



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110416
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



De la interculturalidad al diálogo interreligioso

From intercultural to interreligious dialogues

Miguel POLO

<http://www.orcid.org/0000-0003-1301-4930>

mpolos1@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7110416>

RESUMEN

La filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt se ha destacado por ser una propuesta de encuentro con el otro, respetando sus experiencias y saberes. Por lo que la interculturalidad no propondría un diálogo desde una razón descontextualizada, sino un diálogo de situaciones humanas, que pueda permitir una convivencia digna. El diálogo interreligioso sigue los mismos criterios, por lo que no se trataría solo de un encuentro racional, sino de situaciones, las cuales harían que los creyentes se encuentren para asumir su responsabilidad ante el sufrimiento actual de la humanidad y del planeta.

Palabras clave: diálogo; interculturalidad; interreligioso; secularidad; teología.

ABSTRACT

The intercultural philosophy of Raúl Fornet-Betancourt has stood out for being a proposal to meet the other, respecting their experiences and knowledge. Therefore, interculturality would not propose a dialogue from a decontextualized reason, but a dialogue of human situations, which can allow a dignified coexistence. Interreligious dialogue follows the same criteria, so it would not be just a rational meeting, but situations, which would make believers meet to assume their responsibility in the face of the current suffering of humanity and the planet.

Keywords: dialogue; interculturality; interreligiosity; secularity; theology

Recibido: 03-05-2022 • Aceptado: 11-08-2022



INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es pensar un aspecto de la interculturalidad, que resulta expresión suya, se trata de la interreligiosidad y el consecuente diálogo interreligioso. Esto lo pensaremos teniendo en cuenta el contexto de las sociedades seculares actuales. Las religiones, sus creencias y normas, han sido componentes importantes de las culturas, formadoras de sociedades y de tipos humanos. Luego de la crisis del modelo liberal de secularismo, requerimos volver a repensar el lugar de las religiones en sociedades plurales. Y para ello, la interculturalidad puede ser el horizonte desde donde pensar el encuentro de las religiones, sea desde sus dimensiones de religiosidad o espiritualidad, que siguen formando parte de los tejidos culturales de las sociedades. Y un diálogo liberador que pueda responder a las condiciones de crisis civilizatoria.

Así, nuestra breve reflexión tendrá tres puntos: el marco intercultural para pensar el encuentro de religiones, pensar la interreligiosidad y finalmente reflexionar sobre las sociedades seculares y el papel de las religiones en ella. Terminaremos con algunas reflexiones adicionales.

DESARROLLO

La interculturalidad de Raúl Fonet-Betancourt

Ha sido Raúl Fonet-Betancourt quien ha colocado en la agenda de la filosofía, el tema intercultural¹, al punto de hablar de una transformación intercultural de la filosofía, especialmente porque ha estado sumisa a un contenido y una forma de hacer filosofía, que ha sido occidental (Fonet-Betancourt: 2001). Obviamente esto requiere entender de manera diferente el quehacer mismo de la filosofía. Por ejemplo, afirma que esta es plural, desde muchas lenguas y contextos. “No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad” (Fonet-Betancourt: 2007a, p. 255). Y es que la interculturalidad no es un simple tema teórico de sujetos racionales, sino es la práctica de vida que experimentamos con el otro, “ir creciendo con y desde el otro” (Fonet-Betancourt: 2007a, p. 256). Aunque frecuentemente se trata de comunidades en conflicto de tradiciones, que pugnan en tener dominio sobre las demás (Fonet-Betancourt: 2007a, p. 256-257).

Considero que una imagen sugerente para pensar la interculturalidad es el árbol, con muchas ramas en distintas direcciones, frecuentemente cruzadas, pero todas alimentadas por pasado común y tendiendo a buscar la luz y expandiéndose en nuevos espacios de libertad. Utilizando esa metáfora quizá se pueda entender mejor su propuesta de “diálogo de las culturas”, frente al proceso globalizador de una cultura basada en el mercado y el consumo, sometiendo a las religiosidades, por ejemplo, indígenas y afroamericanas. En ese sentido, hay que ver las condiciones del diálogo, que hoy se expresan en asimetría, es decir, sin igualdad (Fonet-Betancourt: 2001, p. 177). Lo cual trae dominio de una cultura sobre otras, que no es sino prácticas de injusticias sobre determinados grupos humanos.

