mundo de objetos que puede manipular, sino también se relaciona con el otro, que no es objetivable. El Tú no es un objeto que pueda manipularse o utilizarse, pues es un ser

---

<sup>220</sup> Buber, op. cit., p. 14.

<sup>221</sup> Buber diferencia tres esferas en la palabra Yo-Tú, la relación con la naturaleza, la relación con los otros hombres y la relación con el Tú eterno: “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación. Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación. La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el Tú que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje. La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el Tú. La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nubes, pero se devela poco a poco; es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún Tú, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar Tú con nuestros labios.” Buber, op. cit., p. 8.

semejante al Yo. En ese sentido, Buber define el Tú como una presencia, como un ser que acontece: “La presencia nace cuando el Tú se torna presente.”<sup>222</sup> En la relación Yo-Tú, el yo aparece como persona que se encuentra en presencia de otra persona. La relación Yo-Tú se puede entender como una relación de reciprocidad porque se da en la mutua presencia entre el yo y el tú, donde uno penetra en la esencia del otro, creando una comunidad entre ambos que resulta benéfica y transformadora.<sup>223</sup> En efecto, esta relación no es una relación de conocimiento, no está sometida al interés de conocer, manipular o experimentar con el otro. Por tanto, la relación Yo-Tú hace referencia al encuentro con el otro, donde el otro se presenta ante el yo e irrumpe en su vida interpeándolo de forma recíproca.

Así, podemos decir que la relación Yo-Tú se caracteriza por la alteridad y el diálogo. En efecto, el yo es consciente de la diferencia con el tú, pues sabe que existen muchas diferencias a nivel físico, cultural, religioso, etc. Sin embargo, a pesar de las diferencias, el yo se comunica con el tú a través del diálogo. Por eso, el encuentro con el otro se fundamenta en el diálogo y la apertura a la alteridad.<sup>224</sup> La relación entre personas, entonces, no es una relación instrumental, más bien se define como una relación dialógica, donde la diferencia obliga a estar a la escucha del otro para que sea posible el entendimiento mutuo.

---

<sup>222</sup> Buber propone el Tú y el Ello como opuestos, mientras el Tú es presente, el Ello es pasado: “La presencia nace cuando el Tú se torna presente. El Yo de la palabra primordial Yo-Ello, el Yo no confrontado por un Tú concreto, sino rodeado por una multitud de “contenidos”, no tiene presente, sino solamente pasado. (...) El presente no es algo fugitivo, pasajero, sino algo continuamente persistente y duradero. El objeto no es duración, sino cesación, detención, interrupción, corte, tiesura, ausencia de relación y de presencia. Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado.” Buber, op. cit., p. 11.

<sup>223</sup> Cf. Romeu, Vivian, “Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica”, en: *Revista Dixit*, N° 29, Julio-diciembre 2018, p. 40. Disponible en: <http://www.scielo.edu.uy/pdf/dix/n29/0797-3691-dix-29-34.pdf> (Fecha de recuperación: 15 de octubre de 2020).

<sup>224</sup> “Para Buber el “diálogo” debe ser personalizado y en el presente de la permanencia. No debe estar dispuesto ni concluido a priori. El diálogo es la forma en la que uno se convierte hacia el otro, transformándose en la aceptación del otro, lo que permite, a su vez, el respeto al otro y a su palabra.” Romeu, op. cit., p. 43.

Sin embargo, es importante advertir que el diálogo establecido en la relación Yo-Tú no debe estar dominado por una razón que pretende manipular al otro, pues de ese modo se estaría convirtiendo al Tú en un Ello, reduciéndolo a un objeto manipulable. Por eso, la escucha del otro adquiere primacía en la relación dialógica Yo-Tú, esto es, la disposición a estar presente a la diferencia y dejarse transformar por el otro. Y, además, mediante la relación Yo-Tú, el yo se constituye dialógicamente como persona. Por esto dice Buber: “Toda vida verdadera es encuentro.”<sup>225</sup> Es decir, la vida verdadera del hombre no se configura a partir de relaciones instrumentales con las cosas. Para poder constituir una buena vida y desarrollarse como persona, el hombre necesita del encuentro con el otro, es decir, necesita de la comunicación y el diálogo con los otros para realizarse como persona.

Retomando la filosofía de Panikkar, y en relación con lo visto sobre la relación Yo-Tú en la filosofía dialógica de Buber, podríamos decir que en el diálogo dialogal se establece la relación Yo-Tú, porque en este diálogo el tú no es reductible a ser un mero objeto que se puede manipular o dominar. El diálogo dialogal pretende comprender al tú, lo cual supone enfrentarse a la perspectiva o forma de vida particular del otro. A diferencia del diálogo dialéctico, la opinión o creencia religiosa del otro no se somete al tribunal de la razón o al principio de no contradicción, porque lo que interesa es una comprensión de las fuentes del otro.

Por eso, una condición indispensable para poder entrar en el diálogo dialogal es la voluntad de dialogar, a diferencia de la dialéctica que pretende imponer un punto de vista: “Se trata de que, si no tengo esa voluntad, aunque esté hablando con mi interlocutor, no voy a mantener ningún diálogo dialógico. Aquí fingir no sirve.”<sup>226</sup> Podemos reconocer la

---

<sup>225</sup> Buber, op. cit., p. 11

<sup>226</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 85

diferencia entre los dos tipos de diálogo, porque el diálogo dialéctico se caracteriza por el afán de imponer o de dominar al otro, lo cual muestra una actitud contraria a la voluntad de dialogar y exponerse ante el otro. Ello significa que la voluntad de dialogar está dada por la confianza en el otro, porque en el diálogo dialógico nos hacemos frágiles y vulnerables frente al otro, ya que el otro descubre nuestros mitos y las convicciones de base que sostienen nuestras creencias.<sup>227</sup> Así, la voluntad de dialogar significa aquí confiar en que el otro es fuente de autocomprensión y que, por tanto, yo no soy el fundamento último de toda comprensión.

Panikkar también establece la diferencia entre estos dos tipos de diálogo mediante la relación entre el ser y el pensar:

La creatividad constituye el locus del diálogo dialógico. Resumiendo: la dialéctica, de un modo u otro, se refiere al poder de nuestra mente, pero presupone una relación particular entre pensar y ser. Y aquí está la gran línea divisoria. Una cosa es afirmar que el pensar nos dice lo que el ser es y otra creer que el ser depende completamente del pensar.<sup>228</sup>

Nos quiere decir que, si bien la dialéctica puede ayudar a conocer la realidad, sin embargo, no puede abarcarla en su totalidad. Si bien el pensar puede conocer el ser, sin embargo, el ser trasciende las posibilidades del pensar, no se agota en el pensar. De ahí que la creatividad sea el ámbito del diálogo dialógico, porque la vida humana no puede ser totalmente comprendida mediante el diálogo dialéctico. En efecto, las experiencias humanas no son totalmente predecibles, son también espontáneas, libres, como lo son los

---

<sup>227</sup> “En el diálogo dialógico, somos vulnerables porque nos exponemos a la “mirada” de nuestro interlocutor, y a la inversa. El otro descubre mi mito, aquello que yo doy por supuesto, mi horizonte de inteligibilidad, las convicciones que están en el fondo de las creencias que expreso.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 94.

<sup>228</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 87



problemas interculturales, en tanto no son problemas racionales que puedan ser solucionables mediante una fórmula matemática.

Más bien, son problemas que demandan creatividad: “El diálogo dialógico crea espacio para que esta libertad soberana del ser pueda hablar nuevos lenguajes –o, por lo menos, lenguajes que el interlocutor desconoce.”<sup>229</sup> La resolución de los problemas personales o interculturales requiere de la creación de espacios de encuentro con el otro, donde se puedan compartir abierta y libremente no solo las creencias del otro, sino también las fuentes de comprensión de donde fluyen sus creencias. Es un espacio donde el yo y el tú se encuentran y reconocen la contingencia de sus perspectivas como punto de partida del diálogo:

El fundamento del diálogo dialógico es que el tú tiene una ontonomía propia e inalienable. El tú es una fuente de autocomprensión que yo no puedo asimilar solo desde mi perspectiva. No es que los dos veamos “la misma cosa” desde dos puntos de vista distintos. Esto puede ser así, pero el diálogo dialógico no es un promotor del perspectivismo.<sup>230</sup>

Panikkar desmarca de cierto tipo de perspectivismo, en cuanto esta teoría supone que las religiones son perspectivas o interpretaciones diferentes de una misma realidad, como si hubiese una “cosa en sí” que sea fuente única en base a la cual se articulan los puntos de vista de los interlocutores. Sin embargo, destaca otra interpretación del perspectivismo que afirma que la ontonomía es una relación constitutiva que une lo uno y lo múltiple en una misma realidad, lo que significa que la realidad no es una tensión entre lo uno y lo múltiple, sino que la realidad es una y múltiple al mismo tiempo, ya que la diversidad es

---

<sup>229</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 88.

<sup>230</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 93.

la misma expresión de la unidad.<sup>231</sup> De ahí que el diálogo dialógico tenga su fundamento en el reconocimiento de las diversas expresiones, ya que el tú es fuente de autocomprensión, pues su perspectiva tiene otros presupuestos filosóficos, radicalmente distintos a otros, los cuales revelan su manifestación particular de la realidad.

### **2.2.3. Dimensiones del diálogo interreligioso**

A partir de lo visto, podemos decir que el diálogo interreligioso o diálogo entre religiones corresponde al tipo del diálogo dialogal porque no se basa en delimitar lo verdadero en relación al puro formalismo de la razón. En efecto, para que haya un auténtico diálogo se requiere que las religiones mismas entren en contacto, y se entiendan mutuamente, pues la comprensión de la otra religión está condicionada por la apertura al otro. En este sentido, Panikkar insiste en que el diálogo dialogal no es una lucha, sino un encuentro:

El diálogo es fundamentalmente apertura de mí mismo a otro, de manera que él pueda hablar y revelar mi mito que yo no estoy en condiciones de conocer porque para mí es transparente, obvio. (...) El diálogo ve al otro no como una ayuda extrínseca y accidental, sino como el elemento indispensable y personal de nuestra búsqueda común de la verdad, porque yo no soy individuo autónomo y autosuficiente.<sup>232</sup>

En este sentido, el diálogo interreligioso, según Panikkar, es una forma del diálogo dialogal porque se basa en la apertura al otro, es decir, quien dialoga se expone ante el otro y está dispuesto a darse a conocer para escuchar la perspectiva del otro sobre sus propias creencias. A continuación, vamos a desarrollar el sentido del diálogo

---

<sup>231</sup> Cf. Silva Rojas, Matías, “Neutralidad y universalidad. La crítica intercultural de Raimon Panikkar a la cultura tecno-científica occidental”, en: *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Año 25, N° 88, 2020, p. 63. Disponible en: <http://search.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=142607903&lang=es&site=ehost-live>. (Fecha de recuperación: 31 de Julio de 2020).

<sup>232</sup> Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, p. 251.

interreligioso de acuerdo con la hermenéutica de Panikkar, que define como un diálogo abierto, interior, lingüístico, mítico, político, religioso, integral e inconcluso. Como veremos, el desarrollo de estas características o dimensiones nos muestran el diálogo como el camino para la comprensión de las otras religiones.

### **2.2.3.1.El diálogo interreligioso es abierto e interior**

La esencia del diálogo interreligioso es la apertura, porque presupone una voluntad de dialogar con otros, no la intención de dominar al otro. En efecto, según Panikkar, este diálogo está abierto a todas las religiones y las espiritualidades. Como veremos posteriormente, no se limita a una conversación exclusiva entre las grandes religiones, porque todas las religiones, ideologías o cosmovisiones pueden participar del diálogo interreligioso. Por eso, Panikkar define la religión de un modo extensivo, no limitado a las grandes religiones:

Religión implica aquí *ἀγορά* (ágora), *kuruksetra*, el lugar donde los hombres, junto con la tierra, abajo, y el cielo, arriba, se reúnen para indagar con sinceridad sobre las cosas que más les afectan, sus intereses fundamentales (y fundamentalmente comunes). Todos están invitados por derecho y cada uno con sus convicciones, al banquete de la Vida.<sup>233</sup>

El diálogo interreligioso es el ámbito donde se comparten las cosas que más afectan a los creyentes, los cuales participan del diálogo con sus propias convicciones. Panikkar entiende así el diálogo como un lugar donde se discute sobre las preguntas fundamentales de la vida, sobre la justicia, la paz, la tecnocracia, etc.<sup>234</sup> Pero a su vez cada participante

---

<sup>233</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 209.

<sup>234</sup> “Se trata, en el fondo, de diálogo abierto entre personas a las que preocupan las preguntas fundamentales de la realidad. (...) En la actualidad, el auténtico diálogo religioso se centra con más frecuencia en la justicia, la paz, la tecnocracia y temas similares que en el infierno, el *nirvana* o Dios.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 210.

lleva al diálogo sus verdades fundadas en sus propias convicciones. Recordemos que Panikkar afirma que la verdad es relacional, porque la verdad adquiere su significado en relación con el horizonte religioso en que se encuentre. De ahí que la verdad sea pluralista,<sup>235</sup> pues una afirmación determinada tiene un significado en cuanto está referido a un contexto particular, no posee un significado universal válido para todos. El carácter pluralista de la verdad revela así una noción contextualizada de la verdad. Ello tiene como consecuencia la negación de la verdad universal y absoluta.<sup>236</sup>

Pero a su vez, la apertura del diálogo interreligioso implica asumir ciertos riesgos. En efecto, en el diálogo los participantes podrían perder sus propias convicciones. En ese sentido, la apertura trae consigo confusión, dudas, incertidumbre, ansiedad, etc. En efecto, la apertura al diálogo consiste también en aprender a escuchar al otro. En tanto diálogo dialogal, el diálogo interreligioso supone la construcción de un ámbito donde haya tolerancia frente a las críticas, para poder considerar la propia perspectiva religiosa desde la mirada del otro. Por eso, el diálogo interreligioso está en relación con el ecumenismo crítico que habíamos explicado anteriormente.<sup>237</sup> La apertura en el diálogo trae consigo confusión o dudas, lo que se puede tomar como una evidencia del reconocimiento de los límites de las propias creencias religiosas. La apertura ayuda a reconocer que la propia religión es una perspectiva religiosa determinada en medio de otras, y que ninguna

---

<sup>235</sup> La verdad es pluralista: “El pluralismo de la verdad significa, fundamentalmente (...) que la verdad no puede ser aislada de su relación con una mente particular, inserta en un contexto particular.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., pp. 286-287.

<sup>236</sup> Es importante considerar, como hemos visto, que Panikkar admite que es posible hablar de verdades relativamente universales, es decir, verdades que sean aceptadas por una cantidad significativa de personas. Pero admitir la existencia de verdades universales es negar el mismo pluralismo. Cf. Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 288.

<sup>237</sup> “El ecumenismo crítico es un medio poderoso para corregir los defectos de las respectivas tradiciones, y también es un medio saludable para ser conscientes de los límites inherentes a las religiones, las doctrinas y, en último término, al ser humano.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo*, op. cit., p. 259. El ecumenismo crítico complementa nuestra visión del mundo, porque ofrece una mirada diferente de las propias tradiciones religiosas. Asimismo, nos forma en el reconocimiento de la finitud y limitación de la propia perspectiva.

religión es superior a las otras, porque somos capaces de reconocer las diferencias en una relación horizontal.

David Tracy también valora la apertura como condición del diálogo con el otro, cuando sugiere usar la *imaginación analógica* para el diálogo interreligioso. La imaginación analógica supone una estrategia para que los interlocutores de una conversación puedan reconocerse en su alteridad, la cual toma como punto de partida el reconocimiento de la posibilidad, es decir, reconocer la posibilidad de la diferencia.<sup>238</sup> Pero lo esencial en la imaginación analógica es que siempre debe estar abierta la posibilidad de transformar la interpretación, pues la conversación con el otro presupone la disposición a arriesgar la propia autocomprensión, abriéndose a la posibilidad del cambio.<sup>239</sup> Puede tratarse de una transformación total o parcial de la propia religión, pero de todas maneras, la conversación con el otro implica alguna forma de conversión.<sup>240</sup>

De la apertura se sigue entonces que el diálogo interreligioso también es interior, lo que significa que el diálogo debe surgir de una reflexión profunda sobre cada uno de los interlocutores. En ese sentido, Panikkar señala que el fundamento del diálogo

---

<sup>238</sup> El término *analogía* permite comprender que en una conversación siempre podemos encontrar hay semejanzas y diferencias con el otro: “Reconocer la posibilidad es sentir alguna semejanza con lo que ya hemos experimentado o comprendido. Pero la semejanza aquí debe ser entendida como semejanza- en-la-diferencia, esto es, analogía. Una imaginación ejercitada para esta clase de encuentro es una imaginación analógica. Todo buen intérprete la posee”. Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad*, *op. cit.*, p. 39. Todo buen intérprete tiene la capacidad para imaginar la posibilidad del otro, teniendo en cuenta las diferencias con el horizonte cultural o religioso.

<sup>239</sup> Al respecto, Tracy afirma: “En un nivel más existencial, una imaginación analógica sugiere una voluntad de entrar en la conversación, ese lugar inquietante en el que uno está dispuesto a arriesgar toda su autocomprensión actual al tomar en serio las posiciones del otro que reclaman para sí ser reconocidas como auténticas y verdaderas. En cualquier conversación nos podemos encontrar llamados a cambiar(...)” Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad*, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>240</sup> En tal sentido, Tracy señala, por ejemplo, que un cristiano puede convertirse al budismo totalmente, si es que adopta totalmente sus creencias. O también puede llegar a ser un cristiano zen, que sería un cristiano que aprende el budismo zen aunque sin convertirse totalmente, e incorpora ciertas prácticas adaptadas a su propia religión. La transformación de la religión se refiere al cambio que tiene lugar luego de abrirse a la posibilidad del otro. Cf. Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad*, *op. cit.*, p. 143.

interreligioso es el *diálogo intrareligioso*, en cuanto tiene como condición un diálogo consigo mismo que permite hacer consciente que la verdad es relacional:

si no soy consciente de mi contingencia o iniquidad, de mi ignorancia o esclavitud de mis deseos, y no estoy dispuesto a confiar con todo el corazón y la mente en una verdad que no es propiedad privada mía, entonces no estoy preparado para un diálogo maduro. (...) El diálogo auténtico empieza poniendo sinceramente en cuestión todas mis certezas, porque me he dado cuenta, por una parte, de que soy un recipiente frágil y, por otra, de que en este mundo hay otros recipientes cuyo contenido a duras penas puedo imaginar.<sup>241</sup>

El diálogo intrareligioso es un diálogo interior, un diálogo del interlocutor consigo mismo para poder revisar, analizar y evaluar sus propias creencias y convicciones. El diálogo requiere de una actitud interior que nos permite hacernos más conscientes de la propia contingencia. De ahí que la finalidad del diálogo intrareligioso sea descubrir la relatividad de la perspectiva religiosa y posibilidad de preguntarse acerca de las propias certezas. En ese sentido, habíamos visto que Panikkar define el pluralismo como una actitud que surge con el reconocimiento de la propia contingencia,<sup>242</sup> nos hace conscientes de la relatividad de las creencias, los conceptos religiosos, etc. Sin embargo, habíamos dicho también que eso no significaba renunciar a las propias creencias. El diálogo interior cuestiona las propias creencias, pero al mismo tiempo las mantiene reconociendo su perspectiva, sin

---

<sup>241</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 213.

<sup>242</sup> Una actitud que nos hace conscientes de los límites de nuestro mundo: “La actitud pluralista elimina simplemente la estafa de un absolutismo de uno y otro signo, precisamente porque hemos experimentado que somos limitados y no absolutos. (...) El pluralismo equivale al reconocimiento crítico de la condición humana, y el pluralismo religioso a la confesión de que no somos lo Absoluto.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 125

absolutizarla. De ese modo, el diálogo interreligioso es interior, pues se basa en un reconocimiento interior de la relatividad de las creencias religiosas.

La apertura del diálogo interreligioso es también una invocación a tomar mayor conciencia e importancia a la necesidad de interdependencia entre las religiones. Probablemente una de las causas de los conflictos entre religiones se encuentra en el aislamiento entre las mismas. La reflexión de Panikkar está orientada aquí a convencernos de que la salvación de la humanidad de posibles catástrofes requiere de la colaboración de las diferentes religiones y culturas, no de la imposición de un único punto de vista sobre los otros.<sup>243</sup> En efecto, como hemos visto anteriormente, esta colaboración también presupone ser capaces de reconocer los límites de nuestra perspectiva, o tomar conciencia de que vemos el todo a través de la parte. De ahí que sea absurdo defender una perspectiva como la única verdadera. Por eso, Panikkar señala que se requiere de una actitud de confianza en el entendimiento común:

Lo que es indispensable es la confianza, una cierta confianza que sostenga la lucha común por una mejor configuración de la realidad. (...) Como la misma palabra sugiere (especialmente en latín, *fiducia*), esta confianza implica una cierta fidelidad hacia nosotros mismos, “con-fianza” en el mundo como cosmos, “lealtad” en la lucha (...)<sup>244</sup>

Panikkar nos habla de la necesidad de confiar en un proyecto común donde participen todas las religiones, cada una desde su particularidad. Pero ser leales a dicho proyecto común implica creer que es posible un entendimiento común a pesar de las diferencias,

---

<sup>243</sup> En el mundo actual, la situación política, tanto a nivel nacional como internacional, nos exige cambios radicales en nuestra forma de comprender el mundo, para evitar catástrofes mundiales: “Si hay alguna solución para la situación presente, no provendrá de una única visión religiosa o tradición, sino que tendrá que provenir de la colaboración de las diversas tradiciones del mundo. Ninguna tradición religiosa o humana es hoy día autosuficiente y capaz de rescatar a la humanidad de la situación actual.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 308.

<sup>244</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 307.

de las dificultades y de los intereses particulares. Ahora bien, pero dicho entendimiento común busca un consenso en la diversidad, no consiste en imponer una única perspectiva: “No es necesario entender lo que el animista, el hindú o el cristiano quieren decir cuando expresan sus respectivas visiones del mundo. Pero podemos disfrutar de la belleza de la sinfonía, la inexplicable armonía que brota de tantas voces diversas.”<sup>245</sup> El diálogo busca la concordia en lo diverso, lo que equivale más bien a un entendimiento de corazones (como hemos visto, el diálogo dialogal no pretende identificar el punto de vista más racional para que se imponga por la fuerza de los argumentos).

Así, se podría decir que el diálogo interreligioso busca más bien una concordia discordante, porque se alude a una especie de armonía invisible<sup>246</sup> a través de las diferentes voces provenientes de las distintas tradiciones religiosas. Panikkar sostiene que la confianza en el otro es una condición del diálogo interreligioso, lo cual implica en primer lugar creer en el otro, a pesar de que no lo entendamos o no estemos totalmente de acuerdo con su perspectiva.<sup>247</sup> Confiar en el otro presupone también creer que el otro es fuente de comprensión, así como uno mismo es fuente de comprensión para el otro, y no solo un objeto.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 321.

<sup>246</sup> La filosofía de Panikkar sería lo opuesto a la búsqueda de una religión única o un lenguaje único en medio de la diversidad religiosa. Más bien, trata de descubrir la armonía invisible de todas las culturas y religiones. Cf. Perez Prieto, Victorino, “A filosofía integradora e imparativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidade e harmonía”, en: op. cit., p. 126.

<sup>247</sup> La confianza es la base del diálogo interreligioso: “Y es precisamente esta confianza cósmica lo que constituye la base para el diálogo y lo hace posible. El diálogo (...) no es un truco, una estratagema para sorprender al otro, para derrotar al interlocutor. Hay una confianza básica por la que, a pesar de que no entender y a menudo no aprobar lo que otros piensan o hacen, no perdemos la esperanza (...) de que la convivencia humana tiene sentido, que estamos juntos y que juntos debemos esforzarnos.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 323.

<sup>248</sup> “Comprender lo que no entendemos, es el comienzo de la trascendencia del conocimiento, como dirán muchas de las tradiciones espirituales. Es aún más, entender que el otro es una fuente de comprensión, lo mismo que yo, y no tan sólo un objeto a ser entendido.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 321.



### 2.2.3.2.El diálogo interreligioso es lingüístico

Por otro lado, Panikkar también afirma que el diálogo interreligioso es lingüístico, en tanto es un diálogo de tradiciones, donde cada creyente es portador de un mundo en cuanto sus creencias religiosas constituyen una forma de interpretar el mundo. Para que sea posible este diálogo de tradiciones, se requiere conocer en profundidad la tradición. Cada palabra tiene un sentido particular dentro de su mundo (por ejemplo, las palabras *Dios*, *paraíso*, *karma* tienen sentidos específicos que son necesarios conocer para poder dialogar):

El diálogo es una actividad del *logos* humano. Tiene que ver con las ideas, los pensamientos, las interpretaciones, las doctrinas, las visiones y las intuiciones. (...) El diálogo auténtico está cargado del peso y de la dignidad de la tradición del que habla. En el diálogo yo expreso mis pensamientos; pero estos pensamientos, aunque pensados por mí, manifiestan un pasado y un ámbito del cual soy poco o nada consciente.<sup>249</sup>

Las palabras, los términos, en que se expresan las creencias religiosas tienen significados diferentes en otras lenguas. Por eso, Panikkar advierte que en el diálogo interreligioso no puede hacer prevalecer un idioma como si fuera el único exclusivo para realizar la conversación. El diálogo necesita que todos los interlocutores participen en su propia lengua. Aunque sea el inglés el idioma más usado a nivel mundial (especialmente por razones económicas), el diálogo presupone un respeto a la particularidad de las lenguas: “Todo lenguaje es un modo de vivir, un modo de estar en el mundo, y refleja una completa visión de él. Hablar solamente una llamada *lingua universalis* sería para todos un

---

<sup>249</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 216.

devastador empobrecimiento cultural y humano.”<sup>250</sup> La lengua representa una forma de vida determinada, a través de las palabras se expresa una determinada interpretación del mundo, porque cada hombre es fuente de autocomprensión.<sup>251</sup> De ahí que las palabras tengan distintos significados en otras lenguas, y no sea tan fácil encontrar traducciones exactas de las palabras de una lengua a otra.

#### **2.2.3.2.1. Los equivalentes homeomórficos**

Frente al tema del diálogo entre religiones y las comparaciones que establecemos entre términos de una religión y de otra, puede surgir la pregunta acerca de si es posible traducir una palabra de una tradición cultural a otra. Panikkar diría que no es posible traducir exactamente un término de una tradición a otra, pero plantea el concepto de *equivalentes homeomórficos* como criterio para establecer ciertas semejanzas entre los términos:

Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (...), sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se trata pues de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (...), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión. Pongamos un par de ejemplos, que podrían ayudarnos. “Brahman” no es sin más la traducción de “Dios”, pues que ni los conceptos se corresponden (sus atributos no son los mismos) ni las funciones son las mismas (brahmán no tiene por qué ser creador,

---

<sup>250</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 219.

<sup>251</sup> “Para todo Hombre, hablar su propia lengua no significa solamente que cada uno emplee su gramática o exprese su sentir frente al mundo. Significa también que todo Hombre debe ser considerado como una fuente única de autocomprensión.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 219-220.

ni providente, ni personal, como Dios). Cada una de estas dos palabras expresa una equivalencia funcional en las dos correspondientes cosmovisiones.<sup>252</sup>

El diálogo entre religiones no pretende encontrar una traducción literal sino descubrir *equivalentes funcionales*, es decir, términos que en la otra religión cumplen con una función equivalente, aunque no sea exactamente la misma. Por ejemplo, el término *Brahman* en el hinduismo no es la traducción exacta de *Dios* en el cristianismo, pues los dos términos son disímiles en su significado o características (*Dios* es un ser creador y personal, a diferencia de *Brahman* que no lo es). Más bien, son equivalentes funcionales, en cuanto ambos cumplen con la función de ser los entes fundamentales de cada religión en particular. Lo mismo podríamos decir de *Atman* en el hinduismo, que cumple también con la misma función que los dos términos anteriores. Así, por la semejanza en su función son denominados *equivalentes homeomórficos*.

Al respecto, Carlos Gómez distingue ciertos elementos que son de especial interés para entender esta relación de equivalencia homeomórfica. Por un lado, señala que los equivalentes homeomórficos no son equivalentes conceptuales, porque los términos no pueden ser traducidos de un lenguaje a otro, ya que traducir un término significa entenderlo a partir del contexto de comprensión en que se ubica dicho término.<sup>253</sup> Por otro lado, el homeomorfismo establece una analogía de tercer grado entre dos términos diferentes, no afirma que los términos cumplan la misma función en dos sistemas heterogéneos, sino que busca determinar lo que sería la función equivalente en cada

---

<sup>252</sup> Panikkar, Raimon, “Religión, Filosofía y Cultura”. En: *'Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones*, 1996, (1), pp. 125-148. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9696110125A> (Fecha de recuperación: 14 de noviembre de 2019), p. 128.

<sup>253</sup> Incluso agrega Gómez, que si el intérprete se abstiene de esta contextualización, entonces podría deformar el sentido del término que quiere comprender. Cf. Gómez, Carlos Miguel. “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”, en: *Revista Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015), p. 30.

cosmovisión. Esto significa que la equivalencia homeomórfica no es una equivalencia conceptual, ni tampoco una igualdad de funciones de los dos términos<sup>254</sup>

Es importante advertir que, a pesar de la semejanza que podamos establecer, los equivalentes homeomórficos son disímiles, pues no se trata de una traducción exacta. Muchas veces las personas tienden a hacer comparaciones ligeras entre las religiones que malinterpretan el sentido de los términos. Por ejemplo, se compara la figura de Jesús en el cristianismo con la de Buda en el budismo, como si representaran lo mismo en cada religión. Por ello, es importante el estudio de las religiones para aprender a reconocer las diferencias y el sentido de cada término en la religión particular.

Los equivalentes homeomórficos son términos pertenecientes a dos religiones diferentes, que son semejantes en su funcionalidad, pero a su vez diferentes, ya que el sentido que tiene cada término en su tradición religiosa requiere de una cosmovisión determinada. De ahí que sea tan importante la comprensión de cada religión en particular y el respeto a la pluralidad de religiones, para no caer en malentendidos. Recordemos que cada religión constituye un sistema complejo y articulado de creencias en función del cual adquieren sentido los términos en particular.

#### **2.2.3.2.2. Diálogo budhista-cristiano**

A continuación, queremos mostrar el ejemplo que plantea Panikkar para incidir en el sentido de los equivalentes homeomórficos en el caso del diálogo interreligioso entre el budismo y el cristianismo. Debemos tener en cuenta que no se trata de un análisis exhaustivo, ya que la comparación entre estas dos religiones implicaría un estudio mucho

---

<sup>254</sup> Gómez pone como ejemplo el error de traducir el *Logos* por *Tao* (al traducir el Evangelio de San Juan al mandarín), porque la función que cumple la noción de Tao en el pensamiento chino simplemente no tiene ninguna noción equivalente en el pensamiento cristiano. Cf. Gómez, Carlos Miguel. “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”, en: *Revista Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015), p. 31.

mayor. Sin embargo, consideramos que las comparaciones propuestas son un pequeño ejemplo de equivalentes homeomórficos.

En primer lugar, Panikkar plantea el significado de la religión: “La religión es el camino que seguimos para conseguir la finalidad de la vida, o dicho de otra manera más breve, la religión es la *vía de salvación*.”<sup>255</sup> En cuanto vías de salvación, las religiones presentan el camino por el cual debe transitar el hombre para lograr la finalidad de su vida. Sin embargo, cada religión nos presenta una *situación humana*, es decir, una manera de ser del hombre como tal. Esta situación humana responde a la pregunta antropológica acerca de qué es el hombre. De ese modo, las religiones proponen una concepción particular sobre la situación específica del hombre y el modo en que alcanzará su salvación.

Panikkar muestra entonces que tanto en el budismo como en el cristianismo se presenta una situación humana, la cual define al hombre como un ser inacabado, un ser en búsqueda de su propia realización. Entonces cada religión propone su forma particular de responder a la pregunta por la realización del hombre.

En el budismo el estadio que representa la plena realización humana es el *nirvāna* y en el cristianismo se denomina *sōtēria* (entendido comúnmente como salvación). El *nirvāna* hace referencia al cese del devenir de todos los vínculos, de toda sed; es el des-hacerse de todo lo que es.<sup>256</sup> El *nirvāna* representa el estado de liberación de todo dolor y sufrimiento que se logra mediante las técnicas budistas. En el caso del cristianismo, la *sōtēria*

---

<sup>255</sup> La cita continúa diciendo: “Hay que añadir inmediatamente que las palabras “vía” y salvación” no pretenden tener ningún contenido específico; más bien representan el peregrinaje existencial que emprendemos con la creencia de que esa iniciativa nos ayudará a realizar el propósito final, el fin, de la vida.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 272.

<sup>256</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 275-276.

representa la salvación de la perdición, de la muerte, por medio de Jesucristo. Se refiere a la salvación de la vida humana y la liberación de todo pecado.<sup>257</sup>

De ahí que podamos notar que los términos *nirvāna* y *sōtēria* son equivalentes homeomórficos, porque cumple con una función análoga, en ambos casos los términos responden a la pregunta por la realización humana, es decir, al sentido mismo que tiene la finalidad del hombre en cada religión. Sin embargo, Panikkar señala que el caso es más complejo aún porque es necesario atender a otras dos palabras que precisan sus diferencias:

El fin del camino, el objetivo del Hombre es, por definición, *nirvāna* o *sōtēria*, pero la naturaleza de ese objetivo se supone que es *śūnyatā* en el primer caso y *plērōma* en el segundo, de acuerdo con algunas escuelas de las respectivas tradiciones.<sup>258</sup>

Estas dos palabras intentan explicar el sentido disímil que tienen los términos en las dos tradiciones religiosas. Por un lado, la noción de *śūnyatā* significa vacío o vacuidad y expresa la esencia de la naturaleza y de todas las cosas. Es decir, toda la realidad está vacía de consistencia, porque todo es pura contingencia, todas las cosas están sometidas al devenir. Por otro lado, el concepto de *plērōma* nos indica plenitud o cumplimiento, y expresa el fin del hombre y de todas las cosas.<sup>259</sup> La plenitud es lo que hace posible la salvación del hombre. En el cristianismo, Dios es el único ser que plenifica todas las cosas. La plenitud de hombre implica también la búsqueda de su propia perfección, es decir, llegar a realizarse plenamente para llegar a ser tan perfecto como Dios (lo cual en

---

<sup>257</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 276-277.

<sup>258</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 278.

<sup>259</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 279.

la religión cristiana supone una serie de exigencias morales, como un cambio de vida, una conversión, una renuncia a los pecados, etc.)

Ahora bien, es necesario, además, precisar la diferencia entre los equivalentes homeomórficos. De ahí que Panikkar explique el significado de estos términos en las dos tradiciones. En el budismo, el *nirvāna* está condicionado por el *śūnyatā*, término que expresa la vacuidad de las cosas: : “la comprensión de que no hay nada definitivo en este mundo; y que cualquier otra posibilidad –y hasta el hecho de pensarla- está de todas maneras ligada a nuestra experiencia de “este mundo”, y por tanto, es condicionada, dependiente, no definitiva –en una palabra: vacía.”<sup>260</sup> El *nirvāna* tiene entonces como condición el reconocimiento de la vacuidad de las cosas, es decir, darse cuenta de que todas las cosas son relativas, pues no haya nada en el mundo que sea una verdad absoluta o definitiva.

Por otro lado, de un modo análogo en el caso del cristianismo, el *plērōma* es condición de la *sōtēria*: “Sin *plērōma* no habría lugar para Dios, y la existencia humana no tendría sentido. El Hombre es más que Hombre; cuando este quiere ser simplemente Hombre, degenera en bestia. Está destinado a cosas más altas.”<sup>261</sup> En el cristianismo, la finalidad del hombre es la unión con Dios, es lo que lo hace ser lo que es. Es la meta más importante que está por encima de todo, es su propia vocación. De ahí que en el cristianismo la vida terrenal sea considerada solo como un paso en el devenir hacia su propia realización, hacia su plenitud en Dios.

Como podemos ver se presentan diferencias entre los significados de los equivalentes homeomórficos, y en ese sentido, *nirvāna* no es la traducción literal de *sōtēria*. Pero a su

---

<sup>260</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 281.

<sup>261</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 282.

vez se pueden establecer coincidencias entre ambas religiones, como señala Panikkar, pues en ambos casos el hombre es un ser no realizado (porque la situación humana no está acabada ni realizada, sino que siempre está en camino hacia su salvación, hacia su mejoramiento), y que ninguna tradición religiosa avala nuestra alienación (es decir, las tradiciones no avalan un cambio radical o absoluto, pues no quedaría nada de que era el hombre mismo).<sup>262</sup>

Los equivalentes homeomórficos, en estos casos, nos muestran que las religiones comparten algo común, son un camino de liberación para el hombre, que lo lleva a convertirse en un ser mejor. En efecto, en el budismo el *nirvāna* supone la aniquilación o extinción de toda la condición humana y de toda experiencia temporal, porque en ello consiste la perfecta realización humana. El *nirvāna* representa la humanidad en su máxima realización. De un modo similar, en el cristianismo la divinización del hombre por medio de la fe en Jesucristo supone la máxima liberación del hombre y su perfecta realización como ser humano. Los equivalentes homeomórficos nos muestran que las religiones otorgan sentido a sus términos o conceptos fundamentales en relación a sus propios referentes lingüísticos, por lo que no puede haber una traducción exacta entre una y otra religión.

El imperativo de la humanización del Hombre, que prácticamente todo el mundo admitiría, significa varias cosas opuestas según las distintas visiones del mundo y las distintas tradiciones religiosas. El verdadero encuentro se hace posible cuando dejamos de analizar los modelos estructurales y nos centramos en la naturaleza del objetivo.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 289-290.

<sup>263</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 292.



El diálogo interreligioso permite encontrar, de esa manera, equivalentes homeomórficos, es decir, similitudes entre las diferentes tradiciones religiosas. En el diálogo entre el budismo y el cristianismo constatamos que tienen en común un imperativo de humanización del hombre, pues se orientan a su propia liberación. Pero al mismo tiempo, reconocemos las diferencias que existen entre las diversas concepciones del hombre y los desemejantes caminos que se proponen en sus propias tradiciones. De ahí que sea tan importante considerar el aspecto lingüístico del diálogo interreligioso.

### **2.2.3.3.El diálogo interreligioso es político**

Asimismo, el diálogo entre religiones afecta de una y otra forma el espacio político, porque trata sobre temas y problemáticas que trascienden lo estrictamente religioso. De acuerdo con Panikkar, la religión no es cuestión que afecta sólo al ámbito privado-individual, porque la religión trata sobre temas que afectan la vida humana en su totalidad. En ese sentido, sería incoherente establecer una separación entre la religión y la política.

El diálogo religioso pertenecería de todos modos a la comunidad y tendría un carácter político; el diálogo pertenece a la *πολις* (polis), *entendida* como vida pública, ya sea de modo directo como indirecto. El diálogo cambia la autopercepción de los participantes y, por tanto, de las religiones implicadas, las cuales a su vez (junto con otros factores) dan forma a la vida de la polis. Pero el diálogo es también una actividad política de manera más directa. El diálogo puede tener sus raíces en el corazón humano, pero sus frutos son visibles y se recogen en el *αγορα* (ágora).<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 220-221.

El diálogo interreligioso es un diálogo que está involucrado con problemáticas humanas y asuntos humanos que afectan la vida concreta de las personas en tanto ciudadanos, porque se conversa sobre problemas vinculados a la justicia, a la salud, o temas que involucran preocupaciones de los ciudadanos en tanto miembros de la *polis*. De ahí que el diálogo sea una actividad pública en el sentido político del término.<sup>265</sup> Con ello queremos decir que el diálogo entre religiones no se puede separar del contexto socio-político en que se enmarca. Por ejemplo, en el caso de un diálogo entre cristianos y musulmanes, sería irrelevante el diálogo si no tiene en cuenta la situación política como trasfondo de dicho diálogo. Sería un diálogo vacío y carente de sentido, porque no tendría frutos concretos en el ámbito público.

Por lo que el diálogo interreligioso no tiene lugar exclusivamente en relación a la doctrina religiosa, es un diálogo que afecta a la vida misma de las personas:

Ningún diálogo religioso puede obviar el significado que tiene para el Hombre la “salvación”, entendiendo aquí la “salvación” como el sentido último de la vida. Ningún diálogo sobre la justificación (legalidad), por ejemplo, puede dejar de lado el problema de la justicia, y ninguna consideración sobre la justicia puede ignorar los problemas sociopolíticos y económicos del mundo.<sup>266</sup>

El diálogo entre religiones tiene contenidos políticos, pues es una reflexión religiosa sobre la justicia que tiene implicancias en la vida misma de los ciudadanos, porque involucra problemas de salud, de educación, de calidad de vida, etc. En ese sentido, no se puede excluir a las religiones del ámbito público.

---

<sup>265</sup> “El diálogo es una actividad pública tal que está correlacionada con los fundamentos mismos de la acción política. Impedir el diálogo sobre los problemas políticos convertiría a la política en dictadura y a la religión en algo vacío e irrelevante.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 221.

<sup>266</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 223-224.

