

DE LLULL A PANIKKAR: BASES PARA UNA PROPUESTA DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DESDE LA FILOSOFÍA

FROM LLULL TO PANIKKAR: BASES FOR A PROPOSAL OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE FROM PHILOSOPHY

Dionisio Blasco España

Resumen: Si bien el diálogo interreligioso no suele encontrarse entre las disciplinas más sobresalientes de la filosofía, no es menos cierto que el pensamiento filosófico a lo largo de la historia ha estado impregnado de su reflexión. Este artículo pretende evidenciar dicha reflexión poniendo de relieve algunas aportaciones que han contribuido, sin duda, a que la filosofía del diálogo interreligioso pueda ser considerada una propuesta significativa. Entre estas aportaciones, merece la pena un mayor detenimiento en la reflexión de Raimon Panikkar, sin duda, uno de los mayores referentes para el desarrollo de una filosofía del diálogo interreligioso.

Abstract: Although interreligious dialogue is not usually found among the most outstanding disciplines in philosophy, it is no less true that philosophical thought throughout history has been permeated by its reflection. This article aims to highlight this reflection by highlighting some contributions that have undoubtedly contributed to the fact that the philosophy of interreligious dialogue can be considered a significant proposal. Among these contributions, it is worth taking a closer look at the reflections of Raimon Panikkar, undoubtedly one of the major references for the development of a philosophy of interreligious dialogue.

Palabras clave: filosofía, diálogo interreligioso, referentes, Panikkar

Key words: philosophy, interreligious dialogue, referents, Panikkar

Fecha de recepción: 5 de agosto de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 15 de enero de 2025

1. Introducción: Referencias para un necesario redescubrimiento

La filosofía cuenta con autores que han profundizado de forma excepcional en torno al diálogo interreligioso. Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Gotthold Ephraim Lessing viven y escriben en contextos históricos muy concretos marcados por el fenómeno religioso, tanto por su aceptación como por su rechazo. Y es que la filosofía encuentra en la historia un marco adecuado y necesario para abordar las diferentes propuestas en torno al diálogo interreligioso. Estos contextos son la Edad Media y la Ilustración.

Las obras de estos autores, analizadas brevemente a continuación, no son las únicas ni en cada época ni en el pensamiento filosófico en general, pero sí son espe-

cialmente significativas por las claves que aportan en base a una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía.

Pero toda reflexión filosófica actual en torno al diálogo interreligioso requiere, sin duda, una atención a Raimon Panikkar. Su filosofía y su teología se combinan armónicamente para ofrecer un pensamiento que, probablemente, hace de este autor el más profundo referente actual para una comprensión del diálogo entre religiones. Su filosofía no es menos filosofía por estar teñida de teología, de la misma manera que su teología no es menos teología por estar profundamente marcada por la filosofía. Probablemente este marco desde donde edifica su reflexión sea ya un ejemplo de diálogo entre mundos distintos, que no necesariamente distantes.

2. *Libro del gentil y de los tres sabios, de Ramón Llull*

Ramón Llull (1235-1316), reconocido como *Doctor illuminatus*, es una de las figuras de la filosofía medieval que más profundamente ha reflexionado sobre la posibilidad de un encuentro entre religiones.

Amante del estudio, dedica grandes esfuerzos a comprender las relaciones entre la fe y la razón. Para el autor, no sólo no existe contraposición entre razón y fe, sino que se exigen recíprocamente. La razón alcanza a demostrar lo revelado y, en ese acontecer, descubre la necesidad de la fe. Por tanto, para Llull, la filosofía y la ciencia se han de impregnar de teología, al mismo tiempo que la teología se debe a la ciencia y a la filosofía. Esta reciprocidad tiene como consecuencia un enriquecimiento mutuo y una sana depuración tanto de la fe, que toma distancia de todo tipo de fundamentalismo religioso, como de la razón, que toma distancia de todo tipo de prepotencia racional. El peligro radica en separar lo que naturalmente se encuentra unido, porque entonces aparece tanto la intransigencia religiosa como del dogmatismo racionalista¹.