Raúl Fonet entiende por cultura no una entidad “espiritual”, sino una comunidad humana que organiza su materialidad en base a fines y valores (Fonet-Betancourt: 2001, p. 181), por lo que de ella depende su existencia física y es fuente de realización humana. No obstante, Fonet no la concibe como bloques monolíticos que despliega una tradición, sino una que alberga conflictos y contradicciones, opresiones que deben ser respondidas con una “desobediencia cultural” (Fonet-Betancourt: 2001, p. 186). Por eso, no parte de la sacralización de las culturas, no las entiende como ídolos nacionales intocables, sino como procesos que abren posibilidades de humanización o deshumanización, por lo que conviene una actitud crítica frente a ellas. El talante humanista de Raúl Fonet, no culturalista, está presente hasta en su última obra con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías (2019), puesto que le preocupa el sentido y destino de la humanidad del ser humano. En palabras de Fonet: “un humanismo que aprendiese por el

¹ Para una síntesis de la filosofía intercultural de Raúl Fonet puede verse la obra de Alexander Cerón, *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fonet Betancourt* (2011).

diálogo intercultural a deletrear la humanidad de toda la humanidad y que abrirse abriese de este modo el horizonte para toda la convivencia solidaria de una humanidad plural” (Fornet-Betancourt: 2019, p. 158). Ya en *Transformación intercultural de la filosofía* (2001) señalaba que las culturas son caminos de realización personal libre, no la autoafirmación de sus esencias ontológicas (Fornet-Betancourt: pp. 195-197). No obstante, no se trata de una libertad liberal, sino de una que reconoce su humanidad común y diferente, desde ahí pensar en un destino digno.

Desde lo expresado, la filosofía intercultural de Raúl Fornet ha dado más herramientas teóricas para pensar éticamente el encuentro entre religiones. Podemos tener una primera aproximación a la interculturalidad a través de diversas metáforas como la de los tejidos andinos, de múltiples colores; el concierto que reúne armónicamente una polifonía, la que sirve para cultivar el espíritu humano. No obstante, las culturas no son un todo homogéneo, sino diversas y hasta problemáticas, por lo que una aproximación intercultural crítica se hace necesaria. En palabras de Fornet:

Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 23)

La interculturalidad parte del reconocimiento de la diferencia, pero seguida de una diferencia que se da en el diálogo, uno nunca concluyente, sino abierto a nuevos procesos. Y en ese encuentro, los sujetos se acercan desde su saber contextual: “la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad” (Fornet-Betancourt: 2006, p. 25). Desde esos contextos, poder abrirse al diálogo con una finalidad humanista:

(...) en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o el culto del pensamiento desrealizante.” (Fornet:Betancourt: 2006, p. 26)

No se trata de colocarse desde la posición del Hombre en abstracto ni del sujeto trascendental, sino atender a las “antropologías contextuales”, que permitan darnos cuenta tanto de la “fragilidad de la condición humana” como “de la diversidad de situaciones en que vive y experimenta la fragilidad de ser este humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc.” (Fornet-Betancourt: 2006, p. 27-28). Esto mismo será significativo a la hora de pensar el diálogo interreligioso.

La idea de una “razón filosófica transcultural” resulta problemática para Fornet (2006, p. 31), porque perjudicaría a un genuino diálogo y a las racionalidades de otras culturas. Por lo que prefiere hablar de “razones en diálogo” (Fornet-betancourt: 2006, p. 32), sin temor de caer en el relativismo cultural:

Trabajando en la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave de superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 32)

De ese modo, se hace importante el “inter”, pues ahí es donde se produce la relación, el encuentro de las diferencias. En ese sentido, Fornet no entiende el diálogo intercultural solo como “un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar” (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33). Más bien, piensa en un diálogo intercultural articulado a “las prácticas culturales concretas” (p. 33). Ampliando esta idea sostiene:

Más que diálogo entre “culturas” debería ser...un diálogo de situaciones humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33)

Así, el punto de partida del diálogo situacional no son las creencias o tradiciones culturales, sino el sujeto que las vive en una determinada situación. De ese modo, evitar la idealización cultural. Esto hace de la interculturalidad un humanismo situacional. Más que diálogo sobre ideas (filosófica o teológicas, para el caso del diálogo interreligioso), se trata de encuentro de sujetos que buscan “un mejor discernimiento” de la “subjetividad humana”, sea de su constitución, expresión o realización (Fornet-Betancourt: 2006, p. 33). A lo que añade que el diálogo intercultural es un “espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios, etc., por lo que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida” (Fornet-betancourt: 2006, pp. 33-34). Dicho en otras palabras, por el mismo Fornet:

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. (Fornet-betancourt, 2006, p. 34)

No se trata de haber desplazado el diálogo intercultural al diálogo de situaciones, pues las culturas viven en situaciones particulares, aún dentro de una misma tradición. Tampoco es la apuesta por cerrarse en el locus de enunciación, sino el lugar donde la subjetividad se reconoce como intersubjetividad. Esta “resignificación intercultural de la intersubjetividad” podría permitir el “ensanchar las posibilidades de crear comunidad” (Fornet-Betancourt: 2006, p. 34), que él no interpreta como hibridación, sino como “comunitarización” o “convivencia” (Fornet-betancourt: 2006, p. 35). Conviene citar a Fornet cuando se distancia de la idea de hibridación:

(...) no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso creo que no es equivalente de transformación intercultural de identidades que implica cultivo y transmisión, si bien en apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones. (Fornet-Betancourt: 2006, p. 35)

Podemos ver un triple movimiento dentro del “inter”: por un lado, las identidades vienen desde determinadas situaciones, lo cual implica tradición, historia, opresiones, conflictos y juegos de poder; por otro lado, se produce la interacción, el encuentro dialógico, siempre situacional, donde los sujetos renuevan o replantean sus memorias y tradiciones. La pregunta que surge será: ¿en razón de qué los sujetos entran o entrarían en diálogo con otros? Cuestión que trataremos más adelante. El tercer movimiento es la transformación del sujeto, pues ningún encuentro lo deja intacto, sino transformado en uno u otro sentido.

A partir de lo anterior, podemos sostener que las relaciones de encuentros y desencuentros, teóricos y prácticos, entre las religiones no es un asunto marginal o secundario a la propuesta intercultural. El mismo Raúl Fornet (2005, 2007b, 2014, 2017) ha estado preocupado por temas como la religión, la teología y la espiritualidad, sin perder de vista la lectura intercultural y humanista. Por ejemplo, ha sostenido que la crítica no debiera quedarse en el “nivel cultural estructural”, sino también en el “campo de la conciencia personal”, o, podríamos decir, de la espiritualidad. En sus palabras:

Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad.

En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental, así como momentos de la ética del cuidado de sí mismo desarrollada por el Michel Foucault tardío o el método de crítica de la mala fe propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre. (Fornet-Betancourt, pp. 24-25)

La “conciencia personal” no es una realidad acabada y cerrada, como a veces lo presuponen los grupos conservadores, sino siempre está abierta al mundo y en el cual siempre encuentra a otros que, desde sus contextos o situaciones, llegan a influir en la propia historia personal. Y esto ocurre también en la propia historia de una comunidad “cerrada”, pues tarde o temprano, la conciencia cuestionará el mundo y su propia existencia. Ejemplo de ello es el cristianismo, cuya historia está llena de rupturas, reinterpretaciones y formas

particulares de asumir las enseñanzas de Jesucristo. Por eso, el cristianismo vivido desde Corea del Sur no es el mismo que el vivido desde la India, México o Brasil.

Ahora podemos pasar del diálogo intercultural al diálogo interreligioso y ambos en el contexto de sociedades seculares, es decir, sociedades que reconocen su pluralidad de perspectivas. Y lo que sostenemos es que ese diálogo interreligioso puede dar vitalidad y sentido al espacio público, no en la medida que una de las visiones religiosas se imponga, sino que reconozca y participe en el mundo compartido en el que debemos vivir juntos. Y esta convivencialidad debe ser creación de un mundo donde otros mundos sean posibles, una convivencia de mundos diferentes (Fornet: 2017b).

El diálogo interreligioso

El contexto secular. Consideramos que la interculturalidad puede ser un marco posible desde el cual pensar el diálogo interreligioso en el contexto secular. La historia de la secularización ha pasado por muchas formas e interpretaciones². Quizá parte de su núcleo radica en la pérdida de dominio de una cosmovisión religiosa dentro de los distintos escenarios de la esfera pública, para dar paso a una pluralidad de ellas. Esto implicó además otro fenómeno asociado: la laicidad, donde el poder político —el Estado— se independiza de las influencias religiosas y sigue criterios más mundanos para la esfera política. Así, la secularización y la laicidad son dos procesos interrelacionados, afectándose mutuamente. Y bajo la perspectiva liberal, las religiones fueron destinadas al espacio privado. No obstante, el proceso secular no solo ha provocado críticas a las confesiones religiosas, sino que también este proceso es hijo de la propia historia de la religión, especialmente del cristianismo³. A pesar de las distintas interpretaciones, uno de los aspectos relevantes generados por la secularización es la pluralidad del espacio público. El clásico secularismo liberal fue excluyente que, en nuestros contextos latinoamericanos, también sirvió para seguir marginando a las culturas indígenas y afroamericanas.

Por eso, entenderemos por secularización⁴ el espacio público donde las sociedades se reconocen como plurales, conviviendo con otras formas particulares de vivir sus creencias, normas y valores religiosos y no religiosos. No hablamos de secularismo, que pretende que las religiones queden fuera del espacio público. En este punto asumimos la idea de Panikkar: “Excluir la religión del foro público es tan letal como conceder el poder político al clero” (citado por Vigil: 2005, p. 383).

La convivencia incluye tanto a los que profesan como a los que no profesan una fe religiosa, pues el espacio público está abierto a toda diferencia humana que desee expresar su modo de estar en el mundo. ¿Tiene esto un límite? A pesar de sus críticos, el marco normativo logrado históricamente —siempre abierto a repensarse— son los derechos humanos, que indican lo que hasta ahora vamos entendiendo y plasmando el ideal moral de dignidad humana.