### 2.2.3.3.1. La nueva conciencia de las religiones

Esta dimensión política del diálogo interreligioso se enfatiza cuando Panikkar demanda que las religiones adquieran una *nueva conciencia* con respecto al hombre y a la Tierra. Esta formación de la nueva conciencia se manifiesta cuando las religiones se reúnen para dialogar sobre temas políticos. Por ejemplo, en 1986 se reunieron unas sesenta personas de diferentes tradiciones religiosas en el Colegio Teológico Luterano de Madrás, que fue presidido por el XIV Dalai Lama. En este congreso se concluyó que las religiones ofrecen espacios para la liberación del hombre, pues cada una desde su perspectiva ofrece un camino espiritual para que el hombre logre su plena realización. Y por otro lado, afirmaron que esta plena realización requería de un equilibrio espiritual con la naturaleza misma: "La armonía con la naturaleza y la comunión con los otros seres humanos son elementos que se encuentran en casi todas las culturas y religiones desde tiempo inmemorial."<sup>267</sup> Es decir, se reconoció que la gran mayoría de las religiones concuerdan en que la liberación humana supone lograr una armonía con la naturaleza y una sana convivencia con los otros. Asimismo, en dicho congreso se conversó sobre la adquisición de una *nueva conciencia* por parte de las religiones para poner mayor atención a la situación de injusticia y de sufrimiento que están atravesando muchos pueblos del planeta, especialmente aquellos que están siendo sometidos, esclavizados u obligados a migrar a otros lugares a causa de la hambruna o la violencia.<sup>268</sup>

El diálogo interreligioso es político cuando se orienta a la transformación del mundo, lo que presupone acciones humanas en el ámbito de la política, por ejemplo, interviniendo para demoler las estructuras injustas que rigen la sociedad, o actuar para eliminar la

---

<sup>267</sup> Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 413.

<sup>268</sup> Estas situaciones demandan con urgencia la solidaridad por parte de los otros pueblos: "Esto exige una espiritualidad más encarnada; una espiritualidad, por decirlo de algún modo, que sin dejar de acudir a las prístinas fuentes de las grandes tradiciones religiosas, sea al mismo tiempo creativa y se enfrente a las responsabilidades de nuestros días." Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 415.

violencia. Ese equilibrio que implica actos de justicia no se impone por sí solo, se necesita de una nueva conciencia con una espiritualidad encarnada, capaz de responder a los desafíos y las injusticias de nuestro tiempo.<sup>269</sup> En ese sentido, el diálogo interreligioso tiene una clara dimensión política al hacerse responsable por los problemas que enfrenta la humanidad.

#### 2.2.3.3.2. El diálogo como medio de la paz

Asimismo, frente a los conflictos que existen actualmente, frente al problema del fundamentalismo, frente a la intolerancia religiosa, el diálogo interreligioso se propone como la alternativa contra la violencia.<sup>270</sup> Hans Küng sostiene que el diálogo interreligioso tiene una dimensión fundamentalmente política, pues tiene como finalidad la paz entre las religiones, la *ecumene*, una tierra habitable donde se pueda convivir de forma pacífica con otros.<sup>271</sup> Küng afirma que las grandes religiones pueden aportar en la construcción de una *ética mundial* que regule los deberes de las personas para la construcción de una comunidad humana pacífica. Y la posibilidad de la paz entre las religiones requiere tener como base un criterio ético: “El criterio ético fundamental sería que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o “animal”, sino que ha de vivir de una forma humana, verdaderamente humana, humanamente racional.”<sup>272</sup> Según

---

<sup>269</sup> Panikkar se refiere aquí a la espiritualidad cosmoteándrica que la vincula con acciones concretas enfocadas en la transformación del mundo. En tanto los seres humanos somos parte de la Tierra, es necesario comprometerse y colaborar con ese equilibrio: “La visión cosmoteándrica quiere hacer ver precisamente que no existe un hombre “para sí” (*a se*) ni una naturaleza “para sí” (*a se*). Son más bien *ad utrum*, y entrambos *in divinum*. Pero para que nuestra intervención sea según el orden, hace falta un corazón puro, aquella sintonía y armonía con el todo” Panikkar, Raimon, *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994, p. 121.

<sup>270</sup> Cf. Bosch, Juan, “Diálogo entre religiones como alternativa a la violencia”, en: Tamayo, Juan José, *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Estella: Verbo Divino, 2004, pp. 159-185.

<sup>271</sup> “De cara al tercer milenio, o bien –siguiendo los pasos de Europa– construimos una “*ecumene*” totalmente nueva, o ya no habrá una “*ecumene*”, una “tierra habitable”. (...) Tal consideración nos obliga a tomar en serio nuestra responsabilidad y a prescindir de nuestra agresividad en el trato mutuo.” Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1992, op. Cit., pp. 98-99.

<sup>272</sup> Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. op. cit., p. 116

Küng este criterio ético sería un elemento común presente en todas las religiones. En ese sentido, las religiones tienen una responsabilidad conjunta con el futuro de la humanidad de instaurar una *ética mundial*, para lo cual se hace indispensable el diálogo interreligioso.

En ese mismo sentido, Tamayo enfatiza que el diálogo es el camino razonable para la paz:

El diálogo interreligioso constituye un imperativo ético para la supervivencia de la humanidad, la paz en el mundo y la lucha contra la pobreza. (...) Muy distinto sería el escenario si las religiones dialogaran y se comprometieran entre sí y junto con los no creyentes, en el trabajo por la paz, la lucha por la justicia, la defensa de la naturaleza como hogar de los seres humanos, el logro de la igualdad y el reconocimiento de la diversidad.<sup>273</sup>

El diálogo interreligioso es la comunicación entre las religiones con el fin de lograr un entendimiento en función a verdades compartidas. En coherencia con la tesis de Küng, Tamayo afirma que el objetivo del diálogo interreligioso es la búsqueda de un *ethos* básico universal, es decir, un consenso ético en torno a las grandes causas pendientes de resolver de los cuales depende la vida futura de la humanidad, como son: la paz y la justicia, la igualdad de derechos y deberes y el respeto a las diferencias culturales, la protección del medio ambiente y los derechos de la Tierra, la defensa de los derechos de los seres humanos y de los pueblos, y la emancipación de las mujeres.<sup>274</sup>

Indudablemente, el diálogo interreligioso se plantea como una necesidad en el mundo de hoy, y como un deber de todas las religiones para convivir de un modo razonable. Una

---

<sup>273</sup> Tamayo-Acosta, Juan José. *Otra teología es posible pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2011, p. 106. También lo define en estos términos: “El diálogo interreligioso e intercultural y el trabajo por la paz constituyen la mejor respuesta al choque de civilizaciones y al terrorismo de origen religioso, y han de convertirse en el imperativo categórico de las distintas tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras.” Tamayo, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 64.

<sup>274</sup> Cf. Tamayo, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 69.

institución no-confesional como la UNESCO promueve también el diálogo entre religiones como una forma de enfrentar los conflictos interreligiosos en el mundo actual. En efecto, la UNESCO promueve el reconocimiento de distintos valores espirituales, la búsqueda de valores comunes para la convivencia entre las religiones y culturas del mundo y una mayor realización de los derechos humanos.<sup>275</sup> Desde este punto de vista, el futuro de la humanidad depende de una cultura del diálogo, es decir, que las diversas religiones se entiendan de un modo razonable con el fin de lograr acuerdos que favorezcan la supervivencia de la humanidad.

El diálogo interreligioso es un tema gran actualidad, durante el año 2018 se han llevado a cabo algunos eventos donde se ha conversado sobre estos temas. Por ejemplo, en noviembre de este mismo año se reunieron setenta líderes religiosos y espirituales de confesiones de varias partes del mundo en Mérida en el VIII Encuentro de Líderes Religiosos del Mundo del Elijah Interfaith Institute, con el objetivo de fomentar la paz y el diálogo entre las religiones. En dicho encuentro se buscaba que los distintos líderes religiosos (cristianos, musulmanes, hindúes, budistas, taoistas, judíos, etc.) sean capaces de crear puentes para establecer lo que es bueno y así favorecer la convivencia de la humanidad y el cuidado de la naturaleza.<sup>276</sup> Estos encuentros o foros interreligiosos tienen

---

<sup>275</sup> “La Organización se ha esforzado siempre por reunir tanto a personalidades religiosas eminentes pertenecientes a las religiones monoteístas y a las tradiciones espirituales del mundo como a intelectuales laicos reconocidos por sus reflexiones e investigaciones sobre el hecho religioso (historiadores, especialistas en historia de las religiones, antropólogos, sociólogos, filósofos, etc.), mediante reuniones temáticas e investigaciones interdisciplinarias que tienen por objetivo principal la enseñanza de este diálogo, con el apoyo de la red de Cátedras UNESCO.” Cf. <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/interreligious-dialogue/>

<sup>276</sup> Se puede consultar la noticia en el siguiente enlace: <https://www.hoy.es/extremadura/setenta-lideres-religiosos-20181129164013-nt.html> (Fecha de recuperación: 1 de Diciembre de 2018). Asimismo, en la última semana de setiembre del 2018 se celebró otro encuentro de diversas religiones llamado el Foro Interreligioso (Interfaith Forum) en Buenos Aires, donde se reunieron cerca de 250 referentes mundiales de credos y organizaciones religiosas, académicos y representantes de la sociedad civil. En este foro se reflexionó sobre el aporte de las religiones en la búsqueda de un desarrollo justo y sostenible en vistas a un futuro digno para la humanidad. Se puede consultar el artículo “Religiones tienen “un gran papel” en defensa de la dignidad humana”. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2018/10/10/religiones-tienen-un-gran-papel-en-defensa-de-la-dignidad-humana/> (Fecha de recuperación: 10 de octubre de 2018). Además, este año 2018 el Papa fue invitado a Ginebra por el Consejo Mundial de Iglesias (que representa a unos 560 millones de protestantes

una finalidad práctica, no teórica, en cuanto se reflexiona sobre el modo en que las religiones pueden favorecer un desarrollo justo y sostenible.<sup>277</sup> Se busca que el diálogo interreligioso que se fomenta en estos foros sea ocasión de un enriquecimiento mutuo y de crecimiento en la fraternidad, cuya intención principal sea la defensa de la dignidad humana, una prioridad está por encima del desarrollo económico o tecnológico. Todo ello concuerda con la definición de Panikkar del diálogo interreligioso como un diálogo político, pues es la conversación que reflexiona sobre las problemáticas humanas que afectan la vida misma de las personas, en especial, en relación con temas que afectan su cotidianidad, la justicia, la salud, la dignidad, la paz, etc.

#### **2.2.3.4.El diálogo interreligioso es mítico**

Por otro lado, será necesario tener en cuenta la diferencia que establece Panikkar entre el diálogo dialéctico y el diálogo dialogal, para poder analizar el sentido mítico del diálogo interreligioso. El diálogo entre religiones no es un diálogo de puros conceptos, sino que se requiere de un verdadero encuentro entre las religiones:

Un diálogo basado solo en conceptos se queda en pura dialéctica. El diálogo dialógico es más –no menos- que un debate o una discusión racional. En el diálogo dialógico somos conscientes de que los conceptos que utilizamos brotan de una fuente más profunda. No solo permito que el otro me conozca, sino que llego a

---

y ortodoxos de 110 países en 350 iglesias) donde hizo un llamado a la unidad de todos los cristianos, con el fin de trabajar juntos especialmente por aquellos que los que más sufren. Se puede consultar el artículo “Francisco en Ginebra: por el camino ecuménico”. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2018/07/03/francisco-en-ginebra-por-camino-ecumenico/> (Fecha de recuperación: 4 de julio de 2018).

<sup>277</sup> En ese sentido, el teólogo Coward sostiene que el diálogo interreligioso se centra en el otro sufriente y en la tierra sufriente; preocupaciones principales que considera como punto de partida para el entendimiento entre las religiones. Coward, Harold G., and Josefina Anaya. *Una introducción al pluralismo en las religiones del mundo*. México, D.F.: Océano, 2002, p. 202.

conocer mejor mi propio *mythos* mediante las críticas y los descubrimientos de mi interlocutor.<sup>278</sup>

Recordemos que el diálogo tiene como objetivo una mayor comprensión del otro, lo que no ocurre en la dialéctica o en un debate. Este último caso se trata de un diálogo de conceptos, donde solo cuenta la fuerza de los argumentos para declarar al ganador. El diálogo interreligioso es mítico porque tiene la intención de encontrarse con el otro de un modo más profundo que la dialéctica, pues no se queda en los meros conceptos, quiere entrar en contacto con el mito del otro. En efecto, en el diálogo está implícita la intención de acceder al mito: “*Dia-logos* no significa solo avanzar a través del *logos*, tener que vérselas solamente con el *logos*; significa también abrirse camino a través del *logos* – *δια τον λογον* (*dia ton logon*), “atravesando el *logos*”- para llegar al *mythos*.”<sup>279</sup>

#### **2.2.3.4.1. El mito y la relatividad cultural**

Ahora bien, para ahondar en el sentido mítico del diálogo interreligioso debemos concentrarnos brevemente en la diferencia que establece Panikkar entre el *mythos* y el *logos*. En primer lugar, define el mito de la siguiente manera:

El mito está al origen de la cosmovisión más o menos latente en la que una determinada cultura (o subcultura) cree que confiere un cierto sentido al mundo en el que vive. El mito vivo no es cuestionado en cuanto *mythos*. (...) El mito

---

<sup>278</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 226.

<sup>279</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 225.



propio no se describe porque es invisible—solo es oíble por las críticas o los comentarios de los demás.<sup>280</sup>

El mito representa la fuente originaria de una cosmovisión o de una interpretación del mundo, porque el mito es la narración que está en el origen de una cultura y que confiere significado a las cosas de la realidad. Se puede decir, entonces, que el mito es fuente de verdad: “El mito sirve como punto de referencia última; se comporta como un criterio de verdad a través del cual lo que se dice o lo que se hace es reconocido como verdadero.”<sup>281</sup> En ese sentido, el mito es aquello en lo que se fundan las creencias o costumbres que la comunidad admite como verdaderas. No es cuestionado, es invisible, porque quienes participan de la comunidad asumen el mito como la fuente de la verdad, sin preguntarse acerca de su validez.

Además, el mito se presenta como una narración sobre determinados acontecimientos, pero no es una explicación racional o conceptual, ya que es el fundamento de toda conceptualización de la realidad. En ese sentido, Panikkar afirma que el mito no es objetivo:

El mito en cuanto mito es incomunicable, porque es el fundamento mismo de toda comunicación; es el contexto que se acepta sin discusiones y que hace posible una cierta comunión, condición para cualquier comunicación sucesiva. El mito no es nunca el objeto del pensamiento (es decir del logos) ni es objetivable; el mito es

---

<sup>280</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*. Disponible en: <http://unitierraoax.org/tejiendovoces/sobre-el-sentido-del-mito/> (Fecha de consulta: 31 de octubre de 2020)

<sup>281</sup> Meza Rueda, José Luis. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Tesis doctoral. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009, p. 83. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/302/teo2.pdf;jsessionid=A42841B069CE63104C85869E1C6FCE90?sequence=1> (Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2020)

más bien aquello que permite al pensamiento conceptualizarse y a la fe expresarse.<sup>282</sup>

El mito no es objetivo, ni subjetivo. No es una narración objetiva, porque la narración mítica no pretende describir la realidad de las cosas con plena certeza. Por el contrario, el mito se expresa en narrativas explícitas, no mediante sistemas conceptuales que intentan explicar la totalidad de las cosas.<sup>283</sup> Es decir, la narración mítica no tiene ese carácter de universalidad y necesidad que pretende el conocimiento de la ciencia moderna, cuando intenta explicar los fenómenos de la naturaleza.

Pero el mito tampoco es meramente subjetivo, porque no es un relato que haya sido narrado de forma arbitraria. El mito como fuente originaria de la cultura no es subjetivo, porque es el horizonte de comprensión que abarca la totalidad de las cosas y desde el cual el mundo tiene sentido para una comunidad:

El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera que uno vive o ve el mito de otra persona; es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de verdad.<sup>284</sup>

Todos estamos sumergidos en nuestro horizonte mítico; por ello no es visible para nosotros, pero sí para el otro, porque tiene una mirada diferente sobre nuestro mito. En todo caso, el mito es intersubjetivo, en tanto la realidad del mito se constituye en la intersubjetividad, es decir, el mito que otorga sentido al mundo se constituye en una comunidad determinada. Esto significa que la realidad del mito tiene como condición la

---

<sup>282</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 414.

<sup>283</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit.

<sup>284</sup> Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 45.

participación comunitaria, es decir, es real para aquellos que lo comparten y participan de las creencias del mito. Por el contrario, para quien no participe será tomado simplemente como una leyenda fantástica o una narración carente de sentido.

En tal sentido, la veracidad del mito está condicionada por la *relatividad cultural*, pues todo mito está vinculado a una cultura o un contexto determinado en el cual adquiere significado. Cuando desarrollamos el tema del pluralismo, vimos que la relatividad afirma que la verdad es relacional, es decir, no hay una verdad única y absoluta, porque toda verdad es relativa a ciertos parámetros, a cierto contexto en función del cual tiene sentido dicha verdad.<sup>285</sup> Luego, la relatividad cultural nos indica que toda verdad es relativa a un contexto, pues se asume algo como verdadero desde el punto de vista de una cultura en particular.

Además, Panikkar explica que la relatividad cultural se funda en la noción de cultura como fuente de autocomprensión:

El primer supuesto consiste en reconocer que toda persona es una fuente de comprensión. “Persona” aquí no es sólo cualquier sujeto de derechos, como persona física o jurídica; incluye también unidades colectivas, en especial las culturas como entidades históricas.<sup>286</sup>

Quiere decir que la cultura es una fuente de autocomprensión desde la cual adquieren sentido las creencias y las mismas costumbres. Como fuente de autocomprensión, la cultura posee una visión específica de la realidad, que constituye el horizonte donde se distinguen las cosas y los acontecimientos,<sup>287</sup> y hace posible una determinada

---

<sup>285</sup> Panikkar define la relatividad de la siguiente manera: “la relatividad sostiene que toda afirmación humana, y por lo tanto toda verdad, es relativa a sus parámetros; no puede haber una verdad absoluta (*absoluta*), porque la verdad es esencialmente relacional.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 281.

<sup>286</sup> Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 281

<sup>287</sup> Cf. Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 283

interpretación del mundo. De ese modo, la relatividad cultural muestra que la verdad del mito es relacional, no absoluta, porque las verdades están vinculadas a una forma particular de comprender la realidad. De ahí que no haya una cultura privilegiada, porque ninguna cultura posee la verdad absoluta que sea superior a todas las demás.

A partir de este concepto de relatividad cultural, se puede entender la crítica de Panikkar sobre la noción de *historia* de la cultura occidental. Se suele presentar el mito como lo opuesto a la historia, como si se trataran de términos contrarios: el primero como una simple fábula falsa y el segundo como la verdadera narración de los acontecimientos a lo largo del tiempo. Sin embargo, Panikkar quiere mostrar que esta oposición tergiversa el sentido del mito, ya que lo toma como un simple relato ficticio:

Lo que llamamos historia no es el desnudo “hecho histórico”, que no existe, sino la narrativa (o la visión) de los “hechos” que se convierten en históricos cuando el buen historiador que generalmente es poeta los transforma en tales.<sup>288</sup>

Panikkar discute esta oposición entre mito e historia, porque tal oposición sería una invención occidental que se fundamenta en la supuesta diferencia entre lo real y lo irreal. Es decir, Panikkar cuestiona la diferencia entre mito e historia, porque se basa en la noción occidental de historia como una explicación racional y objetiva de la realidad de las cosas con pretensión de universalidad, como si esa perspectiva histórica fuese la única válida y superior a los mitos o los relatos de otras culturas. Desde la perspectiva de la relatividad cultural, la *historia occidental* sería, entonces, un mito también, en cuanto es una narración o una interpretación de los acontecimientos a lo largo del tiempo que da sentido a la misma cultura occidental. Recordemos que todo mito, como decíamos, corresponde

---

<sup>288</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit.

a la narración que está en el origen de una determinada cultura y que otorga un sentido o una interpretación determinada de la realidad.

#### 2.2.3.4.2. *Mythos y logos*

No obstante, esta crítica de Panikkar no supone un desprecio de la racionalidad en cuanto tal. En tal sentido, el filósofo sostiene que existe una relación dialógica entre *mythos* y *logos*. Esto no significa que el mito esté subordinado al logos, ni viceversa; sino que son dos polos opuestos que al mismo tiempo se complementan mutuamente: “El mito no tiene fundamento y puede servir de fundamento porque no siente la necesidad de fundamentarse a sí mismo (...) Pero cuando se le descubre como *mythus* se está ya resquebrajando porque ha intervenido el *logos*.”<sup>289</sup>

El mito y el logos se constituyen recíprocamente en una mutua relación. El logos necesita del mito, porque todo entendimiento tiene sentido en relación a un horizonte de comprensión o un lenguaje que fundamenta dicho logos. En efecto, el mito es el horizonte de comprensión de aquello que se quiere comprender. En sí mismo no requiere una explicación, porque no hay necesidad de plantear la pregunta por el sentido del mito, pues por sí mismo ya tiene sentido. Pero a su vez, el mito necesita del logos, porque el mito es descubierto gracias a que el logos nos permite tomar conciencia del mito como tal. El logos no da por supuesta la realidad del mito, al contrario, es el ámbito de la pregunta por el fundamento último de los mitos. Por eso, el logos resquebraja el mito, pues intenta

---

<sup>289</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit. El mito por sí mismo no tiene necesidad de plantear la pregunta por el fundamento del mito, ya que en sí mismo tiene sentido: “Por siglos los hombres no se han preguntado *por qué* (hay) Dios. Dios no tiene por qué. La crisis de la modernidad aparece cuando surge acuciante la pregunta del *por qué* de Dios. La post-modernidad aparece cuando el hombre se pregunta *por qué* la razón. Esta razón que ya no se funda en Dios, como en Descartes y prácticamente toda la filosofía occidental anterior se ha convertido en el último fundamento: ella es, como antes era Dios, el mito sin fundamento —aunque con una diferencia que no nos toca elaborar aquí.” Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit.

hacer explícito mediante el lenguaje los presupuestos teóricos que fundan el mito, en ese sentido, lo cuestiona y lo descubre a la vez.

Esta complementariedad entre mito y logos se hace más explícita cuando se trata de comprender el mismo mito a través del diálogo con el otro:

Yo no puedo entender que no entiendo, pero puedo ser consciente (saber) que no entiendo. Yo no conozco mi mito, pero soy consciente de que no lo conozco y de que es otro (un *alter*, no un *alius*) quien me lo descubre.<sup>290</sup>

En la relación yo-tú el otro hace posible el resquebrajamiento del mito y permite su descubrimiento, el otro facilita el conocimiento del propio mito como un mito. Al respecto, es importante la diferencia entre los términos latinos *alter* y *alius* que establece Panikkar. Ambos términos nos hablan de otra persona, pero *alius* se refiere a otro entre varios, un otro que es extraño o desconocido. Mientras que *alter* se refiere al otro como prójimo, el otro cercano que está frente a mí: “Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento.”<sup>291</sup> El *alter* se refiere al otro como prójimo, como alguien cercano con quien el yo se comunica. El *alter* complementa al yo, porque conoce, desde su perspectiva, otra parte del yo.

Así, con la mirada del otro el mito puede ser descubierto y mostrado como mito en el que habita el yo. De ahí que la interculturalidad sea una condición fundamental para la comprensión del mito como tal: “solo la interculturalidad permite detectar los mitos de otra cultura. Sin la interpretación de otra cultura seguimos creyendo (míticamente) en nuestros propios mitos.”<sup>292</sup> Panikkar entiende la interculturalidad como un encuentro

---

<sup>290</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit.

<sup>291</sup> Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona: Herder, 2006, p. 76.

<sup>292</sup> Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*, op. cit.

entre culturas donde tiene primacía el reconocimiento del otro como *alter*, porque el otro también es fuente de conocimiento y principio de iniciativas.<sup>293</sup> Con ello Panikkar subraya que el otro no es un objeto que se pueda manipular o dominar, sino que es un sujeto semejante a uno mismo, con quien puede establecerse un diálogo dialogal. El otro es fuente de conocimiento porque es una persona que pertenece a una cultura determinada, con creencias y costumbres que lo identifican.

De ese modo, la experiencia de la interculturalidad genera la complementariedad entre el mito y el logos. La interculturalidad involucra el reconocimiento del otro como diferente, quien desde su horizonte hace posible que en el diálogo el yo sea interpelado por el otro. La interculturalidad permite hacer visibles o cognoscibles los mitos, porque la alteridad del otro genera preguntas sobre el propio mito. Sin esta interpelación del otro, el mito no es cuestionado ni conocido propiamente porque se queda en un ámbito pre-reflexivo. Por ello, la interculturalidad como diálogo con el otro es la condición que permite hacernos conscientes de los mitos en los que nos encontramos.

#### **2.2.3.4.3. Diálogo de testimonios**

Ahora bien, toda religión presupone un mito en función del cual tienen sentido los dogmas o las creencias religiosas. Por eso, el diálogo interreligioso debe tener en cuenta la diferencia de las religiones y la diversidad de mitos. Esto significa, en primer lugar, que los mitos son incomparables, es decir, son radicalmente diferentes. Por eso, los conceptos y las teorías tienen sentido en relación con una perspectiva mítica determinada, aunque no necesariamente sean comprensibles desde otra perspectiva.

---

<sup>293</sup> De esa manera, el pluralismo supone un reconocimiento del otro como un igual, es decir, se reconoce el valor de la religión del otro: “*La conciencia del otro como el otro (alius) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo.*” Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 49

La religión es una cuestión de fe. La fe es el *mythos* envolvente que hace posibles las distintas manifestaciones que constituyen la religión. El *mythos* podría, en efecto, considerarse como el conjunto de las condiciones tácitas de posibilidad – y, por tanto, de credibilidad- de un estado de cosas determinado. En consecuencia, el diálogo entre las religiones debe ser un *diálogo entre creyentes*. Para comprender una religión debo conocer su credo.<sup>294</sup>

Panikkar nos dice que para comprender al otro es necesario tener acceso al *mythos* del otro, es decir, participar de las creencias del otro, creer lo que el otro cree. Es un diálogo de creyentes porque se requiere de una participación en la fe del otro. Para hacer explícito el sentido del diálogo entre creyentes, Panikkar destaca que el diálogo interreligioso solo es posible si se trata de un diálogo de testimonios.

El diálogo es un encuentro con el otro que consiste en compartir el testimonio y escuchar el testimonio del otro. Es decir, el reconocimiento de la otra perspectiva comienza en la escucha del testimonio del otro, porque su testimonio me saca de mi mundo para enfrentarme al mundo compartido:

Lo que el otro aporta no es una crítica de mis ideas, sino un testimonio de su propia experiencia, que entonces entra en nuestro diálogo, fluye con él y espera una nueva fecundación. (...) El diálogo dialógico acepta el testimonio del otro y junto con él intenta incorporar tal testimonio en una experiencia no menos concreta, pero sí más universal respecto al punto de partida.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 228; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003, pp. 69-70.

<sup>295</sup> Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 253.



Pero a qué se refiere Panikkar con el testimonio. Su importancia es clave en el ámbito religioso, porque incluso la fe misma se transmite por medio del testimonio: “El testimonio pertenece a la categoría del mito, no del *logos*. Por hablar con propiedad, será testimonio de una fidelidad, no de una verdad.”<sup>296</sup> El testimonio tiene lugar solo en una relación dialógica entre el testigo y el oyente, puesto que la relación entre el testigo y el oyente no es del tipo dialéctico (no se encuentra en la esfera epistemológica verificable de la conciencia).<sup>297</sup> Por ello, el testimonio no pertenece al ámbito de la dialéctica, pues los argumentos racionales no son los criterios para establecer la veracidad del testimonio.

El testimonio es posible en una comunión mítica, ya que fuera del contexto mítico el testimonio carece de significado. Quien da testimonio no pretende demostrar algo, como se pueden demostrar los teoremas matemáticos (en cuanto aportan pruebas para demostrar su validez de forma racional). Más bien, el testimonio ofrece experiencias de la comunidad, ofrece narraciones, relatos, ofrece aquello que es inaccesible para quien escucha, pero que adquiere sentido en una comunión mítica. Por ello, el testimonio forma parte del ámbito de la fe, ya que en este ámbito no son indispensables pruebas irrefutables que demuestren la veracidad del testimonio.

Del mismo modo, para entender el testimonio se necesita de la participación en el mundo en que adquiere sentido dicho testimonio. De ahí que el diálogo interreligioso se pueda considerar propiamente un *diálogo de escucha*, pues es un espacio donde se comparten y escuchan los testimonios mutuamente, espacio que está condicionado por la apertura al otro para enriquecer la perspectiva religiosa. De esa manera, el diálogo interreligioso tiene la intención de considerar las propias creencias desde otra perspectiva.

---

<sup>296</sup> Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 246.

<sup>297</sup> Cf. Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 249

Mediante el diálogo las religiones pueden *fecundarse mutuamente*, como dice Panikkar, porque las religiones se enriquecen a través de la escucha de los testimonios. Al formar parte de un determinado mito, un testimonio se expresa a través de un lenguaje, mediante palabras o símbolos concretas, que pueden coincidir o hacer referencia a los términos o símbolos de la propia tradición. Por eso, explica Panikkar:

No basta, por ejemplo, formular las doctrinas hindúes y buscar sus equivalentes cristianos; ambas partes no estarían todavía de acuerdo. Hace falta traducir las doctrinas cristianas en sus equivalentes hindúes. En otras palabras, no debemos buscar sólo respuestas hindúes a las cuestiones cristianas, sino que debemos buscar igualmente respuestas cristianas a las cuestiones hindúes.<sup>298</sup>

Así, por ejemplo, cuando el pensador cristiano Panikkar dialoga con el budista no lo hace con la intención de evangelizarlo y convertirlo, sino con la intención de autocomprenderse mejor, una comprensión que permita un panorama más enriquecido de la propia perspectiva. De esa manera, el *diálogo interreligioso* supone un encuentro mítico que favorece el enriquecimiento mutuo de las propias palabras, teorías o creencias a partir de los testimonios compartidos.<sup>299</sup> Por eso, Panikkar enfatiza que este tipo de diálogo se funda en una *actitud de confianza* en el deseo de encontrarse y lograr una armonía con el otro.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen I: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 256.

<sup>299</sup> Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit.

<sup>300</sup> Como sostiene Panikkar: “El método del diálogo dialogal presupone, por un lado, una cierta intención que va más allá de los intereses particulares de los participantes y es comúnmente conocida como deseo de verdad, pero que yo preferiría llamar aspiración a la armonía o concordia.” Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit, pp. 53-54.

### 2.2.3.5.El diálogo interreligioso es religioso

El diálogo entre religiones también permite que las religiones se liberen de concepciones rígidas y dogmáticas, en el esfuerzo de crear un entendimiento común. En efecto, mediante el diálogo las religiones se desdogmatizan porque se ven en la necesidad de trascender los propios límites para poder comprender otras creencias o encontrar equivalentes homeomórficos. De esa manera, el diálogo interreligioso abre caminos nuevos para el encuentro entre religiones.

El fanatismo es una mala hierba religiosa bien conocida. El diálogo de las religiones nos ofrece un remedio y significa una purificación. Con demasiada frecuencia las religiones institucionalizadas han sido un obstáculo para la paz y han bendecido las guerras –también en nuestros tiempos. El diálogo interreligioso no busca eliminar las religiones, reduciéndolas a un mínimo común denominador, de una religiosidad generalizada y superficial. El nuevo diálogo abre una vía intermedia entre (...) todos los baluartes religiosos fortificados que combaten uno contra otro desde lo alto de sus colinas (...)<sup>301</sup>

El diálogo interreligioso es un remedio contra el fanatismo o fundamentalismo religioso, porque es una vía intermedia entre las religiones, que crea puentes para que las religiones se encuentren. Esto no significa que la apertura al encuentro entre religiones fomente la disolución de las religiones. Significa más bien que el diálogo genera conexiones para que las personas de distintas religiones vivan armónicamente y de forma pacífica, buscando un entendimiento, sin llegar a la guerra o la violencia. Así, el diálogo puede convertirse en el camino para evitar la violencia que caracteriza los fanatismos religiosos.

---

<sup>301</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 233; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., pp. 77- 78.

En ese sentido, dice Panikkar, el diálogo interreligioso es un acto religioso, porque de esa manera constituye una forma originaria de cooperar con la salvación, con la curación del mundo entero.<sup>302</sup> Al respecto, es necesario detenernos en la noción de fe, según Panikkar, y su relación con la salvación, para hacer más explícito el sentido del diálogo como acto religioso.

#### **2.2.3.5.1. La noción panikkariana de fe**

De acuerdo con las religiones, el hombre tiene la posibilidad de alcanzar su destino final, o mejor dicho, su salvación. No obstante, nos dice Panikkar que la fe en la salvación no debe entenderse como la adhesión a una determinada doctrina, sino como el acto que abre al hombre a la posibilidad de su propia realización:

La fe no es solamente necesaria para comprender, sino también para alcanzar la plena humanidad, para ser. En otras palabras, la fe es una dimensión humana constitutiva. Gracias a la fe el hombre se *contradistingue* de los otros seres. Y, precisamente, por esto, la fe es una característica humana que *une* a la humanidad.<sup>303</sup>

Panikkar plantea una diferencia entre la fe y la razón, mostrando que mientras que la razón divide y diferencia, la fe comunica y une.<sup>304</sup> La fe une a la humanidad, porque es una condición fundamental para la comunicación entre las religiones, o entre creyentes y no creyentes. En ese sentido, según Panikkar, la fe sería el fundamento real de la

---

<sup>302</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 234; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 78.

<sup>303</sup> Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 202.

<sup>304</sup> En la filosofía occidental se ha cultivado la idea de que la razón sería el camino para lograr la universalización de la humanidad. Desde este punto de vista proveniente de la modernidad sobre todo, la fe sería lo que nos distingue, y la razón lo que nos une y permitiría la comunicación universal. Sin embargo, Panikkar sostiene: “Podríamos añadir que en la fe, mediante la fe, el creyente “comunica” y fraterniza con el hombre que se autodefine no creyente. (...) La razón no nos permite salir de esta situación, en la medida en que ella divide, decide y distingue, pero no une.” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 205.

existencia humana, porque expresa una relación ontológica con lo Absoluto, la cual no solo hace referencia a Dios como ente trascendente y único, sino a una relación que lo une con la totalidad de las cosas.<sup>305</sup>

De ahí que defina la fe como aquello que conecta al hombre con la trascendencia, como una apertura que le conduce a su meta final:

Podríamos describir la fe como *apertura existencial a la trascendencia* o, si la expresión parece demasiado cargada, de manera más simple como *apertura existencial*. (...) Una persona está abierta a lo que no es, o mejor a lo que todavía no ha llegado a ser. La verdadera apertura se traduce en la posibilidad de ser: es apertura al Ser. Implica una capacidad de ser siempre llenados más, una receptividad “infinita”, porque el hombre no es “finito”<sup>306</sup>

La fe como apertura existencial se refiere a esa receptividad infinita del hombre, a su capacidad para acceder a su no-plenitud. Esta apertura constituye al mismo ser humano, porque nadie es finito o acabado, es decir, nadie ha agotado las posibilidades de llegar a ser. Esta apertura existencial le permite al hombre además reconocer su propia

---

<sup>305</sup> Quiere decir que la fe pone al hombre en relación con Dios, pero también con los otros hombres, en relación con la comunidad humana y con la naturaleza. Así, por ejemplo, el amor se entiende en relación con la totalidad de las cosas, como amor a Dios, amor a otras personas, amor a la naturaleza, etc. De esta manera, esta dimensión antropológica de la fe une a la humanidad porque tiene como consecuencia la apertura al encuentro con otras religiones, permite comprender a otros pueblos, culturas y religiones: “En otras palabras, nos libera del *impasse* en que se encuentra actualmente la ciencia de las religiones, en cuanto que hace entrever la sorprendente posibilidad de que el encuentro entre religiones puede ser un diálogo religioso (incluso a nivel de fe) en vez de una simple disputa racional. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 204. La fe facilita el diálogo porque le permite salir al hombre de sí mismo para encontrarse con el otro, es decir, la fe hace posible la trascendencia. Panikkar entiende el diálogo como un encuentro de fe, no como un debate basado en la razón.

<sup>306</sup> Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 224. También dice Panikkar que: “La función principal de la fe es conectarme con la trascendencia, con lo que está por encima de mí, con lo que yo no soy (todavía). La fe es la conexión con el más allá, comoquiera que lleguemos a imaginárnoslo. En definitiva, una de las consecuencias de la fe es la salvación.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 118.

imperfección, que no es perfecto o absolutamente realizado, y por tanto, que necesita de otro para alcanzar su meta.<sup>307</sup>

Esta definición de la fe nos muestra que el hombre es un ser consciente de su propia finitud, de sus limitaciones, en tanto un ser que desea y quiere saber más acerca de sí mismo. Este fuerte anhelo de conocer su destino y su propia salvación, le conduce a buscar, a indagar en función a su objetivo, es decir, a preguntar.

Esta búsqueda humana representa una dimensión característica: la pregunta. La primera pregunta del hombre se dirige a saber no qué son las cosas o qué es él mismo, sino qué se esconde detrás de su misma búsqueda. El hombre va en busca de aquello que no tiene o que no es. Busca siempre su complemento, su Dios. Hablando en términos antropológicos, Dios es el objeto final del anhelo, el punto terminal de todo anhelo.<sup>308</sup>

Podemos decir que la fe está intrínsecamente vinculada a la pregunta, pues la búsqueda de su realización constituye la misma naturaleza del hombre. En la opinión común, la fe se entiende más como una respuesta, que como una pregunta. En efecto, muchas personas buscan la religión porque supuestamente el tener fe les dará las respuestas a sus preguntas existenciales; de ahí que se ponga mayor énfasis al contenido doctrinal de la fe o en las normas morales. Sin embargo, la fe está orientada más a la pregunta, que a la respuesta, en cuanto la fe implica el deseo de conocer y encontrar las respuestas.<sup>309</sup> Como habíamos mencionado, la fe no solo pertenece a aquellos que creen en los contenidos doctrinales de

---

<sup>307</sup> La fe como apertura existencial le permite al hombre comprender su propia finitud: “Gracias a la fe el hombre descubre su indigencia. La fe es exactamente el soporte que apuntala la precariedad humana y al mismo tiempo la posibilidad de superarla.” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. Cit., p. 225.

<sup>308</sup> Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 227

<sup>309</sup> Por eso, sostiene Panikkar: “La esencia de la fe está, a mi parecer, más en la pregunta que en la respuesta, en la posición inquisitiva, en el deseo más que en la respuesta concreta que uno da. La fe es más el “contenedor existencial” que el contenido intelectual de “esa cosa” que intentamos describir.” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 228.

una religión en particular, ni tampoco a aquellos que responden moralmente siguiendo los códigos morales de cierta religión; la fe es más universal en la medida en que pertenece a todos los que buscan, anhelan o preguntan.

#### **2.2.3.5.2. Diferencia entre fe y creencia**

Ahora bien, con el fin de esclarecer el sentido de la fe como apertura existencial sería conveniente precisar la diferencia entre la fe y la creencia, lo que evitará caer en malentendidos con respecto al significado de la fe. Según Panikkar, la fe se expresa a través de conceptos o un lenguaje, pero ningún lenguaje puede agotar el sentido de la fe. La fe se expresa a través de ideas o pensamientos religiosos, los cuales son denominados *creencias*: “La creencia puede expresarse en formulaciones dogmáticas. La fe se manifiesta en la vida.”<sup>310</sup> Muchas veces, se tiende a confundir la fe con la creencia, pero esto deforma el sentido de la fe, porque la reduce a un conjunto de dogmas o ciertas ideas religiosas que son tomadas como absolutas:

La fe no equivale a la creencia, pero la fe siempre necesita una creencia para ser fe. La creencia no es la fe, pero debe vehicular la fe. Una fe no encarnada no es fe. Una creencia que no apunte siempre a un más allá que la trascienda y en cierto sentido la anule, no es creencia sino fanatismo.<sup>311</sup>

Precisamente, el origen de los fanatismos está en esta identificación de la fe y la creencia, lo que da lugar a actitudes intolerantes contra las personas que no comparten las mismas creencias. En un sentido análogo a Panikkar, también Marià Corbí diferencia entre la fe y la creencia. Corbí señala que, en las sociedades preindustriales, los mitos religiosos eran

---

<sup>310</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 230; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 72

<sup>311</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 119

considerados un relato fijo y sagrado que debía mantenerse a lo largo de las generaciones porque se refiere a lo Absoluto, al misterio intocable. En estas sociedades, las creencias en los mitos eran consideradas algo sagrado, que no se debía cuestionar ni modificar. Y paralelamente, las creencias cumplían la función de concientizar a las personas constituyendo un poder absoluto que somete su voluntad.<sup>312</sup>

En cambio, sostiene Corbí, la fe es un conocimiento vacío de representación, porque no tiene una representación determinada ya que accede a la dimensión de lo Absoluto.<sup>313</sup> Las diversas tradiciones religiosas expresan de distintas maneras lo Absoluto, aquello que trasciende todo lo que podamos decir (Dios, Señor, Padre, Vacío, Brahman, Esto, Tao, etc.)<sup>314</sup> Estas son distintas expresiones para hablar de lo Absoluto, porque las palabras son simplemente expresiones que apuntan a vivir la experiencia de fe. También las creencias se expresan a través de los mitos y los símbolos, pero Corbí aclara que los mitos solo tienen valor en cuanto sugieren y se dirigen al Absoluto, pues son simplemente formas de hablar del Absoluto.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> En efecto, en estas sociedades, la religión se presenta como un sistema de creencias que es al mismo tiempo un sistema de control colectivo y de poder; por ello, las religiones siempre han estado conectadas a las creencias, al control y al poder. Cf. Corbí, Mariano, *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996, p. 80. Asimismo, también señala que: “La creencia se relaciona intrínsecamente con el poder. El poder de las creencias llega más lejos que cualquier otro poder porque es capaz de penetrar donde ningún otro poder puede hacerlo: en las conciencias.” Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007, p. 220. El poder de las religiones radica entonces en la capacidad que tienen los sistemas de creencias para imponerse en la sociedad y manipular a las personas a lo largo del tiempo.