Este es el marco en el que se encuadra una de las obras que más directamente aborda el encuentro interreligioso: el *Libro del gentil y los tres sabios*, escrito, originariamente en catalán, entre los años 1274 y 1276. La obra plantea un diálogo racional entre tres sabios, cada uno de ellos perteneciente a una de las tres religiones monoteístas, y un gentil, un hombre que no es creyente y que, temeroso de la oscuridad que supone la muerte, busca la luz y pide a los sabios que le muestren la verdad de sus respectivas religiones.

La figura del gentil es importante porque Llull incorpora al diálogo entre religiones una figura, que bien podría representar hoy al agnóstico de buena fe, y que personaliza la interpelación que desde la pura racionalidad se hace al fenómeno religioso. Y es que el diálogo es también encuentro entre la fe y la razón, es también diálogo con el otro no creyente. Y ese encuentro viene suscitado por la común búsqueda de la verdad en todo hombre².

¹ Cf. J. M. CARABANTE MUNTADA, "¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramón Llull, precursor de la tolerancia": *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason* 1 (2018) 299-312.

² Cf. C. A. LÉRTORA MENDOZA, "Las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull," *Revista Española de Filosofía Medieval* 20 (2013) 101-119.

Claramente, Ramón Llull, que pretende con este libro poner en evidencia los errores de las religiones no cristianas, termina creando una obra en la que el diálogo entre los sabios y el gentil, que no es un mero receptor pasivo, sino que interviene continuamente planteando sus dudas, se convierte en todo un esfuerzo por iluminar una verdad que no está en posesión de ninguna de las religiones de forma exclusiva.

En el relato aparece también una mujer que personifica la inteligencia y que es clave a la hora de entender el sentido del debate. Tras el encuentro con la señora Inteligencia, los sabios descubren que el gran error del que deben liberar al gentil es aquello en los que las tres religiones están de acuerdo: que existe un Dios que es bueno, eterno, poderoso, grande, amoroso y perfecto. Y para probar esto, lo mejor acudir a la inteligencia: “Uno de aquellos sabios les dijo a los otros: ¿Qué forma tendremos de probar todas estas cosas? Yo creo que la mejor decisión que debemos tomar es que sigamos la doctrina y la regla a que la señora Inteligencia nos ha encaminado”³.

Esta invocación a la inteligencia, al diálogo razonado, lleva al gentil a descubrir que, efectivamente, Dios existe⁴. De hecho, el gentil descubre, tras el uso de la razón, que las tres religiones están en la misma fe. Paradójicamente los sabios lo niegan y sostienen que cada uno de ellos está bajo una ley diferente. Ante esto el gentil pregunta qué ley es entonces la mejor. En ese momento los sabios vuelven a discutir reprochándose mutuamente lo que creían unos y otros. La enseñanza parece evidente: tiene más poder la ley que la fe. La falta de disposición a entender e identificar lo que el otro cree se convierte en un obstáculo para el diálogo interreligioso y, por tanto, para el encuentro entre personas de distintas tradiciones religiosas. No obstante, al finalizar el libro, uno de los sabios proclama al resto:

Y como para todos ha quedado de manifiesto que existe un solo Dios, un solo Creador y un único Señor, por tanto, tenemos una sola fe, una sola doctrina y una única forma de alabar y honrar al Altísimo Creador, y que nos damos amor y auxilio unos a otros, y que entre nosotros no hay ninguna diferencia, ni contradicción de fe ni de costumbres. Por esta diferencia y contrariedad, unos se enemistan con otros y pelean y se matan entre sí; también unos son hechos cautivos por otros, y con tal guerra, muerte y cautiverio se impide la alabanza divina, el honor, la reverencia para cuyo sostenimiento somos mantenidos durante todos los días de nuestra vida⁵.