Diálogo interreligioso. Decía Panikkar que el encuentro entre religiones es un hecho inevitable hoy. Y que tendría que ser verdaderamente religioso (Panikkar: 1999, p. 61). De ser así, traería las siguientes consecuencias: tiene que ser libre de apologéticas particulares o generales, debe enfrentar el desafío de la conversión, la dimensión histórica es necesaria pero insuficiente, no se trata de un congreso de filosofía ni un simposio de teología, no es solo un esfuerzo eclesial, es un encuentro religioso en la fe, la esperanza y el amor (Panikkar: 1999).

Por su parte, el teólogo Vigil sostiene que el “primer paso es el intradiálogo” (Vigil: 2005, p. 380), proceso tanto personal como comunitario. Implicaría una actitud de escuchar, de ver los signos de los tiempos, antes que afirmarse en las creencias que dan sensación de seguridad. Siguiendo a Vigil, este diálogo involucraría no un problema para la fe, sino una búsqueda de ella; abiertos a la verdad que pueda surgir; dispuesto a modificar su fe según la verdad que se manifiesta; aceptar el riesgo de la conversión; y citando a John Hick

² Una muy buena presentación del tema es el artículo de José María Mardones, “Secularización” (1993).

³ Una versión de las historias e interpretaciones de la laicidad, ver el libro de Jean-Claude Monod, *Qué es la laicidad* (2013).

⁴ Hill (1976) trae seis maneras diferentes de entender la secularidad, lo cual señala la complejidad de este fenómeno histórico-social.

señala: “En el diálogo, los cristianos deben pasar decididamente de una actitud confesional a una actitud ante todo de búsqueda de la verdad” (Vigil: 2005, 382). Vigil precisa que lo importante del diálogo no es que pase por las instituciones religiosas, sino por las personas y las comunidades (Vigil: 2005, p. 383).

Desde este marco secular, ¿qué debiéramos tener en cuenta en el diálogo interreligioso? Podríamos decirlo al modo habermasiano que los que participan en el diálogo interreligioso es porque han decidido renunciar a la imposición o a la violencia, pues no se trata de un espacio para predicar ni convertir, sino un espacio de encuentro con el otro con diferentes creencias, historias y prácticas. En el diálogo, uno primero quiere comprender al otro y comprenderse a sí mismo.

Un segundo aspecto es que no se va al diálogo interreligioso desde cero, sino desde sus creencias y tradiciones que son una fuente de encuentro. Como decía R. Panikkar (1999) que entablamos el diálogo no mirando solo la trascendencia o la tradición, sino al otro que también cree haber encontrado otros caminos que conducen a la realización del destino humano (Panikkar: 1999, p. 17). Esto podría lograrse a través del aprendizaje mutuo, de su historia, creencias, normas y valores, algunos de los cuales son compartidos. Este aprendizaje básico del otro debiera ser parte de una formación escolar, para participar mejor en una sociedad secular. Materias como “historia de las religiones” se hacen indispensables para una mejor convivencia social, pues se trata de comprender al otro en su diferencia y, quizá, en sus aspectos semejantes a las propias tradiciones.

Un tercer aspecto se refiere al reto de recurrir a las propias tradiciones para encontrar la motivación necesaria para dicho encuentro dialógico, más allá de los prejuicios o la sospecha frente al otro. Y en caso no creer que haya algo, repensarla o reinterpretarla, pues las tradiciones son siempre una fuente donde encontrar justificaciones a las prácticas de tiempos nuevos.

Un cuarto aspecto, aunque subjetivo, es la confianza en el otro, pues por más que tenga o asuma diversas formas de ser, pensar y actuar, también llega al diálogo porque encuentra problemas o retos comunes y ha considerado que coordinando con los otros se puede hacer frente de estos, que afectan la convivencia. Esto supone sujetos maduros que son capaces de ver el contexto en el que viven y conviven, ver las condiciones socioculturales que no permiten una vida más plena entre los seres humanos.

Y esto nos lleva a la última consideración: el impulso primero y último son los problemas comunes que afrontamos como comunidad humana. Eso significa que el pensamiento debiera estar atento a la situación —que hoy también se expresan como riesgos globales— en el que se produce el diálogo interreligioso, seguramente bajo el sentido último de lo que considera sagrado. Después de todo, ese fuerte sentido puede permitirle sostener una perspectiva realista, pues lo que se trata es de dar una respuesta coordinada con otros.

Eso podría permitir un diálogo sin contaminación o segundas agendas, usada como mera instrumentalización, sino un diálogo moral, pues lo que se pretende es entender que necesitamos acciones conjuntas, pues vivimos un mundo compartido con otros con formas de vida y acciones diferentes, pero un mundo cuyos problemas reclama una acción conjunta y razonable.