<sup>313</sup> Mientras que la creencia consiste en una especie de conocimiento que se aferra escrupulosamente a ciertas doctrinas y normas que son consideradas como reveladas por la mano de Dios y, por tanto, incuestionables y sagradas; la fe más bien es una especie de noticia: “La fe es un conocimiento, una noticia, ni conceptual ni simbólica; es un conocer vacío de representación, de esencia a esencia. Es una noticia oscura que genera certeza. (...) La fe es noticia de la dimensión absoluta de lo real, de Dios, de Eso, como quiera llamársele.” Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica*, op. cit., p. 224.

<sup>314</sup> Cf. Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica*, op. cit., p. 251.

<sup>315</sup> Así, la fuerza de los mitos radica en su orientación hacia la experiencia de lo Absoluto, pero no la creencia fija como si el mito expresara una verdad absoluta: “Para poder sentir y vivir esa fuerza de los símbolos, mitos y narraciones sagradas en la nueva situación, hay que suprimir de ellas la pretensión de que anuncian entidades reales y hechos ocurridos; hay que cancelar su pretensión de que interpretan y valoran la realidad que realmente existe; (...) en fin, hay que eliminar su pretensión de que establecen modos de vida sagrados bajados del cielo.” Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica*, op. cit., p. 215.



En ese mismo sentido, Panikkar diferencia entre la fe y la creencia, porque la creencia es el lenguaje de la fe. En efecto, las creencias son las diversas expresiones mitológicas, lingüísticas y conceptuales que intentan expresar lo que es la fe, pero en el fondo todas las creencias intentan expresar lo mismo: “tras un examen más atento, se dará cuenta de que, en el fondo, se está hablando de la misma cosa, aunque uno se refiera a ella con conceptos que otro pueda considerar inadecuados o erróneos.”<sup>316</sup> Es verdad que las creencias provienen de tradiciones religiosas diferentes, y tendemos a suponer que las creencias del otro están equivocadas, en cuanto el lenguaje y los conceptos en que se expresan las creencias pueden ser diferentes entre sí. Pero el sentido de las creencias es la misma fe, y por ende, la finalidad de las religiones es la misma, pues la fe como *apertura existencial* es una dimensión constitutiva de todo ser humano, que está presente en todas las religiones. Esta *apertura existencial* sería propia de todas las religiones sin excepción, según Panikkar, porque toda religión representa el ámbito donde los hombres se reúnen para responder a las preguntas fundamentales acerca de su propia existencia<sup>317</sup> (con lo cual no solo habla de las grandes religiones, sino de las diversas espiritualidades en que el hombre se aproxima a lo Absoluto).

Sin duda es necesario profundizar en esta definición de fe como dimensión constitutiva del ser humano que propone Panikkar, lo que requeriría de una investigación más exhaustiva y sistemática del término en sus distintas obras. Sin embargo, consideramos que lo analizado hasta el momento nos permite mostrar que esta noción de fe es razonable y plausible en cuanto es un punto de partida común para todas las religiones, que haría factible el diálogo interreligioso. En efecto, cuando decimos que la finalidad de las

---

<sup>316</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 119

<sup>317</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 209.

religiones es la misma, no queremos decir que todas las creencias sean iguales: “afirmo que por lo general son equivalentes, porque todas las creencias tienen una función común: expresar nuestra fe, esa fe que es la dimensión antropológica por la que alcanzamos nuestra meta –en lenguaje cristiano, nuestra salvación.”<sup>318</sup> Las creencias, como afirma Panikkar, no son iguales, pero sí equivalentes. De ahí que el diálogo interreligioso tenga la función de descubrir *equivalentes homeomórficos* (términos pertenecientes a dos religiones diferentes, los cuales son equivalentes en su funcionalidad, pero diferentes, porque el significado mismo de cada término adquiere sentido en su tradición religiosa). De esa manera, el diálogo interreligioso tiene una dimensión religiosa, porque constituye una forma originaria de cooperar con la salvación, y a su vez, un remedio contra el fanatismo religioso, al ser un medio para conectar a las religiones creando puentes de encuentro mediante los *equivalentes*.

#### **2.2.3.5.3. La fe como *ortopraxis***

Por otro lado, intentaremos esclarecer el sentido de la fe como *apertura existencial a la trascendencia*, a partir de la noción de *ortopraxis*. No pretendemos agotar con ello el sentido de la fe como dimensión constitutiva del ser humano, pues requeriría una investigación más amplia sobre el tema, pero nos parece un aporte relevante para examinar la posibilidad del diálogo interreligioso. Para ello, debemos tener en cuenta tres concepciones de fe que se desarrollan en la obra de Panikkar.

La primera identifica la fe con la *ortodoxia*, lo que significa que tener fe es aceptar la doctrina correcta y bien formulada. En este caso, la fe se basa en el presupuesto de que el

---

<sup>318</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 122. Además, agrega Panikkar: “La experiencia de la fe es un acto antropológico primario que toda persona realiza de una manera u otra, igual como comenzamos a hacer uso de la razón cuando esta despierta, aunque nadie puede prever en qué dirección trabajará nuestra mente o por dónde irán nuestros primeros pensamientos.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 121-122.

hombre es un animal racional, es un ser cuya dimensión prioritaria y fundamental es la razón. De ahí que esta concepción de la fe tienda al dogmatismo, pues ha dado mayor prioridad a la dimensión intelectual de la fe.<sup>319</sup> Desde esta perspectiva ortodoxa, se entiende la fe como la aceptación de la doctrina correcta que expresa de un modo absoluto y totalizante la relación ontológica entre el hombre y Dios.

No obstante, el intento de la ortodoxia de inmovilizar el discurso racional sobre la fe sería contrario a la naturaleza histórica de las culturas. En efecto, en relación a lo visto sobre la diferencia entre fe y creencia, la fe no puede estar ligada solo a una doctrina fija e inamovible, porque la fe es única, mientras que las creencias y explicaciones conceptuales son múltiples.<sup>320</sup> Ciertamente la fe necesita de una dimensión intelectual en la medida en que pretende expresar de forma conceptual la relación entre el hombre y Dios, pero dicha conceptualización puede desarrollarse en diversos sistemas doctrinales.

En la segunda concepción la fe se define como *ortopoiesis*, lo que nos refiere al contenido moral de la fe. Panikkar reconoce que la fe no solo tiene una dimensión intelectual (como *ortodoxia*), también tiene una concepción más dinámica que subraya el carácter voluntarista del acto moral. Es decir, la fe se expresa a través de las obras concretas, de lo contrario, no tiene sentido.<sup>321</sup> Se enfatiza la dimensión moral de la fe, pues su finalidad no solo es la verdad, sino también es el bien.

---

<sup>319</sup> Es decir, una persona tiene fe en la medida en que abraza una determinada doctrina. Y, por tanto, la fe errónea sería adoptar una creencia que se encuentra fuera de la ortodoxia: “La fe viene considerada fundamentalmente como una capacidad de entender bien definida. Ciertamente la fe puede ser expresada mediante fórmulas distintas, dejando espacio a un cierto pluralismo doctrinal. Pero aquí la justificación del pluralismo no consiste tanto en aceptar que las distintas concepciones pueden expresar la misma situación existencial, como en reconocer que en última instancia equivalen todas al núcleo de la doctrina misma.” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 209. Según Panikkar, la ortodoxia admite cierto pluralismo, pero se trata de un pluralismo de las distintas interpretaciones de la única verdadera doctrina.

<sup>320</sup> El objeto de la fe, considerado como término último del acto de fe, es uno solo, lo Absoluto. Pero son diversas las estructuras conceptuales en que ese acto de fe es expresado. Cf. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 213.

<sup>321</sup> “Si la comunidad de los cristianos en su conjunto no vive la propia fe deja de ser la iglesia fundada por Cristo, etc. Solo la fe puede salvar, y en consecuencia no puede ser reducida a un simple asentimiento

Por eso, esta concepción de la fe tiende al moralismo. Panikkar se remite al concepto aristotélico de *poiesis*, para indicar el hacer del hombre, la actividad humana que tiene como finalidad el objeto externo. En este sentido moralista, el objeto de la fe es el bien producido. Así, en esta segunda concepción, la persona de fe es alguien que obra correctamente conforme al contenido moral de la fe. Sin embargo, la fe se puede expresar también en un pluralismo ético, porque hay distintas maneras de entender lo que es el acto moral.<sup>322</sup>

Por último, Panikkar propone una tercera concepción de la fe que denomina *ortopraxis*, la cual estaría en coherencia con el sentido de la fe como *apertura existencial a la trascendencia*. La fe como *ortopraxis* quiere mostrar que el hombre no es solo un animal racional, ni solo un *homo faber* que se dedica a la producción de bienes, sino que es el actor de su propia vida. En ese sentido, el hombre está abierto a la trascendencia en cuanto está en búsqueda de su salvación:

Las religiones no se proponen como primera cosa enseñar una doctrina o proporcionar una técnica. Aspiran a salvar al hombre, o sea a liberarlo o, en otras palabras, abrirle la vía hacia la plenitud de su ser, sea cual sea esta plenitud. (...) La *ortopraxis* arroja luz sobre un hecho que precede a toda doctrina y a todo comportamiento: el hombre debe conseguir su objetivo y su plenitud, interpretemos como interpretemos estas expresiones.<sup>323</sup>

---

intelectual vacío de vida: la fe sin las obras no sería fe, y en toda voluntad creyente existirá una inclinación a vivir en armonía con la fe.” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 213

<sup>322</sup> En ese sentido, señala Panikkar, podemos entender el sentido que tienen las normas o costumbres de otras comunidades: “de la misma manera como la fe puede ser expresada en más de una formulación ortodoxa, también puede manifestarse en comportamientos éticos diferentes. Tal consideración es importante, por cuanto nos permite comprender otras religiones y culturas cuyas costumbres son consideradas por muchos, incluso hoy, como intrínsecamente inmorales. De la misma manera que existe un pluralismo doctrinal, existe también un pluralismo ético.” Panikkar, op. cit., p. 214

<sup>323</sup> Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 215

La *praxis* es la actividad humana cuyo acto se vuelve sobre el mismo agente y lo transforma.<sup>324</sup> Se denomina *praxis* a la dimensión que transforma la misma existencia humana, no solo en su aspecto externo, sino que va construyendo su ser interno a partir de sus mismas acciones. Es decir, mediante la *praxis* el hombre realiza su vida religiosa como un camino hacia su propia plenitud, como diría Panikkar. Entonces la *ortopraxis* define la fe como apertura a la trascendencia, porque el hombre como autor de su propio destino está en búsqueda de su propia realización como hombre, o de su salvación, en el sentido religioso.

Además, la fe como *ortopraxis* presupone también el pluralismo religioso, ya que esta búsqueda de la plenitud puede tener distintas interpretaciones religiosas o distintas formas de encontrar la salvación. En efecto, la diferencia entre fe y creencia que establece Panikkar muestra que a pesar de que las religiones proponen distintos caminos de realización (vinculados a una diversidad de creencias particulares), la fe está presente en todas las religiones, pues todas nos refieren a algo común, a la búsqueda de la plenitud humana, a pesar de que tengan distintas expresiones lingüísticas o simbólicas.

#### **2.2.3.6. El diálogo interreligioso es integral**

Por otro lado, el diálogo interreligioso es integral porque involucra la vida de los seres humanos en su totalidad, podríamos decir que nada escapa a la *praxis* dialógica. El diálogo no se agota en los debates académicos o técnicos sobre conceptos o creencias religiosas, los trasciende porque pone en juego la vida en su totalidad. En ese sentido, Panikkar lo define de esta manera: “El diálogo no es una nueva religión. Es liturgia a la que toda persona, diría incluso toda cosa, está invitada, y cuya finalidad es transformar todas las cosas manteniendo la identidad de todas las partes y de todos los que

---

<sup>324</sup> cf. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 214

participan.”<sup>325</sup> Panikkar entiende el diálogo interreligioso como un acto litúrgico porque es una celebración donde participan las religiones, mediante el cual están invitados a transformar las cosas: “Liturgia propiamente hablando, significa “obra (*ergon*) del pueblo (*laos*)”, donde esta obra está inspirada por el Espíritu. Es una sinergia que reúne los “tres mundos”: cósmico, humano y divino.”<sup>326</sup>

Debemos considerar aquí la noción de *intuición cosmoteándrica* de Panikkar para definir esta sinergia que reúne a los tres mundos. Esta intuición no se trata de una nueva religión o de una religión superior que unifique a las otras, sino de una religiosidad que integre a todo el universo.<sup>327</sup> Dicha *intuición cosmoteándrica* radica en afirmar que la realidad está compuesta por tres manifestaciones, en las cuales el hombre se encuentra integrado: “Dios, Hombre, Cosmos, son las tres palabras castellanas que expresan lo que, en forma académica, he llamado intuición cosmoteándrica. *Cosmos-theos-antropos*, o *teantropocosmismo*.”<sup>328</sup> La *intuición cosmoteándrica* consiste entonces en ser consciente de que el hombre es un ser que está en relación con el cosmos, con los otros hombres y con Dios, con la finalidad de lograr un equilibrio o una armonía entre las tres dimensiones. De ese modo, Panikkar intenta mostrar que las religiones no deben reducirse a un antropocentrismo, ni tampoco a un cosmocentrismo.

Al respecto, es importante anotar que la noción de Dios en esta visión cosmoteándrica no supone una divinidad superior a las cosas creadas o que está en un nivel ontológico

---

<sup>325</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 237; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op. cit., p. 83

<sup>326</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 237; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op. cit., p. 83

<sup>327</sup> “La religiosidad humana no puede disociarse de esta tierra –el *oikos* propio de todo ecumenismo, el hábitat de la familia humana- y todos los esfuerzos hacia la salvación piden ahora una auténtica integración con todo el universo.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 254.

<sup>328</sup> Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 106.

supremo, como presuponen las religiones cuando afirman la trascendencia de Dios.<sup>329</sup> Según Panikkar, el hombre, la naturaleza y Dios son coetáneos, es decir, ni el hombre es amo y señor del mundo, ni Dios es un ser superior a todas las cosas creadas. De esa manera, se opone a las dicotomías teológicas tradicionales entre lo temporal y lo eterno, lo terrenal y lo celestial, lo secular y lo divino. Por el contrario, los dos ámbitos forman parte del ser mismo en la visión cosmoteándrica, donde el mundo existe en relación con Dios, y Dios en relación con el mundo. De ahí que el equilibrio armónico suponga una relación trinitaria entre el hombre, el mundo y Dios.<sup>330</sup>

Entonces, el diálogo interreligioso es integral en cuanto involucra la totalidad de las cosas. En consecuencia, el diálogo tiene efectos para el destino de la Tierra: “la simple ecología no basta, es necesario también un diálogo con la Tierra. He llamado ecosofía a esta actitud de diálogo. La Tierra no es un simple objeto, es también un sujeto, un Tú para nosotros, con quien debemos aprender a dialogar.”<sup>331</sup> El diálogo es integral en tanto genera un cambio de mentalidad en cuanto a la relación entre el hombre y la naturaleza. En efecto, sabemos que la ecología reflexiona y nos alerta sobre la crisis ecológica en la que se encuentra el planeta, y nos hace tomar conciencia sobre el modo en que el hombre está destruyendo la tierra (a causa de la contaminación ambiental, la industrialización, la tala de árboles en la Amazonía, etc.) No obstante, Panikkar critica la ecología porque toma la tierra como un objeto más, generando una disociación de los tres elementos: hombre,

---

<sup>329</sup> Incluso podríamos decir que la intuición cosmoteándrica niega a Dios como entidad suprema: “El espacio-tiempo, el mundo, el cuerpo, la corporeidad, la materia no son algo inferior a Dios o inferior al hombre. Esta estructura espacio-temporal, material, es coextensiva, coeva al mismo nivel que lo divino y lo humano. Entonces el problema asume una forma diferente. Nosotros no somos amos o no amos de la naturaleza.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 133.

<sup>330</sup> Por eso decimos que Panikkar niega la trascendencia divina en cuanto que niega la pura inmanencia: “La dimensión divina es una tercera dimensión, irreducible pero no independiente de las otras dos; por ello no es un “objeto” de los sentidos o del intelecto, esto es, de materia y conciencia. Y sin embargo lo divino carece por entero de sentido sin ellos.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 153. Esto significa que Dios tampoco es un objeto o una cosa manipulable, forma parte de la realidad como el tercer elemento que conforma la estructura cosmoteándrica.

<sup>331</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 208; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 32.

mundo y Dios.<sup>332</sup> En ese sentido, el diálogo interreligioso debe promover un cambio de mentalidad en cuanto a nuestra relación con la tierra, buscando soluciones para la crisis ecológica, pero desde una actitud radicalmente nueva, reconociendo que la tierra es parte de nosotros.

Esta nueva relación con la Tierra la denomina *ecosofía*, que quiere decir la *sabiduría de la tierra*, porque es un saber que gestiona los recursos del planeta en búsqueda de un nuevo equilibrio. Pero no es un equilibrio que esté dominado unilateralmente o que solo dependa de la voluntad de Dios.<sup>333</sup> Por un lado, este cambio de mentalidad supone descartar la idea de la omnipotencia de Dios como si fuese el ser supremo trascendente con el poder de cambiar y arreglar las cosas. Y, por otro, supone también rechazar esa supuesta superioridad del hombre sobre los animales y las plantas, como si el hombre fuese el amo del universo y todas las cosas fueran simplemente recursos para su propio uso. Por eso, según Panikkar, el saber de la ecosofía supone el cultivo de las tres dimensiones:

El cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. (...) El hombre debe cultivar la naturaleza, de igual modo que

---

<sup>332</sup> Panikkar critica la ecología como un saber que se limita a ofrecer soluciones tecnológicas ante los problemas ambientales: “El movimiento ecológico no es otro modo tecnológico de explotación más racional y duradero de la tierra. Si pretende ser una eco-filosofía digna de tal nombre, esto requiere una relación completamente distinta con la tierra. La tierra no es un objeto ni de conocimiento ni de codicia. La tierra es parte de nosotros mismos, de nuestro Sí.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 151.

<sup>333</sup> “Equilibrio significa que nadie es dueño, y en este caso soy consciente de la revolución que la afirmación implica. Esto quiere decir que Dios no es el dueño, que la obediencia a Dios no es la solución, que la solución no es fruto de una voluntad o de una inteligencia. El equilibrio no se puede lograr artificialmente.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 115. Significa que ninguna de las tres dimensiones está por encima, pues las tres dimensiones están en iguales condiciones: “Estoy convencido de que el remedio no puede venir de ninguno de nosotros tomado aisladamente, sino de todos juntos. (...) Hace falta una plena colaboración de todas las realidades juntas, en la que cada uno haga su parte para encontrar el remedio. Estamos embarcados en una aventura cósmica única, en la que las tres dimensiones de la realidad están implicadas.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 114.



debe cultivarse a sí mismo. Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza.<sup>334</sup>

La ecosofía consiste así en un saber que concibe a la Tierra como parte del mismo hombre, no como un objeto exterior que pueda dominar o explotar, un saber que requiere del cultivo de sí mismo y de la naturaleza en su totalidad.<sup>335</sup> Como podemos suponer, la ecosofía intenta superar la visión mecanicista del mundo que genera una separación ontológica entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y que a su vez promueve la instrumentalización de la naturaleza, convirtiéndola en un objeto que debe ser explotado en beneficio exclusivamente del ser humano. Por eso, el diálogo interreligioso es integral, porque es también un modo de participación plena en la vida del cosmos, donde el hombre concibe la Tierra como su propio cuerpo.

#### **2.2.3.7.El diálogo interreligioso es inconcluso**

Por último, el diálogo interreligioso es un proceso permanente, continuo, pues tiene como finalidad la comunicación entre las diferentes religiones. Sin embargo, esa comunicación no se acaba, porque el diálogo no pretende llegar a una síntesis de todas las religiones. Panikkar se opone a quienes afirman que el diálogo pueda concluir en una única religión verdadera:

El diálogo es provisional también en el sentido de que no hay nunca un diálogo completo. El diálogo solo no se acaba nunca, sino que tampoco se agota nunca.

Esta apertura no solo atestigua su dinamismo, su tolerancia y novedad, sino que

---

<sup>334</sup> Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 119.

<sup>335</sup> En ese sentido, la ecosofía promueve técnicas de curación que integren el cuerpo y el alma, como por ejemplo el yoga o la medicina psicosomática. Panikkar sostiene que la ecosofía consiste en un saber fundado en la continuidad de la vida con la naturaleza, pues cada ente en la naturaleza (los animales, las plantas, las montañas, los hombres, etc.) conforma una parte de un todo: “La existencia individual es la simbiosis de cada entidad con el Árbol de la Vida, con el Ser de los existentes. El sentido de la vida humana consiste, entonces, en participar lo más plenamente posible en la vida del Universo.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 150.

también revela la imposibilidad de absolutos. Las respuestas no son nunca definitivas; siempre hay espacio para integraciones, correcciones, continuaciones. El diálogo es continuo.<sup>336</sup>

Si no fuera continuo significaría que habría una verdad absoluta que ya no es posible de cuestionar. Panikkar, en este sentido, advierte la necesidad de distinguir entre un diálogo sobre temas científicos y un diálogo sobre temas no científicos. Por ejemplo, cuando se trata de dialogar o discutir sobre temas científicos (de física, química, biología, etc.) entonces la discusión está centrada en que las proposiciones tengan racionalidad. Sin embargo, cuando el diálogo trata sobre el bien, sobre Dios, sobre la justicia, entonces el diálogo no es exclusivamente racional, pues es una invitación a escuchar la opinión del otro.<sup>337</sup> Esta diferencia nos remite otra vez a la distinción entre el diálogo dialéctico y el diálogo dialogal, donde la dialéctica se caracteriza por ser un diálogo racional, cuyas respuestas pretenden ser absolutas, fundadas en el principio de no contradicción y en la comprobación empírica. El diálogo interreligioso no es un diálogo exclusivamente racional, es un diálogo dialogal donde las respuestas a las grandes preguntas no son definitivas, más bien se pueden complementar o corregir desde diferentes perspectivas.

De ahí que el diálogo interreligioso está referido al pluralismo, a la diversidad que constituye la vida humana, lo que significa que ningún ser humano o pueblo tiene acceso perfecto a la verdad absoluta. Incluso si el hombre recibe una revelación divina, dice Panikkar, “el recipiente humano de esta revelación estará siempre vinculado con la

---

<sup>336</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 240; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 88.

<sup>337</sup> “cuando nuestro diálogo se refiere al bien, a Dios, al destino humano, a la justicia o a la libertad, entonces mi opinión no es más que una invitación a escuchar la opinión correspondiente de la otra parte. (...) Un criterio negativo puede ser la contradicción lógica: en un diálogo racional no podemos permitir nada que esté en contradicción consigo mismo. Pero el diálogo religioso no está obligado a ser solo racional, aunque no puede ser irracional, si ha de ser realmente *dia-logos*.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 241; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., pp. 89-90.

contingencia humana: el eco del Absoluto ya no es absoluto.”<sup>338</sup> Por eso, el diálogo interreligioso no puede pretender la imposición de un determinado sistema de creencias, ni tampoco es un adoctrinamiento de los seguidores de otras religiones para que se conviertan a la propia.<sup>339</sup> Es decir, el diálogo entre religiones no está al servicio de una determinada religión, pues no pretende adoctrinar a las personas en ciertos códigos o creencias religiosas.

Pero el diálogo interreligioso es provisional en tanto no pretende alcanzar una religión universal. La verdad como producto del diálogo no es una suma de las creencias para construir una nueva religión (los símbolos, las creencias y las cosmovisiones religiosas constituyen la identidad de cada religión que debe ser reconocida como tal).<sup>340</sup> El diálogo es inconcluso en tanto no pretende alcanzar una religión única que conglomere a las demás, porque la riqueza de las religiones radica justamente en la pluralidad de expresiones y manifestaciones de la experiencia de Dios.

### **2.3. Balance crítico**

En este capítulo hemos visto que Panikkar define el ecumenismo ecuménico como la construcción de una gran comunidad humana, pensada a través de la fecundación entre las tradiciones religiosas. El ecumenismo se orienta hacia la unidad de todas las tradiciones religiosas mediante la comprensión de las perspectivas diferentes. Sin embargo, esta construcción del ecumenismo tiene algunas condiciones sin las cuales sería imposible. En primer lugar, Panikkar habla de la *conciencia de finitud*, que supone que

---

<sup>338</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 243; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op. cit., p. 92

<sup>339</sup> En el caso del catolicismo, la evangelización como conversión de los infieles mediante la imposición de la doctrina religiosa contradice totalmente el sentido de la experiencia dialógica. Cf. Tamayo, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 65.

<sup>340</sup> “El diálogo no pretende unificar el mundo de los ritos, los símbolos, las creencias y las cosmovisiones religiosas, que constituyen una de las principales riquezas de las religiones y de la humanidad, pero tampoco diluir las señas específicas de identidad de cada religión en único modelo religioso.” Tamayo, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 66.

los participantes del ecumenismo son conscientes de que nadie tiene *a priori* la razón ni está en posesión de un conocimiento que se considere superior a los otros. El ecumenismo supone para Panikkar una actitud de apertura y tolerancia frente a otras tradiciones religiosas. Incluso el ecumenismo implica la búsqueda de un entendimiento con aquellas perspectivas totalitarias, ya que ninguna perspectiva debe ser excluida *a priori*. En este sentido, el ecumenismo supone también una actitud de tolerancia frente a aquellos que creen que sus creencias son superiores a las demás.

Asimismo, el encuentro entre las tradiciones religiosas está condicionado también por la aceptación de la crítica hecha desde fuera de la propia tradición religiosa, de ahí que Panikkar lo defina como un ecumenismo crítico. Es crítico porque se debe aprender a tolerar las críticas de la propia tradición, en cuanto éstas nos ofrecen imágenes diferentes o quizás distorsionadas de la propia tradición. Es decir, el ecumenismo requiere que los participantes acepten por lo menos parcialmente la perspectiva deformada de los otros. Este ecumenismo crítico también consiste en aprender a escuchar al otro, pues es la manera en que podemos considerar las imágenes o las otras perspectivas como posibles verdades.

La aceptación de la crítica ayuda a formar la conciencia de la finitud propia del ecumenismo, porque mediante la crítica se hace factible un mayor reconocimiento de los límites de nuestra perspectiva o de las inconsistencias de nuestra perspectiva. De ese modo, la crítica nos forma también en la tolerancia frente a otras perspectivas, para aprender de las tradiciones y enriquecer la nuestra y de ese modo ir construyendo esa gran comunidad ecuménica. En este sentido, la aceptación de la crítica es una condición de posibilidad del ecumenismo, porque cada tradición religiosa va tomando conciencia de su finitud y va reconociendo los límites de sus propias creencias o preconcepciones del mundo.

La noción de ecumenismo ecuménico que propone Panikkar supone una tarea titánica que involucra la construcción de una gran comunidad humana que incluya a todas las religiones. Hemos visto que el ecumenismo se entiende entonces como un entendimiento entre las diversas religiones (no solo las grandes religiones) mediante la comprensión de las otras perspectivas. Pero a su vez dicho ecumenismo presupone que las religiones, o mejor dicho, los participantes pertenecientes a las religiones se caractericen por tener ciertas actitudes frente a los otros, como son: tener conciencia de finitud de la propia visión del mundo, capacidad de escucha frente a otras creencias, tolerancia y aceptación de la crítica hecha desde otras perspectivas, etc. Sin embargo, esto genera ciertas preguntas acerca del tipo de religiones que está proponiendo Panikkar cuando alude a estas características, porque sabemos que las religiones históricamente no han sido ejemplos de tolerancia, ni de escucha, etc. Más bien, las religiones en muchos casos han tendido a conformar grupos fundamentalistas e intolerantes sin apertura ni disposición a la crítica. ¿Frente a este panorama, qué noción de religión está implícita en la búsqueda del entendimiento entre religiones que propone el ecumenismo de Panikkar? Será necesario precisar el sentido de la religión que propone y que a su vez satisfagan las condiciones de dicho encuentro interreligioso.

Por otro lado, hemos visto que el pluralismo también es una condición del ecumenismo ecuménico, el cual involucra dos dimensiones, o se entiende de dos formas complementarias, el pluralismo como conflicto o desacuerdo con el otro y el pluralismo como reconocimiento del otro. En primer lugar, podemos constatar que cada religión en particular se entiende como una propuesta de salvación, en cuanto está dada por un conjunto de creencias y doctrinas que permiten la salvación del hombre. Esto significa que la diversidad de religiones no es reducible a un solo concepto, porque las religiones no son homogéneas. De ahí que el pluralismo suponga el desacuerdo con el otro, pues

constatamos que no existe un concepto universal de religión que sintetice o englobe a todas las demás, ya que de esa manera se perdería lo propio de cada religión en su particularidad.

Pero a su vez, el pluralismo se entiende como reconocimiento del otro, que consiste en respetar las distintas religiones con propuestas razonables de salvación, y creer en la autenticidad de las distintas experiencias religiosas. Esto significa, en primer lugar, el reconocimiento de la propia contingencia, porque para reconocer la diversidad se requiere tomar conciencia de los límites de nuestra perspectiva. En ese sentido, el pluralismo nos hace conscientes de la relatividad de nuestras creencias, de la limitación de nuestros lenguajes para comprender la realidad, etc. Así, el pluralismo requiere de cierta humildad para reconocer la propia finitud y para hacernos conscientes de que la propia religión no es la única verdadera ni posee las verdades absolutas.

Y, en segundo lugar, el pluralismo implica el reconocimiento del otro en su alteridad radical. Es decir, significa reconocer que los otros paradigmas religiosos son radicalmente diferentes y no necesariamente compatibles con los conceptos o creencias propias. En ese sentido, Panikkar sostiene que las religiones son inconmensurables, ya que cada religión es un mundo, cada una constituye una forma particular de vivir la realidad y la hace diferente a las demás. Dicho reconocimiento del otro se pondría en evidencia cuando el otro se presente en su diferencia, y nos confronte de alguna manera, generando algunas preguntas en el paradigma religioso que estamos instalados. Pero no solo se trata de enfatizar la diferencia, el reconocimiento del otro supone también considerar al otro como un ser semejante. Panikkar señala que es imprescindible reconocer al otro como *alter*, como prójimo, como tu mismo yo. En efecto, en el ecumenismo como encuentro con otras religiones también tiene prioridad el reconocimiento del otro como prójimo, lo que significa que quien pertenece a otra religión no es extraño a uno mismo. De esa manera,

mediante el pluralismo se reconoce que la religión del otro es tan valiosa y tan digna como la de uno mismo.

Panikkar sostiene que cada religión es un mundo, en tanto cada una constituye una forma particular de vivir la realidad. Sin embargo, sería necesario explicar con mayor claridad a qué se refiere esta noción de *mundo*: ¿cuáles son los presupuestos filosóficos de una tradición religiosa considerado desde una perspectiva hermenéutica? ¿Acaso esta noción de mundo corresponde a un ámbito cerrado e impermeable que haría imposible un diálogo con otras religiones? ¿Cuáles serían los límites de esta noción de religión como mundo teniendo en cuenta el pluralismo religioso y la necesidad del diálogo? Son preguntas que trataremos de responder posteriormente, para lo cual necesitamos profundizar en esta noción de religión, y sus consecuencias para el diálogo interreligioso.

Por otro lado, el entendimiento entre las distintas religiones que conforma el ecumenismo ecuménico requiere de una *hermenéutica diatópica*, como la llama Panikkar, con el fin de comprender otras perspectivas religiosas. La hermenéutica *diatópica* se caracteriza por superar otras hermenéuticas (hermenéutica *morfológica* y la hermenéutica *diacrónica*), pues pretende trascender los límites de la propia cultura, o ir más allá de la propia tradición religiosa para entrar en contacto con el otro. De esa manera, la hermenéutica se entiende como el arte que permite que las diferentes religiones entren en comunicación unas con otras para lograr una mejor comprensión de la alteridad. Ahora bien, podemos decir que esta hermenéutica tiene como condición el reconocimiento de la otra religión como una fuente de comprensión tan original como la uno mismo. Al respecto, Panikkar señala, en primer lugar, que es necesario tomar conciencia de que en este encuentro interreligioso el otro no tiene el mismo autoconocimiento que yo, por lo cual, la comprensión de su cultura se basa en otros presupuestos que no necesariamente coinciden con los propios. Y en segundo lugar, para aproximarnos a espacios de autocomprensión

diferentes sería necesario poner entre paréntesis las propias creencias religiosas, lo que significa de alguna manera suspender los mitos, las creencias, las convicciones, etc., para así entrar en contacto con la otra religión.

Además, para llevar a cabo el ecumenismo ecuménico y entrar en comunión con otras religiones, Panikkar propone el diálogo dialogal como método de la hermenéutica diatópica. En ese sentido, hemos definido el diálogo interreligioso como un dialogo dialogal, es decir, como una conversación mediante la cual los interlocutores se *escuchan* mutuamente y amplían sus propias perspectivas. El diálogo interreligioso se caracteriza así principalmente por la actitud de escucha al otro, pues no se pretende *convencer* al otro de un determinado argumento, como en el caso del diálogo dialéctico. Es decir, el entendimiento mutuo que produce el diálogo interreligioso no se funda en la coherencia lógica de los argumentos o las ideas, más bien tiene como condición la confianza en el otro. Por eso, Panikkar entiende el diálogo interreligioso como un *diálogo de testimonios*, donde los participantes se encuentran con otros que pertenecen a otras tradiciones religiosas y comparten sus testimonios, y a su vez, escuchan los testimonios de los otros. De esa manera, mediante la escucha, se van reconociendo las perspectivas religiosas de los interlocutores, y se puede llevar a cabo un aprendizaje y una fecundación de la propia tradición. El diálogo interreligioso permite así comprender otras perspectivas, confrontar las propias creencias religiosas y ser más tolerante frente a la diversidad de tradiciones.

De acuerdo con la hermenéutica de Panikkar, hemos definido el diálogo interreligioso como un dialogo dialogal, es decir, un encuentro donde los interlocutores se *escuchan* mutuamente y amplían sus propias perspectivas. No obstante, sería necesario analizar el sentido de un diálogo de escucha, y explicitar las implicancias de la escucha para los interlocutores. Se ha dicho que este entendimiento entre las religiones supone un aprendizaje mutuo a través de la comprensión del otro, pero hasta qué punto es posible



hablar de un aprendizaje. ¿No sería mejor hablar de una transformación de la perspectiva religiosa de quien escucha? En otras palabras, será necesario analizar con mayor detenimiento la noción hermenéutica de diálogo para entender mejor el sentido del diálogo interreligioso como un diálogo de escucha, precisando las condiciones de posibilidad del diálogo desde una perspectiva hermenéutica.

Asimismo, Panikkar señala que el diálogo interreligioso presupone una actitud de confianza como condición indispensable para que haya un entendimiento mutuo. ¿Pero cuáles son las implicancias de esta confianza, acaso es posible confiar en que todas las religiones sean capaces de participar en este proyecto común? Pareciera que esta visión del diálogo tiende a ser demasiado optimista, porque confía en que las religiones tienen siempre la intención de dejar de lado sus intereses particulares para enfocarse solamente en un bien común. Desde ese punto de vista, ¿cuáles serían las limitaciones de la confianza cósmica que presenta Panikkar en relación al proyecto común del ecumenismo? ¿Esta visión del diálogo interreligioso está limitada solo a algunas grandes religiones o es aplicable a todos los tipos de religiones sin distinción?

Por último, hemos visto que el diálogo interreligioso involucra una ecosofía, un saber que gestione los recursos del planeta en búsqueda de un nuevo equilibrio en el sentido cosmoteátrico. Se entiende así el diálogo interreligioso como un modo de participación plena en la vida del cosmos, donde el hombre concibe la Tierra como su propio cuerpo. En ese sentido, el diálogo interreligioso supone, además, una intervención por parte de las religiones, para la adquisición de una *nueva conciencia* con respecto al hombre y a la Tierra. En efecto, el encuentro y el diálogo entre las religiones puede favorecer la formación de esta nueva conciencia y asumir una ecosofía en busca del equilibrio entre Dios, la naturaleza y los seres humanos. Con respecto a este equilibrio, nos preguntamos por las implicancias que tiene el saber de la ecosofía para las religiones, teniendo en

cuenta que el diálogo entre religiones debe favorecer una nueva conciencia con respecto al hombre y el mundo. Consideramos necesario profundizar desde una perspectiva hermenéutica en el sentido de la religión que está implícito en la propuesta del diálogo interreligioso de Panikkar. En tal sentido, en el siguiente capítulo será necesario examinar las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso desde la hermenéutica filosófica, para confrontar las características presentadas en este capítulo y analizar la pertinencia de dicho diálogo en el contexto de la secularización.



**CAPÍTULO 3**  
**ANÁLISIS CRÍTICO DE LA PROPUESTA DEL DIÁLOGO**  
**INTERRELIGIOSO DE PANIKKAR**

Gianni Vattimo define la secularización como la *era del espíritu*, porque entiende el proceso de la secularización como un momento en que surgen una variedad de religiosidades, que dan lugar a repensar la cuestión de la experiencia religiosa. Sin embargo, es una época en que también surgen grupos religiosos fundamentalistas que usan la violencia y la discriminación como medios para imponer sus propias doctrinas. Es decir, es una era donde se generan conflictos entre religiones por motivos doctrinarios o de poder económico y político. En tal sentido, el análisis desarrollado en el capítulo anterior sobre la hermenéutica diatópica de Panikkar nos ha mostrado que el diálogo interreligioso se propone como un camino razonable en esta era de la secularización, porque favorece la convivencia pacífica entre las grandes religiones y promueve un mayor reconocimiento de la pluralidad de identidades religiosas. Sin embargo, como hemos comentado en el capítulo anterior, una revisión de los conceptos principales de su hermenéutica nos ha planteado a su vez una serie de preguntas sobre las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso. Por ello, este tercer capítulo tiene como objetivo

analizar desde una perspectiva crítica la propuesta del diálogo interreligioso y los aspectos no esclarecidos que subyacen a la hermenéutica diatópica de Panikkar expuesta en el capítulo anterior.

En la primera parte del capítulo se revisará el concepto de *diálogo interreligioso*, teniendo en cuenta la perspectiva de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la cual aborda ampliamente el diálogo como un problema hermenéutico. En tal sentido, pretendemos analizar las condiciones hermenéuticas que hacen posible el diálogo interreligioso, tratando de responder a la pregunta acerca de cuáles son las condiciones que deben asumir las religiones para que sea factible el diálogo interreligioso, y no se quede solo en buenas intenciones. La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer nos ofrece una reflexión exhaustiva sobre el fenómeno de la comprensión y la posibilidad de diálogo, que nos permitirá confrontar y, a su vez, enriquecer la noción de diálogo interreligioso de Panikkar analizada en el capítulo anterior. Como veremos, el diálogo como experiencia hermenéutica nos obliga a repensar y cuestionar el sentido del *diálogo dialogal*, para así analizar con mayor detalle los alcances y efectos de este tipo de diálogo en el ámbito de la identidad religiosa misma.

En la segunda parte del capítulo, revisaremos la noción de religión que subyace a la definición panikkariana de diálogo interreligioso. En primer lugar, la filosofía de la religión de John Dewey nos ayudará a introducir la diferencia entre religión y lo religioso, lo cual permitirá esclarecer una posible confusión con el concepto de religión. Debemos tener en cuenta que el análisis de la experiencia religiosa en la filosofía de Dewey se ubica en un contexto de reivindicación del sentido original del término *religión* (una de cuyas etimologías proviene del verbo latino *religare*, que significa vincular o relacionar), mostrando que la experiencia religiosa es una experiencia espiritual que trasciende la rigidez dogmática de las religiones fundamentalistas. Posteriormente, continuaremos con

la revisión del concepto de religión, pero planteando especialmente la diferencia entre religión y espiritualidad. A partir del concepto de diálogo intercultural de Raúl Fonet-Betancourt y el análisis teológico de Leonardo Boff, sobre la diferencia entre religión y espiritualidad, podremos mostrar que el diálogo interreligioso que propone Panikkar tiene mayores posibilidades si se asume como un diálogo de espiritualidades. De ese modo, este diálogo de espiritualidades nos mostrará los límites del diálogo entre las grandes religiones y, a su vez, las ventajas del diálogo entre espiritualidades indígenas.

### **3.1. Análisis crítico del diálogo interreligioso desde la hermenéutica de Gadamer<sup>341</sup>**

Como hemos visto en el capítulo anterior, Panikkar señala que el diálogo interreligioso presupone una actitud de confianza como condición indispensable para que haya un entendimiento mutuo. Sin embargo, nos habíamos preguntado por las implicancias de esta confianza, ya que parecía muy optimista confiar en que todas las religiones estén dispuestas a participar en este proyecto común del ecumenismo. Podríamos decir que sería razonable confiar en que las religiones participen de dicho proyecto si se circunscribe a acuerdos éticos. ¿Pero es imprescindible que el diálogo interreligioso se mantenga en esos límites y solo se circunscribe a proponer consensos razonables en torno a la ética? Consideramos que la noción de diálogo interreligioso de Panikkar tiene una perspectiva más amplia, porque trascendería al ámbito de la identidad religiosa.