Por último, llama la atención, también al final del libro, que cuando el gentil, tras las exposiciones de los sabios sobre sus respectivas creencias, va a decidirse por una de las tres religiones, los sabios no quieren saber la respuesta ya que, de ser así, perderían la oportunidad de seguir buscando la verdad:

Los tres sabios le respondieron: Puesto que cada uno tiene su convicción para que elijas su ley, no queremos saber qué ley quieres elegir

³ R. LLULL, *Libro del gentil y los tres sabios*, UNED, Madrid 2019, 292.

⁴ Cf. *Ibid.*, 374.

⁵ *Ibid.*, 780.

tú, especialmente porque para nosotros es motivo y razón de que discutamos entre nosotros para que examinemos, según la fuerza de la razón viva y la naturaleza del entendimiento, qué ley debes elegir por naturaleza. Y si tú nos manifiestas abiertamente qué ley prefieres, no tendríamos tan buena materia por la que poder discutir ni por la que poder buscar la verdad⁶.

En conclusión, la obra de Llull ofrece algunas pistas que favorecen el diálogo interreligioso: en primer lugar, el necesario ejercicio del diálogo racional en el diálogo entre religiones; en segundo lugar, que el sentido de la escucha sólo se fomenta desde el deseo de conocer y la voluntad de respetar las ideas del otro, porque el desconocimiento puede ser la antesala del antagonismo y del odio; en tercer lugar, que el proceso dialógico tiene sentido en tanto que implica búsqueda de la verdad y reconocimiento de lo común entre los diferentes.

Y Ramón Llull lanza un último mensaje de esperanza en el perdón mutuo y la amistad entre religiones porque, tras la conversión del gentil, los sabios, “con felicitaciones y de forma muy amigable, se despidieron unos de otros, y cada uno pidió perdón a los otros”⁷.

3. *De pace fidei*, de Nicolás de Cusa

El filósofo y teólogo Nicolás de Cusa (1401-1464) vive en primera persona la caída de Constantinopla a manos de los turcos otomanos. Tras la irrupción del islam en Occidente y los conflictos desencadenados, Nicolás de Cusa se afana en buscar vías de diálogo entre las distintas religiones que contribuyan a alcanzar la paz entre ellas y, consecuentemente, en el seno de la nueva configuración social sobrevenida. Este propósito hace que esta pequeña obra, titulada *La paz de la fe* y escrita en 1453, trascienda su propia época y adquiera una vigencia y actualidad permanente.

Esta obra recoge un diálogo en el que intervienen Dios Padre, el Verbo, los ángeles, los apóstoles Pedro y Pablo, así como diversas personas, representativas de culturas y posicionamientos reflexivos diferentes, a las que se les encomendará la búsqueda de un consenso común ante la diversidad de religiones existentes⁸.

La paz de la fe es interesante porque no acude a las fuentes de la Revelación para argumentar, sino que busca, en el sólo uso de la razón como instrumento, las bases para plantear tanto su tesis central, que no es otra que afirmar que los diferentes ritos son manifestaciones diversas de una sola religión, como su objetivo, que no es otro que alcanzar la paz, el cese de las guerras ocasionadas a causa de la religión:

⁶ *Ibid.*, 778.

⁷ *Ibid.*, 784.

⁸ Prueba de esta riqueza de pensamiento son los perfiles convocados a este diálogo: el griego, el italiano, el árabe, el indio, el caldeo, el judío, el escita, el francés, el persa, el sirio, el español, el turco, el alemán, el tártaro, el armenio, el bohemio y el inglés.

Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el odio y todo mal y todos conocerán que no hay más que una sola religión en la diversidad de los ritos. Si no es posible o no conviene suprimir esta diferencia de ritos, para que la diversidad misma contribuya a aumentar la devoción, cuando cada nación ponga sus mejores cuidados en las ceremonias que son más gratas a ti, que eres el rey, al menos que, así como Tú eres uno, que haya una sola religión y un solo culto de latría⁹.