Presupuesto epistémico del diálogo.- Desde un punto de vista filosófico, podemos agregar lo siguiente. Uno de los puntos de partida de todo grupo que entra en este diálogo es el reconocimiento epistémico de las múltiples miradas del misterio de la realidad —que puede ser interpretado como Dios, dioses, espíritus o lo sagrado—, pues desde las condiciones humanas, no tenemos ventanas privilegiadas para ver la realidad tal cual es. De no ser el caso, lo que nos moverías al diálogo es una velada arrogancia o un profundo temor. Velada arrogancia, pues sabría que todos, excepto el propio grupo, están equivocados en lo que respecta a la realidad de lo divino. Profundo temor, porque solo nos movería la posibilidad de la catástrofe colectiva, antes que un sentido humano o divino.

Fornet (2017b) entiende que parte de la crisis religiosa es la crisis de la razón absoluta, que piensa en términos absolutos (Dios, razón, etc.), por lo que su propuesta intercultural conlleva un diálogo de espiritualidades y religiosidades (2017b). Y esto mismo ya sería una expresión de convivencia liberadora. Filosóficamente su propuesta presupone moverse de la diversidad a la unidad y viceversa. Sería una

búsqueda de la verdad, consciente de las verdades parciales y limitadas, pero reconociendo de la necesidad del otro para acercarnos mejor a la verdad. Es la apuesta por verdades en relación antes que por la afirmación de una verdad absoluta y excluyente.

Recordemos una propuesta antigua de la India. En el jainismo y el budismo se suele narrar la parábola del elefante y los ciegos. Dice el relato que un rey manda llamar a unos ciegos de nacimiento y se les hace tocar una parte del elefante y luego el rey les pregunta sobre cómo entienden al elefante. Obviamente cada uno expresa lo que es el elefante a partir de su experiencia, así, uno dice que se parece a un gran abanico pues tocó la oreja, otro afirma que se parece a una cuerda, pues tocó la cola, otro dirá que es como una pelota, pues había tocado su panza, otro que se parece a un tronco, pues había tocado una de sus patas, etc.⁵ Por eso, el jainismo sostendrá la teoría del *anekāntavāda*, no absolutismo, es decir, que solo podemos predicar visiones parciales de la realidad, por lo que únicamente podríamos tener diversas perspectivas de esta.⁶ Este reconocimiento nos llevaría a poder aprender de los otros y de sus miradas de lo real, pues podrían enriquecer la propia.

Valores morales.- Esta episteme trae como consecuencia una moral, expresada en valores como la humildad, el respeto y el diálogo. Humildad, pues, si no hay una perspectiva privilegiada, sino múltiples perspectivas, tendremos que reconocer que la nuestra, la de cada quien, es una entre muchas, con sus virtudes y sus problemas. Así que podemos seguir aprendiendo desde donde estamos, enriqueciendo nuestra perspectiva en el encuentro con los otros, desde los más cercanos a los más lejanos.

Asimismo, nos lleva al respeto, dado que reconoceremos que las perspectivas que el otro tiene han sido logradas a partir de sus tradiciones, conteniendo asimismo valores con los cuales construyen sus vidas, a pesar de sus problemas que pueda reconocer en ellas.

Y desde ese respeto, podría darse el paso al diálogo, que permita comprendernos por qué creemos lo que creemos, asimilar lo que pueda ser de valioso en la tradición del otro para enriquecer nuestra vida o perspectiva y, probablemente, encontrar algo universalizable desde lo cual podamos crear lazos de convivencia armoniosas de seres y culturas diferentes. Aunque, en sociedades de grupos excluyentes, sea un aprender a escuchar los problemas del otro, las historias de violencia y discriminación, así como las dificultades actuales.

Vigil nos recuerda que el diálogo interreligioso puede tener cuatro niveles: "a) existencial: presencia y testimonio; b) místico: oración y contemplación; c) ético: liberación y promoción del ser humano; d) teológico: enriquecimiento y promoción de los patrimonios religiosos" (Vigil: 2005, pp. 384-385). A lo cual añade el intradiálogo, como preparatorio. Precisa que no se trata de momentos sucesivos, sino que dependerá de la actividad libre del creyente o de los retos del presente.

Queremos acentuar el sentido ético, presentes en Fornet y Knitter, el cual es la motivación humanista del diálogo interreligioso: se dialoga para dar respuestas a los problemas que afronta la humanidad, como los de medioambiente, guerras, catástrofes globales, migraciones forzadas, discriminación de grupos humanos, el hambre y la pobreza, entre muchos otros. Si bien las religiones no son partidos o movimientos políticos, todas siempre han reconocido su responsabilidad frente al mundo. Y no pueden asumirla si no es encontrándose con el otro que piensa y siente diferente.