Recordemos que Panikkar define el diálogo interreligioso como un dialogo dialogal, que se caracteriza principalmente por la actitud de escucha al otro, sin pretender imponer un determinado punto de vista. Por eso, se define también como un *diálogo de testimonios*

---

<sup>341</sup> Una primera versión de este subtítulo aparece en mi artículo: Obregón, José Luis, “El problema del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica”, en: Chu, Mariana y Rosemary Rizo-Patrón (Eds.) *La racionalidad ampliada: nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Bogotá: Editorial Aula de humanidades, 2020, pp. 343-367.

donde los participantes se encuentran con otros que pertenecen a diversas tradiciones religiosas y comparten sus testimonios. De esa manera, el diálogo interreligioso de Panikkar tiene la intención de fecundar la propia tradición religiosa, a partir del reconocimiento de otras creencias. Y así, el diálogo se convierte en un medio para comprender otras perspectivas, confrontar y revisar las propias creencias religiosas y ser más tolerante frente a la diversidad de tradiciones. Al respecto, consideramos que la noción de *diálogo de testimonios* de Panikkar nos plantea la necesidad de examinar con mayor cuidado las implicancias de la escucha del otro. De ahí que sea necesario también analizar, desde una perspectiva hermenéutica, cuáles serían las condiciones que hagan posible un diálogo interreligioso, es decir, un entendimiento entre las religiones, sin abandonar la identidad de cada religión.

Precisamente, de acuerdo con Panikkar, habíamos visto que la hermenéutica *diatópica* se entiende como el arte que permite que las diferentes religiones entren en comunicación unas con otras para lograr una mejor comprensión de la alteridad, y lo hace trascendiendo los límites de la propia tradición religiosa. Es decir, podríamos resumir esta tarea hermenéutica a partir de dos condiciones fundamentales, primero, el reconocimiento de la otra religión como una fuente de comprensión tan original como la propia, y segundo, la necesidad de poner entre paréntesis las propias creencias religiosas con el fin de entrar en contacto con la otra religión. En tal sentido, sería necesario primero revisar esta noción de comprensión desde la hermenéutica gadameriana para evaluar hasta qué punto es posible dicha suspensión de las propias creencias con la finalidad de aproximarse a la alteridad.

### 3.1.1. Los prejuicios, la tradición y el círculo de la comprensión

Al respecto, el fenómeno de la comprensión es un tema abordado ampliamente por la hermenéutica filosófica de Gadamer en *Verdad y método*, y que nos puede ayudar a entender con mayor rigor el sentido de la comprensión del otro en el diálogo interreligioso. En primer lugar, Gadamer nos dice que el fenómeno de la comprensión requiere de hacer conscientes las anticipaciones que se encuentran en la tradición, por ello, es importante reconocer que toda comprensión posee una relación previa con ciertos prejuicios. El análisis gadameriano de la comprensión presupone una concepción antropológica que nos muestra que la existencia humana se define por su pertenencia a prejuicios:

En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. (...) Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.<sup>342</sup>

El análisis de la comprensión se vincula a una concepción del hombre como un ser histórico, esto es, un ser que es finito y condicionado. De acuerdo con la concepción antropológica, el hombre es un *ser-en-la-tradición*, ya que las costumbres y los prejuicios constituyen la *realidad histórica de su ser*. Significa que las costumbres determinan nuestras instituciones y comportamientos, en tanto pertenecemos ya a ciertas costumbres que han sido instituidas por tradición. Por eso, podemos decir que la comprensión está

---

<sup>342</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 344.

condicionada por la tradición, y que los prejuicios guían toda comprensión. De ahí que la pertenencia a las tradiciones sea el *factum* de nuestra existencia:

La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.<sup>343</sup>

Gadamer nos dice, además, que la tradición necesita ser afirmada y cultivada.<sup>344</sup> Es decir, la tradición no es una simple imposición que pasa de generación en generación, la apropiación de la tradición es un acto de libertad, pues la tradición puede ser validada o cuestionada también. Esto nos permite pensar la tradición no como algo estático, sino como un ‘proceso dinámico’ donde los participantes de la comunidad conservan y modifican el legado que van heredando.<sup>345</sup> De ese modo, la comunidad histórica se va constituyendo por medio de la tradición en un “*proceso de herencia y transformación*”.<sup>346</sup> Se define como un proceso dinámico porque la comunidad hereda y valida aquel legado cultural que forma parte de su historia, pero también revisa y transforma aquello que no es apropiado para el bienestar de la comunidad.

Por eso, señala Gadamer que la tradición no es una cosa estática, aislada e independiente de la comunidad, más bien, la comunidad participa en diálogo con la tradición: “El ‘comprender’ las circunstancias y las estructura de nuestro mundo, el comprendernos

---

<sup>343</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 348.

<sup>344</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 349.

<sup>345</sup> Cf. Salcedo, Alejandro, “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana”, en: Alcalá, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 92-93.

<sup>346</sup> Cf. Salcedo, op. cit., pp. 92-93. Al respecto, María Borsani menciona que la tradición “obliga a su revisión como a la reversión de sus efectos, pero jamás es posible su eliminación, su clausura, su negación.” Borsani, María Eugenia, “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-G. Gadamer”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, op. cit., pp. 174-175.



unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.”<sup>347</sup> Como vemos, pues, la comprensión de la tradición supone entonces que esta puede reconocida o también criticada, ya que la comprensión se realiza en un ejercicio de interpelación de la misma tradición. De ahí que se trate de una *apropiación crítica*,<sup>348</sup> pues la pervivencia de la tradición sólo es posible por medio del acto de libertad, no como un acto de obediencia ciega a la autoridad de la tradición.

Ahora bien, teniendo en cuenta este presupuesto de los prejuicios y la pertenencia a una tradición como condición histórica del ser humano, Gadamer precisará que la comprensión tiene una estructura circular porque se realiza a partir de una proyección de sentido: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo.”<sup>349</sup> El movimiento de la comprensión se inicia con una proyección de sentido, el cual está determinado por la estructura del ‘círculo hermenéutico’, que consiste a su vez en un continuo retroproyectar un sentido del conjunto. Esto significa que la comprensión de un texto supone un movimiento circular que tiene como punto de partida una anticipación del sentido del texto, la cual debe ser revisada constantemente a medida que se avance en el proceso. De ese modo, la pre-comprensión (los conceptos previamente anticipados) se irá sustituyendo por otra a medida que el hermeneuta progresa en la

---

<sup>347</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, en: Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 185.

<sup>348</sup> En tal sentido, comenta María del Carmen López, “la auténtica participación en la tradición es su apropiación crítica, tras la cual, podemos aceptarla o rechazarla ónticamente, pero teniendo en cuenta que esta decisión es posible gracias a una relación previa con ella.” Lopez Saenz, M<sup>a</sup> Carmen, “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 355.

<sup>349</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 333.

interpretación del texto. De ahí que Gadamer señala que se trata de un movimiento circular.

Además, este movimiento circular de la comprensión es inacabado, es decir, no deviene en una comprensión absoluta de la cosa, sino que logra su sentido en mutua participación. En otras palabras, comprender un texto no significa someterse al texto, sino *participar de un sentido comunitario*.<sup>350</sup> Esto implica que la comprensión estará orientada hacia la construcción de un acuerdo con otro, porque la comprensión trata de entenderse en la cosa, o mejor dicho, en el tema en debate.<sup>351</sup> Por ello, la comprensión representa una estructura circular en la cual la anticipación del sentido se irá corrigiendo y re proyectando hacia nuevos sentidos posibles, los cuales forman parte del mismo acto de comprender como proyecto y apertura. De ahí que la comprensión siempre esté abierta hacia una mejor comprensión.

### **3.1.2. La comprensión como *fusión de horizontes***

Por otro lado, Gadamer también plantea algunas condiciones de posibilidad que son necesarias precisar para entender lo que ocurre con la comprensión del otro. Una primera condición para la comprensión del otro es lo que Gadamer denomina la “conciencia de la situación hermenéutica.”<sup>352</sup> Con ello quiere decir que la situación hermenéutica conforma nuestro mismo ser y da sentido a nuestras creencias y prácticas cotidianas. Gadamer usa el término *horizonte* para explicar el significado de la situación hermenéutica:

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve.

---

<sup>350</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 362.

<sup>351</sup> En relación a ello, Grondin advierte que: “La palabra Sache (“cosa”), en alemán, tiene siempre el sentido enfático de una cosa o un asunto sobre el que hay que tratar o discutir (...) Esa cosa (Sache) es siempre cosa debatida (Streitsache), la “cuestión de fondo” (die sachliche Sache), como quien dice.” Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 139.

<sup>352</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 372.

También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento.<sup>353</sup>

La noción de horizonte hace referencia a aquel mundo de la vida que está siempre allí acompañándonos, y que expresa los límites de nuestro ser en su condición histórica y finita. Así, la conciencia de la situación hermenéutica nos refiere a la conciencia de la propia historicidad, es decir, reconocer los límites de la propia tradición religiosa a la que pertenece quien comprende.<sup>354</sup> Esto significa que la comprensión de otra religión tiene como condición el reconocimiento de la pertenencia a un horizonte, pues cada interlocutor participa desde ya de una tradición religiosa determinada. Así, los individuos pueden reconocer sus diferencias, en tanto pertenecen a distintas tradiciones, costumbres, etc. De esa manera, la comprensión de otro se realiza siempre desde una perspectiva, y no desde un punto de vista absoluto, ya que somos conscientes de la propia finitud.

Como vimos en el apartado anterior, en la concepción antropológica gadameriana el hombre es un *ser-en-la-tradición*. Esto significa que la tradición es el *factum* de la existencia humana, pues los seres humanos siempre se encuentran en una tradición en particular (ya que forman parte de ella las costumbres, el saber popular, las creencias religiosas). En consecuencia, si toda comprensión está condicionada por un horizonte de prejuicios, no requiere de una subjetividad absolutamente liberada de prejuicios. Así, a diferencia de lo que plantea Panikkar, la comprensión no puede prescindir de los

---

<sup>353</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 375.

<sup>354</sup> El reconocimiento de los límites de la propia tradición está vinculado a la capacidad de escuchar a otro que también pertenece a una tradición en particular. Recordemos las palabras de Gadamer en su conferencia de 1990: “Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte.” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 125.

prejuicios (o poner entre paréntesis temporalmente el horizonte para comprender al otro), por la radicalidad histórica que involucra la situación hermenéutica.

Tener en cuenta esta concepción antropológica es fundamental, porque permite también entender el sentido de la comprensión como una *fusión de horizontes*: “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos.”<sup>355</sup> El término *fusión*, como menciona Grondin, se utiliza para hablar de la fusión de dos metales que se transforman en otro diferente, una aleación.<sup>356</sup> Así la fusión da lugar a una transformación de los horizontes en una sola unidad. Por eso, según Grondin, la comprensión del otro tiene el carácter de un acontecimiento,<sup>357</sup> en tanto la fusión de horizontes origina algo nuevo y único que no tiene precedentes (que en el caso del encuentro interreligioso sería la fusión de los horizontes religiosos).

Sin embargo, esto no significa que quien comprenda tenga que abandonar el propio horizonte o poner entre paréntesis sus prejuicios para trasladarse a un horizonte alterno. Más bien, quiere decir que la comprensión se realiza siempre desde el horizonte de quien comprende, porque la fusión de horizontes constituye una ampliación del propio horizonte:

un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante

---

<sup>355</sup> Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 377

<sup>356</sup> Grondin lo aclara de esta manera: “El término que emplea Gadamer no es precisamente el de una fundición (Schmelze o Schmelzung es una palabra que existe pero su uso es poco común), sino el de Verschmelzung (fusión). El prefijo ver- añade una connotación más activa, más procesual que el verbo Schmelzen (fundir) y muy a menudo implica dos cosas que se fusionan en una sola. Por ejemplo, es de este modo que un metalurgista (...) puede fusionar dos metales, oro y plata, para hacer una aleación.” Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de adaequatio rei et intellectus?”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 27.

<sup>357</sup> “El acento en la fusión de horizontes, fuente de incandescencia, conduce claramente hacia la idea de un advenir que súbitamente nos arroba, que nos sorprende.” Cf. Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de adaequatio rei et intellectus?”, *op. cit.*, pp. 32-36.

porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.<sup>358</sup>

La comprensión consiste así en una *ampliación* del horizonte para ganar un mayor entendimiento de la otra perspectiva. El horizonte es flexible, se moviliza, no es algo estático, sino dinámico. La metáfora de la fusión ayuda a entender que la comprensión supone un cambio, una transformación del propio horizonte para comprender mejor al otro.

Como consecuencia de ello, la ampliación del horizonte implica un exponerse y tener apertura ante las opiniones de los otros. En efecto, la transformación del horizonte religioso está condicionada por revisión de las propias creencias o los dogmas previamente adquiridos. Comprender al otro requiere de una actitud empática para ponerse en el punto de vista del otro, con el fin de reconocer su perspectiva. En ese sentido, como lo señala Taylor, este concepto está intrínsecamente vinculado a la comprensión de otras culturas, ya que permite tener mayor entendimiento frente a lo desconocido:

por medio de esta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña.<sup>359</sup>

Taylor reconoce que la *fusión de horizontes* es el modo en que se realiza la comprensión de otras culturas, porque la fusión implica la apertura de la comunidad y el sentido del

---

<sup>358</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 375.

<sup>359</sup> Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993, p. 99. Respecto a la interpretación de este pasaje se puede consultar también Gutiérrez, Carlos B., “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”, en: *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, p. 233 – 244.

entendimiento con los otros. Así, podríamos decir que en la fusión de horizontes religiosos se lleva a cabo una experiencia de alteridad,<sup>360</sup> ya que la fusión que se lleva a cabo en el encuentro interreligioso se intenta comprender a otro que pertenece a una tradición religiosa diferente. La experiencia de la alteridad es central aquí porque permite mirar las propias creencias desde otra perspectiva, interpelar nuestra propia comprensión y así ampliar nuestro horizonte. De esa manera, la fusión de horizontes posibilita el reconocimiento de otra religión, tratando de aprender del otro y dejándose interpelar por otras creencias y costumbres.

A partir de lo visto, por una parte, encontramos coincidencias con la filosofía de Panikkar, en cuanto la hermenéutica diatópica y la hermenéutica de Gadamer plantean como condición de la comprensión el reconocimiento de la *situación hermenéutica*. En el caso de Panikkar, habíamos dicho que el pluralismo religioso implica el respeto a las distintas religiones en la que medida en que configuran propuestas razonables de salvación. Pero a su vez, el pluralismo está condicionado por la conciencia de la finitud de nuestras creencias, y por tanto, el reconocimiento de los límites de nuestra perspectiva. En ese mismo sentido, Gadamer plantea como primera condición de la comprensión la conciencia de la *situación hermenéutica*, esto es, el reconocimiento de la pertenencia a un horizonte, pues cada interlocutor participa desde ya de una religión determinada. De esa manera, se relaciona al pluralismo en cuanto los individuos pueden reconocer sus diferencias, así como su pertenencia a distintas tradiciones religiosas.

Por otra parte, podemos afirmar que las pretensiones de la hermenéutica diatópica de Panikkar son cuestionables ya que no sería factible poner entre paréntesis el propio

---

<sup>360</sup> Como señala Juan Manuel Almarza, en la fusión de horizontes se hace posible la experiencia de la alteridad: “La fusión (...) alude a la necesidad recíproca de ampliar y modificar el propio horizonte hasta dar cabida a la alteridad.” Almarza Meñica, Juan Manuel, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en: Acero y Nieves, Juan José, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 45.

horizonte para comprender al otro. En efecto, la hermenéutica gadameriana nos permite cuestionar este punto al mostrarnos que toda comprensión está condicionada por un horizonte de prejuicios, los cuales constituyen la realidad histórica, lo que haría imposible desligarse o suspender temporalmente la situación hermenéutica. Por ese motivo, la comprensión del otro no presupone la suspensión del propio horizonte para entenderlo, sino una ampliación del horizonte para ganar un mayor entendimiento de la otra perspectiva. De ahí que hayamos dicho que la comprensión se entiende como una transformación del propio horizonte, lo que involucra a su vez cierta modificación del mismo horizonte religioso, a través de la *fusión de horizontes* que se lleva en la comprensión del otro.

### **3.1.3. El diálogo como medio de la comprensión**

Por otro lado, en el capítulo anterior habíamos visto que la hermenéutica de Panikkar define el diálogo interreligioso como un *diálogo de testimonios* donde los interlocutores se escuchan mutuamente, ya que mediante la escucha se van reconociendo las distintas perspectivas religiosas y de esa manera se lleva a cabo un aprendizaje mutuo, e incluso Panikkar habla de una *fecundación* de la propia tradición. Pero más allá de la metáfora que puede representar, habría que indagar por el sentido y las implicancias de la fecundación de la tradición. ¿En qué consiste propiamente el aprendizaje mutuo que se lleva a cabo en el diálogo según Panikkar? Al respecto, el análisis de la noción de diálogo en la hermenéutica gadameriana nos ayudará a entender mejor el sentido del diálogo interreligioso como un *diálogo de escucha*, y a precisar sus condiciones de posibilidad desde una perspectiva hermenéutica.

En *Verdad y método* Gadamer desarrolla un detallado análisis acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia del diálogo para mostrar qué significa la comprensión, o

mejor dicho, qué ocurre cuando intentamos comprender a quien tiene un horizonte de creencias diferente. Al respecto, Gadamer distingue dos formas de diálogo. En la primera se presenta una relación entre el yo y el tú que se caracteriza por la pretensión de dominar al otro:

Una manera distinta de experimentar y comprender al tú consiste en que éste es reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo. Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva.<sup>361</sup>

En esta primera relación dialógica, el tú es reconocido como persona, sin embargo, solo hay una apariencia de diálogo, pues en esta relación se encuentra latente la pretensión egocéntrica de comprender al otro en referencia a sí mismo. Dicho de otro modo, en realidad no pasa de ser un monólogo, porque solo hay una relación de dominio donde el yo solo pretende imponer su propio punto de vista sin escuchar al otro. En este caso la experiencia hermenéutica fracasa, porque no hay una comprensión de la alteridad, el yo no permite en realidad que el otro hable, se exprese o confronte.

Esta relación de dominio sobre el otro se muestra en distintas formas de opresión y manipulación contra el ser humano, como en el caso del fundamentalismo. En efecto, como hemos explicado en el primer capítulo, el fundamentalismo religioso evidencia una actitud monológica, que no hace factible la experiencia dialógica. Aparentemente dialoga,

---

<sup>361</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 435-436.



pero en realidad solo tiene la intención de dominar o manipular al otro para imponer su propio punto de vista.<sup>362</sup>

Por eso, en una segunda forma de entender la relación dialógica, Gadamer afirma que el diálogo presupone una relación horizontal y recíproca entre yo-tú donde tiene lugar un reconocimiento mutuo. De un modo semejante a la noción de *diálogo dialogal* en Panikkar, lo que caracteriza particularmente esta relación dialógica sería la experiencia de alteridad:

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. (...) La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.<sup>363</sup>

En la cita se enfatiza que el diálogo tiene lugar bajo la condición de la apertura al otro, porque equivale a una experiencia de alteridad. La experiencia de alteridad radica en un encuentro y reconocimiento del otro en su diferencia,<sup>364</sup> esto es, reconocer la particularidad de las creencias del otro, asumiendo que sus creencias religiosas adquieren sentido en relación a la situación hermenéutica a la que pertenece. Así, la apertura al tú es la condición de posibilidad del diálogo, lo que implica dar prioridad al otro: “Tenemos

---

<sup>362</sup> Al respecto se puede consultar el análisis crítico del fundamentalismo religioso realizado en el primer capítulo de esta tesis titulado: *1.2.2.1. El fundamentalismo como tradicionalismo*.

<sup>363</sup> Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 438.

<sup>364</sup> Pepi Patrón destaca que la experiencia de alteridad es una experiencia donde se prioriza la particularidad del otro: “plantear otro concreto en su especificidad y no sólo otro general a partir de nosotros mismos”. Patrón, Pepi, “Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible”, en: Monteagudo, Cecilia; Tubino, Fidel (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP: Fondo Editorial, 2009, p. 96.

que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón.”<sup>365</sup> En tal sentido, según Mariflor Aguilar el diálogo es el *arte de no tener la razón*, porque es el arte de escuchar y atender lo que el interlocutor dice, subordinando el interés egocéntrico de modificar las posiciones del interlocutor.<sup>366</sup>

Es decir, la apertura al tú equivale a la disposición a dejar valer algo contra sí mismo, o mejor dicho, a la capacidad de *autocrítica*. En relación con el diálogo interreligioso, podríamos decir que este diálogo no debe estar centrado en el yo, porque no consiste en tratar de convencer al otro de la propia perspectiva; más bien quien dialoga debe estar dispuesto a dejarse interpelar por el otro, y poner en cuestión las propias creencias religiosas. De ese modo, el diálogo es el medio de la comprensión del otro:

La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma.<sup>367</sup>

Como vemos, la comprensión se realiza de forma dialógica, mediante la cual es posible la experiencia hermenéutica de la ampliación del horizonte. El diálogo debe dejar huella,

---

<sup>365</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000, p. 37. La insistencia de Gadamer en mostrar la importancia de la alteridad es recurrente, así también señala que “tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos antes el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca.” *Ibid.*, p. 40.

<sup>366</sup> Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 163. Asimismo, en una entrevista de 1990, Gadamer sostiene que “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener la razón”. Texto citado por Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 158.

<sup>367</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La incapacidad para el diálogo”, en: *Verdad y método II*, op. cit., pp. 206-207.

es decir, debe transformar de alguna manera el modo de pensar o las creencias particulares que uno tenga. Aquí radica principalmente el problema del fundamentalismo religioso, que se caracteriza por tener una actitud monológica que imposibilita la experiencia de la alteridad. En efecto, el fundamentalista no estaría dispuesto a ampliar el horizonte de comprensión, ya que no tiene la disposición para no tener la razón, porque asume que su perspectiva religiosa es la única verdadera y digna de ser escuchada.

Además, siguiendo con el análisis hermenéutico de la apertura al tú, Gadamer afirma que el diálogo posee la estructura de la pregunta y la respuesta. Es decir, el diálogo consiste en una especie de movimiento de vaivén que va del yo al tú, y viceversa, como un movimiento pendular:

La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.<sup>368</sup>

Dialogar significa dejarse guiar por el sentido abierto de la pregunta planteada. Por ello, una auténtica conversación no consiste en derrotar al interlocutor mediante argumentos ni buscar sus tesis más débiles para destruir su discurso. Más bien, forma parte de la apertura del preguntar que se considere la verdadera fuerza de la opinión del otro.<sup>369</sup> Por ello, una condición del diálogo consiste en *reforzar el discurso del otro*, es decir, encontrar la fortaleza de su discurso.

---

<sup>368</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 444.

<sup>369</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 445.

Gadamer define esta condición como *eumeneis elenchoi*.<sup>370</sup> El término griego *elenchoi* se refiere al arte de la refutación de los argumentos en el diálogo socrático, mediante la cual la conversación desencadenaba una aporía, que obligaba al interlocutor a reconocer su propia ignorancia sobre el tema en cuestión. Sin embargo, aclara Mariflor Aguilar, la refutación no tiene como objetivo simplemente cuestionar los argumentos del otro, sino mantenernos abiertos a la pregunta.<sup>371</sup> De ese modo, el arte de la *elenchoi* pretende que el interlocutor revele su propia ignorancia, convirtiendo así su propio *no saber* en un medio para continuar el diálogo y mantener la búsqueda de la respuesta.

La finalidad de la refutación es la apertura a la pregunta y a otros saberes: “cuando se refuerza el discurso del otro, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición (...).”<sup>372</sup> El diálogo como tal, entonces, tiene la función de fortalecer la capacidad del otro para interpelar los propios prejuicios o creencias. De ese modo, en sentido hermenéutico, la *eumeneis elenchoi* se puede concebir también como una condición de alteridad,<sup>373</sup> ya que el diálogo nos hace conscientes de nuestra finitud, nuestra pertenencia a una tradición en medio de otras, siendo de esa manera autocríticos con las propias creencias.

En relación con la hermenéutica diatópica, hemos visto que Panikkar define el diálogo interreligioso como un *diálogo dialogal*, es decir, una conversación que se caracteriza

---

<sup>370</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Reply to Jacques Derrida”, en: Palmer, Richard, *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, New York: New York Press, 1989, p. 55.

<sup>371</sup> Así lo define Mariflor Aguilar: “Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano, el cual concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades” Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 69. Ya hemos visto que la estructura de la experiencia hermenéutica es para Gadamer análoga a la estructura de la pregunta, por eso cuando Gadamer dice que preguntar es abrir, lo que está señalando también es que toda experiencia hermenéutica implica apertura a otras posibilidades. Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., 440.

<sup>372</sup> Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, op. cit., p. 74.

<sup>373</sup> Aguilar define la condición de alteridad en estos términos: “La *eumeneis elenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de docta ignorancia, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una condición de alteridad.” Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, op. cit., p. 74.

principalmente por la actitud de escucha al otro con el fin de aprender mutuamente, no con la finalidad de imponer ciertas creencias. En ese sentido, Panikkar define el diálogo interreligioso como un *diálogo de testimonios*, porque los participantes se encuentran con otros que pertenecen a otras tradiciones y comparten sus experiencias religiosas. De esa manera, mediante la escucha, se van reconociendo las perspectivas religiosas de los interlocutores, y se puede llevar a cabo lo que Panikkar denomina una *fecundación* de la propia tradición. Ahora bien, la hermenéutica de Gadamer nos ayuda a esclarecer este concepto de escucha en vistas a una mejor comprensión de este tipo de diálogo. En primer lugar, de acuerdo con la hermenéutica filosófica, podemos decir que la fecundación de la propia tradición implica en realidad una ampliación del horizonte de creencias, la cual constituye una experiencia de alteridad. En ese sentido, el diálogo está condicionado por la escucha, lo que coincide con la condición de apertura al tú que promueve el diálogo interreligioso de Panikkar.

Sin embargo, la hermenéutica gadameriana nos muestra, además, que la escucha del otro equivale a la capacidad de autocrítica para poder dar prioridad al otro. Habíamos visto también que el diálogo interreligioso en Panikkar suponía un diálogo interior, esto es, un diálogo del interlocutor consigo mismo para poder revisar y analizar sus propias creencias y convicciones, pues de esa manera se hacía más consciente de su propia contingencia. Pero el diálogo interreligioso también se encontraba en relación con la construcción de un ecumenismo crítico, porque quien dialoga debe ser tolerante frente a las críticas, para poder considerar la propia perspectiva religiosa desde la mirada del otro. En ese sentido, la apertura del diálogo puede generar dudas, incertidumbre, etc. Ahora bien, la hermenéutica gadameriana nos ayuda a precisar el significado de la autocrítica en el diálogo. En efecto, Gadamer nos muestra que el diálogo es el arte del *no tener la razón*, lo que significa que el diálogo no debe estar centrado en el yo, pues no se pretende

*convencer* al otro de un determinado argumento. Esto implica que el diálogo interreligioso debe *reforzar el discurso del otro*, es decir, se requiere encontrar la fortaleza de su discurso o de sus creencias, pues de esa manera se fortalece la capacidad del otro para interpelar el propio horizonte de creencias. De esa manera, la capacidad de autocrítica es una condición de posibilidad del diálogo interreligioso, pues dicho diálogo presupone dejarse interpelar por el otro, ser tolerante frente a las críticas y a poner en cuestión las propias creencias religiosas con el fin de una ampliación del propio horizonte.

#### **3.1.4. La noción de *mundo* en la hermenéutica gadameriana**

Por otra parte, en la hermenéutica de Panikkar el diálogo interreligioso está condicionado por una forma particular de entender la religión como *mundo* que será necesario analizar desde una perspectiva hermenéutica. En el capítulo anterior, hemos visto que el ecumenismo ecuménico se entiende como un entendimiento entre las diversas religiones, lo cual supone que los participantes tengan ciertas actitudes, como tener conciencia de finitud de la propia visión del mundo, capacidad de escucha frente a otras creencias, etc. En tal sentido, nos preguntábamos por la noción de religión que estaba implícita en la búsqueda del entendimiento entre religiones, de tal manera que esta noción satisfaga las condiciones del entendimiento ecuménico. Al respecto, será conveniente analizar la noción de mundo en la hermenéutica de Gadamer con el fin de responder estas preguntas y explicitar los presupuestos filosóficos que están presentes en la terminología de Panikkar sobre el diálogo interreligioso.

Con respecto a la hermenéutica filosófica, Gadamer nos ofrece una referencia importante sobre la palabra *mundo*: “mundo es mundo humano, mundo del hombre (Menschenwelt). Éste es el significado originario en las lenguas germánicas e indogermánicas.”<sup>374</sup> El

---

<sup>374</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op.cit.*, p. 120.

término alemán *welt* (mundo) proviene de la raíz *wer* (hombre), por lo que la palabra *mundo* siempre hace referencia al hombre. Es decir, el mundo es siempre un mundo humano porque un espacio construido por humanos. Pero también porque es un mundo compartido con otros: “comprender, entender (Verstehen) es comprenderse, entenderse (Sich-Verstehen) en el mundo.”<sup>375</sup> Así, el mundo es el ámbito compartido con otros seres humanos, en el cual podemos entendernos con otros.

Visto de esa manera, el mundo no es un objeto externo y a disposición, porque el hombre es quien se encuentra formando parte del mismo mundo.<sup>376</sup> Así, el mundo es tal en la medida en que es constituido por el mismo hombre: “Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.”<sup>377</sup> Con esto Gadamer quiere decir que, a diferencia de los animales, las personas se sumergen en una relación lingüística con el mundo, determinada por usos, costumbres y tradiciones que conforman la realidad en la que vive. Para destacar lo que nos distingue de los animales, Gadamer nos remite a la diferencia entre el *mundo* y el *entorno*. Entorno significa el medio en el que uno vive, el animal tiene entorno porque el medio influye y determina la conducta del animal. Pero el hombre no tiene entorno, porque no está simplemente determinado por el medio que lo rodea. La libertad le permite tomar distancia del entorno y construirse un mundo humano por medio de su lenguaje: “elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo.”<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 121.

<sup>376</sup> Como señala Gadamer, el mundo “es primordialmente para el hombre aquello dentro y en medio de lo que está.” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 121.

<sup>377</sup> Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 531.

<sup>378</sup> Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 532.

El hombre se diferencia del animal porque es libre frente a las limitaciones que le impone el entorno. Es decir, en cierto modo el hombre está condicionado por el entorno, pero, como dice Gadamer, al mismo tiempo adopta un comportamiento libre y distanciado frente al mismo.<sup>379</sup> De ese modo, gracias a que es libre del entorno, el hombre lo humaniza y construye su mundo por medio del lenguaje, las palabras, los símbolos, etc. En ese sentido, Gadamer postula que el lenguaje no se debe entender como un simple instrumento del que hacemos uso en determinados momentos, porque el lenguaje es una *acepción del mundo*. Esto significa que la existencia del mundo está dada de forma lingüística. El mundo no es un simple entorno, porque su existencia se constituye a través del lenguaje,<sup>380</sup> a partir de términos y enunciados que son compartidos con otros y que permiten el entendimiento en una comunidad. De ese modo se configura una relación intrínseca entre el lenguaje y el mundo. Es decir, el lenguaje no tiene una existencia autónoma e independiente del mundo, porque lo que es el mundo está dado por medio del lenguaje.

En consecuencia, el ser humano se encuentra ya involucrado, como sumergido en una relación determinada con las palabras y las costumbres de una comunidad que dan sentido a las cosas del mundo en que vive. En ese sentido, Gadamer entiende el lenguaje como una acepción del mundo, porque a través del lenguaje las cosas del mundo se van constituyendo como tales. Esto significa también que el mundo no puede ser objetivado, dado que no es posible trascender esa relación con el mundo para conocerlo desde un punto de vista ahistórico.<sup>381</sup> Por ello, al final de *Verdad y método*, Gadamer usa el término

---

<sup>379</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 533.

<sup>380</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 531.

<sup>381</sup> Así también, Gadamer agrega que el mundo no puede ser conocido por medio de la ciencia: “ya no podremos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la objetividad de la ciencia.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 543.



*juego lingüístico*,<sup>382</sup> para enfatizar la relación lingüística con el mundo, en la que el hombre se encuentra inmerso.

Con respecto a dicho término, será necesario explicar la noción de *juego* en la hermenéutica filosófica para indagar en el sentido del mundo como un juego lingüístico, lo que nos permitirá posteriormente establecer una gran cercanía con la noción de *mundo* de Panikkar. En la hermenéutica de Gadamer, la noción de *juego* adquiere un rol fundamental para entender el significado de la experiencia hermenéutica (sea la experiencia estética, religiosa o de otra índole). En el caso de la experiencia estética, Gadamer señala que el juego está referido al “modo de ser de la propia obra de arte.”<sup>383</sup> La noción de juego permite desarrollar una concepción original de la experiencia estética, en tanto conforma la estructura de dicha experiencia. Es importante atender aquí a la formalidad del juego, es decir, al hecho de que todo juego se basa en ciertas reglas y normas que son necesarias respetar para seguir su lógica. Esto quiere decir que el juego tiene sentido si el jugador se *abandona* al juego, es decir, si se deja llevar por las reglas y objetivos del juego mismo. Así, se enfatiza la centralidad del juego en la experiencia estética:

El sujeto de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del

---

<sup>382</sup> “el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices -¿y cuándo cesaríamos de hacerlo?-" Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 584.

<sup>383</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 143. La concepción gadameriana de la obra de arte como juego es desarrollada en varios artículos y textos posteriores a *Verdad y método*. Al respecto se podrían consultar también estos libros de Gadamer: *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991; *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1998; *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1999.

juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan.<sup>384</sup>

Gadamer quiere decir que el *protagonista del juego es el juego mismo*. Dicho de otro modo, los jugadores no son el sujeto o el centro del juego, sino el medio mediante el cual el juego se manifiesta. El juego se caracteriza por un movimiento de vaivén, un movimiento pendular que alude a una repetición constante (como, por ejemplo, podemos ver en un partido de tenis). La esencia del juego está en este movimiento, por lo cual los jugadores quedan relegados, son solo un medio para que se produzca dicho movimiento lúdico. Como consecuencia, los jugadores se deben involucrar totalmente en el juego, asumiendo la formalidad de las reglas establecidas. De ahí que el ganar o perder el juego también involucre pasiones y emociones fuertes, como si de la vida entera se tratara.

Ahora bien, el jugar exige siempre un *jugar-con* alguien. La exigencia del *jugar-con* se refiere a los jugadores, pero también a los espectadores que acompañan el movimiento del juego. En tal sentido, se puede decir que los espectadores participan del juego: “El espectador es, claramente, algo más que un mero observador que contempla lo que ocurre ante él, en tanto que participa en el juego, es parte de él.”<sup>385</sup> Entonces, no solo los jugadores participan del juego, también los espectadores, aunque su participación se limite a contemplar lo que acontece en el juego, a seguir con entusiasmo el movimiento. De ahí que la comunidad de espectadores forme parte del juego.

En el caso de la experiencia estética esta estructura del juego revela el sentido de dicha experiencia. Por ejemplo, en el caso del teatro, la representación dramática que se presente se encuentra abierta y dirigida al espectador. Atendiendo a la estructura del

---

<sup>384</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 145.

<sup>385</sup> Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 69.

juego, el espectador no es externo ni ajeno a la representación, al contrario, constituye el sentido de la representación dramática con su participación contemplativa:

Los actores representan su papel como en cualquier juego, y el juego accede así a la representación; pero el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. (...) Lo que ocurre al juego como tal cuando se convierte en juego escénico es un giro completo. El espectador ocupa el lugar del jugador.

El, y no el actor, es para quien y en quien se desarrolla el juego.<sup>386</sup>

En el juego escénico, los actores son solo un aspecto de la representación, pero la experiencia estética estaría incompleta sin los espectadores. Por eso, según Gadamer, la obra de arte alcanza en la comunidad de espectadores su auténtica representación.<sup>387</sup> Ahora bien, Gadamer analiza la experiencia estética bajo la dinámica del juego que había presentado previamente. Así, como el juego supone una experiencia comunitaria donde participan jugadores y espectadores, así también la experiencia estética tiene un carácter comunitario, pues dicha experiencia tiene lugar en la comunidad de espectadores de la obra de arte. Pero a su vez, esta participación implica una contemplación de aquello de lo cual se participa. Por eso dice Gadamer que el comportamiento del espectador tiene el carácter de un *estar fuera de sí*.<sup>388</sup> Esto quiere decir que participar de una experiencia estética presupone una actitud de auto-olvido, de un modo similar al juego, donde el

---

<sup>386</sup> Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 153

<sup>387</sup> Según Gadamer, la obra de arte debe ser reconstruida por el espectador, lo cual se pone de manifiesto en las artes interpretativas. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 132. Por un lado, la obra de arte adquiere sentido en el espectador porque es quien *reconstruye* la obra, pero al mismo tiempo, la obra convierte a los espectadores en *co-jugadores*, convirtiéndolos en participantes de una comunidad que representan el sentido de la obra de arte.

<sup>388</sup> Gadamer señala que este *estar fuera de sí* implica una participación contemplativa semejante a la que los griegos denominaban *teoría*: “Theoría es verdadera participación, no hacer sino padecer (pathos), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 170. La contemplación (*teoría*) no se rige tanto por el comportamiento del sujeto participante, sino por aquello que se contemplado. De ahí que la contemplación suponga un “*estar fuera de sí*”, una actitud donde el sujeto se olvida de sí mismo.

espectador, olvidándose de sí mismo, se entrega por completo a la obra de arte para ganar una totalidad de sentido.

Habíamos dicho que la hermenéutica de Gadamer nos podía proveer de conceptos filosóficos para esclarecer la noción de *mundo* y los presupuestos filosóficos que están presentes en la terminología de Panikkar. En primer lugar, recordemos que la hermenéutica diatópica es aquella hermenéutica donde los *topoi* diferentes entran en comunión, en comunicación unas con otras para llegar a comprender al otro como una fuente de comprensión tan original como uno mismo.<sup>389</sup> Según Panikkar, cada religión es un *topoi*, es una fuente de autocomprensión que requiere ser explorada para que sea posible el diálogo interreligioso. Así, las religiones son fuentes de autocomprensión en cuanto son entidades históricas que poseen una determinada interpretación del mundo, lo que significa que cada religión es una forma de comprender la realidad a partir de ciertos conceptos y creencias. Además, que la religión sea una fuente de autocomprensión significa para Panikkar que posee una visión parcializada de la realidad, cuyas creencias no pueden ser tomadas como las únicas válidas porque solo tienen sentido en relación con dicha fuente de autocomprensión. Por eso, la hermenéutica diatópica tiene como condición el reconocimiento del otro como una original fuente de comprensión, lo que implica que para comprender su religión se requiere de considerar otros presupuestos diferentes a los propios.

El análisis de la noción de *mundo* en la hermenéutica de Gadamer nos permite indagar en las implicancias de la definición panikkariana de religión como *topoi*, en función a la noción de *mundo* como espacio construido y compartido por humanos, donde pueden

---

<sup>389</sup> Como aclara Panikkar: “Es una hermenéutica que trata de interpretar los contenidos de las diversas culturas que no mantienen entre sí vínculos culturales o históricos directos. Esos contenidos pertenecen a diferentes *loci*, *τοποι* (*topoi*), por lo que es fundamental que creemos los instrumentos de comprensión mutua en el ámbito del diálogo mismo.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 79.

entenderse unos con otros. La diferencia entre el mundo y el entorno permite entender que el hombre adopta un comportamiento libre frente al entorno, gracias al cual lo humaniza y construye su mundo por medio del lenguaje, las palabras, los símbolos, etc. Así, construye un mundo compartido con otros, donde pueden entenderse en función a construcciones lingüísticas y simbólicas. Como podemos inferir, esta noción de mundo coincide con la definición de religión como *topoi* en Panikkar, porque en ambos casos se trata de una entidad histórica que posee una determinada interpretación de la realidad, a partir de cierto lenguaje. Ello implica, por tanto, que el ser humano no puede trascender esa relación con el mundo para conocerlo desde un punto de vista ahistórico. Y, por ende, la religión es una perspectiva histórica de la realidad que no puede pretender ser la única verdadera y válida, porque configura el mundo desde una visión parcial de la realidad.

Además, la metáfora del juego esclarece el significado del término *mundo* en la hermenéutica de Gadamer, específicamente en relación a la participación en el juego. Es decir, así como en el juego los jugadores y los espectadores participan del juego, de un modo similar la participación en el mundo involucra a la comunidad. La participación en el mundo es una experiencia comunitaria que presupone una actitud de auto-olvido, así como los jugadores se olvidan de sí mismos para entregarse a la dinámica del juego. De ese modo, la comunidad se olvida que el mundo es una construcción humana que está siendo compartida con otros, en función a conceptos, palabras, etc. Esto significa, por tanto, que la religión involucra también la participación de la comunidad que se olvida de sus propias construcciones simbólicas para dar sentido a las creencias compartidas. Así, la hermenéutica del juego nos muestra que dichas construcciones religiosas son una visión parcializada de la realidad, por lo que no es razonable que una de ellas se atribuya una validez absoluta.