Por tanto, *una religio (fides) in rituum varietate* es la fórmula que propone Nicolás de Cusa como solución al problema que afronta. De hecho, esta propuesta aparece en varios pasajes de la obra. Conviene aclarar que Nicolás de Cusa no propone la creación de una nueva religión a partir de los elementos comunes de las ya existentes, sino que pretende evidenciar que en todas las religiones está ya presente, aunque en distintos grados de intensidad y manifestación, esa única y verdadera religión cuya fe mana del reconocimiento de Dios, que es Uno y Trino. De hecho, ya en las primeras páginas de la obra, el Verbo afirma: “no encontraréis otra fe, sino la misma y única presupuesta en todas partes”¹⁰.

Por tanto, la variedad de ritos, más que una amenaza, es una oportunidad para dar culto al único Dios: “las diferencias de ritos no serán motivo de confusión, pues han sido establecidas y recibidas como signos sensibles de la verdad de la fe. Y los signos sufren modificaciones, pero no lo significado”¹¹. El enfrentamiento entre religiones no es más que la consecuencia de olvidar el estatuto mediador que ostentan los diversos ritos. Convertir el medio en fines ocasiona la pérdida del auténtico fin.

Y ese fin no es otro que el mismo Dios incognoscible llamado a ser conocido. La labor del filósofo es de descubrimiento de ese Dios escondido, buscado y nombrado de diferentes modos, que permanece desconocido e inefable en su verdadero ser¹². Y es en este movimiento de progresión del alma a su Creador (ἐπέκτασις), en esa irrupción de la idea de infinito en la finitud del ser humano, donde reside la novedad de una obra que pone en valor la vía apofática para subrayar a un Dios que aparece, simultáneamente, como trascendente e inmanente, como Infinito unido a toda creatura, presente en la finitud¹³. Los diferentes ritos, por tanto, no son más que la expresión de ese deseo de alcanzar el Absoluto¹⁴.

⁹ NICOLÁS DE CUSA, *La paz de la fe ; Carta a Juan de Segovia* (en línea), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, vol. 26, Cuadernos de Anuario Filosófica. Serie Universitaria, Pamplona 1996, 51. Recuperado de <https://bit.ly/37CmQoM> (consulta: 4 de agosto de 2024).

¹⁰ *Ibid.*, 54.

¹¹ *Ibid.*, 81.

¹² Cf. *Ibid.*, 51.

¹³ Cf. F. A. PASTOR PIÑEIRO, *La lógica de lo inefable: una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, 193.

¹⁴ Esta idea aparece ya en la carta que el papa Gregorio VII dirige en 1076 a Anzir, rey musulmán de Mauritania, en la que, en un contexto de cordialidad, afirma que cristianos y musulmanes creen en un solo Dios, si bien de formas diferentes:

Nosotros y vosotros debemos mostrar de una forma especial a las otras naciones un ejemplo de esta caridad, porque creemos y confesamos un solo Dios, si bien de formas diferentes, y lo

Pero, además, los diferentes ritos tienen otro elemento común: la búsqueda de la felicidad que, no sólo es un deseo innato en el ser humano, sino que está vinculada con el anhelo de inmortalidad, ya que “esta felicidad no es sino el goce o unión de la vida humana con su fuente, de la que emana la misma vida, que es la vida divina inmortal”¹⁵. De esta manera, el rito aparece como un lugar de encuentro entre lo humano y lo divino.