El teólogo Paul F. Knitter (1995) coloca este diálogo en el marco de problemas más grandes, como el sufrimiento de los seres humanos y de la Tierra, por lo que habla de una justicia y liberación eco-humana. Así, lo que anima, o debiera hacerlo, al diálogo es la "responsabilidad global". A este modelo lo denomina "diálogo correlacional y globalmente responsable de las religiones" (Knitter: 1995, p. 15). Así, este modelo no busca borrar las diferencias religiosas, sino entrar en un diálogo a partir del reconocimiento de problemas

⁵ Puede leerse la versión literal de esta parábola en el *Udāna*, IV, 4. Traducción Dragonetti, 1971, pp. 193-195.

⁶ Una buena obra para comprender el jainismo es la de A. Pāṇiker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica* (2001). Especialmente la idea de *anekāntavāda*, en el capítulo X de la obra mencionada (pp. 368-372)

globales y un intento por resolver el sufrimiento ecológico y humano en el mundo (Knitter: 1995, p. 15). Y esto va en la misma línea de Fornet y Tamayo (2005), cuando señalan que el diálogo interreligioso:

(...) debe traducirse en un compromiso por la justicia en un mundo injusto, en un trabajo por la paz en un mundo pluralmente conflictivo, en una acción a favor de los derechos de la naturaleza en un mundo que sólo reconoce los derechos de algunos seres humanos, y en un compromiso por la igualdad entre hombres y mujeres que contribuya a quebrar el patriarcado presente y activo en la sociedad y en las religiones. (Fornet y Tamayo: 2005, p. 7)

Modos teológicos de pensar el diálogo interreligioso.- El teólogo Paul F. Knitter aboga por el pluralismo y el diálogo interreligioso. Su obra *Sin Buda* no podría ser cristiano (1era. edición de 2009; edición castellana de 2016) muestra la posibilidad del ejercicio cristiano de aprendizaje de otras tradiciones, sin temor de perder la propia, sino a enriquecerla.

En su obra *One earth many religions* (1995) Knitter reconoce que en el cristianismo hay diferentes actitudes hacia otras religiones, que, siguiendo a otros autores, clasifica en tres modelos: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo⁷. El exclusivismo es eclesiocéntrico y entiende al Cristo contra las religiones, perspectiva seguida básicamente por grupos evangélicos o pentecostales conservadores y fundamentalistas. Para ellos, Dios es Padre amoroso, que permite la salvación solo a través de Jesucristo y de la comunidad cristiana que mantiene viva su enseñanza (Knitter: 1995, p. 26), excluyendo a las otras religiones como caminos de salvación. Y el diálogo con otros se vuelve un medio para conversión de esos otros.

El inclusivismo es cristocéntrico y entiende al Cristo dentro de las religiones y Cristo sobre las religiones, postura seguida por católicos y grupos protestantes. Estas iglesias reconocen la presencia salvífica de Dios a través de la historia y en otras religiones. Así, las otras religiones no cristianas son vehículos del amor y la presencia de Dios (Knitter: 1995, p. 27). El pluralismo es teocéntrico, donde se entiende a Cristo junto con las religiones (Knitter: 1995, p. 26). Esta es la perspectiva de Knitter, pero con matices de responsabilidad global, correlacional y pluralista⁸.

Además, la perspectiva de Knitter es realista y comprometida, pues en lugar de buscar a través del diálogo interreligioso a un Dios escondido en las diferencias o presuponer una base común para todas las experiencias religiosas, sostiene:

(...) ahora estoy siguiendo el ejemplo de aquellos que sostienen la "salvación" o el "bienestar" de los seres humanos y la Tierra como el punto de partida y el terreno común para nuestros esfuerzos por compartir y comprender nuestras experiencias religiosas y nociones de lo Fundamentalmente Importante (Knitter: 1995, p. 17).

Considera Knitter que lo que mueve a los cristianos a superar el inclusivismo y el exclusivismo es "la creciente convicción que el diálogo entre religiones y naciones es necesario para la sobrevivencia de nuestra especie y del planeta" (Knitter: 1995, p. 29). Con ello, el diálogo correlacional buscaría evitar el lenguaje absolutista, evitando además creer que se está en posesión de la verdad dada por Dios. Esto permitiría dejar expresiones excluyentes de los cristianos que creen haber encontrado en los evangelios la verdad definitiva, total, superior, absoluta y única (Knitter: 1995, p. 29), excluyendo otros caminos. Y sostiene que todas las religiones son iguales y tienen el mismo derecho a participar en el diálogo entre creyentes, expresando sus propios puntos de vista. Así Knitter abre la posibilidad de diálogo entre los cristianos y otras religiones:

Solo si los cristianos están verdaderamente abiertos a la posibilidad (...) de que hay muchas religiones verdaderas y salvadoras y que el cristianismo es una de las formas en que Dios ha tocado y transformado nuestro mundo, solo entonces puede tener lugar un diálogo auténtico. (Knitter: 1995, p. 30)

⁷ Estas denominaciones y otras ya habían aparecido en el texto de Panikkar, *The intrareligious dialogue* (1999), pero cuya primera edición era de 1978. Y en otros autores que trabajan la teología del pluralismo religioso.