### 3.1.5. Los juegos lingüísticos en el diálogo interreligioso

Por otro lado, en el capítulo anterior vimos que el diálogo interreligioso tiene un carácter lingüístico, en cuanto que las palabras que se ponen en juego en el mismo diálogo tienen un significado específico en relación con cada tradición religiosa. Con ello, Panikkar decía que el lenguaje es una forma de estar o de interpretar el mundo, cuyas palabras pueden diferir en una u otra tradición. En este sentido, advertía que las religiones eran mundos donde cada una representaba una forma particular de vivir la realidad. Ahora bien, la perspectiva hermenéutica de Gadamer nos permitirá indagar en la dimensión lingüística del diálogo interreligioso, para que podamos precisar los límites de la religión como mundo, teniendo en cuenta que este diálogo tiene como finalidad el entendimiento entre religiones.

Hemos dicho que Gadamer define el lenguaje como un juego del que participamos y en el que estamos inmersos. Usa el término *juego lingüístico* para referirse al mundo compartido, porque el lenguaje determina toda experiencia y conocimiento sobre el mundo. No obstante, Gadamer no se refiere a la concepción dogmática del lenguaje que solo atiende a su estructura gramatical o sintáctica, la cual termina reduciendo el lenguaje a su función instrumental. Más bien, nos refiere a la noción de lenguaje como diálogo vivo, lo que significa que el lenguaje es un juego que no podemos dominar o controlar plenamente:

la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo. (...) Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje (1965)”, en: Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., p. 147

Como hemos dicho, el lenguaje no es un instrumento que podamos manipular cuando queramos. Al contrario, somos nosotros los que estamos en el lenguaje, o mejor dicho, en un *juego lingüístico*.<sup>391</sup> Por eso, retomando la noción de juego que hemos visto, Gadamer define el lenguaje también como auto-olvido, porque “la estructura, gramática, sintaxis, etc., todo lo que tematiza la ciencia, queda inconsciente para el lenguaje vivo. (...) El lenguaje real y efectivo desaparece detrás de lo que se dice en él”<sup>392</sup> Es auto-olvido en cuanto que el verdadero ser del lenguaje se constituye en el mundo en que vivimos. Por eso, Gadamer dice también que el lenguaje es ausencia del yo porque el lenguaje no pertenece al ámbito del yo, sino al ámbito del nosotros, al ámbito de la comunidad que dialoga y comparte algo común.<sup>393</sup> Esto significa que el mundo humano constituye siempre una comunidad lingüística, pero no porque el lenguaje sea una herramienta, sino porque el lenguaje se realiza en el diálogo mismo de la comunidad:

La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (*Gespräch*); es decir, el lenguaje es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra.<sup>394</sup>

Con esto queremos enfatizar que el lenguaje no es una herramienta de la podemos disponer o prescindir en uno u otro momento. El lenguaje es *diálogo vivo* porque se realiza en la conversación con otros como intercambio de pregunta y respuesta. Mediante el diálogo los interlocutores buscan la verdad como un acuerdo compartido, pues es un

---

<sup>391</sup> Al respecto es interesante observar que el conocimiento de nosotros y del mundo desde los primeros años de vida siempre presupone el lenguaje. Como anota Gadamer: “Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.” Gadamer, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 148.

<sup>392</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 149.

<sup>393</sup> Gadamer muestra así un aspecto esencial del lenguaje: “(Un) rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien.” Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 150.

<sup>394</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 119.

proceso comunicativo mediante el cual pueden entenderse mutuamente y conformar una comunidad. Pero esto presupone, como vimos anteriormente, que los dialogantes estén dispuestos a *no tener la razón*, a transformar las perspectivas de cada uno y así hacer posible la construcción de una comunidad.<sup>395</sup> De ahí que Gadamer afirme que el lenguaje es “como un estar en camino a lo común de unos con otros.”<sup>396</sup> Esta expresión nos indica que el lenguaje es condición de posibilidad del entendimiento mutuo, pues gracias al diálogo los hombres pueden formar una comunidad donde sea posible compartir acuerdos comunes.

En efecto, el lenguaje como diálogo vivo implica también que el juego lingüístico se caracteriza por tener una naturaleza cambiante, lo cual permite acceder a la comprensión de otros juegos lingüísticos. De ahí que Cecilia Monteagudo sostenga que el lenguaje mismo suponga una dialéctica entre la intersubjetividad ya producida y compartida y una intersubjetividad por producir a través del diálogo.<sup>397</sup> Así, a pesar de que el lenguaje constituye el mundo a partir de ciertas palabras o símbolos compartidos por la comunidad, sin embargo, no es una barrera que impide acceder a la comprensión del otro. Por el contrario, el lenguaje como diálogo permite la apertura suficiente como para entender otros mundos.

Recordemos que el lenguaje como representación del mundo supone una perspectiva de la totalidad de las cosas, pero una perspectiva que hace posible la comprensión del

---

<sup>395</sup> Al respecto Gadamer afirma que: “La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social.” Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión (1970)”, en: Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., pp. 184-185.

<sup>396</sup> Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, op. cit., p. 119.

<sup>397</sup> Cf. Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, en: Cépeda, Margarita; Arango, Rodolfo (comp.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2009, p. 288.



mundo.<sup>398</sup> Ahora bien, la perspectiva de cada lenguaje es fundamental para la experiencia hermenéutica, es incluso condición de posibilidad para comprender otra representación del mundo.<sup>399</sup> Con ello queremos decir que cada comunidad lingüística tiene la capacidad de ampliarse hacia las demás, pues comprende al otro a partir de su propio horizonte. De ahí que el lenguaje mismo sea condición de posibilidad del entendimiento con otras comunidades lingüísticas.

En consecuencia, gracias a las posibilidades del lenguaje como diálogo vivo es factible crear solidaridades entre distintas comunidades lingüísticas. Por eso, Gadamer precisa que la comprensión de otros lenguajes es un tema eminentemente político, en cuanto esta noción dialógica del lenguaje permite un entendimiento de otras comunidades.<sup>400</sup> En este sentido, agrega Cecilia Monteagudo, la concepción gadameriana del lenguaje como acepción del mundo representa claramente un giro hacia la dimensión ético-política de la existencia.<sup>401</sup> Se trata de una tarea política porque la comprensión del otro involucra el cuidado de espacios compartidos para la convivencia humana, esto es, espacios tolerantes frente a la diversidad cultural y espacios abiertos al diálogo entre distintas confesiones religiosas.

A partir de lo analizado, podemos sostener que la noción de mundo en la hermenéutica filosófica de Gadamer nos permite entender el sentido lingüístico de la religión que tiene

---

<sup>398</sup> Cada lenguaje en cuanto juego lingüístico mantiene una relación con la totalidad, aunque solamente de un modo parcial: “Toda acepción del mundo refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del mundo. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 536.

<sup>399</sup> Cf. Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, op. cit., p. 289.

<sup>400</sup> Además, Gadamer reconoce el tema de la diversidad de culturas es un tema político: “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de la máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad.” Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, op. cit., p. 111.

<sup>401</sup> Cf. Monteagudo, Cecilia, “Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans Georg Gadamer”, disponible en internet: <http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/article/view/16/27>.

lugar en el diálogo interreligioso de Panikkar. El término *mundo* hace referencia a un espacio cohabitado con otros, un espacio donde compartimos costumbres, valoraciones o creencias, las cuales son representadas lingüísticamente a partir de términos que son compartidos en una comunidad. Por ello, Gadamer define el mundo como un *juego lingüístico*, con lo que destaca que habitamos el mundo en tanto participamos del lenguaje. Con ello quiere decir que el lenguaje es una *representación* del mundo,<sup>402</sup> en tanto constituye la forma de vida o el sistema de creencias en que nos encontramos. Por ende, somos nosotros los que *estamos* en el lenguaje, estamos inmersos en él y nos olvidamos que estamos participando de un juego lingüístico.

Esta noción hermenéutica de *juego lingüístico* nos permite complementar el sentido de la religión que se presenta en el diálogo interreligioso de Panikkar. En efecto, podemos decir que la religión también es un *juego lingüístico* que intenta comprender y dar sentido a la totalidad de las cosas, el bien y el mal, la vida y la muerte, Dios y el hombre, etc. La definición del lenguaje se aplica también en este contexto, porque el lenguaje religioso también constituye a su manera el mundo en que vivimos. En efecto, el creyente de un modo u otro también está sumergido en un mundo de creencias y tradiciones religiosas que dan sentido a sus oraciones, a sus plegarias, a sus rituales, etc. El creyente se va familiarizando con el lenguaje religioso desde su niñez, con la familia, con la educación escolar, etc., construyendo de ese modo un mundo de tradiciones religiosas en el que vive, pero que permanece como el umbral inconsciente de su hacer y pensar.

---

<sup>402</sup> Debemos aclarar que no estamos aludiendo al término *representación* como se formula en el contexto de la estética gadameriana. En este párrafo nos referimos a la noción de lenguaje como acepción del mundo que habíamos mencionado anteriormente. Recordemos que, según Gadamer, el lenguaje representa el mundo en cuanto la existencia del mundo está dada de forma lingüística, a partir de las palabras o términos que son compartidos con otros en una comunidad. De ahí que haya una relación intrínseca entre el lenguaje y el mundo. Sin embargo, es importante observar que en el contexto de la estética gadameriana el término *representación* alude a la representación escénica o la representación de la obra de arte que tiene lugar en el teatro, lo que difiere del sentido dado en este párrafo. Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 151-176.

En tal sentido, Gadamer pone la procesión religiosa como ejemplo de la representación del juego,<sup>403</sup> ya que, de un modo similar a la experiencia estética, las procesiones constituyen un mundo cerrado en sí mismo compuesto por rituales y símbolos particulares que tienen sentido en dicho mundo. En el caso de la procesión, la experiencia religiosa está centrada en una imagen religiosa, pero adquiere sentido en la participación de la comunidad de feligreses que contemplan y cantan a la vez. De ahí que la religión tenga la estructura del *juego lingüístico*, porque en esta experiencia también la contemplación de un acontecimiento religioso es ocasión de la participación comunitaria y de la actitud del auto-olvido que permite que el espectador se olvide de sí mismo para entregarse a la experiencia religiosa. De ahí que esta noción de religión como *juego lingüístico* esté implícita en la hermenéutica de Panikkar, en cuanto que los participantes pueden tomar mayor conciencia de la finitud de sus creencias religiosas, tener mayor apertura y lograr un mayor entendimiento con otras religiones.

Por otra parte, de acuerdo con Gadamer, el lenguaje mismo es condición de posibilidad de la comprensión del mundo y de los otros. Es decir, el lenguaje es una manera de interpretar el mundo que a su vez tiene la potencialidad de ampliarse a otras interpretaciones, y esto sería válido también para la religión en cuanto juego lingüístico. En ese sentido, podemos decir que la religión como interpretación del mundo puede favorecer el reconocimiento y el diálogo con otras religiones, siempre que este diálogo se proyecte hacia la construcción de espacios compartidos donde los lenguajes religiosos puedan establecer consensos razonables.

Al respecto, encontramos, por un lado, consonancias con lo visto en el capítulo anterior. También Panikkar explica que el diálogo interreligioso tiene un carácter lingüístico,

---

<sup>403</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 152.

porque es un diálogo de tradiciones religiosas, donde las palabras tienen un significado específico en relación con su tradición. Con ello, Panikkar decía que el lenguaje es una forma de estar o de interpretar el mundo, cuyas palabras pueden diferir en una u otra tradición. Sin embargo, a pesar de que no es posible encontrar traducciones literales de una religión a otra, Panikkar plantea que es posible encontrar *equivalentes homeomórficos* o equivalentes funcionales, es decir, palabras que cumplan una función equivalente en una y otra religión. Estos equivalentes son términos semejantes entre las religiones (no traducciones exactas, ya que solo se asemejan en su funcionalidad), pero que a su vez son diferentes, porque el significado de cada término solo es comprensible en su propia tradición religiosa. De ahí que sea tan relevante el conocimiento y la comprensión de cada religión en particular y una actitud de respeto a la pluralidad de religiones.

Por último, el análisis hermenéutico de Gadamer sobre la dimensión lingüística del diálogo nos permite inferir que las religiones no son inconmensurables, como lo afirma Panikkar. Este filósofo afirma que las culturas y las religiones mismas son inconmensurables porque cada una es un mundo, es decir, es una perspectiva particular de interpretar y vivir la realidad, y en consecuencia, cada religión es radicalmente diferente a las demás. Sin embargo, hemos dicho que las religiones como *juegos lingüísticos* tienen la potencialidad de ampliarse a las demás y acceder a la comprensión de otros horizontes religiosos mediante el diálogo. Es decir, si bien las religiones en tanto juegos lingüísticos difieren en cuanto son distintas representaciones del mundo, sin embargo, esa misma parcialidad hace posible la comunicación y la comprensión de otras religiones. Por tanto, las religiones son conmensurables, pues de lo contrario sería imposible el diálogo interreligioso, ya que depende del entendimiento entre las religiones y de la ampliación del horizonte lingüístico para poder comprender a otras.

### 3.2. Análisis crítico de la noción de religión en la filosofía de Dewey

Hemos visto que el ecumenismo ecuménico de Panikkar tiene como finalidad la paz entre las religiones, la cual se construye por medio del entendimiento entre las mismas. Pero a su vez este entendimiento está mediado por el diálogo interreligioso, el cual nos refiere a una concepción de la religión. Sin embargo, para que se haga viable el diálogo interreligioso, no parece estar suficientemente explícita esa noción de religión que está involucrada en la propuesta de Panikkar. Por ello, pretendemos esclarecer el concepto de religión con apoyo de la perspectiva filosófica de John Dewey, a partir de la diferencia que establece entre la religión y lo religioso.

#### 3.2.1. La religión y lo religioso

En su libro *Una fe común*, Dewey propone como tesis central de su teoría la distinción entre la religión y lo religioso, entre el sustantivo y el adjetivo al que alude esa clase de experiencia.<sup>404</sup> En tal sentido, la religión hace referencia al sistema de creencias y rituales organizadas bajo una determinada institución, mientras que lo religioso es un adjetivo que califica una actitud en particular hacia cierto objeto o ideal. A continuación presentaremos esta diferencia, pero debemos advertir que con esta reflexión filosófica Dewey no pretende imponer una nueva religión, sino más bien una forma auténtica de concebir lo religioso: “No propongo una religión, sino más bien la emancipación de elementos y criterios que pueden llamarse religiosos.”<sup>405</sup> El título del libro *Una fe común* no hace referencia a una nueva religión o una especie de síntesis de creencias religiosas, sino más bien a mostrar cómo lo religioso o una actitud religiosa puede estar desligada de una religión institucionalizada en particular.

---

<sup>404</sup> Cf. Dewey, John. *Una fe común*. Buenos Aires: Lozada, 2005, p. 11

<sup>405</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 17

Comúnmente el término religión está asociado a la creencia en una entidad absoluta y eterna, denominada Dios, que tiene poderes invisibles e ilimitados. Sin embargo, este término es sumamente amplio porque es evidente que hay una gran diversidad de formas en que se expresa ese poder invisible en las religiones. Por ejemplo, los dioses del panteón griego, el Dios omnipotente del cristianismo, el supremo principio del budismo, etc. De ese modo, el cristiano, el budista, el musulmán o el judío darán distintos nombres o expresiones a ese poder invisible. Así también, hay una multiplicidad de cultos, culto de los animales, de los antepasados, los sacrificios humanos, los diversos rituales, etc. Por eso, sostiene Dewey que la religión es un término colectivo, porque no podemos hablar de una religión única y verdadera, sino de una diversidad de religiones; en todo caso, la religión tiene la unidad de un conglomerado misceláneo.<sup>406</sup>

Esta investigación del fenómeno religioso se funda en la experiencia misma, y de ese modo intenta explicar en qué sentido se puede hablar de lo religioso de forma independiente de la religión:

Para ser un poco más explícito, una religión (y como acabo de decir no existe una religión general) siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, tolerante o intolerante. Por el contrario, el adjetivo “religioso” no indica nada con respecto a una entidad indefinible, ya institucional o sistema de creencias. No denota nada que se puede indicar específicamente, como se puede hacer con una religión histórica o Iglesia existente. Pues no denota nada existente por sí mismo, o que pueda ser organizado en una forma de existencia, particular y distintiva. Denota actitudes que pueden adoptarse hacia todo objeto y todo fin o ideal propuesto.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Cf. Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 16.

<sup>407</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., pp. 18-19.

En este sentido, Dewey sostiene que lo religioso puede vivirse en actitudes de forma independiente de una religión estrictamente hablando. El filósofo hace una lectura pragmática de la religión, pues el significado de lo religioso tendrá sentido en relación con actitudes específicas que la pongan en evidencia. Así, por ejemplo, una persona que no se considera religiosa podría paradójicamente tener actitudes religiosas, aunque no profese ninguna religión en particular. Dicho de otro modo, Dewey intenta reclamar la universalidad de la experiencia religiosa y cristiana, frente a su identificación con un conjunto de ritos, dogmas, etc.<sup>408</sup> Según Dewey, *lo religioso* está más enfocado en las actitudes que puede adoptar una persona para beneficiar su propia experiencia con la posibilidad de transformar su propia vida orientada hacia una meta o un objetivo concreto. De ese modo, reivindica lo religioso, no como una experiencia orientada a la búsqueda de vida ultramundana, sino como un conjunto de actitudes que pueden desarrollar al máximo las capacidades humanas.<sup>409</sup> En ese sentido, como se ha enfatizado, Dewey no propone una nueva religión entendida como una doctrina; más bien, diría que propone un modo particular de entender la experiencia religiosa.

### **3.2.2. Lo religioso como experiencia de armonía**

Ahora bien, lo religioso posee algunas cualidades que Dewey se encargará de desarrollar en la primera parte de su libro. En primer lugar, lo religioso implica una experiencia reconciliadora y totalizadora porque integra las divisiones que establece el mismo ser

---

<sup>408</sup> Con respecto a la universalidad de la experiencia religiosa, Dewey quiere salvar la cristiandad de toda aceptación dogmática y quiere presentar al cristianismo como expresión de una experiencia religiosa, genuina, abierta a la relación del ser humano con el medio y que ofrece dirección y sentido a la acción humana. Cf. Mougán, Juan Carlos. “Conciencia democrática y fe religiosa en John Dewey”, en: *Revista Pensamiento*, vol. 62 (2006), núm. 232, p. 75

<sup>409</sup> Esta convicción no llevará a Dewey a rechazar lo religioso, sino a adoptar un enfoque que le permite rescatar los elementos positivos que la religiosidad encierra para el máximo desarrollo de las capacidades humanas. Mougán, Juan Carlos. “Conciencia democrática y fe religiosa en John Dewey”, op. cit., Mougán, p. 76.

humano. En lo religioso se logran integrar aspectos de la vida humana que suele verse como separados: el yo, el mundo, los otros y lo divino.

Lo religioso es “moralidad tocada de emoción” sólo cuando los fines de la convicción moral despiertan emociones que no son sólo intensas, sino que están movidas y apoyadas por fines tan inclusivos que unifican el yo.<sup>410</sup>

En esta expresión estarían sintetizadas las distintas dimensiones de lo religioso, en cuanto tiene una dimensión moral, orientada a fines y basada en sentimientos que unifican al yo. En primer lugar, lo religioso se caracteriza entonces por dar unidad a la persona, porque la persona orienta su propia vida en función a ideales que comprometen sus acciones en relación con el mundo y con lo divino. Es decir, lo religioso permite la integración del yo en su entereza, la armonía total del yo con el universo, produciendo un efecto de ajuste duradero y profundo en la vida humana.<sup>411</sup> En ese sentido, lo religioso cumple la función de unificar las divisiones en que se instala la vida humana: el yo y el mundo, el yo y los otros, el yo y lo divino:

Y es pertinente el notar que la unificación del yo a través del constante flujo de lo que hace, sufre y logra, no se puede conseguir en términos propios. El yo está siempre dirigido hacia algo más allá de sí, por lo cual, su unificación depende de la idea de la integración de los cambiantes escenarios del mundo en la totalidad imaginativa que llamamos el universo.<sup>412</sup>

De ese modo, se entiende lo religioso como una experiencia de unificación y armonía entre el yo, los otros y el mundo. En relación a la relación con los otros, hay que resaltar que Dewey rehuye circunscribirla a los seres humanos presentes. Se trata de una

---

<sup>410</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 33.

<sup>411</sup> Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 77

<sup>412</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 29



experiencia religiosa inclusiva porque permite reconciliar el momento presente tanto con el pasado como con el futuro.<sup>413</sup> Es inclusiva porque intenta una reconciliación extendida, pensando no solo en las personas que conviven con uno mismo, sino las personas que vivieron y aquellas que existirán en el futuro.

Dicho de otro modo, lo religioso se entiende como una experiencia donde el individuo tiene el sentimiento de armonía con la totalidad de las cosas, el mundo, la naturaleza y lo divino. Por ese motivo, la filosofía de Dewey cuestiona la noción tradicional de religión donde se concibe la experiencia religiosa como una experiencia sobrenatural, o metafísica podríamos decir, que conduce al individuo hacia un mundo trascendente. Desde esta concepción armónica y totalizadora, aquella doctrina religiosa que motiva a tener una experiencia metafísica desligando al ser humano de lo natural, estaría contraviniendo el mismo sentido de la religión como experiencia de relación. Tomando distancia de esta noción, Dewey quiere enfatizar el sentido original del vocablo *religión* que proviene del verbo latino *religare*, mostrando que lo religioso se refiere a las relaciones que establece el hombre con la totalidad de las cosas. La experiencia religiosa sería entonces una experiencia radicalmente mundana que se constituye en la relación armónica del individuo con la naturaleza y su misma realidad de un modo total.

### **3.2.3. La universalidad de la experiencia religiosa**

En relación con esta explicación, Dewey anota que es importante aclarar la continuidad que existe en la vida humana en su relación con la naturaleza y en relación también con fuerzas que construyan la relación armónica con el todo y unifiquen al individuo. Dewey se esforzó por mantener en el ámbito de la experiencia religiosa lo que es un rasgo de toda su filosofía: la tesis de la continuidad. Pues si a lo largo de su obra había enfatizado

---

<sup>413</sup> Cf. Mougan, Juan Carlos, op. cit., p. 77

la continuidad de ciencia, moral y arte, ahora también pretende mostrar que este «continuum» también alcanza al fenómeno de lo religioso.<sup>414</sup>

Pero la experiencia religiosa es una clase de experiencia que significa algo que puede pertenecer a todas estas experiencias. Es el polo opuesto de un tipo de experiencia que puede existir por sí sola. La distinción se aprecia claramente cuando se destaca que el concepto de esta clase de experiencia distinta se emplea para dar validez a la creencia en una clase especial de objeto y también para justificar alguna clase especial de práctica.<sup>415</sup>

En tal sentido, para Dewey la experiencia religiosa no es una experiencia que sea de un tipo diferente al de otras, como si se pudiera clasificar la experiencia religiosa, la experiencia estética, la experiencia científica, etc. Lo que dice es que históricamente se ha justificado la diferencia de lo religioso, para darle validez a la doctrina religiosa y mostrar su jerarquía con respecto a las otras. Pero esta jerarquía sería imaginaria porque lo religioso está implícito en otras experiencias. Más bien, se podría decir que la experiencia religiosa no es una experiencia en particular, sino que forma parte de las otras experiencias.

¿Pero en qué sentido se podría hablar entonces de esta experiencia? La experiencia religiosa está asociada a la sensación de seguridad y paz que trae consigo el efectuar una adaptación a la vida. Sin embargo, dependiendo de las culturas y las creencias particulares de cada persona, se podrá dar distintos nombres a aquello que produce dicha experiencia de seguridad y paz.<sup>416</sup> Es decir, la cultura o la doctrina religiosa en particular en que haya

---

<sup>414</sup> Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 82.

<sup>415</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 20

<sup>416</sup> En ese sentido, señala Dewey, esta sensación en ningún sentido es prueba de la existencia de Dios, como lo podría pretender una argumentación cristiana: “la única cosa que se puede probar es la existencia de un complejo de condiciones que ha operado para efectuar una adaptación a la vida, una orientación que trae consigo una sensación de seguridad y de paz. La interpretación particular dada a este complejo de

sido formado el individuo es lo que determina el nombre o el concepto que se le da a la causa de dicha sensación. Pero la experiencia religiosa misma radica en la sensación de paz y seguridad que trae consigo la orientación a la vida:

La cualidad religiosa real de la experiencia descrita, es el efecto producido, la mejor adaptación a la vida y sus condiciones, no el modo y la causa de su producción. El modo en que operó la experiencia, su función, determina su valor religioso. Si se produce realmente la orientación, ésta y el sentido de seguridad y estabilidad concomitantes son fuerzas por derecho propio.<sup>417</sup>

El valor religioso de la experiencia se encuentra entonces en el modo en que operó dicha experiencia, y por tanto, en el efecto producido de paz, seguridad, armonía, etc. En efecto, esa adaptación u orientación de la vida de la persona puede haber sido producida por distintos motivos: la devoción, una oración religiosa, una poesía, la contemplación de una obra de arte, etc. Por eso, la experiencia religiosa forma parte de otras experiencias, porque esta sensación de seguridad y paz puede presentarse también en otros ámbitos, por ejemplo, en la experiencia estética. De ahí que el valor religioso, por tanto, se encuentre en el efecto mismo de la experiencia y no en la causa de la misma.

Por otro lado, una experiencia religiosa afecta la misma vida de la persona. Es como una especie de conversión religiosa, que modifica el curso de la vida y lo lleva a comprometerse con algo especial, involucrando algunos cambios en la persona en relación al curso de su vida. Pero se trata de evidentemente de cambios duraderos, cambios significativos en relación con el sentido total de la vida. Pensemos, por ejemplo, en el cambio de vida de Agustín de Hipona, quien explica en las *Confesiones* su propia

---

condiciones, no es inherente a la experiencia en sí. Se deriva de la cultura de que está imbuida una persona particular.” Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 22.

<sup>417</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., p. 23.

conversión,<sup>418</sup> modificando radicalmente su estilo de vida en orden a una vida más religiosa.

Sin embargo, piensa Dewey que esta experiencia de adaptación a la vida que produce una sensación de armonía no es solo cuestión de místicos y personas religiosas. Es más común de lo que parece y no necesariamente por motivos estrictamente religiosos:

Las religiones afirman que efectúan este genérico y duradero cambio de actitud. Yo querría cambiar la afirmación, y decir que siempre que tiene lugar este cambio hay una actitud definitivamente religiosa. No es *una* religión la que la produce, pero cuando tiene lugar, cualesquiera que sean la causa y el motivo, hay un criterio y una función religiosos.<sup>419</sup>

Esto significa que una doctrina religiosa por sí misma no genera ese cambio de actitud, porque dicho cambio puede tener lugar a partir de distintas doctrinas. Mejor dicho, no es una única doctrina la que tiene las teorías y los secretos necesarios para producir la experiencia. Lo religioso radica justamente en el mismo cambio de actitud que conduce a una modificación de la vida personal.

En tal sentido, podríamos hablar de la universalidad de la experiencia religiosa, pues no es clasificable como un tipo particular de experiencia, sino que forma parte de otras experiencias; en cuanto la literatura, la poesía, el arte podrían también producir ese cambio de actitud que involucra la vida total del individuo. De ese modo, para Dewey, el arte por ejemplo puede producir también una experiencia religiosa en un individuo no creyente, al tener la sensación de paz y armonía, y orientarle a adaptar mejor su propia existencia conforme a los ideales que se proponga.

---

<sup>418</sup> Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín II: Confesiones*, Madrid: BAC, 1979.

<sup>419</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., pp. 26-27.

### 3.2.4. La experiencia religiosa y la fe práctica

Por otra parte, la noción tradicional de religión se orienta por una finalidad trasmundana, explicar el ámbito de lo sobrenatural, de lo que está más allá del ámbito físico. Es decir, la religión pretende explicar la naturaleza de Dios, comprobar la existencia del alma, comprender lo que ocurre en el mundo celestial, etc. en base a argumentos racionales. En ese sentido, la fe ha sido entendida como una especie de conocimiento certero sobre cosas invisibles, una forma de conocer que trasciende lo dado por la experiencia natural y que aprehende los entes metafísicos.

Sin embargo, la noción de experiencia religiosa que describe Dewey muestra que la fe no se vincula al conocimiento, sino fundamentalmente a la acción orientada a la transformación de su propia vida. Esto permite mostrar que la fe no equivale a tener certeza de la existencia de un ente sobrenatural en base a argumentos racionales que demuestren su validez. Más bien, la fe tendría una importancia práctica y moral, porque equivaldría a tener la certeza de un ideal práctico que da sentido a la vida:

La convicción en el sentido moral significa ser conquistado, vencido, en nuestra naturaleza activa, por un fin ideal; significa el reconocimiento de su legítimo derecho sobre nuestros deseos y propósitos. Dicho reconocimiento es práctico, no primordialmente intelectual. Va más allá de la evidencia que se puede presentar a *todo* observador posible.<sup>420</sup>

Las religiones se han caracterizado tradicionalmente por el intento de construir un edificio teológico fundado en un sistema de argumentos que demuestren que estos ideales son realmente existentes. Sin embargo, la fe religiosa corresponde a la convicción sobre ciertos ideales que van a determinar la conducta misma de la persona, sus deseos, sus

---

<sup>420</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., pp. 30-31

intereses, etc.<sup>421</sup> De ese modo, un hombre de fe sería un hombre que asume con radicalidad estas convicciones, lo cual sin duda no es nada fácil, porque presupone la creencia en un ideal “invisible” sin la garantía de una evidencia física.

Vista de ese modo, la fe de una persona religiosa conlleva la fuerza para determinar el comportamiento de una persona conforme a ciertos ideales o propósitos en la vida. Por lo que puede ser interpretada sobre el propósito de transformación práctica del mundo, en cuanto es una especie de guía de acción y realización de los ideales implícitamente contenidos y revelados por la inteligencia humana.<sup>422</sup> Es decir, la fe está proyectada hacia la transformación del mundo y a dar un sentido mayor a la acción humana.

Como vemos, la filosofía de Dewey relaciona la fe con la capacidad práctica de la inteligencia humana para dar sentido a las acciones y decisiones en función a ciertos ideales. Pero según Dewey, estos ideales de la fe tienen su origen en la imaginación, la cual a su vez es producto de la información proveniente de la experiencia que vive la persona.<sup>423</sup> En ese sentido, los ideales no surgen de la nada, se construyen gracias los recuerdos, las vivencias, el conocimiento adquirido, etc., es decir, se construye en función de las experiencias personales y la trayectoria histórica del individuo.

De acuerdo con ello, la fe en Dios se encuentra en continuidad con la actitud religiosa que describe Dewey. Al situar la religión en el ámbito de una acción humana que encuentra obstáculos y recursos, Dewey habla de Dios como el ideal que emerge de la acción humana, es decir, Dios aparece como la cima de las posibilidades que emergen de la naturaleza a través de la imaginación humana.<sup>424</sup> El filósofo interpreta la noción de Dios

---

<sup>421</sup> “La autoridad de un ideal sobre la elección y la conducta es la autoridad de un ideal, no de un hecho, de una verdad garantizada al intelecto, no de la posición relativa del que propone la verdad.” Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., op. cit., p. 31.

<sup>422</sup> Cf. Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 79.

<sup>423</sup> Cf. Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 81

<sup>424</sup> Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 83

en términos naturalistas, en cuanto es un ideal que surge como producto de la imaginación humana en relación con sus propias experiencias. Es decir, frente a su naturaleza finita y contingente, el ser humano pone su confianza en un gran ideal que da sentido total a sus propias acciones.

De esa manera, la fe está asociada a la esperanza de un mundo mejor, por ejemplo. A pesar de que los hechos sean desfavorables y parezca que nada va cambiar, que todo va seguir siendo igual de nefasto y patético, la fe en Dios se mantiene con la ayuda de la imaginación, guardando la esperanza de que es posible encontrar una luz en la oscuridad y que va llegar el día en que las cosas mejoren. La fe introduce, entonces, la perspectiva de una nueva oportunidad para la vida humana. Y así, en el curso de la acción emerge lo posible y lo deseable como respuesta a la finitud y contingencia humana.<sup>425</sup> Por estos motivos, Dewey define la actitud religiosa de la siguiente manera:

Un poder invisible que preside nuestro destino se convierte en el poder de un ideal. Todas las posibilidades, como posibilidades, son de carácter ideal. El artista, el científico, el ciudadano, el padre, en cuanto estén movidos por el espíritu de sus profesiones, están dominados por lo invisible. Pues todo esfuerzo para mejorar está movido por la fe en lo posible, no por la adhesión a lo real.<sup>426</sup>

En este sentido, la fe está orientada a la transformación del mundo, porque está orientada hacia la búsqueda del bien de la persona, hacia un mayor crecimiento y desarrollo, motiva a confiar en el futuro como una posibilidad abierta para un mayor progreso, etc. Se trata del poder invisible de un ideal que motiva a distintas personas en distintos ámbitos no exclusivamente religiosos para llevar a cabo sus proyectos y abrirse a la posibilidad de una nueva oportunidad para la vida humana. En efecto, tanto el religioso, como el artista

---

<sup>425</sup> Cf. Mougán, Juan Carlos, op. cit., p. 82

<sup>426</sup> Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., pp. 33-34

o el ciudadano pueden vivir una experiencia religiosa cuando tienen fe en este poder invisible que pueda generar una transformación práctico-moral en sus vidas. Por eso, para Dewey, la experiencia religiosa es universal y está en continuidad con otras experiencias, en tanto comparte ese poder de un ideal transformador.

### **3.2.5. Aportes de *lo religioso* al diálogo**

Este análisis filosófico de lo religioso cuestiona la noción de religión, y nos ayuda a esclarecer dos modos de entender la religión. En efecto, Dewey muestra que se trata de dos términos diferentes: la religión y lo religioso. El primero hace referencia a una diversidad de religiones institucionalizadas, las cuales mantienen la creencia en Dios, como entidad absoluta, eterna y trascendente. El segundo término, *lo religioso*, está más enfocado en las actitudes que puede adoptar una persona para beneficiar su propia experiencia con la posibilidad de transformar su propia vida orientada hacia una meta o un objetivo concreto. Este término nos remite a una actitud religiosa que le permiten a la persona transformar su propia vida y desarrollar al máximo sus capacidades humanas.

Consideramos que esta distinción que establece Dewey entre la religión y lo religioso aporta elementos para entender el sentido del diálogo interreligioso, pues se encuentra en coherencia con la noción de religión que está presupuesta en el concepto de diálogo interreligioso de Panikkar. Para ello, debemos primero recordar la diferencia que establece Panikkar entre fe y creencia. Este filósofo sostiene que la fe es apertura existencial en tanto está referida a la capacidad humana para acceder a su no-plenitud, porque ningún ser humano ha agotado las posibilidades de llegar a ser. Por su fe, el hombre puede reconocer su propia limitación en cuanto no está totalmente realizado. Gracias a la fe como apertura existencial, el hombre es consciente de su propia finitud, y por lo mismo, indaga acerca de su propia salvación, de su propio destino. Por otro lado,



hemos visto que la creencia es la expresión dogmática de la fe, porque la fe se expresa a través de conceptos y un lenguaje religioso. Es decir, la fe se expresa a través de creencias (que son los pensamientos religiosos), pero no se agota en las creencias, porque el sentido de la fe como apertura existencial no se agota en un lenguaje particular. De ahí que la identificación de la fe y la creencia de origen al fanatismo religioso, el cual se manifiesta a través de actitudes intolerantes.

Ahora bien, la noción de religión en el sentido de Dewey corresponde más a una religión basada en la identificación entre fe y creencia, una religión rígida y fanática que es intolerante frente a otras perspectivas. Mientras que lo religioso corresponde a una actitud religiosa que es consciente de la diferencia entre fe y creencia, como diría Panikkar, y que reconoce la existencia de una pluralidad de expresiones religiosas de la fe, pero no asume una de ellas como la única válida y verdadera. Precisamente, el diálogo interreligioso presentado en la hermenéutica diatópica presupone una actitud religiosa, como diría Dewey, una actitud de apertura y tolerancia frente a otras creencias religiosas para poder conversar y establecer acuerdos. Por el contrario, el diálogo es inviable desde el fanatismo religioso, porque obstaculiza la apertura frente al otro, ya que se aferra a sus creencias como aquellos pensamientos privilegiados que expresan indefectiblemente y sin interpelación alguna el sentido de la fe.

En segundo lugar, esta noción de lo religioso como una experiencia de armonía con la totalidad de las cosas también está implícita en la actitud religiosa que caracteriza al diálogo interreligioso. Como hemos visto, en la propuesta de Panikkar, el diálogo interreligioso es integral en cuanto involucra la totalidad de las cosas. Panikkar afirma que la realidad está compuesta por tres manifestaciones, donde el hombre se encuentra

integrado a ellas.<sup>427</sup> Es decir, la experiencia religiosa pone en juego una manera diferente de entender la religión, no como un antropocentrismo, ni tampoco un cosmocentrismo; pues lo religioso no es una experiencia que solo se encuentra en una relación individuo-Dios, sino en una relación con la totalidad.

Pero el diálogo interreligioso también es integral en tanto genera un cambio de mentalidad con respecto a la relación entre el hombre y la naturaleza, porque el diálogo tiene efectos para el destino de la Tierra. Hemos visto que este diálogo está vinculado a una *ecosofía*, que consiste en un saber fundado en la continuidad de la vida con la naturaleza, pues cada ente en la naturaleza conforma una parte de un todo.<sup>428</sup> Pero además, Dewey también alude a esta integración de las dimensiones en la noción de lo religioso, cuando lo define como una experiencia integradora, donde el individuo tiene el sentimiento de armonía con la totalidad de las cosas, el mundo, la naturaleza y lo divino. Asimismo, podríamos decir que Panikkar coincide con esa recuperación del sentido original del término *religión* (*religare*), mostrando que la experiencia religiosa es una experiencia de relación con la totalidad. Visto de esa manera, originalmente la religión nos alejaría de una experiencia sobrenatural, porque no conduce al individuo hacia un mundo trascendente. De ahí que el diálogo interreligioso solo pueda ser integral, como menciona Panikkar, si las religiones asumen esta noción original de religión que tiene como finalidad la relación armónica del individuo con la naturaleza y la totalidad.

Por último, esta noción de experiencia religiosa vinculada a una fe práctica, como plantea Dewey, también resulta un aporte importante para entender mejor el sentido de la religión

---

<sup>427</sup> Panikkar se refiere a Dios, Hombre y Cosmos como las tres manifestaciones de la realidad: “Dios, Hombre, Cosmos, son las tres palabras castellanas que expresan lo que, en forma académica, he llamado intuición cosmoteándrica. *Cosmos-theos-antropos*, o *teantropocosmismo*.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994, p. 106.

<sup>428</sup> “La existencia individual es la simbiosis de cada entidad con el Árbol de la Vida, con el Ser de los existentes. El sentido de la vida humana consiste, entonces, en participar lo más plenamente posible en la vida del Universo”. Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, *op. cit.*, p. 150.

que está presupuesta en el diálogo interreligioso, específicamente en su dimensión política. En efecto, Panikkar entiende la religión como un saber que afecta la vida humana en su totalidad, no exclusivo del ámbito privado-individual. En consecuencia, el diálogo interreligioso es un diálogo que está involucrado con problemáticas humanas que afectan la vida de las personas en tanto ciudadanos, como son problemas vinculados a la justicia, a la salud, a la calidad de vida, etc. De ahí que el diálogo interreligioso tenga una dimensión política, pues es una reflexión religiosa con implicancias en la vida misma de los ciudadanos.

Sin embargo, esta noción de religión requiere de una fe práctica que no se vincula exclusivamente al conocimiento, sino a la acción orientada a la transformación de la vida. En Dewey, la experiencia religiosa está fundada en la fe práctica, porque la fe se entiende aquí como la esperanza en un mundo mejor. La fe introduce la perspectiva de una nueva oportunidad para la vida humana, mostrando que siempre hay una posibilidad en medio de la finitud humana. En ese sentido, la fe se orienta a la transformación del mundo y la confianza en el futuro como una posibilidad abierta a un progreso mayor.

### **3.3. El diálogo de espiritualidades**

#### **3.3.1. El diálogo intercultural según Fornet-Betancourt**

Ahora bien, a la luz de la revisión del diálogo interreligioso de Panikkar, a partir de las condiciones de posibilidad del diálogo que plantea la hermenéutica de Gadamer y los aportes de lo religioso en la filosofía de Dewey, consideramos que se hace necesario proponer dicho diálogo de otra manera, no como un diálogo entre religiones, sino más bien como un diálogo de espiritualidades. Para justificar dicha propuesta, en principio, haremos referencia a la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt que nos permita aterrizar la anterior definición. En principio, nos dice que la filosofía intercultural:

subraya la perspectiva programática de promover, por el diálogo abierto (¡y en condiciones materiales y teóricas de igualdad!) entre las tradiciones culturales de la humanidad, una transformación radical de esta forma de pensar, de conocer, de nombrar lo que conocemos, de articular lo que sabemos, de generar más saber y de comunicar o transmitir el saber que solemos llamar “filosofía” (...) <sup>429</sup>

De acuerdo con Fernet-Betancourt, la filosofía intercultural promueve una transformación de la misma filosofía para renovar nuestra propia manera de pensar y de comprender al mundo y a los otros. Pero esta transformación se lleva a cabo a través del diálogo intercultural, el cual no se realiza a partir de condiciones abstractas o preconcebidas, más bien, se realiza mediante un diálogo de memorias históricas donde las culturas participan desde de sus saberes históricos y respetando la dignidad de cada cultura. Se entiende, entonces, el diálogo intercultural como un proceso de intercambio de las distintas experiencias provenientes de las diversas culturas, porque es un diálogo abierto a la cooperación de todas las tradiciones de la humanidad para generar esa transformación de la filosofía en una filosofía intercultural.