Pero, si el rito es el lugar de encuentro entre lo humano y lo divino, Jerusalén será el lugar “más idóneo” para el encuentro para las diversas tradiciones religiosas¹⁶. Y es que Jerusalén, más que un lugar geográfico, es un lugar teológico, es el *locus revelationis*, el lugar donde se firma la paz de la fe, la casa común de las tres grandes religiones, el punto de regreso a los orígenes. No es casual que el autor finalice su obra aludiendo a Jerusalén:

Así se concluyó en el cielo de la razón la concordia de las religiones, tal como se ha relatado. Y el Rey de reyes ordenó que los sabios regresaran y condujeran a las naciones a la unidad del culto verdadero y a sus espíritus consejeros les ordenó guiarles y asistirles y, finalmente, confluír con plenos poderes de todos a Jerusalén, como centro común, para aceptar en nombre de todos una sola fe y firmar sobre ella la paz perpetua, a fin de que, en la paz, el creador de todas las cosas sea alabado y bendecido por todos los siglos. AMEN¹⁷.

En conclusión, subrayando los elementos comunes de lo diverso, Nicolás de Cusa enraíza el diálogo interreligioso en el corazón de la verdad religiosa, ya que, sólo dialogando, sólo provocando el encuentro de lo diverso, es posible descubrir la unicidad de Dios. Así, la diversidad no sólo no es contraria a la unidad, sino que es su manifestación¹⁸. Se trata, por tanto, de una propuesta que sienta un claro precedente en el desarrollo tanto filosófico como teológico del diálogo interreligioso¹⁹.

alabamos y adoramos cada día como creador de todas las épocas y soberano de este mundo [...] Dios sabe que nosotros os amamos puramente por su honor y que deseamos vuestra salvación y gloria, tanto en la vida presente como en la futura. Y oramos en nuestros corazones y con nuestros labios que Dios pueda conducirnos a la morada de la felicidad, en el seno del santo patriarca Abrahán, después de muchos años de vida en esta tierra (*Epistolae III*, 21; PL 148, cols. 450-452).

¹⁵ N. DE CUSA, *Op. Cit.*, 74.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 53-54.

¹⁷ *Ibid.*, 89.

¹⁸ Cf. R. CELADA BALLANTI, *Filosofía del diálogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2022, 51.

¹⁹ Cf. F. RODRÍGUEZ MEDINA, "La paz de la fe de Nicolás de Cusa: ¿un antecedente del diálogo interreligioso?" (en línea): *Cuadernos de Teología* 11 (2019): e3368-e3368. Recuperado de: <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0009> (consulta: 4 de agosto de 2024).

4. *Nathan el sabio*, de Gotthold Ephraim Lessing

La Ilustración se sitúa en el polo opuesto al diálogo interreligioso al plantear una tolerancia religiosa consistente en negar la particularidad de cada religión, lo que implica una subordinación de cualquier tradición religiosa a una verdad no religiosa impuesta por el Estado. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), lejos de atacar este planteamiento, se alinea con la propuesta ilustrada y desarrolla su reflexión en torno a un concepto de tolerancia que parte de la convicción de que todas las religiones están basadas, aunque de modo imperfecto, en la religión que es natural a todo ser humano y que tiene su razón de ser en su ser racional. Por tanto, para Lessing no existe la religión verdadera, sino que las diferentes tradiciones religiosas no son más que versiones aproximadas a una única religión natural presente en todos los seres humanos.

Este posicionamiento es particularmente claro en su obra *Nathan el sabio*, un poema dramático publicado en 1779 cuya trama se desarrolla en la Jerusalén de la tercera cruzada (1187-1191).

Cabe subrayar cómo Jerusalén es aquí, al igual que en *La paz de la fe*, el lugar para el encuentro y diálogo interreligioso. Lessing, claramente influenciado por la obra de Nicolás de Cusa, aprovecha los acontecimientos históricos acaecidos para transformar aquel lugar geográfico en un escenario oportuno para la posibilidad del encuentro entre religiones²⁰.

En este contexto de violencia y división en el que conviven las tres religiones monoteístas, las vicisitudes de Nathan, un sabio judío, de Saladino, un sultán musulmán, y las de un enigmático templario cristiano, sirven de entorno adecuado para presentar las ideas de Lessing sobre el ser humano y la tolerancia: la humanidad es el verdadero elemento unificador en estos tres personajes. “¿El cristiano y el judío son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!” son las palabras Nathan al templario²¹.