⁸ Sobre el eclesiocentrismo, el cristocentrismo y el teocentrismo, también se puede ver el artículo de Knitter, "El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica" (1980).

Reitera el autor que no se trata de buscar la unidad final, sino un diálogo que produzca tanto unidad como diversidad: “El diálogo producirá unidad y una diversidad cada vez más espléndida” (Knitter: 1995, p. 30). La teología pluralista de Knitter tiene como punto de partida la diferencia real entre las religiones, por lo que habla del valor y validez de tales diferencias: “Otras religiones no son solo genuinamente diferentes, ellas también pueden ser genuinamente valiosas” (Knitter: 1995, p. 32).

Hasta ahí tenemos dos afirmaciones de este modelo —el reconocimiento de la diversidad y del potencial valor para las personas—, pasa a la tercera afirmación, que es compartir sus contenidos valiosos y no ignorarlas: “el modelo correlacional que estoy promoviendo, por lo tanto, también afirma la naturaleza relacional o dialógica de las religiones. Las religiones necesitan hablar y actuar juntas” (Knitter: 1995, p. 34). No obstante, no se trata de que las religiones se queden en la dimensión dialógica, sino que el teólogo señala su meta, la responsabilidad global, pues “será más efectivamente pluralista al ser globalmente responsable” (Knitter: 1995, p. 35). Responder al sufrimiento de la humanidad y del planeta es una obligación moral, no solo como cristianos, sino como humanos. Y esa debiera ser la base de todo diálogo interreligioso, o como dice: “el diálogo tiene que ser globalmente responsable” (Knitter: 1995, p. 36). Por lo anterior, esta teología de Knitter lo hace virar hacia un soteriocentrismo, pues su preocupación es la salvación de la humanidad y del planeta. Por eso, sostiene que “un enfoque centrado en la salvación preserva el valor y la necesidad de la iglesia, Cristo y Dios, como sostiene la soteria o el bienestar humano y ecológico como contexto y criterio para una teología y diálogo de religiones” (Knitter: 1995, p. 37).

CONCLUSIONES

La interculturalidad de Raúl Fomet-Betancourt y diálogo interreligioso de Paul Knitter no desean borrar las diferencias humanas, pues todas ellas son expresiones de lo humano y de formas como los seres humanos hemos ido humanizándonos. Pero, filosóficamente hablando, reconociendo esas diferencias fenoménicas, generadas a partir de diferentes contextos e historias, ello no implica que ni las culturas ni las religiones estén exentas de críticas o revisiones constantes, pues, lo que importa no es la letra, sino el espíritu de la letra, para decirlo con sentido teológico. La experiencia humana nos ha puesto en contextos culturales muy diversos, con potencialidades de humanización y deshumanización, igual que las religiones, por lo que el punto de inicio no puede ser considerarlas fuera de toda crítica. Después de todo, una fe madura es aquella que no expulsa la duda, sino que se nutre de ella, por eso, los procesos autocríticos son necesarios para que las religiones estén dispuestas a enfrentar los tiempos que vivimos. Sin estos, las religiones solo derivarán en nuevas formas de conservadurismo y fundamentalismo⁹, creando más condiciones de injusticias y deshumanización.

¿Qué pueden aportar las religiones a una sociedad global del riesgo, para decirlo en término de Ulrich Beck? ¿Aislarse y cerrarse en sus propias naves? ¿Hacer un arca previa inscripción de los elegidos? ¿Denunciar todo como obra de las fuerzas oscuras, salvo las propias que se mantienen en la pureza? ¿Negarse a escuchar y ver los signos de los tiempos? No se trata de descartar a priori el valor de las culturas o las religiones para los problemas actuales. Ellas, desde sus propias autocríticas y desde el diálogo con otras, deben plantearse esta responsabilidad con la humanidad que sufre y con el planeta que está siendo destruido por los modos de vida humanos. El diálogo entre culturas y el diálogo entre religiones deben plantearse desde esta motivación, antes que sean solo encuentros estratégicos para mostrarse al otro y ganar reconocimiento social.