En ese sentido, Fernet-Betancourt explica el diálogo intercultural como un proyecto que propone una respuesta frente a la globalización neoliberal, un proyecto que se opone a la imposición de una única cultura mundial establecida de forma arbitraria y que absorbe a las demás culturas:

El diálogo intercultural tiene, a este nivel, el carácter de un proyecto ético guiado por el valor de la acogida del otro en tanto que realidad con la que se quiere compartir la soberanía y con la cual, por consiguiente, se puede compartir un

---

<sup>429</sup> Fernet-Betancourt, Raúl. *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Revista Solar, N°3, Año 3, Lima, 2007, p. 25. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/091201.pdf> (Fecha de recuperación: 21 de abril de 2021)

futuro que no está determinado únicamente por mi manera de comprender y de querer la vida.<sup>430</sup>

El diálogo intercultural se caracteriza como una forma de vida, como una actitud que se funda en la acogida del otro, en la tolerancia frente a otras formas de vida y en el respeto a sus costumbres. De esa manera, el diálogo intercultural favorece la construcción de relaciones de solidaridad entre las culturas, a partir del reconocimiento de la diversidad, no mediante la imposición de una cultura universal. La solidaridad se entiende aquí como la relación que se establece entre las culturas para participar de algo común, pues el diálogo entre culturas promueve espacios para compartir las distintas experiencias de vida y que favorezcan una sana convivencia con los otros. De esa manera, el diálogo intercultural proyecta una transformación de nuestra manera de pensar en función a relaciones de cooperación y solidaridad entre las diversas culturas humanas.

Ahora bien, lo mencionado anteriormente presupone que el diálogo intercultural tiene como condición fundamental el reconocimiento del pluralismo: “Si hablamos de diálogo entre las culturas es porque damos por supuesto la diversidad, la pluralidad y las diferencias entre las mismas. Reconocemos, pues, el hecho de un pluralismo cultural (...)”<sup>431</sup> En efecto, el reconocimiento del pluralismo cultural tiene como punto de partida el reconocimiento del contexto en que nosotros mismos nos encontramos y que asumimos, de una u otra forma, como verdadero. Dicho reconocimiento involucra a su vez capacidad para reconocer las diferencias, y entender que esas otras culturas plantean costumbres, creencias, pensamientos desemejantes, probablemente incomparables a los

---

<sup>430</sup> Fornet- Betancourt, Raúl. *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*, p. 9. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/view/14543683/raul-fornet-betancourt-supuestos-filosoficos-del-dialogo-intercultural> (Fecha de recuperación: 23 de abril de 2021)

<sup>431</sup> Fornet-Betancourt, Fernet, *La interculturalidad a prueba*, p. 55. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf> (Fecha de recuperación: 21 de abril de 2021)

propios: “El pluralismo afirma así una diversidad que se reconoce en sus limitaciones justo porque tiene conciencia de su relación con el otro, y con ello de la necesidad de relativizar la pretensión de universalidad de todo universo cultural o religioso.”<sup>432</sup>

En relación al análisis crítico del diálogo, podemos decir que este reconocimiento del pluralismo involucra la conciencia del horizonte cultural al que uno pertenece, lo cual relativiza las creencias o perspectivas en que uno mismo se encuentre. En tal sentido, hemos visto que Gadamer plantea la conciencia de la situación hermenéutica,<sup>433</sup> esto es, la conciencia de la pertenencia a un horizonte que conforman nuestro mismo ser y otorga sentido a las mismas creencias o prácticas cotidianas. Esta conciencia del propio horizonte expresa el reconocimiento de los límites de nuestra propia condición histórica, y nos permite relativizar nuestras propios saberes o creencias, porque nos muestra que participamos de una tradición cultural en particular, y nos lleva a reconocer que toda perspectiva es relativa a un horizonte determinado. De ese modo, el reconocimiento del pluralismo es una condición del diálogo intercultural porque los interlocutores pueden reconocer sus diferencias, en tanto reconocen su pertenencia a distintas tradiciones.

Por otra parte, según Fernet-Betancourt, la posibilidad del diálogo intercultural también depende de la superación de los prejuicios con los que nos aproximamos o pretendemos comprender al otro:

es también característico de la concepción de la filosofía intercultural que aquí presuponemos, la idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas

---

<sup>432</sup> Fernet-Betancourt, Fernet, *La interculturalidad a prueba*, op. cit., p. 58.

<sup>433</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 372.

de pensar y de conocer que supuestamente no son “racionales” porque son, por ejemplo, “mitológicas” o “religiosas”, excluyéndoselas así de la filosofía.<sup>434</sup>

El diálogo intercultural está condicionado por la superación de los propios prejuicios, para no desestimar otras formas de pensamiento u otras formas de comprender que no se ajusten a lo que uno mismo asume como “racional”. Este diálogo intercultural presupone una disposición a dejarse interpelar por el otro, lo que implica repensar nuestras propias creencias o aquello a lo que estamos acostumbrados, para lo cual es necesario relativizar nuestra propia perspectiva.<sup>435</sup> El diálogo intercultural supone todo un desafío para la misma filosofía porque requiere una autocrítica de la propia tradición filosófica y una revisión de los límites del propio horizonte cultural.

En relación a esta condición, hemos visto que la hermenéutica filosófica nos muestra que el diálogo presupone la apertura al otro, esto es, estar dispuesto a que el otro puede tener la razón. Recordemos que el diálogo se diferencia de un monólogo, porque el diálogo no puede estar centrado en uno mismo. La apertura dialógica equivale a la disposición para dejarse interpelar por el otro, ser crítico con las propias creencias y reconocer que las razones del otro pueden ser mejores que las propias. De ahí que sea necesario reconocer que el diálogo intercultural está condicionado por la capacidad de autocrítica como disposición a escuchar las voces de las diversas tradiciones y dejarse interpelar por ellas. Este diálogo motiva, entonces, a emprender la legítima tarea de la filosofía como pensamiento crítico, porque el mismo diálogo nos permite someter a la autocrítica nuestros propios saberes previos o creencias sobre las cosas:

---

<sup>434</sup> Fornet-Betancourt, Raúl. *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*, op. cit., p. 26.

<sup>435</sup> Cf. Zuchel, Lorena; Samour, Héctor, “Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Fornet Betancourt e Ignacio Ellacuría”. *Hybris. Revista de filosofía*, Vol. 9, N° Especial: Debates contemporáneos sobre justicia social. Julio 2018, p. 89. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6519922.pdf> (Fecha de recuperación: 23 de abril de 2021)

Por esto, Fonet Betancourt propone incentivar encuentros dialógicamente, encuentros donde nos permitamos una traducción; esto es: aprendernos rompiendo nuestros esquemas memorizados, naturalizados, que nunca serán las únicas maneras de comprender la vida y el mundo. Encuentros donde se ponga sobre la mesa la realidad histórica, de modo de comprender quienes somos.<sup>436</sup>

En la traducción de un texto no se trata de traducir literalmente cada término, sino que el traductor debe interpretar el sentido del texto que se quiere comprender, aunque ello implique modificar ciertas palabras, pero sin tergiversar el sentido mismo. El traductor tiene que romper sus propios esquemas para comprender al otro. Por ello, el diálogo supone un esfuerzo de entender al otro y dejar valer sus puntos de vista.<sup>437</sup>

En ese sentido, ese diálogo intercultural se realizaría como un diálogo dialogal, para usar el término de Panikkar, porque este diálogo se define como un encuentro donde los interlocutores participan poniendo especial atención a la escucha del otro, quien pertenece a otra cultura u otra religión. En dicho diálogo no se trata de encontrar un ganador o de convencer al otro en base a ciertos argumentos ni de imponer determinadas afirmaciones. En ese sentido, el diálogo intercultural estaría alejado del diálogo dialéctico, ya que no se trata de examinar o estudiar la coherencia lógica de las creencias o los mitos. Esta es otra manera de poner en cuestión los propios prejuicios filosóficos sobre las diferentes culturas o religiones. Recordemos que el diálogo dialogal se basa en la confianza en el otro y la búsqueda permanente de un entendimiento común, porque la escucha del otro no se rige por análisis lógico de los argumentos o propuestas del otro. En efecto, el diálogo dialogal parte de la premisa básica de que el otro es un sujeto, no un objeto para ser estudiado,

---

<sup>436</sup> Zuchel, Lorena; Samour, Héctor, "Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Fonet Betancourt e Ignacio Ellacuría", op. cit., p. 92.

<sup>437</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, op. cit., p. 463.



analizado o conocido.<sup>438</sup> Así, el diálogo intercultural en cuanto diálogo dialogal es un intercambio donde el otro se hace presente como un verdadero tú que interpela y transforma.

Ahora bien, queremos enfatizar, además, que el diálogo intercultural, según Fornet-Betancourt está vinculado necesariamente al diálogo interreligioso, o más específicamente, al diálogo de espiritualidades:

Pues no hay diálogo de culturas sin diálogo de religiones, al menos cuando tomamos el diálogo en su verdadero sentido intercultural de caminar acompañado hacia la profundidad del otro. Hacer ese camino, en el que se acompaña y se es acompañado, es participar en el misterio de la diferencia del otro, que es siempre en última instancia una diferencia con espíritu, en el espíritu y del espíritu. En todo diálogo de culturas palpita, pues, un diálogo de espiritualidades; espiritualidades que, aunque no siempre, muchas veces se condensan en religiones identificables.<sup>439</sup>

El diálogo de espiritualidades, que propiamente constituiría un diálogo interreligioso, es una experiencia de encuentro entre espiritualidades, el cual presupone las mismas condiciones del diálogo intercultural, el reconocimiento del pluralismo, la capacidad de escucha a la diferencia, la apertura al otro que pertenece a una tradición en particular, etc. En dicho diálogo uno se expone ante el otro para aventurarse en el encuentro con el otro desconocido, con quien se pondrán en juego los límites del propio horizonte.

En un sentido análogo, Tubino define este diálogo como una experiencia hermenéutica:

---

<sup>438</sup> Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>439</sup> Fornet-Betancourt, Fornet, *La interculturalidad a prueba*, p. 57. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf> (Fecha de recuperación: 21 de abril de 2021)

El diálogo intercultural de espiritualidades es y debe ser ante todo una experiencia hermenéutica y diatópica. Hermenéutica porque se trata de una experiencia interpretativa que amplía nuestros horizontes de comprensión y diatópica porque se trata de una experiencia relacional. (...) El diálogo intercultural de espiritualidades es la vivencia de un vínculo mediatizado por interpretaciones que se nutren de expectativas que nos acercan y al mismo tiempo nos alejan de lo vivido. Es la vivencia tanto de nuestros límites como de la insuperable opacidad del otro.<sup>440</sup>

Recordemos que, según Gadamer, la experiencia hermenéutica implica, en primer lugar, el reconocimiento de la situación hermenéutica. El reconocimiento del propio horizonte cultural o religioso que nos hace conscientes de nuestros límites y que las mismas palabras que utilizan adquieren sentido en dicho horizonte. Pero, además, la experiencia hermenéutica es una experiencia donde se hace posible trascender los límites impuestos por el horizonte cultural con el fin de aproximarse a la alteridad y comprenderlo. Así, como experiencia hermenéutica, el diálogo de espiritualidades implica entonces la transformación del propio horizonte a través de la denominada *fusión de horizontes*, en el sentido gadameriano. Dicho diálogo presupone una disposición para dejarse interpelar, el encuentro con el otro nos permite contrastar nuestras propias creencias o saberes previos para revisarlos permanentemente a la luz de otros saberes.

En efecto, según Panikkar, el diálogo interreligioso suponía que las religiones sean capaces de comprender otras perspectivas, para lo cual los participantes debían caracterizarse por tener conciencia de finitud de la propia visión del mundo, capacidad de escucha frente a otras creencias, tolerancia y aceptación de la crítica hecha desde otras

---

<sup>440</sup> Tubino, Fidel, *El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica*. Disponible en: <http://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/paineis/FIDEL%20TUBINO.pdf>

perspectivas, etc. Sin embargo, esto generaba ciertas preguntas acerca de la noción de religión que está implícita en la búsqueda del entendimiento entre religiones. Por eso queremos especificar la diferencia entre la religión y la espiritualidad, con el fin de precisar el sentido del diálogo interreligioso como diálogo de espiritualidades.

### **3.3.2. Diferencia entre religión y espiritualidad**

Ahora bien, para profundizar en esta noción de diálogo de espiritualidades es necesario presentar una breve explicación acerca del significado de la espiritualidad, que justifique su diferencia con la religión como tal. Al respecto, Tubino afirma que la vivencia espiritual “no es un tipo especial de experiencia al lado de la experiencia estética, ética o política. (...) Se trata de “algo” no visible que da vida. De “algo” sobre lo que no tenemos control y que se vivencia en el corazón de nuestra más profunda intimidad.”<sup>441</sup> Se entiende la espiritualidad como una experiencia religiosa que no se ajusta a los parámetros de una determinada religión. Esta experiencia religiosa es más cercana a una experiencia de encuentro con lo Absoluto que no se rige por los mandatos de la institución religiosa, ni tampoco por códigos morales o doctrinas fijas que reglamenten el camino espiritual.

Con el fin de profundizar en esta noción de espiritualidad, analizaremos este tema en el pensamiento de Boff quien aborda el tema de la espiritualidad en el contexto de la secularización, planteando su diferencia con la religión como tal. Según Boff, la crisis del paradigma de la modernidad trae como consecuencia una crisis de la religión como tal, pero al mismo tiempo, una nueva manera de concebir a Dios y la experiencia religiosa. En tal sentido, Boff plantea una distinción entre religión y espiritualidad, que es necesario aclarar para comprender el resurgimiento de las espiritualidades en un mundo secularizado:

---

<sup>441</sup> Tubino, Fidel, *El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica*, op. cit.

La religión está hecha por doctrinas, ritos, códigos morales y símbolos religiosos. La espiritualidad tiene que ver con valores como el amor incondicional, la compasión, la solidaridad, la transparencia en las acciones, con un sentido de pertenencia a un todo y un encuentro vivo con Dios como razón última de nuestra existencia.<sup>442</sup>

La espiritualidad está relacionada a valores fundamentales para la convivencia humana y que dan sentido a la vida, a diferencia de la religión que representa más bien un sistema de creencias articulado en base a ciertos dogmas incuestionables, los cuales no promueven una convivencia pacífica.<sup>443</sup> Por eso dice también que las religiones producen guerras, porque son instituciones organizadas que se caracterizan por imponer su sistema de creencias y buscan el modo más práctico de luchar por sus convicciones. La espiritualidad, en cambio, está dada por la experiencia religiosa del encuentro con lo sagrado no necesariamente asociada a una institución religiosa, la cual motiva a actitudes favorables al encuentro entre los hombres y configura un sentido razonable para la vida humana.

En efecto, en el mundo secularizado, las personas religiosas ya no se conforman con los discursos teológicos, ni con las normas morales, ni con los argumentos sobre la existencia de Dios; porque las personas quieren tener una experiencia de Dios, de ahí que Taylor advierta la existencia de una diversidad de espiritualidades, las cuales no están aferradas

---

<sup>442</sup> Cattaneo, Carolina, *Leonardo Boff: Más importante que la religión es la espiritualidad*, en: *Sophía* (Entrevista recuperada el 6 de mayo del 2018) Disponible en: <http://www.sophiaonline.com.ar/boff-mas-importante-que-la-religion-es-la-espiritualidad/>

<sup>443</sup> De un modo análogo, Caviglia también explica distingue entre la religión y lo religioso. La religión se refiere a la institución social organizada con normas y una estructura jerárquica para poner en práctica la experiencia religiosa; mientras que lo religioso representa la vivencia religiosa sin los límites o parámetros de la religión institucionalizada. Cf. Caviglia, Alessandro, "La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización", en: Giusti, Miguel. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, p. 29.

necesariamente a una entidad sobrenatural.<sup>444</sup> Es decir, buscan experiencias que les permitan acercarse al misterio de Dios, porque, como dice Boff, la experiencia religiosa es integradora de todas las dimensiones humanas:

La experiencia religiosa y mística tiene una característica de globalidad. Tiene relación con la totalidad de la vida y de la historia y no solo con un sector. No crece o disminuye en la medida en que crece o disminuye el proceso de secularización. La experiencia de lo divino es por sí misma globalizadora porque consigue discernir la presencia de Dios tanto en el espacio secular cuanto en el espacio de lo sagrado. La divinidad resplandece en todo.<sup>445</sup>

Boff cuestiona esas formas premodernas de definir la religión como una dimensión separada de la vida humana. Sostiene más bien que la experiencia religiosa integra lo mundano y lo sagrado, lo corporal y lo espiritual, entre lo individual y lo comunitario, etc. La experiencia religiosa integra todas estas dimensiones en cuanto que la presencia de lo divino habita todas estas dimensiones de la experiencia humana; es decir, la divinidad se hace manifiesta a través de las experiencias humanas. Por eso, afirma que la experiencia religiosa es *totalizante*, en cuanto es una experiencia humana que lo vincula con el mundo y lo divino. De ese modo, el ser humano se encuentra y se descubre en relación con todas las cosas del mundo a través de esta experiencia, porque todas las cosas participan de la totalidad.

Constatamos que esta definición de espiritualidad se encuentra en coherencia con la noción de espiritualidad de Panikkar, la cual integra todas las dimensiones humanas, ya

---

<sup>444</sup> “La creencia religiosa se da ahora en un campo en el que también hay un amplio abanico de opciones espirituales distintas. Pero lo interesante de la historia no es sencillamente que sea una historia de declive, sino también de una reubicación de lo sagrado o lo espiritual en relación con la vida individual y social.” Taylor, Charles, *La era secular*, op. cit., p. 222.

<sup>445</sup> Boff, Leonardo. *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid : Trotta, 2000, p. 66

que la experiencia religiosa es *totalizante* y que vincula a Dios y al mundo. Recordemos que según Panikkar el ideal de la paz que busca la espiritualidad cosmoteátrica supone un equilibrio armónico entre los hombres, el mundo y Dios, ya que la paz no se realiza en un ámbito del más allá, porque la paz es integradora.<sup>446</sup> En ese sentido, la espiritualidad según Panikkar implica una experiencia religiosa integradora de lo divino y lo humano, y que supera el dualismo temporal-eterno o religión-política.

Esta noción de experiencia religiosa como integradora de todas las dimensiones humanas es lo que se intenta expresar en la noción de espiritualidad, a diferencia de la religión. En efecto, la palabra *espiritualidad* que proviene del término *espíritu*, el cual hace alusión a una experiencia integradora:

El espíritu, en su sentido originario, no constituye una parte del ser humano. Es una expresión para designar su totalidad en cuanto energía y vitalidad. Lo opuesto al espíritu en este sentido no es, pues, el cuerpo, sino la muerte. Espiritualidad significa vivir según la dinámica profunda de la vida; tiene una expresión exterior que es un conjunto de relaciones que conciernen al otro como hombre o mujer, a la sociedad, y a la naturaleza, produciendo solidaridad respecto a las diferencias, a la reciprocidad y al sentido de complementación a partir de los demás.<sup>447</sup>

La espiritualidad entonces es una expresión que alude al modo de ser que promueve la defensa de la vida, y que se expresa mediante la solidaridad, la comunión y el respeto por otras vidas.<sup>448</sup> A diferencia de la religión, la espiritualidad representa, entonces, un

---

<sup>446</sup> “La esencia de la justicia no es ni *iusticia sociales* ni *iustificatio*, sino la recta relación del hombre con la realidad. La esencia de la justicia consiste precisamente en la relación armónica entre todos los nexos constitutivos del hombre. Justicia es el equilibrio armónico de la relación total del hombre con toda la realidad.” Cf. Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 400.

<sup>447</sup> Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 139

<sup>448</sup> En ese sentido, Boff recuerda que en la religión cristiana aparece la noción de Dios como espíritu, como dador de vida: “El Espíritu es vida y dador de toda vida, como lo profesa el credo cristiano. Está presente en todos los procesos de cambio, de inauguración de lo nuevo y de gestación de las diversidades. Es, por

cambio de mentalidad en cuanto a nuestra forma de comprender el mundo: “Ahora se crea la posibilidad real de organizar nuestra forma de habitar el mundo a partir de una visión espiritual de la vida y del destino humano. A partir de esta opción cambian las relaciones con la naturaleza, la forma de producción, de consumo y de visión del destino humano.”<sup>449</sup> De ese modo, la experiencia religiosa supone un cambio en nuestra misma forma de organizar nuestras relaciones con otras personas y con la naturaleza. Es decir, la espiritualidad no se adscribe a una determinada doctrina teórica, porque está guiada más bien por el compromiso práctico de cambiar la situación de injusticia en que viven millones de personas y el compromiso de modificar los propios hábitos de vida y de consumo, para no afectar la vida en el planeta.

### **3.3.3. La espiritualidad como experiencia mística**

Por otro lado, la espiritualidad es al mismo tiempo una experiencia mística. Boff explica con claridad el sentido del término, para que mostrar que la espiritualidad es mucho más cercana al mundo terrenal de lo que se cree. El término *mística* proviene de la palabra *misterio*, la cual a su vez proviene del verbo griego *múein*, que significa percibir aquello que se encuentra oculto, aquello que no es evidente.<sup>450</sup>

Misterio en su sentido personal, no significa límite del conocimiento, sino lo ilimitado en el conocimiento. En todos los campos de la experiencia humana y

---

excelencia, comunicación y libertad. No es rehén de instituciones religiosas.” Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 70

<sup>449</sup> Cattaneo, Leonardo Boff: *Más importante que la religión es la espiritualidad*, op. cit.

<sup>450</sup> Cf. Boff, Leonardo. *Mística y espiritualidad*, Madrid: Trotta, 1994, p. 13. La noción de misterio hace referencia al carácter escondido o no comunicado de una realidad. El verbo *múein* como percibir está vinculado a la experiencia religiosa de iniciación, donde la persona es llevada a experimentar mediante celebraciones, danzas, cánticos, etc. una revelación conservada secreta por un grupo. Cf. Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 144.

cósmica topamos con el misterio. Es el otro lado y lo profundo de la realidad. El órgano de su captación es el corazón antes que la mente.”<sup>451</sup>

El misterio nos refiere a lo ilimitado, aquella realidad que no es aprehensible mediante la razón, porque no es cognoscible como un hecho del mundo empírico. Ello nos recuerda la crítica de Hume a las posibilidades del conocimiento científico, cuando este filósofo cuestionaba a aquellos que pretenden conocer de un modo absoluto la realidad, creyendo que la ciencia les facilita dicho conocimiento de forma ineludible; pero no eran conscientes de los límites humanos de la ciencia misma. En efecto, desde una perspectiva religiosa, el misterio sería el ámbito de lo trascendente, una realidad más allá de lo cognoscible. En ese sentido, Martín Velasco lo define así:

Misterio significa para el sujeto religioso la realidad trascendente, totalmente otra en relación con el hombre y con todas las realidades de su mundo. Designa una realidad que sólo puede aparecer en el mundo del hombre a partir de una iniciativa suya de manifestarse; (...) que, revelado, no está a disposición del hombre, a su mano, al alcance de sus actos de conocimiento o de dominio, sino que sigue siendo el centro de una relación que tiene su origen en su decisión absolutamente libre de hacerse presente al hombre.<sup>452</sup>

El misterio no es lo opuesto a la ciencia, pues expresa lo ilimitado del conocimiento. Podríamos decir que el misterio acompaña a la ciencia, en cuanto la realidad por conocer siempre será mayor que nuestra capacidad para razonarla y entenderla, en tanto la realidad desborda la capacidad humana de conocerla en su totalidad. Por eso dice que el órgano para percibir esa experiencia es el corazón, no la razón, pues esa realidad misteriosa que excede las posibilidades del razonamiento humano puede ser accesible en la experiencia

---

<sup>451</sup> Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 139.

<sup>452</sup> Martín Velasco, Juan. *La experiencia de Dios*, op. cit., p. 42.



religiosa, pero no a la experiencia científica. La experiencia de Dios no es una experiencia de conocimiento. El órgano central es el corazón, porque la experiencia religiosa se acompaña de sentimientos de paz, gozo, serenidad, reconciliación, sentimientos incomparables a los vividos en la vida cotidiana.<sup>453</sup>

En ese sentido, la experiencia mística es una experiencia a la que puede acceder cualquier persona. No es una experiencia extraordinaria accesible solo a quienes tendrían una revelación especial o privilegiada, es una experiencia que requiere especial atención ante la realidad que nos rodea:

Alimentar la mística a este nivel significa mantener abierta nuestra curiosidad, desarrollar una sensibilidad ante los límites de nuestro conocimiento, redimensionar siempre la riqueza de la experiencia, mostrar una disposición permanente a aprender de cualquier fuente del saber y de las distintas tradiciones culturales y nutrir una veneración humilde y entusiasta ante la fascinación de lo real que escapa siempre a nuestras representaciones pero que continuamente las alimenta: he aquí una actitud mística.<sup>454</sup>

Es una experiencia de sensibilización ante el misterio de la vida que involucra la propia relación con lo divino. La experiencia mística no se da en un estado metafísico de la mente, porque es la experiencia de respeto ante la vida misma en su diversidad. La espiritualidad es entonces una experiencia de respeto ante la realidad omniabarcante de la vida, que supone a su vez el respeto a los otros seres humanos, a los otros seres vivos y a la misma tierra.<sup>455</sup> Ese respeto a la vida no es exclusivo de las comunidades religiosas,

---

<sup>453</sup> Martín Velasco, *La experiencia de Dios*, op. cit., p. 28.

<sup>454</sup> Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., pp. 147-148

<sup>455</sup> “La experiencia del misterio no se da sólo en el éxtasis. Sino también cotidianamente, en la experiencia de respeto ante lo sagrado de la realidad y de la vida. ¿Quién no se extasía ante un niño que nace? ¿Quién no se llena de profundo respeto ante el rostro sufrido y curtido de un indígena del altiplano de Bolivia?” Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 148.

pues se presenta en las distintas manifestaciones culturales, como en algunas comunidades indígenas.

### **3.3.4. La espiritualidad de las comunidades amazónicas**

En efecto, deberíamos poner mayor atención a las espiritualidades que se presentan en las comunidades indígenas, porque nos permite aproximarnos a la comprensión del diálogo interreligioso también como diálogo de espiritualidades indígenas. Esta distinción entre espiritualidad y religión nos permitirá comprender las espiritualidades indígenas que existen sin mediaciones institucionales (como son las doctrinas religiosas, las jerarquías sacerdotales, etc.) o aquellas experiencias de personas que no encuentran en las instituciones religiosas un lugar para vivir su espiritualidad.<sup>456</sup> Las espiritualidades indígenas hacen más factible el diálogo interreligioso como diálogo entre espiritualidades porque dichas espiritualidades no están institucionalizadas. A diferencia de las grandes religiones, que están instituidas y cimentadas en un sistema doctrinario, las espiritualidades indígenas no tienen jerarquías teocráticas ni doctrinas, lo que hace posible la apertura y el diálogo con otras espiritualidades.

De forma más específica, Birgit Weiler explica esta forma de vivir la espiritualidad que caracteriza la experiencia religiosa de dos comunidades indígenas de la selva peruana, los awajún y wampis:

Religiosidad se entiende aquí como una experiencia fundamental e integral de la persona que marca todo su pensar y sentir, su capacidad de percepción y su actuar. Ello se nota en miembros de ambos pueblos indígenas que tienen experiencias religiosas profundas.<sup>457</sup>

---

<sup>456</sup> Cf. Tubino, Fidel, *El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica*, op. cit.

<sup>457</sup> Weiler, Birgit. "Experiencias religiosas: ¿Fermento para el diálogo entre culturas? Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios awajún y wampis", en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner

La experiencia religiosa de estos pueblos indígenas se entiende como una experiencia de sensibilización ante el misterio de la vida que involucra la propia relación con lo divino. Recordemos que la experiencia de Dios trata de una presencia ante el Misterio, una presencia ante algo que el hombre no logra aprehender totalmente. El sujeto experimenta una incapacidad para expresar con palabras lo acontecido, pues se da cuenta que la experiencia vivida va más allá de las palabras, de los símbolos o las comparaciones.<sup>458</sup> En este sentido, la experiencia religiosa es una experiencia que plenifica al hombre, una experiencia personal sobrecogedora por la cual el ser humano se aproxima a lo Absoluto. Ahora bien, Weiler sostiene que esta experiencia tiene lugar en la cosmovisión de estos pueblos indígenas, donde el hombre supone que cada uno se encuentra inmerso en un gran sistema de relaciones que vincula la totalidad de las cosas, a los seres humanos con su entorno, las montañas, los bosques, los ríos, los animales, etc:

En la cosmovisión integral de los awajún y wampis, todo está relacionado; el cosmos es percibido como un gran y complejo tejido de relaciones, en el que las diferentes partes, incluyendo a los seres numinosos, interactúan continuamente. Vale recalcar que no solo los seres humanos actúan, sino también los otros seres vivos y hasta los elementos más pequeños y aparentemente insignificantes son agentes importantes.<sup>459</sup>

Cuando Weiler habla de los seres numinosos está haciendo referencia a las divinidades que habitan y participan de dicha cosmovisión. El término *numinoso* intenta expresar lo extraño, lo misterioso, lo que no es aprehensible por medio de conceptos racionalistas;

---

Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, p. 182.

<sup>458</sup> Martín Velasco, Juan. *La experiencia de Dios*. Madrid: Fundación Santa María, 1985, p. 29

<sup>459</sup> Weiler, "Experiencias religiosas", op. cit., p. 187.

pero que a su vez está conectado a las experiencias de las personas que viven en dicho entorno. En efecto, se trata de una cosmovisión relacional:

La cosmovisión de estos pueblos es profundamente relacional: tengamos presente que una de las dos posibles etimologías de religión es *religare*, vincular. Para estos pueblos, la vida se vive en vínculo con otros, incluyendo otros seres vivientes no humanos.<sup>460</sup>

Las comunidades awajún y wampis viven en estrecho vínculo con su entorno, con el bosque, con los ríos, con los seres vivos en general, porque todo está relacionado, la naturaleza y la vida misma de las personas. No hay una distinción radical típicamente occidental entre naturaleza y cultura. La relación con la naturaleza es una relación de reciprocidad entre los hombres y su entorno, porque los nativos están en un vínculo afectivo con seres no humanos, las plantas y los animales.

Esta relación supone también una relación de respeto hacia la naturaleza, en cuanto son conscientes de este compromiso con su entorno y saben que no deben intentar explotar o dominar la naturaleza a su gusto. Es una relación de reciprocidad que conlleva el compromiso moral de devolver a la tierra lo que ha sido extraído mediante la reforestación, en caso el hombre haya tenido la necesidad de extraer los recursos.<sup>461</sup> Por eso, se trata de una experiencia religiosa profunda en el sentido relacional (*religare*) de la palabra *religión*, porque es una forma humana de aproximarse a la totalidad. Esta experiencia es un modo de estar presente y habitar el mundo circundante en relación con totalidad: las personas, los seres no humanos, la naturaleza y las divinidades.

---

<sup>460</sup> Weiler, “Experiencias religiosas”, op. cit., p. 187

<sup>461</sup> Se puede consultar también el documental de youtube titulado “La espera: historias del Baguazo”, donde se explica con detalle esta concepción religiosa de los pueblos indígenas y la conciencia de respeto por sus tierras sagradas: <https://www.youtube.com/watch?v=pgYUFnxs-6U>

### 3.3.5. La finalidad práctica de la espiritualidad

Asimismo, una característica particular de esta experiencia religiosa es también la condición de apertura ante lo desconocido y la disposición para encontrarse con el otro:

La experiencia de Dios o de la Realidad Última como misterio puede disponer a la persona a no absolutizar la propia experiencia religiosa, sino más bien a abrirse a un encuentro y diálogo con creyentes de otras religiones y con otras personas en general.<sup>462</sup>

Weiler sostiene que la espiritualidad de estas comunidades facilita el diálogo intercultural. En efecto, esta experiencia religiosa presupone la apertura al encuentro con personas de otras creencias o religiones donde hay un intercambio recíproco y enriquecido, sin tener que absolutizar el propio punto de vista. Esta experiencia involucra así la disposición a colaborar con el otro que facilita el diálogo intercultural. En este encuentro dialógico no se pierde la identidad de cada cultura porque en el diálogo se amplía el horizonte de pertenencia de cada uno de los dialogantes, logrando un encuentro solidario con el otro, como se afirma en la hermenéutica filosófica.

Ahora bien, como precisa Weiler, en el caso de los awajún y wampis este diálogo intercultural se ha dado especialmente a partir de temas sociales especialmente vinculados a problemas que afectan directamente la vida social y política de los nativos, como son la calidad de vida, la justicia, los derechos humanos, etc. En este sentido, la vida espiritual de estas comunidades involucra una dimensión práctica en cuanto persiste el interés de mejorar la convivencia humana. Es decir, los nativos awajún y wampis viven una espiritualidad que involucra un compromiso real con los problemas sociales de sus

---

<sup>462</sup> Weiler, "Experiencias religiosas", op. cit., p. 183

propias comunidades (una educación de mala calidad, servicios de salud deficientes, la problemática del medio ambiente, etc.)

La espiritualidad como experiencia mística supone, como podemos apreciar, una manera distinta de entender la experiencia religiosa,<sup>463</sup> que da mayor relevancia a la dimensión práctica de la espiritualidad:

El místico no es alguien desarraigado de la historia, sino comprometido con su transformación, a partir de lo que es el centro de su sentido trascendente y de la utopía que él, como religioso, intuye mejor y más que nadie.<sup>464</sup>

Esto significa que la espiritualidad como auténtica experiencia de sensibilización totalizadora tiene una dimensión práctica que no se puede desvincular de la justicia social. En ese sentido, las mismas religiones están llamadas a reflexionar y cuestionar todas las injusticias y miserias que afectan a millones de personas en el mundo. Los efectos de las guerras, la pobreza, la hambruna, la explotación laboral, son problemas sociales que las religiones pretenden de alguna manera solucionar.

En ese mismo sentido, Frei Betto sostiene que la mística no se reduce a una experiencia metafísica de contemplación de lo divino, pues la cuestión central de la mística son los pobres.<sup>465</sup> O desde una perspectiva más religiosa: “Para el evangelio el amor no es un sentimiento; instaura la justicia. El Dios del amor es el que instaura la justicia.”<sup>466</sup> Lo que

---

<sup>463</sup> Podríamos agregar que la misma fe, desde la perspectiva de la espiritualidad, no equivale simplemente a la creencia en una doctrina o en un sistema religioso determinado, porque la fe no es una ideología con la que se pueda persuadir al mayor número de personas. Esta sería, según Boff, una pseudo-fe que se evidencia en los fundamentalismos religiosos o los grupos cerrados cuya ideología promueve la imposición de un saber doctrinario por medio de la violencia: “La fe solo tiene sentido y es verdadera cuando significa respuesta a la experiencia de Dios, hecha personal y comunitariamente. Fe es, entonces, la expresión de un encuentro con Dios que envuelve la totalidad de la existencia, el sentimiento, el corazón, la inteligencia y la voluntad.” Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 149. La fe se funda en la experiencia religiosa del encuentro con Dios, una experiencia vital que involucra la totalidad de las cosas.

<sup>464</sup> Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 75

<sup>465</sup> Betto, Frei. “Los pobres: cuestión central de la mística”, en: Boff, *Mística y espiritualidad*, op. cit., p. 47.

<sup>466</sup> Betto, Frei. “El amor instaura la justicia”, en: Boff, *Mística y espiritualidad*, op. cit., p. 128.

significa que la espiritualidad está orientada a la transformación del mundo y de las personas, es decir, a que las personas marginadas recuperen su dignidad como ciudadanos, para que los excluidos de un sistema económico injusto puedan vivir humanamente. De esa manera, la espiritualidad se define como una experiencia encarnada en el mundo de los problemas humanos, no una experiencia metafísica que disocia lo divino y lo mundano, los asuntos de Dios y los asuntos del hombre.

Pero ese respeto a la vida que involucra la espiritualidad se extiende también en la relación con la naturaleza, por lo que la religión debe promover ese vínculo. Es decir, además de una justicia social, se hace necesaria una justicia ecológica, pues no basta con una relación de respeto a los seres humanos y a la superación de las injusticias sociales, sino también una relación de respeto con la vida del planeta, ya que todos los seres formamos un todo orgánico.<sup>467</sup> Esta justicia ecológica pretende también poner límites a esa pretensión dominadora y destructiva propiamente humano con la que somete y destruye la naturaleza para la acumulación ilimitada de sus intereses económicos.

Como hemos visto anteriormente, mediante su espiritualidad el ser humano se encuentra en una relación *totalizadora* donde se hace presente lo divino. Así, la espiritualidad integra todas las dimensiones del ser humano para una sana convivencia con el cosmos, porque se integra la totalidad de la experiencia, lo humano, lo mundano, lo divino. La espiritualidad supone una experiencia religiosa que intenta lograr una relación armónica entre Dios, la naturaleza y los seres humanos.

---

<sup>467</sup> “Todos los seres, desde lo más sencillos hasta los más complejos, formamos un todo orgánico. Religiosamente hablando, todos salimos del mismo acto amoroso del Creador. Por eso existe una fraternidad y sororidad fundamental entre todos los seres. Todos muestran huellas de las manos divinas que los plasmaron, aunque sea por la vía de la evolución. Por eso, los seres son sacramentales. Además de ser alteridades con las que nos relacionamos, son también símbolos de una Presencia que habita el universo.” Boff, *La dignidad de la Tierra*, op. cit., p. 81

### 3.3.6. El diálogo interreligioso como diálogo de espiritualidades

A modo de síntesis, la diferencia entre religión y espiritualidad nos ayuda a comprender mejor el sentido del diálogo interreligioso que propone la hermenéutica diatópica de Panikkar, y cómo se hace factible propiamente en un diálogo de espiritualidades, y tiene más limitaciones en un diálogo entre grandes religiones. En efecto, de acuerdo con Panikkar, se había definido el diálogo interreligioso como un *diálogo dialogal*, porque es un encuentro que se caracteriza de forma prioritaria por la escucha del otro. Se trata de una conversación que no pretende convencer o imponer ciertos argumentos, al contrario, el diálogo interreligioso se define como un encuentro donde los interlocutores están dispuestos a escuchar, hacer un esfuerzo por comprender la alteridad a través de los *equivalentes homeomórficos*.

Por su parte, el diálogo de espiritualidades se define como una experiencia hermenéutica donde se amplían los horizontes de comprensión y se ponen en juego los límites de la propia cultura con el fin de comprender al otro. Además, requiere como condición de posibilidad el reconocimiento del pluralismo cultural y religioso, como lo muestra Fernet-Betancourt. Es decir, los participantes de dicho diálogo requieren tomar conciencia de la situación hermenéutica en que se encuentran, esto es, reconocerse como pertenecientes a un horizonte cultural que asumen como verdadero. Pero, a su vez, son capaces de reconocer las diferencias con otras religiones, ya que pueden comprender que los otros tienen creencias, costumbres, saberes que adquieren sentido en su horizonte cultural.

En ese sentido, el diálogo de espiritualidades está condicionado también por la disposición a dejarse interpelar por el otro, con el fin de examinar nuestros saberes previos o creencias a las que estamos acostumbrados. Por ello, una religión fundamentalista no tendría cabida en el diálogo interreligioso, porque una religión así no estaría en



disposición para escuchar al otro, y menos para cuestionar o poner en duda alguna de sus creencias. No obstante, las espiritualidades, a diferencia de las religiones, tendrían mayor disposición a reconocer la situación hermenéutica y a trascender los límites impuestos con el fin de aproximarse a la comprensión del otro. Por ello, el diálogo de espiritualidades se realiza como un *diálogo dialogal*, como diría Panikkar, porque dichas espiritualidades tendrían mayor apertura para contrastar las propias creencias, a diferencia de las religiones. En ese sentido, el diálogo de espiritualidades indígenas sería más factible por tratarse de espiritualidades no institucionalizadas, y por tanto, que no tienen tantos obstáculos para la apertura y el encuentro con el otro (ya que no están regidas necesariamente por un sistema doctrinario o una jerarquía teocrática, como en el caso de las religiones instituidas y dogmáticas). De ahí que afirmemos que un diálogo interreligioso sea genuinamente un diálogo de espiritualidades.

Asimismo, el diálogo de espiritualidades también tendría una finalidad práctica, porque la espiritualidad misma tiene un enfoque práctico que está centrado en el mundo de los problemas humanos, no en el conocimiento de un ente metafísico. Hemos visto que la espiritualidad se entiende como una experiencia mística y totalizante, que integra todas las dimensiones de la experiencia humana: lo mundano y lo sagrado, lo corporal y lo espiritual, lo individual y lo comunitario; y a su vez, tiene una dimensión práctica porque dicha experiencia totalizante no se puede desvincular del respeto de la vida humana y la solidaridad con los otros seres humanos. En ese sentido, la espiritualidad busca la transformación del mundo, recuperando la dignidad de los más excluidos. Pero también la espiritualidad involucra un compromiso con la vida del planeta, exigiendo poner límites a la dominación y la destrucción de la naturaleza.

En cuanto a esta dimensión práctica, podemos encontrar coincidencias entre el diálogo de espiritualidades y el diálogo entre las grandes religiones, pues habíamos visto que este

diálogo también tiene una finalidad práctica: la paz entre las religiones. Según Kung, el diálogo interreligioso tiene como finalidad la *ecumene*, una tierra habitable donde las religiones puedan convivir de forma pacífica.<sup>468</sup> Eso significa que el diálogo interreligioso está en búsqueda de un *ethos universal*, un consenso ético en torno a las grandes problemáticas para la vida futura de la humanidad, como la justicia, la igualdad de derechos, la protección del medio ambiente, etc. Así, este diálogo entre las grandes religiones tendría exclusivamente una finalidad práctica, en cuanto este diálogo pretende lograr un entendimiento común para resolver estas grandes causas. Sin embargo, en cuanto a la posibilidad de la comprensión del otro y la apertura al encuentro para el diálogo con otras confesiones religiosas, las grandes religiones tendrían mayores dificultades, pues tienden a ser más dogmáticas, y en algunos casos, fundamentalistas. Por ese motivo, en este caso el diálogo interreligioso como experiencia hermenéutica sería limitado.

---

<sup>468</sup> Cf. Kung, Hans. *Proyecto de una ética mundial*, op. cit., pp. 98-99.

## **CAPÍTULO 4**

### **LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

En este capítulo intentamos plantear una propuesta filosófica del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica, a partir de los aportes filosóficos presentados en los capítulos anteriores y mostrando en especial las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso en el contexto de la secularización. En este último capítulo pretendemos analizar las condiciones hermenéuticas que hacen posible el diálogo interreligioso, tratando de responder a la pregunta acerca de cuáles son las condiciones que deben asumir las religiones para que puedan participar de un verdadero diálogo con apertura y tolerancia. En una primera parte queremos aclarar cuál es la noción de hermenéutica a partir de la cual plantearemos la propuesta del diálogo interreligioso. En la segunda parte, presentamos la definición de diálogo interreligioso a partir de lo visto en los capítulos anteriores y presentamos la noción de religión que surge en relación con la perspectiva hermenéutica previamente analizada, la cual resulta fundamental para que las religiones dialoguen. En tercer lugar, plantearemos las condiciones hermenéuticas del diálogo interreligioso, es decir, queremos proponer desde la perspectiva hermenéutica aquellas

condiciones necesarias del diálogo interreligioso para que las religiones puedan comunicarse y lograr una solidaridad ecuménica.

#### **4.1. La perspectiva hermenéutica**

En primer lugar, vamos a precisar en qué consiste principalmente esta perspectiva hermenéutica a la que nos referimos en el título. A partir de lo visto en los capítulos anteriores, quisiera presentar la hermenéutica a partir de dos aspectos relevantes y complementarios, para que posteriormente podamos analizar de forma exhaustiva en qué consiste el diálogo interreligioso: por un lado, una dimensión crítica de la hermenéutica que está desarrollada especialmente en el pensamiento débil de Vattimo; y por otro, una dimensión diatópica de la hermenéutica, que aparece con la hermenéutica de Panikkar, la cual pone el énfasis en la comprensión del otro que tiene lugar en un encuentro entre religiones.

En primer lugar, la dimensión crítica de la hermenéutica se presenta en el pensamiento débil (*pensiero debole*) de Vattimo, una hermenéutica que entiende la historia de la cultura como un proceso donde se van debilitando las concepciones metafísicas de la verdad como objetividad. Se trata de una hermenéutica que somete a crítica y cuestiona todo aquello que pretenda elevarse como la verdadera naturaleza de las cosas. Este debilitamiento de las concepciones metafísicas tiene lugar a partir del fenómeno de la secularización. Es decir, la hermenéutica está, según Vattimo, íntimamente vinculada a la secularización porque consiste en el proceso de la disolución del Dios de la metafísica y la violencia, disolución del fundamento metafísico de toda verdad.

Recordemos que el saber de la metafísica, según Vattimo, supone fundamentalmente la fe en la verdad absoluta, es decir, presupone la convicción de un orden objetivo del mundo

el cual estaría instaurado en Dios como fundamento último.<sup>469</sup> La metafísica se presenta así como un saber definitivo y absoluto que orienta la vida humana, dando seguridad y certezas a su existencia. De ahí que el final de la metafísica quede representado en la *muerte de Dios*, el acontecimiento que representa la disolución de la metafísica, y que nos remite a la ausencia de fundamentos últimos que hagan posible el conocimiento verdadero y definitivo. De ese modo, la hermenéutica es una filosofía que somete a crítica toda metafísica, es decir, toda pretensión de conocer la verdad en un sentido objetivo y definitivo, y también todo conocimiento fundado en un mundo trascendente a los fenómenos que haría posible el conocimiento verdadero.

Pero, además, la hermenéutica es una filosofía donde el intérprete adquiere un rol fundamental para la comprensión de las cosas. En efecto, el intérprete es quien conoce el mundo, pero desde dentro del mismo mundo, no desde un lugar privilegiado y atemporal. Es decir, el intérprete no pretende hacer metafísica, porque no dice cómo son las cosas en sí mismas, sino cómo son las cosas desde su perspectiva.<sup>470</sup> Así, el pensamiento débil es una filosofía hermenéutica porque propone que toda interpretación se hace siempre desde un contexto determinado, bajo la condición de pertenencia a una historia y una tradición en particular. Esto significa, pues, que en la era de la secularización no es posible conocer las cosas desde una perspectiva atemporal y absoluta.

Y, por último, este rol preponderante que adquiere el intérprete tendrá consecuencias para la hermenéutica de los textos religiosos. Vattimo relaciona la secularización como la época del final de la metafísica con la *tercera era* anunciada por Joaquín de Fiore, donde emerge el sentido espiritual de la Escritura.<sup>471</sup> La era del Espíritu se define como una era

---

<sup>469</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>470</sup> Cf. Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 81.

<sup>471</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 92.

del espíritu de la revelación, no una era de siervos, sino de amigos, no una era del temor, sino de la caridad.<sup>472</sup> Quiere decir que en la era del Espíritu el sentido de la Escritura deviene cada vez más espiritual, y más alejada del dogmatismo. Por tanto, la interpretación de los textos sagrados también se debilita, es decir, no puede ser literal, ya que no se puede interpretar los relatos bíblicos como si fueran hechos históricos con absoluta objetividad. Por el contrario, en la era del Espíritu hay apertura para reconocer que los relatos bíblicos tienen un sentido simbólico cuya finalidad radica en la enseñanza de la doctrina religiosa. De esa manera, la secularización es una era caracterizada por la libertad para la interpretación de los textos sagrados, no por el sometimiento a una autoridad.<sup>473</sup> En la era secular los creyentes tienen mayor libertad para la interpretación de los textos sagrados y no están necesariamente sometidos al mandato de la autoridad religiosa.

Por otra parte, la hermenéutica no solo tiene una dimensión crítica de la metafísica, como aparece en el pensamiento débil de Vattimo, también nos permite dar cuenta del fenómeno de la comprensión del otro, nos permite entender cómo es posible el encuentro entre culturas o religiones diferentes. En tal sentido, la hermenéutica diatópica de Panikkar intenta superar la distancia entre dos *topoi*, es decir, entre dos culturas o religiones cuyos modelos de inteligibilidad son radicalmente diferentes.<sup>474</sup> En el contexto del encuentro entre religiones, podemos decir que la hermenéutica *diatópica* intenta superar los límites de la propia religión, trascendiendo la propia tradición con el fin de entrar en contacto y comprender otra religión. De ahí que la hermenéutica se relacione

---

<sup>472</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 44.

<sup>473</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 46.

<sup>474</sup> “Yo la llamo la hermenéutica *diatópica*, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre los *tópoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca.” Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33.

directamente con el diálogo interreligioso, porque es un saber mediante el cual las religiones se logran comunicar y entenderse mutuamente.

Ahora bien, la hermenéutica diatópica considera en primer lugar que para comprender al otro no podemos presuponer que el otro tiene el mismo conocimiento de base.<sup>475</sup> Es decir, la hermenéutica diatópica nos muestra que la comprensión del otro tiene como punto de partida el reconocimiento del otro como una fuente de comprensión tan original como uno mismo. Esto significa que para comprender otra religión necesitamos, en primer lugar, saber que los presupuestos en que se funda su religión son radicalmente diferentes a los propios.

En resumen, la perspectiva hermenéutica desde la que nos aproximamos al análisis del diálogo interreligioso tendrá en cuenta fundamentalmente estas dos dimensiones complementarias. Por un lado, una dimensión crítica porque consideramos que para entender lo que ocurre en este diálogo es necesario someter a crítica toda pretensión de conocer la verdad en un sentido objetivo y definitivo. Ello puede ocurrir con la metafísica o con religiones que crean estar en posesión de fundamentos últimos, los cuales pretendan imponerlos violentamente a otros. Y, por otro lado, una dimensión diatópica porque la hermenéutica intenta superar los límites de la propia religión con el fin de comprender otra. De ahí que la hermenéutica diatópica se complemente con el pensamiento débil, en cuanto toma como punto de partida la perspectiva del intérprete, quien reconoce que toda aproximación a la realidad tiene lugar desde una propia fuente de autocomprensión en particular, la suya o la ajena.

---

<sup>475</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 33.

## 4.2. Definición de diálogo interreligioso

### 4.2.1. Diálogo de escucha

La hermenéutica de Panikkar nos muestra que el diálogo interreligioso es un *diálogo dialogal*, el cual, de acuerdo con su terminología, es un tipo de diálogo que intentar enfrentar problemas interculturales o pluralistas, es decir, problemas donde se pone en juego la diversidad de culturas o de religiones, los cuales tienen como prioridad problemáticas que trascienden el ámbito de la lógica o lo estrictamente racional.<sup>476</sup> En ese sentido, es pertinente precisar la diferencia entre un diálogo dialéctico y el diálogo dialogal, pues en los problemas interculturales o interreligiosos se pone en juego la complejidad del ser humano. Es decir, en el diálogo interreligioso no tiene prioridad un análisis estrictamente racional de los argumentos basados en una lógica irrefutable, sino la complejidad de las situaciones en que se encuentran los seres humanos, lo que trae consigo sentimientos, gestos, deseos, etc.

Dicho de otro modo, el diálogo interreligioso no se entiende como un diálogo dialéctico, porque no equivale a una conversación que tenga como presupuesto un campo lógico donde se reconozca solamente la validez objetiva a las opiniones, a las creencias, etc.<sup>477</sup> Más bien, el diálogo interreligioso corresponde a una conversación que presupone una confianza recíproca entre los interlocutores en que es posible un entendimiento común. Por eso, el diálogo interreligioso se puede definir como un diálogo de escucha, esto es, un encuentro donde los interlocutores principalmente se *escuchan* unos a otros. Este

---

<sup>476</sup> “Dia-lógico significaría aquí atravesar, pasar por entre lo lógico y superarlo, aunque no negándolo. El diálogo dialógico está en su hábitat adecuado si hace frente a problemas personales, interculturales y pluralistas. En estos tres casos nos ocupamos de situaciones no del todo reducibles al *logos*.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 81.

<sup>477</sup> “El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente objetiva. El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico.” Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad*, op. cit., p. 52.



diálogo de escucha no tiene como resultado un ganador, porque no se trata de una competencia o un debate para saber cuáles son los argumentos lógicamente más coherentes y con mayor fuerza para convencer o imponerse al otro. En efecto, la escucha es fundamental en el diálogo interreligioso, porque los interlocutores se orientan hacia un entendimiento mutuo basado en la confianza en el otro.

#### **4.2.2. Diálogo entre personas**

En segundo lugar, Panikkar nos recuerda que el diálogo interreligioso es un diálogo entre sujetos, un diálogo entre personas. Quiere decir que quien dialoga se enfrenta a un tú, no a un ello;<sup>478</sup> mientras que el ello es un objeto, el tú es *fente de autocomprensión*. La fuente de autocomprensión hace referencia a la religión que tiene cada interlocutor, la cual se funda en determinados presupuestos filosóficos o teológicos, por los cuales se fundamenta una mirada específica de la realidad y que a su vez los hace particularmente diferentes.

De ese modo, el diálogo interreligioso establece una relación dialógica entre sujetos, lo que presupone que es un encuentro de profundo respeto frente al tú, porque el tú no puede ser tomado como un simple objeto de conocimiento. Con frecuencia se entiende el diálogo interreligioso como un simple método para conocer, analizar o investigar otras religiones. Sin embargo, en esos casos se olvida que se trata de un diálogo donde el otro es fuente de autocomprensión, no un objeto que pueda ser reducido a su función instrumental o examinado científicamente. De ahí que el diálogo interreligioso tenga la función de crear espacios para el encuentro con los otros, espacios donde se pueda compartir las creencias y se puedan crear nuevos lenguajes, nuevas palabras.<sup>479</sup> En efecto, los problemas

---

<sup>478</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>479</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 88.

interreligiosos requieren de la creación de espacios de encuentro con el otro, donde se compartan las creencias religiosas de cada interlocutor con el fin de lograr un entendimiento mutuo.

### 4.2.3. Diálogo de testimonios

En tercer lugar, podemos definir el diálogo interreligioso como un diálogo de testimonios. Con ello queremos resaltar que no es un diálogo de puros conceptos o doctrinas, pues se trata más bien de un encuentro de testimonios religiosos. Como señala Panikkar, este encuentro interreligioso tiene como finalidad acceder al mito del otro, para lo cual el diálogo debe trascender el *logos* y abrirse camino para llegar al mito.<sup>480</sup> Al respecto, debemos aclarar que las religiones presuponen ciertos mitos en función de los cuales adquieren sentido las creencias religiosas que comparte la comunidad. Panikkar entiende aquí el mito como el conjunto de condiciones tácitas de posibilidad de un estado de cosas determinado y que fundamentan el pensamiento religioso de los creyentes.<sup>481</sup> De ahí que un encuentro interreligioso deba considerar y ser tolerante frente a la diversidad de creencias, pues los mitos fundamentan las creencias y las doctrinas respectivas.

Ahora bien, el testimonio forma parte del ámbito religioso, ya que quien da testimonio no ofrece pruebas verídicas de su experiencia, no tiene que demostrar lógicamente su validez. El testimonio es posible en una comunión mítica, por lo que fuera del contexto mítico el testimonio carece de significado. Así, mediante el testimonio se ofrecen experiencias de la comunidad, se comparten relatos, narraciones; el testimonio no es una

---

<sup>480</sup> En efecto, en el diálogo está implícita la intención de acceder al mito con el fin de comprender al otro: “*Dia-logos* no significa solo avanzar a través del *logos*, tener que vérselas solamente con el *logos*; significa también abrirse camino a través del *logos* – δια τον λογον (*dia ton logon*), “atravesando el *logos*”- para llegar al *mythos*.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 225.

<sup>481</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 228; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003, pp. 69-70.

demostración racional de ciertas creencias. Por eso, el diálogo interreligioso se define como un diálogo de testimonios, porque se trata de un encuentro donde los creyentes comparten sus testimonios y escuchan el testimonio del otro, con el fin de abrir caminos para acceder a los mitos del otro, sin necesidad de un análisis estrictamente demostrable de los mitos o de someter los relatos a una lógica irrefutable.

#### **4.2.4. Ecumenismo interreligioso**

En cuarto lugar, el diálogo interreligioso como diálogo de testimonios permite la *fecundación mutua* de las religiones. Panikkar nos dice que mediante el diálogo las religiones se *fecundan mutuamente*, pues mediante la escucha de los otros mitos, los creyentes pueden enriquecer el suyo propio, confrontando y mejorando sus propias creencias. Sin embargo, esta fecundación de la religión no supone un abandono de los propios mitos ni las propias creencias, porque dicha fecundación mutua se realiza por medio de la comprensión. Al respecto, la hermenéutica filosófica de Gadamer nos ayuda a entender el sentido de la fecundación mutua en el diálogo interreligioso. Este filósofo nos muestra, en primer lugar, que la comprensión del otro que involucra el encuentro interreligioso no puede prescindir de los prejuicios, más bien los prejuicios guían la comprensión. Recordemos que, de acuerdo con la hermenéutica filosófica, la comprensión está condicionada por la tradición, ya que el hombre es un *ser en la tradición*, no podemos prescindir de la radicalidad histórica que involucra la situación hermenéutica. De ahí que la comprensión no implique el abandono de la propia tradición, sino que permite más bien una fecundación de la misma, como diría Panikkar, por medio de la transformación de la tradición religiosa.

Al respecto, es necesario aclarar que si bien el hombre está condicionado por la tradición, sin embargo, la tradición se adopta con libertad, no por imposición, pues necesita ser

afirmada y cultivada.<sup>482</sup> Esto significa que las tradiciones religiosas no son imposiciones que pasan a través de las generaciones, pues las personas se van apropiando libremente de su tradición. La hermenéutica nos enseña que la tradición es un *proceso dinámico*, donde los participantes de la comunidad conservan y modifican el legado que van heredando. Gadamer entiende la apropiación de la tradición como un proceso dinámico porque la comunidad valida, por un lado, aquel legado cultural que forma parte de su historia, pero por otro, revisa y transforma aquello que no es apropiado para el bienestar de la comunidad. En ese sentido, la comprensión de la tradición supone una apropiación crítica de la misma, lo que significa que la tradición pueda ser criticada o cuestionada, ya que la comprensión se realiza en un ejercicio de interpelación de la tradición.<sup>483</sup> De ahí que sostengamos que las tradiciones religiosas no son estáticas ni independientes de la comunidad, pues la comunidad participa en diálogo constante con la misma tradición. Así, la pervivencia de la tradición religiosa presupone un acto de libertad, no una obediencia ciega a la autoridad de la tradición.

Pero la hermenéutica de Gadamer permite esclarecer el sentido de la fecundación mutua de las religiones con la definición de comprensión como una *fusión de horizontes*.<sup>484</sup> Esta expresión nos muestra dos aportes importantes de la comprensión que se realiza en el diálogo interreligioso. En primer lugar, que la comprensión del otro supone un movimiento circular en el cual la anticipación del sentido se irá corrigiendo y re proyectando hacia nuevos sentidos posibles, con el fin de lograr una mejor comprensión del otro. Sin embargo, dicho movimiento circular es inacabado porque no deviene en una

---

<sup>482</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 349.

<sup>483</sup> “El ‘comprender’ las circunstancias y la estructura de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.” Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión”, en: Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 185.

<sup>484</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 377

comprensión absoluta de la cosa, sino que logra su sentido en mutua participación. Esto significa que la comprensión del otro como fusión de horizontes se orienta hacia la participación en un *sentido comunitario*,<sup>485</sup> o mejor dicho, hacia la construcción de un entendimiento común.

Y en segundo lugar, que la comprensión se realiza siempre desde el horizonte de quien comprende, porque la fusión de horizontes equivale a una *ampliación* del propio horizonte.<sup>486</sup> Mediante la ampliación del horizonte quien comprende gana un mayor entendimiento de la otra perspectiva. De ese modo, la fusión de horizontes tiene consecuencias para la misma situación hermenéutica, porque el horizonte es flexible, se moviliza. En efecto, cuando Gadamer define la comprensión como fusión de horizontes quiere decir también que comprender al otro involucra un cambio, una transformación del propio horizonte para comprender mejor al otro. De esa manera, la fecundación mutua de las religiones en el diálogo interreligioso se lleva a cabo como una fusión de horizontes, lo que implica que los interlocutores se expongan y tengan suficiente apertura frente a las creencias del otro para así revisar las propias creencias o dogmas y ampliar la propia perspectiva. En ese sentido, el diálogo interreligioso presupone que los participantes están dispuestos a transformar el horizonte religioso con el fin de formar una comunidad ecuménica.

#### **4.2.5. Diálogo de espiritualidades**

De ahí que hayamos definido el diálogo interreligioso como un diálogo de espiritualidades, porque de ese modo se realizaría el *diálogo dialogal*, el cual define

---

<sup>485</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 362.

<sup>486</sup> Gadamer se refiere a esta ampliación del horizonte como “un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 375.

Panikkar como un encuentro que se caracteriza especialmente por la confianza y la escucha del otro que pertenece a otra religión. Como hemos visto, el diálogo dialogal se funda en la escucha del otro, no se rige por el análisis lógico de los testimonios o argumentos del otro, ni tiene la intención de imponer cierta doctrina. Es un diálogo que toma como punto de partida el reconocimiento del pluralismo, pues para poder dialogar se requiere, en primer lugar, reconocer el contexto particular en que cada uno se encuentra para poder dar cuenta de la relatividad de las creencias. En ese sentido, el diálogo de espiritualidades supone una experiencia hermenéutica, en cuanto se trata de escuchar y estar en la disposición para dejarse interpelar por el otro, para así lograr una ampliación del horizonte de comprensión a partir del reconocimiento de la alteridad.

Habíamos planteado esta definición del diálogo de espiritualidades atendiendo a la diferencia planteada entre religión y espiritualidad, donde la religión se caracteriza por conformar una institución estructurada en base a una doctrina, códigos morales, una jerarquía religiosa; mientras que la espiritualidad se define como una experiencia religiosa que no está arraigada necesariamente a la institución de una religión, y que se caracteriza por la práctica de valores. La espiritualidad consiste en una experiencia mística que integra todas las dimensiones humanas, lo mundano y lo sagrado, lo corporal y lo espiritual, etc. Se puede definir también como una experiencia religiosa totalizante que concibe al ser humano en relación con todas las cosas, los seres vivos, la naturaleza, la divinidad.

Precisamente, esta definición de espiritualidad es inherente a la cosmovisión integral de algunas comunidades amazónicas, en cuya cosmovisión el hombre se encuentra inmerso en un sistema de relaciones que lo vincula a la totalidad de las cosas, donde interactúan los seres humanos con los seres numinosos. De ahí que la posibilidad del diálogo interreligioso, como lo define Panikkar, sea más factible como un diálogo de

espiritualidades, ya que éstas, a diferencias de las religiones institucionalizadas, son experiencias religiosas no dogmáticas con mayor disposición a dejarse interpelar por otro, a poder superar los prejuicios y transformar el propio horizonte cultural.

En ese sentido, el análisis de la secularización de Vattimo también advierte que la posibilidad del diálogo interreligioso está condicionada al debilitamiento de la religión, lo cual estaría expresando el sentido de la espiritualidad. Como hemos visto, en el contexto del final de la metafísica, Vattimo propone una religión débil, no metafísica, ni violenta. Una religión violenta sería aquella que pretende adjudicarse el poder absoluto sobre la verdad. Podemos decir que la violencia y la imposición de creencias proviene de una *religión fuerte*, aquella que supone estar en posesión de la verdad objetiva, y cuyos miembros coaccionan a otros para que asuman sus creencias como dogmas o verdades absolutas. Por el contrario, la religión débil es una religión no dogmática, no es rígida, ni autoritaria,<sup>487</sup> pues se trata de una religión que no legitima el uso de la violencia para imponer verdades objetivas.

Además, esta noción de religión débil, que propone Vattimo, es coherente con la definición de fe como condición del diálogo interreligioso, que se plantea en la hermenéutica diatópica. Panikkar entiende la fe como *apertura existencial*, es decir, como aquello que conecta al hombre con la trascendencia. No se trata de una fe en realidades metafísicas, sino una ilimitada apertura a su propia trascendencia, puesto que ningún ser humano ha agotado las posibilidades de llegar a ser.<sup>488</sup> Así, por medio de la fe, el hombre es consciente de su propia imperfección, es decir, sabe que no está todavía absolutamente

---

<sup>487</sup> Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 115.

<sup>488</sup> Recordemos que Panikkar define la fe como apertura existencial: “Podríamos describir la fe como *apertura existencial a la trascendencia* o, si la expresión parece demasiado cargada, de manera más simple como *apertura existencial*. (...) Una persona está abierta a lo que no es, o mejor a lo que todavía no ha llegado a ser. La verdadera apertura se traduce en la posibilidad de ser: es apertura al Ser. Implica una capacidad de ser siempre llenados más, una receptividad “infinita”, porque el hombre no es “finito”” Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 224.

realizado, y que siempre está en proyección hacia su meta final. Como podemos ver, esta definición de la fe como *apertura existencial* precede a la religión débil porque el hombre no se asume como un ser perfecto o en posesión de verdades absolutas. Al contrario, la fe hace referencia a la capacidad humana para acceder a su no-plenitud, pues el hombre siempre está abierto hacia una mayor perfección y en camino hacia su meta final. De ahí que esta fe permita que el hombre sea consciente de su propia finitud y las limitaciones propias de la tradición.

Además, la diferencia entre fe y creencia que plantea Panikkar nos permite mostrar los límites del diálogo cuando se trata de religiones fundamentalistas. En efecto, la fe se expresa mediante distintos conceptos o lenguajes, que corresponden a una diversidad de religiones, pero los lenguajes no agotan el sentido de la fe. Es decir, la fe se expresa de distintas maneras mediante las creencias. Es necesario advertir que las creencias no es lo mismo que la fe, porque las creencias son las expresiones lingüísticas que dan sentido a la fe como apertura existencial.<sup>489</sup> Por ello, para que el diálogo interreligioso tenga sentido es fundamental no confundir la fe con la creencia, porque de lo contrario, se estaría reduciendo la fe a un sistema dogmático, convirtiendo de ese modo la religión en un fanatismo. Precisamente, los fundamentalismos religiosos tienden a ser intolerantes porque identifican la fe y la creencia, incapaces de reconocer la fe como apertura existencial ni tampoco de reconocer la finitud de las creencias mismas, y por ende, hace imposible el diálogo interreligioso.

Por todo lo visto, podemos decir que la diferencia entre la religión débil y la religión fuerte (metafísica), como lo plantea el pensamiento débil de Vattimo, se puede precisar a partir de esta relación entre fe y creencia que propone Panikkar. En otras palabras, una

---

<sup>489</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 230; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op. cit., p. 72



religión débil sería aquella en la cual se distingue claramente la fe y la creencia. La religión débil reconoce que la fe necesita de las creencias religiosas para poder expresarse, pero a su vez, sabe que la creencia no es la fe, sino que es el camino de la fe.<sup>490</sup> De acuerdo con Panikkar, si bien el lenguaje de las creencias muestra el camino de la apertura existencial en una religión determinada, sin embargo, no es posible tomar las creencias religiosas como verdades absolutas e incuestionables, precisamente este último es el caso de la religión fuerte. En este caso, la fe se identifica con la creencia, convirtiendo así la religión en un fanatismo, y a su vez en un obstáculo para el diálogo interreligioso, el cual presupone el reconocimiento de la finitud de las propias creencias.

De ese modo, el diálogo interreligioso como lo define Panikkar solo sería posible como un diálogo de espiritualidades, ya que éstas se entienden como religiones debilitadas, las cuales, a diferencia de las religiones institucionalizadas y dogmáticas, tienen mayor disposición a dejarse interpelar por otro, para poder trascender los propios límites y ampliar el propio horizonte con el fin de encontrarse con la alteridad.

### **4.3. Condiciones hermenéuticas del diálogo interreligioso**

#### **4.3.1. La apertura al otro**

La comprensión de las religiones requiere del diálogo interreligioso, el cual tiene algunas condiciones imprescindibles que vamos a sintetizar a partir de lo analizado en capítulos anteriores. En primer lugar, el diálogo interreligioso tiene como condición de posibilidad la apertura al otro, que sería la actitud contraria al deseo de dominar al otro. La apertura al otro significa que el diálogo está abierto a todas las religiones, que no es exclusivo para

---

<sup>490</sup> Panikkar establece esta diferencia con estas palabras: “La fe no equivale a la creencia, pero la fe siempre necesita una creencia para ser fe. La creencia no es la fe, pero debe vehicular la fe. Una fe no encarnada no es fe. Una creencia que no apunte siempre a un más allá que la trascienda y en cierto sentido la anule, no es creencia sino fanatismo.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 119.

las grandes religiones (como la religión cristiana, judía, musulmana, etc.), como si fuesen las privilegiadas.

Pero a su vez, esta apertura implica ciertos riesgos, porque los interlocutores podrían perder sus propias convicciones, generando dudas o incertidumbre. En ese sentido, la apertura se refiere a la capacidad para escuchar al otro y confrontar de alguna manera las propias convicciones. La duda o incertidumbre sería entonces una muestra de que el interlocutor es capaz de reconocer los límites de sus propias creencias, porque reconoce que sus creencias no son las únicas válidas. Al respecto, Panikkar señala que el diálogo interreligioso presupone también un diálogo intrareligioso, porque el interlocutor entra en diálogo consigo mismo con el fin de revisar y analizar las propias creencias. En efecto, el reconocimiento de los límites está condicionado a su vez por un diálogo interior, que le permite al interlocutor hacerse consciente de la contingencia de su propia perspectiva religiosa, en tanto no posee el conocimiento absoluto ni está en posesión de verdades eternas.

Hemos dicho que el diálogo interreligioso supone, además, un proyecto común donde participan todas las religiones, sin exclusión y cada una desde su particularidad. Dicho proyecto consiste en un entendimiento común en medio de las diferencias que tiene cada religión. Por eso, Panikkar afirma que el diálogo interreligioso busca la concordia o la armonía en lo diverso,<sup>491</sup> porque no se trata de dominar o imponer una perspectiva religiosa, más bien se busca el consenso en la diversidad a partir de la apertura de cada cual. A esta experiencia del entendimiento con otras religiones, Panikkar la denomina

---

<sup>491</sup> Como hemos visto, el encuentro de la diversidad de perspectivas religiosas puede llevar a un encuentro armónico: “No es necesario entender lo que el animista, el hindú o el cristiano quieren decir cuando expresan sus respectivas visiones del mundo. Pero podemos disfrutar de la belleza de la sinfonía, la inexplicable armonía que brota de tantas voces diversas.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 321.

*ecumenismo ecuménico*, el cual tiene como objetivo lograr la comunidad de las religiones para llegar a acuerdos que permitan una convivencia pacífica.<sup>492</sup>

El ecumenismo ecuménico presupone el pluralismo, esto es, la diversidad de religiones. Dicho ecumenismo no pretende sintetizar la diversidad de religiones, porque no es posible reducir el pluralismo religioso a la unidad.<sup>493</sup> Con ello queremos decir que la diversidad de religiones no es reducible a un solo concepto de religión, porque las religiones no son homogéneas, no existe un concepto universal de religión que abarque a todas las demás. Y las religiones no son homogéneas porque cada cultura es un mundo, es decir, cada religión constituye una forma particular de vivir la realidad, lo que hace que cada religión sea particularmente diferente.

Así, la unidad del ecumenismo ecuménico no equivale a la uniformidad de todas las religiones, es decir, no significa que todas tengan las mismas creencias, sino que es necesario lograr la mayor armonía posible en medio de la diversidad de creencias. No obstante, para que el ecumenismo sea posible es necesario que los participantes sean conscientes de la finitud de su propia tradición religiosa, lo que implica que ninguna religión tiene el monopolio de la verdad,<sup>494</sup> ni está en posesión de un saber sea superior a los demás.

Por otra parte, dicha apertura al otro como condición del diálogo se encuentra en relación con la noción hermenéutica de *religión débil*. De acuerdo con el análisis de Vattimo, las

---

<sup>492</sup> Panikkar define el ecumenismo en estos términos: “El ecumenismo ecuménico intenta extender esta nueva apertura a toda la familia humana. El objetivo es una mejor comprensión, una crítica correctora y eventualmente una fecundación mutua entre las tradiciones religiosas del mundo, sin diluir sus herencias respectivas o prejuzgar su posible armonía o sus eventuales diferencias irreductibles.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2017, p. 250.

<sup>493</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad, op. cit.*, p. 123.

<sup>494</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad, op. cit.*, p. 261.

religiones que estarían dispuestas a participar del diálogo interreligioso serían religiones debilitadas, es decir, religiones no metafísicas, pero centradas en la caridad. En efecto, la secularización no equivale de por sí a la disolución de la religión misma, sino a la disolución del pensamiento metafísico, y por ende, a una nueva manera de entender la religión para el futuro. Como dice Vattimo, la secularización es la era del retorno de la religión, pero de una religión caritativa y ecuménica, porque tiene a la caridad como centro de su mensaje religioso.

Esto refuerza la noción de religión débil que se mencionaba antes, porque de ese modo la religión renuncia a toda fundamentación metafísica y, a su vez, más dispuesta a la tolerancia y apertura a la diversidad de interpretaciones. La caridad como centro de la religión significa, por un lado, que la caridad guía a la comunidad religiosa bajo el criterio de reducción de la violencia.<sup>495</sup> La caridad guía como un principio crítico capaz de desenmascarar los mensajes religiosos con pretensiones metafísicas, y de ese modo, se reprime toda forma de imposición de verdades absolutas. Por otro lado, la caridad como centro de la religión también representa, según Vattimo, la libertad de la religión para la interpretación no dogmática de las Escrituras. La era postmetafísica supone una época caracterizada por la libre interpretación de las Escrituras, ya que desaparece también la violencia de la autoridad en relación a la interpretación. De ese modo, la religión débil es una religión con una ética más tolerante y con apertura a otras interpretaciones religiosas.

Al respecto, en este contexto del conflicto de interpretaciones religiosas es relevante la noción hermenéutica de verdad, como señala Vattimo, que no asume la verdad como objetividad metafísica, sino como una búsqueda compartida en un diálogo.<sup>496</sup> Esta noción de verdad proveniente de la hermenéutica gadameriana se entiende como un consenso

---

<sup>495</sup> Cf. Vattimo, Gianni, "Hermenéutica, autoridad y tradición", en: Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, op. cit., p. 100.

<sup>496</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 80.

intersubjetivo generado mediante la participación dialógica de los interlocutores. Se trata, pues, de una verdad entendida como *solidaridad*, porque solo sería posible hablar de verdades en términos de acuerdos compartidos con los otros a través del diálogo. En ese sentido, podemos decir que el diálogo interreligioso tiene como condición de posibilidad una religión débil, porque dicho diálogo requiere una religión que abandone las concepciones metafísicas y que no asuma sus creencias como verdades absolutas que deben ser impuestas a otros. De ahí que dicho diálogo dependa de religiones débiles, es decir, religiones con apertura, que reconozcan la diversidad de creencias religiosas y que asumen la verdad como solidaridad, como un consenso intersubjetivo mediado por el diálogo compartido.

#### **4.3.2. La autocrítica y la experiencia de alteridad**

Además, el diálogo interreligioso está en relación con el ecumenismo crítico (a diferencia del ecumenismo ecuménico que hemos definido anteriormente). El ecumenismo es crítico, porque en este entendimiento los interlocutores son capaces de reconocer la crítica de los otros, es decir, aprenden a escuchar al otro, considerando sus prejuicios o visiones acerca de la propia tradición.<sup>497</sup> En ese sentido, el ecumenismo supone un encuentro tolerante a las críticas, donde los interlocutores reconocen que las críticas pueden ofrecer una perspectiva diferente de las propias creencias que ayude a comprender mejor o complementar la propia perspectiva. De esa manera, las críticas de los otros hacen factible tomar conciencia de los límites de la propia perspectiva y de que ninguna religión se encuentra en posesión de verdades absolutas.

---

<sup>497</sup> De esta manera Panikkar define el ecumenismo crítico: “*Ecumenismo crítico* designa otro aspecto, hasta ahora relativamente olvidado, en el encuentro entre tradiciones religiosas. Designa la aceptación y el reconocimiento de una crítica necesaria hecha desde fuera de una determinada tradición. No elimina *a priori* la visión “deformada” de los no simpatizantes, ni tampoco la “caricatura” que los de dentro sienten que están haciendo los de fuera.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo, Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 258.

Ahora bien, la hermenéutica de Gadamer nos ofrece aportes para explicar el sentido de la autocrítica en el diálogo interreligioso, porque plantea condiciones de posibilidad del diálogo, que complementan el diálogo dialogal de Panikkar. En primer lugar, podemos decir que el diálogo interreligioso consiste principalmente en una experiencia de alteridad, ya que el diálogo de los interlocutores, como afirma Gadamer, presupone una relación horizontal entre yo-tú donde se experimenta al tú como tú, es decir, hay un reconocimiento del otro.<sup>498</sup> Gadamer nos muestra que la apertura al otro, como condición del diálogo, implica una experiencia de *alteridad*, que consiste en el encuentro y reconocimiento del otro en su diferencia, con sus particularidades, aprendiendo a respetar las creencias religiosas del otro. Dicha apertura al otro tiene lugar cuando aprendemos a *no tener la razón*, es decir, cuando damos prioridad al discurso del otro y subordinamos nuestro interés egocéntrico de manipular su discurso.

En ese sentido, la apertura al otro involucra también una capacidad de autocrítica, porque la experiencia de la alteridad implica la disposición a dejar valer algo contra sí mismo. La experiencia de alteridad y la autocrítica son como dos caras de una misma moneda. De ahí que el diálogo interreligioso como experiencia de alteridad esté alejado de la pretensión de dominar al otro, pues la voluntad de dialogar con el otro no está centrada en el yo, sino más bien en la disposición para dejarse interpelar por el otro, asumiendo los riesgos razonables de la duda o la incertidumbre acerca de las propias creencias.

La experiencia de alteridad que describe Gadamer es la experiencia que también tiene lugar en el pluralismo religioso, donde se puede constatar que cada religión es un mundo

---

<sup>498</sup> Gadamer enfatiza la experiencia de alteridad como apertura al otro: “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. (...) La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.” Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 438.

diferente, ya que cada una supone una cosmovisión diferente acerca de Dios y del mundo. Al respecto, Panikkar afirma que las religiones son fuentes de autocomprensión, lo que significa que son entidades históricas que poseen una visión determinada de la realidad. Como fuentes de autocomprensión, las religiones otorgan significados a las cosas del mundo, constituyendo un horizonte de sentido que ofrece una determinada interpretación del mundo vinculada a ciertas creencias religiosas.

Así, de acuerdo con Panikkar, en el pluralismo cada religión es una interpretación de la totalidad de las cosas, porque cada interpretación es una particular forma de contemplar el todo. Lo que significa que el otro también contempla la totalidad, pero desde su perspectiva, describiéndolo a su manera.<sup>499</sup> De ahí que el pluralismo presuponga una experiencia de alteridad, porque nos hace conscientes de que la propia religión es una perspectiva particular, así como los otros tienen también una forma diferente de explicar la totalidad. En ese sentido, el pluralismo es cercano a la relatividad, no al relativismo, porque en el pluralismo la verdad es relacional: toda verdad es relativa a ciertos parámetros, a cierto horizonte religioso en función del cual tiene sentido dicha verdad. La relatividad implica también que no hay una verdad que sea absoluta y que sea superior a las demás, porque toda verdad adquiere sentido en relación con una determinada fuente de autocomprensión.<sup>500</sup>

Pero la hermenéutica de Gadamer nos muestra que la experiencia de alteridad se constituye a partir de un ejercicio de autocrítica, el cual se pone en juego en el diálogo cuando se enfatiza la debilidad de la propia perspectiva. En efecto, quien tiene voluntad de dialogar no pretende derrotar al interlocutor con los mejores argumentos, o trata de

---

<sup>499</sup> El pluralismo de Panikkar es una forma de perspectivismo cuando señala que cada uno tiene su experiencia particular de la totalidad: “El otro puede ver el *totum* a través de otra ventana, y por tanto describirlo de manera diferente, pero ambos vemos el *totum*, aunque no *in toto*, sino *per partem*.” Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., p. 302.

<sup>500</sup> Cf. Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo 2: Religión y religiones*, op. cit., pp. 286-287.

demoler su perspectiva a partir de sus puntos débiles (estas podrían ser características del diálogo dialéctico, como señala Panikkar, que se define como un combate contra el otro). La experiencia de alteridad más bien consiste en *reforzar el discurso del otro*, es decir, tratar de descubrir las fortalezas de la otra perspectiva, no sus debilidades.<sup>501</sup> En este sentido, podemos decir que el diálogo interreligioso no consiste en una lucha de creencias religiosas para indagar acerca de la más racional, más bien es una experiencia de alteridad en tanto dicho diálogo fortalece la perspectiva del otro con el fin de interpelar el propio horizonte o cuestionar las propias creencias. De ese modo, el diálogo interreligioso es posible cuando se fortalece la capacidad de autocrítica, porque para reforzar el discurso del otro es necesario debilitar el propio discurso y considerar los límites de la propia perspectiva religiosa. En este sentido, esta experiencia es coherente con la actitud pluralista que indica el reconocimiento de la propia contingencia. En efecto, Panikkar sostiene que la actitud pluralista consiste en el reconocimiento de la contingencia de la perspectiva religiosa, es decir, no la absolutiza, porque reconoce que sus creencias religiosas no son las únicas válidas.<sup>502</sup>

Pero, además, el análisis gadameriano de diálogo como experiencia de alteridad es coherente también con la definición de pluralismo en la hermenéutica de Panikkar, porque el pluralismo religioso tiene como punto de partida el reconocimiento del otro en su diversidad. Ello significa que el pluralismo es una experiencia de alteridad, porque implica el reconocimiento del otro en su alteridad radical, pues el otro no es una proyección del yo, ni un producto del yo.<sup>503</sup> Con mucha frecuencia el reconocimiento de

---

<sup>501</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>502</sup> “La actitud pluralista elimina simplemente la estafa de un absolutismo de uno y otro signo, precisamente porque hemos experimentado que somos limitados y no absolutos. (...) El pluralismo equivale al reconocimiento crítico de la condición humana, y el pluralismo religioso a la confesión de que no somos lo Absoluto” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>503</sup> El reconocimiento de la alteridad no es una construcción del otro a partir del yo: “El “otro” se asimila con demasiada facilidad a nuestros propios parámetros de comprensión. El otro del pluralismo no es nuestro



la alteridad se pasa por alto, pues se tiende a manipular al otro, al pretender que el otro sea una nueva versión del yo o un producto del yo. Como señala Panikkar, el reconocimiento del otro significa que el otro es diferente, pero al mismo tiempo semejante. El otro es un *alter*, una persona que es diferente pero que la reconozco como fuente de conocimiento de la misma manera que yo.<sup>504</sup> Dicho reconocimiento supone reforzar el discurso del otro para reconocer que los otros paradigmas religiosos son diferentes y no necesariamente compatibles con las creencias personales. De esa manera, la experiencia de alteridad como un ejercicio de autocrítica es una condición para reconocer la identidad de cada religión en su particularidad, con sus símbolos, sus creencias, etc., de manera semejante al reconocimiento de la propia identidad religiosa.