No obstante, existe el riesgo que las religiones, debido a su peso histórico-doctrinal o a sus privilegios, solo asuman el diálogo religioso de manera estratégica, justo para no perder lo ganado. Frente a este posible camino, los propios laicos han estado abriendo otro, que es el cultivo de su espiritualidad al margen de las propias instituciones religiosas que no dan respuesta a algo más profundo de su ser, que es el propio

⁹ Para una excelente presentación del fundamentalismo, ver la obra de J.J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (2004).

reencuentro con el Ser. De ese modo, el camino de la espiritualidad va jugando una dinámica compleja con las religiones, a veces un camino paralelo, otras veces una forma de enriquecer la tradición, otras dispuesta a escuchar a otras espiritualidades sin salir de la propia, otras como una forma de distanciarse críticamente de su propia tradición religiosa, entre otras posibilidades. Lo cual, a su vez despierta sospecha de las religiones organizadas de estas actitudes y grupos espirituales, pues pierden cierta exclusividad de lo sagrado¹⁰.

Quizá la espiritualidad es el último refugio para cultivar el núcleo central de las religiones —pero al margen de ella—, me refiero al encuentro con lo divino o lo sagrado. Esa inquietud espiritual es lo que Fornet llama “la hondura inquieta de la existencia humana” (Fornet: 2017, p. 77). Pero no se trata de una actitud intimista, que huye de la realidad, sino de una interioridad herida que es la otra cara del sistema civilizatorio injusto. Por eso podemos decir que la espiritualidad de Fornet tiene dos caras, la que permite mirar esa herida y sanarla desde el encuentro con lo atemporal y la crítica a un sistema que produce y reproduce el sufrimiento en la humanidad. En palabras de Fornet:

O sea que mi propuesta sería la de centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos puede servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy. (Fornet: 2017, p. 98)

Así, esa espiritualidad crítica predispone al sujeto a enfrentar los problemas del mundo desde esa vivencia primigenia, por lo tanto, acercarse al otro no desde la mentalidad confesional o doctrinal, sino desde la experiencia de humanidad, desde la vulnerabilidad o finitud de la existencia. Y si una religión o espiritualidad no dispone al sujeto a escuchar el clamor del hermano y de la Tierra, se habrá convertido otra vez en “opio del pueblo”.

BIBLIOGRAFÍA

CERÓN, A. (2011). “Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt.” Popayán, Nova Harmonia.

CORBÍ, M. (2007). “Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses”. Barcelona, Herder.

DRAGONETTI, C. (1971). “Udāna. La palabra de Buda”. Barcelona, Barral Editores.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Justice, Knowledge and Spirituality. Justicia, conocimiento y espiritualidad*. Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). “Transformación intercultural de la filosofía”. Bilbao: Desclée de Brouwer.

FORNET-BETANCOURT, R. (2006). “La interculturalidad a prueba”. Aschen, Wissenschaftsverlag Mainz.

¹⁰ Ejemplo de una espiritualidad y una fe sin creencias, es la obra de Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses* (2007).

FORNET-BETANCOURT, R. (2007). "Interculturalidad y religión. Para una relectura intercultural de la crisis actual del cristianismo". Quito, Editorial Abya Yala.

FORNET-BETANCOURT, R. (2007a). "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica", en Serrano, J. A. (compilador). Filosofía actual en perspectiva latinoamericana. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). Filosofía y espiritualidad en diálogo. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

FORNET-BETANCOURT, R. (2019). "Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías". Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.

FORNET-BETANCOURT, R. Y TAMAYO, J. J. (2005). "Interculturalidad, Diálogo Interreligioso y Liberación". Navarra: Verbo Divino.

HILL, M. (1976). "Sociología de la religión". Madrid: Cristiandad.

KNITTER, P. F. (1980). "El cristianismo como religión absoluta". pp. 329-347.

KNITTER, P. F. (1995). "Sin Buda no podría ser cristiano". Barcelona, Fragmenta Editorial.

KNITTER, P. F. (1995). "One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility". New York, Orbis Books.

MARDONES, J. M. (1993). "Secularización". Religión. Valladolid, Trotta.

MONOD, J.-C. (2013). "Qué es la laicidad". Barcelona, Proteus.

PÁNIKER, A. (2001). "El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica". Barcelona, Kairós.

PANIKKAR, R. (1999). "The intrareligious dialogue". New Jersey: Paulist Press.

TAMAYO, J. J. (2004). "Fundamentalismos y diálogo entre religiones". Madrid, Trotta.

VIGIL, J. M. (2005). "Teología del pluralismo religioso". Quito, Abya Yala.

BIODATA

Miguel POLO: Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Las principales líneas de investigación están relacionadas con la ética y las filosofías de Asia. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, de la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas, de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política y de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA-Perú). Entre sus principales obras están: *Ética y crisis moral* (1996), *Ética. Modo de vida, comunidad y ecología* (2001), *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética* (2004), *Los lenguajes de la ética. Un panorama de las éticas contemporáneas* (2006), *Ética y Razón Práctica* (2009), *Confucio. El cultivo de sí mismo* (2011), *Indagaciones sobre el sentido de la vida* (2011), *Ética. Definiciones y teorías* (2013), *El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y ética* (2016).

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