#### **4.3.3. La dimensión lingüística del diálogo interreligioso**

El diálogo interreligioso tiene, además, una dimensión lingüística, en cuanto el diálogo se realiza por medio del lenguaje, lo que hace factible el entendimiento con otra religión y la comprensión de sus creencias, sus símbolos y sus conceptos en particular. En primer lugar, esta dimensión lingüística del diálogo interreligioso presupone una noción hermenéutica del lenguaje que esclarece especialmente la filosofía de Gadamer. El análisis realizado nos muestra que el lenguaje representa una forma de vida determinada, pues a través de las palabras se expresa una determinada interpretación del mundo. Decíamos que el mundo es un *mundo humano* en cuanto es un espacio construido por humanos,<sup>505</sup> un ámbito compartido con otros seres humanos en el cual es posible

---

otro, sino otro" yo", irreductible a nuestro yo y al "otro" de nuestro propio sí-mismo." Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen I: Pluralismo e interculturalidad*, op. cit., p. 126

<sup>504</sup> Panikkar presenta el pluralismo como una forma de reconocimiento de la alteridad: "La conciencia del otro como el otro (*alius*) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo." Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 49

<sup>505</sup> Recordemos que, para Gadamer, el mundo está humanizado: "mundo es mundo humano, mundo del hombre (*Menschenwelt*). Éste es el significado originario en las lenguas germánicas e indogermánicas." Gadamer, Hans-Georg, "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", op.cit., p. 120.

entenderse unos con otros. En ese sentido, el mundo es aquél ámbito constituido por el mismo hombre, no un objeto externo que esté a su disposición como un mero recurso. Esto significa que el hombre construye y humaniza el mundo por medio del lenguaje (por medio de las palabras, los símbolos, etc.).

De ahí que Gadamer afirme que el *lenguaje es una representación del mundo*, lo que significa que las cosas del mundo son representadas lingüísticamente, a partir de las palabras que son compartidas con otros.<sup>506</sup> En ese sentido, podemos decir que las religiones son como *juegos lingüísticos* (en el sentido gadameriano del término), porque el lenguaje religioso también es como un juego en el que el creyente se encuentra inmerso mediante las palabras que representan el mundo en que vive. De ese modo, podemos constatar que las religiones se expresan a través de lenguajes particulares que constituyen diferentes formas de interpretar el mundo, donde los creyentes participan activamente en función al lenguaje religioso.

En segundo lugar, esta dimensión lingüística del diálogo interreligioso se muestra específicamente en la búsqueda de *equivalentes homeomórficos* entre las religiones, los cuales son términos equivalentes entre una religión y otra que permite una comprensión mutua. No obstante, los equivalentes homeomórficos no pueden ser traducciones literales, ya que los términos solo tienen sentido en un determinado contexto religioso. Como hemos visto, cada religión tiene una forma lingüística particular de representar las cosas a través de palabras o términos. De ahí que Panikkar señale que son *equivalentes funcionales*, porque a través del diálogo se buscan términos que cumplan una función análoga en la otra religión.<sup>507</sup>

---

<sup>506</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 531.

<sup>507</sup> Panikkar define los equivalentes homeomórficos en estos términos: “Los equivalentes homeomórficos no son mera traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (...), sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se trata

De ese modo, el diálogo interreligioso tiene dimensión lingüística que permite encontrar estos equivalentes homeomórficos que son semejantes y diferentes a la vez. Son semejantes en su funcionalidad, pero a su vez diferentes, ya que el sentido que tiene cada término en su tradición religiosa requiere de una comprensión de una religión en particular. De ahí que el diálogo interreligioso también esté condicionado por un amplio conocimiento de la pluralidad de religiones, pues cada religión es un sistema complejo y articulado de creencias en función del cual adquieren sentido los términos del lenguaje.

#### 4.3.4. Lenguaje como condición del ecumenismo

Además, esta noción gadameriana de lenguaje hace factible el entendimiento entre religiones en cuanto se define como *diálogo vivo*. Gadamer muestra también que el lenguaje se realiza en la conversación misma, quiere decir que el lenguaje no es una herramienta de la que se pueda prescindir en cualquier momento, porque se realiza en el intercambio de preguntas y respuestas. Pero a su vez, la hermenéutica también nos enseña que el lenguaje es *ausencia del yo* porque el lenguaje pertenece al ámbito del nosotros, es decir, pertenece a la comunidad en tanto quienes participan de la comunidad comparten algo común.<sup>508</sup> De ahí que Gadamer defina el lenguaje como un estar en camino hacia algo común.<sup>509</sup> Con ello queremos mostrar que el lenguaje no es un obstáculo para la comunicación, al contrario, los participantes del diálogo pueden entenderse mutuamente y llegar a acuerdos compartidos. De esa manera, el lenguaje es una condición

---

pues de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (...), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.” Panikkar, Raimon, “Religión, Filosofía y Cultura”. En: *Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones*, 1996, (1), pp. 125-148. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9696110125A> (Fecha de recuperación: 14 de noviembre de 2019), p. 128.

<sup>508</sup> Gadamer muestra así un aspecto esencial del lenguaje: “(Un) rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, la ausencia del yo. El que habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien.” Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *op. cit.*, p. 150.

<sup>509</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, p. 119.

hermenéutica de la comunidad ecuménica, pues mediante el *diálogo vivo* aquellos que pertenecen a diferentes religiones pueden conformar una nueva comunidad donde se entiendan mutuamente y compartan acuerdos comunes.

Pero a su vez, el lenguaje como *diálogo vivo* permite la apertura para la comprensión de otros lenguajes u otras religiones. Como hemos visto, el lenguaje constituye el mundo a partir de ciertas palabras o símbolos, pero ello no impide que pueda acceder a la comprensión de otros lenguajes. Es decir, el lenguaje como representación del mundo supone una perspectiva de la totalidad de las cosas, pero dicha perspectiva lingüística es condición de posibilidad para comprender otra representación del mundo.<sup>510</sup> Podríamos decir que se trata de una fusión *de horizontes lingüísticos*, en cuanto el lenguaje mismo tiene la capacidad de ampliarse hacia otros lenguajes, ya que la comprensión se realiza como una ampliación desde el propio horizonte lingüístico. De ahí que sea posible el ecumenismo, entendido como una solidaridad entre distintas comunidades lingüísticas, que resulta de la transformación del horizonte de cada comunidad hacia el encuentro con otros horizontes.

Como podemos constatar, esta noción gadameriana del lenguaje como *diálogo vivo* nos permite complementar y aclarar el sentido del lenguaje en la hermenéutica de Panikkar. En efecto, esta noción hermenéutica del lenguaje es condición de posibilidad del diálogo interreligioso y del ecumenismo, porque dicha noción permite el entendimiento mutuo entre las religiones y la construcción de una solidaridad ecuménica, entendida como la creación de espacios compartidos y tolerantes a la diversidad de religiones en beneficio de la sana convivencia humana. Y además, la hermenéutica nos muestra que todo lenguaje

---

<sup>510</sup> Cf. Monteagudo, Cecilia, "Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al 'fenómeno del Babel contemporáneo'", *op. cit.*, p. 289.

es una forma de vida, una manera de estar en el mundo,<sup>511</sup> el cual se expresa también en el pluralismo religioso, ya que las palabras o las creencias representan una determinada interpretación del mundo en su horizonte religioso. De ahí que sea posible, también, dialogar entre religiones diferentes con el fin de encontrar *equivalentes homeomórficos*, teniendo en cuenta la particularidad de cada religión, ya que las palabras adquieren sentido en relación con un juego lingüístico y religioso determinado.

#### 4.3.5. La dimensión política del diálogo interreligioso

Por último, nuestra investigación nos muestra que el diálogo interreligioso tiene un carácter político, es decir, no se encuentra apartado del ámbito político, en cuanto que dicho diálogo trata sobre temas que afectan la vida práctica de los seres humanos. Si bien las religiones tratan temáticas que conciernen al ámbito privado (como puede ser una celebración religiosa comunitaria en un templo o la oración individual en la intimidad), sin embargo, también tienen una dimensión *política y pública* pues se reflexiona sobre problemáticas que afectan a la personas en tanto miembros de la *polis*.<sup>512</sup> En otras palabras, el diálogo interreligioso reflexiona acerca de asuntos humanos que afectan la vida misma de cada individuo y la comunidad, problemas humanos vinculados al ámbito público, como son la justicia, la salud, etc. los cuales también son preocupaciones legítimas de las religiones.

---

<sup>511</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 219.

<sup>512</sup> Panikkar enfatiza la dimensión política del diálogo interreligioso: “El diálogo religioso pertenecería de todos modos a la comunidad y tendría un carácter político; el diálogo pertenece a la *πολις* (*polis*), entendida como vida pública, ya sea de modo directo como indirecto. El diálogo cambia la autopercepción de los participantes y, por tanto, de las religiones implicadas, las cuales a su vez (junto con otros factores) dan forma a la vida de la *polis*. Pero el diálogo es también una actividad política de manera más directa. El diálogo puede tener sus raíces en el corazón humano, pero sus frutos son visibles y se recogen en el *ἀγορά* (*ágora*).” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 220-221.

En ese sentido, Panikkar señala que el diálogo interreligioso tiene un carácter político porque se orienta a la transformación del mundo, pues dicho diálogo tiene un legítimo interés en mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos y cuestionar las estructuras injustas de la sociedad. De ahí que el diálogo interreligioso deba estar a la altura de sus tiempos, para responder a los desafíos que presente la *polis* y hacerse responsable por los problemas que enfrente la humanidad. Por ello, se propone el diálogo interreligioso también como una alternativa contra la violencia, pues el diálogo es el medio privilegiado para que las religiones puedan establecer acuerdos o consensos que favorezcan la convivencia pacífica. En ese sentido, Tamayo define el diálogo interreligioso como la búsqueda de un *ethos* básico universal, lo que significa que las religiones podrían arribar a consensos éticos en torno a problemáticas, como son la justicia, la igualdad de derechos, el respeto a las diferencias, la protección del medio ambiente, etc.<sup>513</sup> De ahí que consideremos que el diálogo entre las grandes religiones tenga particularmente una finalidad práctica, pues dicho intercambio facilita la comunicación y el entendimiento entre las grandes religiones para conciliar la paz. Y al mismo tiempo, tiene un carácter religioso, pues mediante el entendimiento y la paz las religiones están cooperando con la salvación.<sup>514</sup>

En segundo lugar, el diálogo interreligioso tiene dimensión política porque involucra la vida de los seres en su totalidad, no exclusivamente de los seres humanos. En ese sentido, el diálogo interreligioso es integral porque involucra la totalidad de las cosas. Con ello queremos decir que el diálogo interreligioso puede promover acuerdos entre religiones

---

<sup>513</sup> Cf. Tamayo, *Otra teología es posible*, op. cit., p. 69.

<sup>514</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 234; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 78.

que tengan efectos concretos para el destino de la Tierra, porque como señala Panikkar, la Tierra es un tú con quien se debe aprender a dialogar.<sup>515</sup>

Este diálogo con la Tierra supone un cambio de mentalidad en cuanto a la relación entre el hombre y la naturaleza, un cambio que involucra el saber de la *ecosofía*, como lo denomina Panikkar. Se trata de un saber que gestiona los recursos del planeta en búsqueda de un equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza, el mismo que suscita el cuidado de sí mismo y el cuidado de la naturaleza a la vez. La *ecosofía* afirma que la naturaleza no está separada del hombre, porque no es un objeto o un recurso al servicio del hombre, ya que la naturaleza forma parte del hombre mismo.<sup>516</sup> De ahí que este cambio de mentalidad suponga descartar la idea de la omnipotencia de Dios como si fuese el ser supremo trascendente con el poder de cambiar y los problemas del planeta. Pero también supone rechazar esa supuesta superioridad del hombre sobre los animales y las plantas, como si el hombre fuese el amo del universo y todas las cosas fueran simplemente recursos para su propio uso.

Ahora bien, el saber de la *ecosofía* que propone Panikkar presupone, además, un cambio de mentalidad en cuanto a la forma de concebir la religión misma. Para aclarar esto resulta relevante la diferencia que establece Dewey entre la religión y lo religioso, la cual muestra el sentido originario de la religión que estaría implícito en la *ecosofía* de Panikkar. Dewey señala que la *religión* como tal se refiere al conjunto de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, mientras que lo *religioso* se refiere al adjetivo que

---

<sup>515</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 208; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 32.

<sup>516</sup> “El cometido del hombre no es el de dominar la naturaleza, sino precisamente el de cultivar: cultivarse a sí mismo y la naturaleza, precisamente porque no se pueden separar. (...) El hombre debe cultivar la naturaleza, de igual modo que debe cultivarse a sí mismo. Yo no establezco separación entre cultivo del cuerpo, cultivo del alma y cultivo de la naturaleza.” Panikkar, Raimon, *Ecosofía*, op. cit., p. 119.

califica una actitud en particular hacia cierto objeto o ideal.<sup>517</sup> En otras palabras, la *religión* nos indica la institución que funciona en base a un sistema de creencias, mientras que lo *religioso* nos remite a una actitud que puede adoptar una persona en función a ciertos ideales. Por eso, Dewey afirma que lo religioso representa actitudes que pueden vivirse sin pertenecer a una religión institucionalizada o sin adoptar un sistema dogmático en particular.

De forma más específica, Dewey plantea lo religioso como una experiencia de armonía con la totalidad de las cosas, lo que se encuentra en coherencia con la dimensión integral del diálogo interreligioso en Panikkar. Dewey recupera el sentido original del término *religión* (proveniente del latín *religare*), para mostrarnos que dicho término quiere evocar en realidad aquella actitud religiosa donde el hombre se encuentra en *relación*, en una relación armónica con la totalidad de las cosas. De ahí que este filósofo sea tan crítico con la noción tradicional de religión, noción que se limita a explicar racionalmente la naturaleza de Dios o la existencia del alma, y demostrar su validez de forma objetiva. Es decir, Dewey cuestiona aquellas religiones que dan prioridad a lo intelectual (y reducen la fe a un conocimiento certero sobre entes metafísicos); mientras que reivindica la experiencia religiosa como una experiencia de armonía o integración de diversos aspectos de la vida humana: el yo, los otros, lo divino y la naturaleza.

En tal sentido, esta experiencia religiosa tiene poco que ver con un conocimiento certero de entes sobrenaturales o con una fe ciega en realidades metafísicas; y más bien, esta

---

<sup>517</sup> Dewey precisa la diferencia entre la religión y lo religioso: “Para ser un poco más explícito, una religión (y como acabo de decir no existe una religión general) siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, tolerante o intolerante. Por el contrario, el adjetivo “religioso” no indica nada con respecto a una entidad indefinible, ya institucional o sistema de creencias. No denota nada que se puede indicar específicamente, como se puede hacer con una religión histórica o Iglesia existente. Pues no denota nada existente por sí mismo, o que pueda ser organizado en una forma de existencia, particular y distintiva. Denota actitudes que pueden adoptarse hacia todo objeto y todo fin o ideal propuesto.” Dewey, John. *Una fe común*, op. cit., pp. 18-19.



experiencia nos remite a la espiritualidad, aquella experiencia religiosa mística que integra todas las dimensiones de la experiencia humana y busca la armonía con la totalidad de las cosas. Este diálogo de espiritualidades tiene una dimensión política en cuanto pretende resignificar la religión misma, alejándose de la noción tradicional de religión como institución, y acercándose a una actitud religiosa que busca la integración con los otros y el respeto a la misma naturaleza. En ese sentido, hemos señalado que el diálogo interreligioso como diálogo de espiritualidades también tendría una finalidad práctica, porque no se excluye la posibilidad del encuentro con el otro para hallar consensos en torno a problemas humanos.

Y en tercer lugar, el diálogo interreligioso tiene una dimensión política porque la apertura al otro hace factible la disolución de los fundamentalismos religiosos. En efecto, el diálogo interreligioso abre caminos, crea puentes para el encuentro entre religiones, y en ese esfuerzo permite que las religiones se liberen de concepciones rígidas y dogmáticas, porque dicho diálogo motiva a que las religiones trasciendan los propios límites para poder comprender otras creencias. Por ello, se puede considerar este diálogo como un remedio contra el fanatismo o el fundamentalismo religioso.<sup>518</sup> Pero el diálogo interreligioso principalmente hace factible la disolución de los dogmatismos o fundamentalismos religiosos, porque este diálogo es inconcluso y continuo. En efecto, el análisis hermenéutico del diálogo nos permite decir que la comunicación entre las diferentes religiones no se acaba, es un proceso permanente, ya que el objetivo del diálogo es la comprensión de las religiones, no la unificación de las religiones en una síntesis única que fundamente una nueva religión.

---

<sup>518</sup> Cf. Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 233; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., pp. 77- 78.

Como dice Panikkar, el diálogo interreligioso es provisional en tanto no pretende descubrir una única religión verdadera.<sup>519</sup> El análisis gadameriano del diálogo nos muestra que la verdad equivale a una solidaridad, es decir, a un consenso intersubjetivo mediado por el diálogo compartido; no como una suma de creencias para construir una nueva religión. Recordemos, además, que el diálogo interreligioso es un diálogo dialogal, el cual no pretende llegar a respuestas absolutas y definitivas o fundadas en el principio de no contradicción. Y además, la comprensión del otro que se realiza en dicho diálogo implica un movimiento circular inacabado donde la anticipación del sentido se va corrigiendo de forma permanente. Este movimiento de la comprensión es inacabado en tanto no termina en una comprensión absoluta del otro, sino en la participación de un sentido comunitario. De ahí que el diálogo interreligioso permita comprender otras perspectivas o llegar a un entendimiento común entre religiones. En todo caso, como hemos visto, el diálogo interreligioso tiene un sentido político en tanto es un esfuerzo permanente por comprender y reconocer la identidad de cada religión, con sus símbolos, sus creencias, etc., buscando siempre el encuentro con el otro a través de una solidaridad compartida.

---

<sup>519</sup> Hemos visto que el diálogo interreligioso es inacabado y provisional: “El diálogo es provisional también en el sentido de que no hay nunca un diálogo completo. El diálogo solo no se acaba nunca, sino que tampoco se agota nunca. Esta apertura no solo atestigua su dinamismo, su tolerancia y novedad, sino que también revela la imposibilidad de absolutos. Las respuestas no son nunca definitivas; siempre hay espacio para integraciones, correcciones, continuaciones. El diálogo es continuo.” Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI, Vol. 2: Diálogo intercultural e interreligioso*, op. cit., p. 240; Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable*, op.cit., p. 88.

## CONCLUSIONES

### I

Esta investigación sobre la noción hermenéutica del diálogo interreligioso nos ha permitido mostrar, en primer lugar, que es un *diálogo dialogal*, de acuerdo con la terminología de Panikkar. Esto significa que el diálogo interreligioso no es una conversación que tenga como presupuesto un campo lógico donde se reconozca exclusivamente la validez objetiva de las creencias o las opiniones de los interlocutores. Por el contrario, se trata de un *diálogo de escucha*, porque es una conversación donde los interlocutores tienen como prioridad escuchar al otro, lo que presupone una confianza recíproca en la posibilidad del entendimiento mutuo. En ese sentido, la hermenéutica de Gadamer profundiza en la definición del diálogo como el *arte de no tener la razón* o, mejor dicho, como un encuentro donde el otro puede tener la razón. Esto significa que el diálogo no está centrado en el yo, se centra en la escucha, porque quien dialoga está dispuesto a dejarse interpelar por el otro. De ahí que, como dice Panikkar, el diálogo no sea una especie de competencia para determinar un ganador, porque su finalidad no es saber quién tiene los argumentos lógicamente más coherentes, sino un entendimiento mutuo basado en la confianza en el otro.

Además, el diálogo interreligioso según Panikkar supone una conversación que enfrenta problemas interculturales, es decir, problemas donde se pone en juego la diversidad de culturas o de religiones. Debemos enfatizar que el diálogo interreligioso tiene como presupuesto el pluralismo, esa diversidad de culturas y religiones que constituyen de una u otra forma la vida humana misma. En tal sentido, Fornet-Betancourt propone el diálogo intercultural como un proyecto que se opone a la imposición de una única cultura mundial establecida de forma arbitraria. Este diálogo favorece la construcción de relaciones de solidaridad entre las culturas, a partir del reconocimiento de la diversidad. En ese sentido, el diálogo intercultural transforma nuestra manera de pensar en función a relaciones de cooperación y solidaridad entre las diversas culturas humanas. De ahí que el diálogo interreligioso sea un *diálogo de escucha* porque es un encuentro donde los interlocutores escuchan y reconocen la validez de los testimonios (los relatos, las narraciones que provienen de una cultura o religión), abriendo así el camino para comprender los presupuestos filosóficos que están a la base de las creencias religiosas de los creyentes.

Sin embargo, no debemos olvidar que este diálogo de escucha es también un *diálogo entre personas*, porque quien dialoga se enfrenta a un tú. Con esto afirmamos que en el diálogo interreligioso el tú no puede ser tomado como un simple objeto de conocimiento, ya que el tú es *fuentes de autocomprensión*, desde la cual adquieren sentido las creencias religiosas y la perspectiva particular que lo hace diferente. De ahí que el diálogo interreligioso tenga la función de crear espacios para el encuentro con los otros, espacios donde se pueda compartir los testimonios y las creencias, con el fin de comprender el mito del otro.

El diálogo interreligioso tiene consecuencias relevantes para las religiones, porque, como señala Panikkar, se lleva a cabo una *fecundación mutua* entre las mismas. Dicha fecundación mutua no supone un abandono total de las propias creencias, porque se

realiza por medio de la *fusión de horizontes*, en el sentido gadameriano, la cual hace posible la ampliación del propio horizonte de sentido, al confrontar las propias creencias escuchando los testimonios de los otros. De esa manera, podemos concluir que, a través del diálogo interreligioso, el horizonte de los interlocutores sufre una transformación, una modificación de las propias precomprensiones, para que de ese modo sea posible la construcción de relaciones de solidaridad entre las religiones.

## II

Por otro lado, este análisis hermenéutico nos ha permitido identificar las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso que hacen posible la participación en una solidaridad compartida. En primer lugar, la apertura al otro, que se refiere a la capacidad para escuchar al otro y confrontar de alguna manera las propias creencias. De ahí que el diálogo interreligioso esté relacionado a su vez a un diálogo intrareligioso, esto es, el diálogo que lleva a cabo el interlocutor consigo mismo acerca de sus propias convicciones. Este diálogo intrareligioso puede generar dudas o incertidumbre acerca de las propias convicciones, pero a su vez permite reconocer que las propias creencias son limitadas o que no son las únicas válidas.

Hemos visto que la autocrítica también es una condición de posibilidad de todo diálogo. La hermenéutica gadameriana permite explicitar el sentido de la autocrítica, a partir del análisis hermenéutico del diálogo. Hemos dicho que el diálogo supone una experiencia de alteridad, porque en el diálogo se experimenta al tú verdaderamente como un tú. Es decir, la experiencia de alteridad consiste en el encuentro con un otro en particular, reconociendo al otro en su diferencia, con creencias religiosas particulares. Recordemos que, como afirma Fernet-Betancourt, el diálogo intercultural se caracteriza por la superación de los propios prejuicios, con el fin de comprender otras formas de

pensamiento. En ese sentido, el diálogo es una experiencia de alteridad, porque nos hace repensar nuestras propias creencias y relativizar nuestra propia perspectiva.

Además, esta experiencia de alteridad supone capacidad de autocrítica, o como diría Gadamer, *aprender a no tener la razón*. Para ello, es necesario reforzar el discurso del otro, porque escuchar al otro significa también descubrir las fortalezas del otro, debilitando la propia perspectiva. Por eso, el diálogo se constituye como una experiencia de alteridad. En ese sentido, la autocrítica como condición de diálogo interreligioso implica fortalecer la perspectiva de otro con creencias religiosas distintas con el fin de interpelar o cuestionar las propias creencias. De esa manera, podemos concluir que la autocrítica es condición del diálogo interreligioso mediante la cual se lleva a cabo un reconocimiento de la otra religión en su alteridad radical, reconociendo la identidad de cada religión, la cual involucra creencias, símbolos, mitos diferentes y no necesariamente compatibles con los propios.

Por ello, sostenemos que el diálogo interreligioso, de acuerdo con la propuesta de Panikkar, se podría definir mejor como un diálogo de espiritualidades, porque las espiritualidades, a diferencia de las religiones, tendrían mayor apertura para trascender los límites impuestos con el fin de aproximarse a la comprensión del otro. En efecto, las espiritualidades, a diferencia de las religiones, no están regidas esencialmente por un sistema doctrinario-dogmático o una jerarquía teocrática que obstaculice el diálogo como experiencia de alteridad.

El diálogo de espiritualidades es un *diálogo dialogal*, como sostiene Panikkar, porque es un encuentro que se caracteriza de forma prioritaria por la escucha y la confianza en el otro. Dicho diálogo consiste propiamente en una experiencia hermenéutica porque se hace factible la ampliación de los horizontes de comprensión, a partir del reconocimiento del pluralismo. En efecto, el diálogo de espiritualidades es una experiencia hermenéutica

donde los participantes requieren tomar conciencia de su propia situación hermenéutica para poder relativizar la perspectiva cultural o religiosa. Asimismo, tienen mayor disposición a dejarse interpelar por otro, para poder superar los prejuicios, trascender los propios límites y así transformar el propio horizonte cultural. De ahí que podamos concluir que el diálogo interreligioso sea genuinamente un diálogo de espiritualidades.

### III

El análisis de la hermenéutica de Gadamer nos ha permitido indagar en la centralidad de la dimensión lingüística del diálogo interreligioso. Hemos mostrado que la noción del diálogo interreligioso de Panikkar presupone, además, la noción hermenéutica de lenguaje que permite entender la dinámica del diálogo. En primer lugar, Gadamer sostiene que el lenguaje es una acepción del mundo, en tanto las cosas son representadas lingüísticamente a partir de las palabras compartidas con otros. De ahí que el hombre participe del mundo por medio del lenguaje, pues se trata de un juego lingüístico en el que el hombre se encuentra inmerso, habitando así el mundo constituido y compartidos con otros. En segundo lugar, Gadamer define el lenguaje como *diálogo vivo*, porque el lenguaje pertenece a la comunidad y se realiza en la conversación misma entre unos y otros. Esta expresión indica también que el lenguaje es como un estar en camino hacia algo común. En ese sentido, podemos concluir que la noción gadameriana de lenguaje es condición indispensable del diálogo interreligioso en la hermenéutica de Panikkar, pues como *diálogo vivo* los interlocutores que pertenecen a distintas religiones pueden entenderse, y a través de acuerdos compartidos constituir una comunidad ecuménica.

Ahora bien, también hemos señalado que el diálogo interreligioso tiene como finalidad la búsqueda compartida de la verdad. Sin embargo, se trata de una verdad entendida como *solidaridad*, o mejor dicho, como un consenso intersubjetivo basado en acuerdos compartidos mediante la participación dialógica de las diversas religiones. Dicho

consenso intersubjetivo está fundado en la comprensión de otras religiones, la que, según Panikkar, sería factible a través de los *equivalentes homeomórficos*, mediante la búsqueda de términos semejantes entre una religión y otra que permita una mayor comprensión de otras religiones. Esta comprensión no significa que tratar de identificar traducciones literales en otras religiones, más bien, supone descubrir equivalentes funcionales, es decir, términos que cumplan una función equivalente en la otra religión. Recordemos que la equivalencia homeomórfica siempre tiene sentido en un contexto de pluralismo donde cada religión es un sistema complejo y articulado de creencias. Por ello, la semejanza entre los equivalentes radica solo en su funcionalidad, pues en realidad son diferentes ya que cada término adquiere sentido en el juego lingüístico de la tradición religiosa en particular. No obstante, el diálogo interreligioso no se reduce a la búsqueda de los *equivalentes homeomórficos* a pesar de que es una vía razonable. El diálogo interreligioso se orienta principalmente a la comprensión del otro, aunque no existan términos funcionalmente semejantes entre una religión y otra, pues los términos no tienen una traducción literal, sino que deben ser comprendidos en su horizonte religioso en particular. En sentido hermenéutico, el diálogo se funda en el esfuerzo por comprender el sentido lingüístico de los términos, valoraciones o creencias religiosas que constituyen el horizonte de una determinada comunidad.

#### IV

Podemos concluir también que el diálogo interreligioso como experiencia hermenéutica tiene una relevante dimensión práctica. Dadas las condiciones de posibilidad del diálogo, un diálogo entre religiones fundamentalistas tiene sus límites, pues no se realizaría propiamente la experiencia hermenéutica en los términos mencionados. No obstante, consideramos que el diálogo entre las grandes religiones tendría exclusivamente una finalidad práctica, de acuerdo con la tesis de Küng, en cuanto dicho diálogo tiene como



finalidad la paz entre las religiones y la resolución de problemáticas humanas de carácter social y político. En ese sentido, el diálogo de espiritualidades que hemos propuesto también tendría una finalidad práctica, porque es un diálogo que no excluye la posibilidad del encuentro con el otro para dar soluciones prácticas a los problemas humanos. Como hemos visto, las espiritualidades se caracterizan por tener un enfoque práctico, ya que se entienden como experiencias religiosas místicas que integran todas las dimensiones de la experiencia humana, incluyendo problemáticas sociales y políticas como la recuperación de la dignidad de los más excluidos.

Por último, el diálogo interreligioso también tiene una dimensión política, porque el diálogo puede funcionar como un medio para enfrentar la violencia de muchas religiones. El diálogo hace factible la disolución de los fundamentalismos religiosos, que son el origen de la violencia, a través de la apertura al otro y el reconocimiento de la finitud del propio horizonte. En efecto, el diálogo de espiritualidades crea puentes para el encuentro entre religiones, permitiendo a su vez que los participantes trasciendan su propio horizonte y se liberen de concepciones dogmáticas, que caracterizan a los fundamentalismos religiosos, mediante el esfuerzo por comprender otros horizontes. Como hemos visto, el análisis hermenéutico nos muestra que todo diálogo es un proceso permanente, inacabado, donde los interlocutores no pretenden descubrir una religión verdadera, pues el diálogo no termina con una síntesis de las religiones. Por el contrario, la hermenéutica nos enseña que la verdad en el diálogo equivale a la solidaridad, esto es, al consenso intersubjetivo entre los participantes a partir de una *fusión de horizontes*. De ahí que podamos afirmar el carácter político del diálogo interreligioso, en tanto es medio para la comprensión de otras espiritualidades y un camino hacia la construcción de una solidaridad ecuménica mediante la participación en un sentido comunitario.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México, D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 157-168.
- Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.
- Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín II: Confesiones*, Madrid: BAC, 1979.
- Almarza Meñica, Juan Manuel, “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en: Acero y Nieves, Juan José, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 25-48.
- Arens, Eduardo. *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*. Lima: Paulinas, 2004.
- Arens, Eduardo, “¿Entiendes lo que lees? La Biblia, entre la Ilustración y el fundamentalismo”. En: *Revista Páginas*, Vol. 33, N° 211 (2008).
- Betto, Frei. “El amor instauro la justicia”, en: Boff, Leonardo. *Mística y espiritualidad*, Madrid: Trotta, 1994.

- Betto, Frei. “Los pobres: cuestión central de la mística”, en: Boff, *Mística y espiritualidad*, Madrid: Trotta, 1994.
- Boff, Leonardo. *Fundamentalismo: La globalización y el futuro de la humanidad*, Santander: Sal Terrae, 2002.
- Boff, Leonardo. *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid : Trotta, 2000.
- Boff, Leonardo. *Mística y espiritualidad*, Madrid: Trotta, 1994.
- Borsani, María Eugenia, “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-G. Gadamer”, en: Alcalá, Raúl; Reyes, Jorge (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 169-177.
- Bosch, Juan, “Diálogo entre religiones como alternativa a la violencia”, en: Tamayo, Juan José, *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Estella: Verbo Divino, 2004, pp. 159-185.
- Bruce, Steve, *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva visión, 1982. Disponible en: <https://aulademusicamartinsarmiento.files.wordpress.com/2014/10/libroartesescenicas.pdf> (Fecha de recuperación: 14 de octubre de 2020).
- Casanova, José, “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, pp. 25-34.
- Casanova, José. *Pluralismo religioso en el mundo de hoy*. Inguruak: Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política, 2009, pp. 15-26.

Cattaneo, Carolina, *Leonardo Boff: Más importante que la religión es la espiritualidad*,

en: *Sophía* (Entrevista recuperada el 6 de mayo del 2018) Disponible en:

<http://www.sophiaonline.com.ar/boff-mas-importante-que-la-religion-es-la-espiritualidad/>

Caviglia, Alessandro, “La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización”, en: Giusti, Miguel. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017.

Corbí, Mariano, *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.

Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

Coward, Harold G., and Josefina Anaya. *Una introducción al pluralismo en las religiones del mundo*. México, D.F.: Océano, 2002.

Dewey, John. *Una fe común*. Buenos Aires: Lozada, 2005.

Fornet-Betancourt, Fernet, *La interculturalidad a prueba*. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf> (Fecha de recuperación: 21 de abril de 2021)

Fornet-Betancourt, Raúl. “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana.” *Revista Solar*, N°3, Año 3, Lima, 2007, pp. 23-40. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/091201.pdf> (Fecha de recuperación: 21 de abril de 2021)

Fornet- Betancourt, Raúl. *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*

<https://www.yumpu.com/es/document/view/14543683/raul-fornet-betancourt->

[supuestos-filosoficos-del-dialogo-intercultural](#) (Fecha de recuperación: 23 de abril de 2021)

Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991.

Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Gamio, Gonzalo, “¿Qué es la secularización? Reflexiones desde la filosofía política”, en: *Revista Páginas*, Vol. 32, N° 207 (2007).

Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 41.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1998.

Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017.

Gómez, Carlos Miguel. “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”, en: *Revista Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015), pp. 19-43.

Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.

- Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, en: Aguilar, Mariflor (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 23-42.
- Gutiérrez, Carlos B., “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”, en: *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, p. 233 – 244.
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1992.
- Lopez Saenz, M<sup>a</sup> Carmen, “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer”, en: Acero, J.J., Nicolás, J.A, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 349-360.
- Lucchetti, Maria Clara. *Violencia y religión: confrontación y diálogo*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones, 2007.
- Maalouf, Amin, y Fernando Villaverde. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Mardones, José María, “Modernidad”, en: *10 palabras clave sobre fundamentalismo*, Estella: Verbo Divino, 1999.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Martín Velasco, Juan. *La experiencia de Dios*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.
- Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983.
- Marzal Manuel. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas Cusco, Los mayas Chiapas y los africanos Bahía*. Lima: PUCP, 1985.
- Marzal Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Trotta, 2002.

Marzal Manuel. *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cusco: IPA, 1971.

Meza Rueda, José Luis. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Tesis doctoral. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/302/teo2.pdf;jsessionid=A42841B069CE63104C85869E1C6FCE90?sequence=1>

(Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2020).

Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, en: Cépeda, Margarita; Arango, Rodolfo (comp.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Monteagudo, Cecilia, “Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans Georg Gadamer”, disponible en internet: <http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/article/view/16/27>.

Mougan, Juan Carlos. “Conciencia democrática y fe religiosa en John Dewey”, en: *Revista Pensamiento*, vol. 62 (2006), núm. 232, pp. 71-88.

Muhammad Maanán, Abderrahmán, “El significado de la Yihad”. Recuperado en [http://www.webislam.com/articulos/25798-el\\_significado\\_de\\_yihad.html](http://www.webislam.com/articulos/25798-el_significado_de_yihad.html). (Fecha de consulta: 18 de abril de 2017)

Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 1975.

Nussbaum, Martha Craven, y Albino Santos Mosquera. *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2013.

- Obregón, José Luis, “El problema del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica”, en: Chu, Mariana y Rosemary Rizo-Patrón (Eds.) *La racionalidad ampliada: nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Bogotá: Editorial Aula de humanidades, 2020, pp. 343-367.
- Palmer, Richard, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco Libros, 2002.
- Palmer, Richard, *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, New York: New York Press, 1989.
- Panikkar, Raimon. *Obras completas. Tomo II: Religión y religiones*. Barcelona: Herder, 2015.
- Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 1: Pluralismo e interculturalidad*, Barcelona: Herder, 2017.
- Panikkar, Raimon, *Obras completas. Tomo VI: Culturas y religiones en diálogo. Volumen 2: Diálogo intercultural e interreligioso*. Barcelona: Herder, 2017.
- Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- Panikkar, Raimon, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, en: *Revista Cuadernos Interculturales*, Viña del Mar: Universidad de Playa Ancha, Año 4, N° 6, 2006. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200607.pdf>.
- Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990.
- Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona: Herder, 2006.
- Panikkar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.



- Panikkar, Raimon, "Religión, Filosofía y Cultura". En: *'Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones*, 1996, (1), pp. 125-148. Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9696110125A> (Fecha de recuperación: 14 de noviembre de 2019).
- Panikkar, Raimon, *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003.
- Panikkar, Raimon, *El sentido del mito*. Disponible en: <http://unitierraoax.org/tejiendovoces/sobre-el-sentido-del-mito/> (Fecha de consulta: 31 de octubre de 2020).
- Patrón, Pepi, "Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible", en: Monteagudo, Cecilia; Tubino, Fidel (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP: Fondo Editorial, 2009, pp. 85-100.
- Perez Prieto, Victorino, "A filosofía integradora e imparativa de Raimon Panikkar. Particularismo, universalidade e harmonía", en: *Revista Ágora – Papeles de Filosofía*, 2010, Vol. 29, N°1, pp. 113-126. Disponible en: <http://search.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/login.aspx?direct=true&db=fua&AN=67378387&lang=es&site=ehost-live>. (Fecha de recuperación: 31 de Julio de 2020).
- Pigem, Jordi, *Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible*, 2001, p. 117. Disponible en

<http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0101440117A/26514> (Fecha de recuperación: 19 de Julio de 2016).

Roldan, Alberto, “La *kenosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: Hermenéutica después de la cristiandad”, en: *Revista Teología y cultura*, Año 4, Vol. 7, 2007. Disponible en: [http://www.teologiaycultura.com.ar/arch\\_rev/vol\\_7/roldan-kenosis\\_vattimo.pdf](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_7/roldan-kenosis_vattimo.pdf) (Fecha de consulta: 20 de octubre de 2019).

Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Romeu, Vivian, “Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica”, en: *Revista Dixit*, N° 29, Julio-diciembre 2018, pp. 34-47. Disponible en: <http://www.scielo.edu.uy/pdf/dix/n29/0797-3691-dix-29-34.pdf> (Fecha de recuperación: 15 de Octubre de 2020).

Rivas, Ricardo, “Cristianismo en tiempos de postcristiandad. Religión y postmodernidad en Gianni Vattimo”, en: *Revista Intersticios*, año 19, N° 40, 2014. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/268508171\\_Cristianismo\\_en\\_tiempos\\_de\\_Postcristiandad\\_Religion\\_y\\_Posmodernidad\\_en\\_Gianni\\_Vattimo](https://www.researchgate.net/publication/268508171_Cristianismo_en_tiempos_de_Postcristiandad_Religion_y_Posmodernidad_en_Gianni_Vattimo)

Salcedo, Alejandro, “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana”, en: Alcalá, Raúl (coord.), *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007, pp. 87 – 96.

Sen, Amartya, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.

Silva Rojas, Matías, “Neutralidad y universalidad. La crítica intercultural de Raimon Panikkar a la cultura tecno-científica occidental”, en: *Revista Utopía y*

*praxis latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Año 25, N° 88, 2020, pp. 55-65. Disponible en: <http://search.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=142607903&lang=es&site=ehost-live>. (Fecha de recuperación: 31 de Julio de 2020).

Tamayo, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid: Trotta, 2004.

Tamayo-Acosta, Juan José. *Otra teología es posible pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2011.

Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

Taylor, Charles, *La era secular*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015, tomo II.

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.

Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

Tubino, Fidel, *El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica*. Disponible en: <http://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/paineis/FIDEL%20TUBINO.pdf>

Tubino, Fidel, “La nueva Babel”, en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017.

Vásquez, Maria Nely y Díaz Mateos, Manuel, “Recuperar el espíritu del Concilio Vaticano II: cuatro imágenes bíblicas siempre antiguas y siempre nuevas”,

en: *Revista Pastores del Nuevo Milenio*, Lima: ISET Juan XXIII, Año 13 – N° 24, 2013, pp. 15-31.

Vattimo, Gianni, *Metafísica, violencia, secularización*. Disponible en: <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/metafisica/Metafisica%20Violencia-y-Secularizacion.pdf> (Fecha de recuperación: 29 de marzo del 2017).

Vattimo, Gianni. *Filosofía, política, religión: más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel, 1996.

Vattimo, Gianni, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, en: *Azafea. Revista de filosofía*, N° 5, Universidad de Salamanca, 2003. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3745/3762> (Fecha de consulta: 19 de Octubre de 2019).

Vattimo, Gianni, *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Madrid: Paidós, 2003.

Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa editorial, 2010.

Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996.

Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.

Weiler, Birgit. “Experiencias religiosas: ¿Fermento para el diálogo entre culturas? Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios awajún y wampis”, en: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Actas del Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, pp. 179-197.

Zuchel, Lorena; Samour, Héctor, “Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Fonet Betancourt e Ignacio Ellacuría”. *Hybris. Revista de filosofía*, Vol. 9, N° Especial: Debates contemporáneos sobre justicia social. Julio 2018, pp. 75-98. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6519922.pdf> (Fecha de recuperación: 23 de abril de 2021)