Precisamente, el joven templario personifica la paradoja entre religiosidad y humanidad. Se trata de un cristiano que ha obtenido la gracia ante el sultán Saladino y ha salvado la vida de la hija de Nathan. Pero, además, en él se unen dos estirpes: la musulmana, por parte de padre, y la cristiana por parte de madre. En conversación con el templario, Nathan le hace ver que los hombres buenos se dan en todas las naciones, que las diferencias son sólo de externas, como el color, la vestimenta o el aspecto, y que, en analogía con las diversas plantas en un mismo terreno, “basta con que el uno no le ponga sambenitos al otro. Basta con que el matojo se lleve amablemente con el arbusto. Basta con que la copa no se jacte de que sólo ella no brota de la tierra”²².

En la obra de Lessing, cada uno de los personajes protagonistas, en el convencimiento de que están siendo fieles a su propia tradición religiosa, realmente lo que hacen es seguir la religión de la humanidad, que no es otra que la proclamada por la Ilustración, es decir, la religión de la razón universal, que es natural a todo hombre²³.

²⁰ Cf. R. CELADA BALLANTI, *Op. Cit.*, 74.

²¹ G. E. LESSING, *Natán el sabio*, Espasa-Calpe, Madrid 1985, 150.

²² *Ibid.*, 149.

²³ Cf. E. ACOSTA, "Diálogo interreligioso y reconocimiento a la luz del legado de la ilustración" (en

En la escena quinta del acto tercero, Lessing plantea en boca del sultán Saladino la gran pregunta:

SALADINO. — Solicito tus enseñanzas en otro terreno muy distinto, muy distinto. Puesto que eres tan sabio, a ver si me dices ¿cuál es la fe, cuál es la ley que te ha iluminado más?

NATHAN. — Sultán, ¿yo soy judío!

SALADINO. — Y yo musulmán. El cristiano está entre nosotros. Sólo una de estas tres religiones puede ser la verdadera. Un hombre como tú no puede quedarse en el sitio donde lo arrojara la casualidad del nacimiento; o, si se queda, lo hace porque ha examinado, razonado y escogido lo mejor. Pues bien, hazme participe de tu entendimiento²⁴.

Dada la comprometida respuesta a esta complicada cuestión, Nathan decide contar a Saladino la parábola de los tres anillos, conocida por Lessing a través de la lectura del *Decamerón* de Bocaccio: la historia de un anillo, que fue pasando de generación en generación en el seno de una familia, y que “tenía la fuerza secreta de hacer acepto a los ojos de Dios y de los hombres a quien la llevara con esa confianza”²⁵. Un padre tenía tres hijos a los que quería por igual, por lo que tuvo “la piadosa debilidad” de prometer el anillo a cada uno de ellos. En su lecho de muerte, y viendo el padre el problema en el que se había metido, mandó fabricar otros dos anillos exactamente iguales, de forma que fuese imposible demostrar cuál era el verdadero anillo²⁶. Una vez fallecido, cada hijo tiene un anillo y comienza una disputa entre ellos para saber quién posee el verdadero anillo.

Lessing establece una analogía entre la dificultad para demostrar cuál es el verdadero anillo y la dificultad para demostrar cuál es la verdadera fe. Saladino sostiene que las religiones son perfectamente distinguibles: “¡Hasta por el vestido, hasta por la comida y la bebida!”²⁷. Pero Nathan le argumenta que, efectivamente, se distinguen por sus aspectos externos, pero no por sus fundamentos.

Nathan hace ver con esta parábola que todas las tradiciones religiosas son verdaderas por esos fundamentos compartidos, es decir, por sus doctrinas en favor de la virtud y por la sabiduría que esconden; pero, al mismo tiempo, todas son falsas en cuanto que pretenden ser las portadoras exclusivas de la Verdad.

línea): *Horizonte* 46 (2017) 615-637. Recuperado de <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2017v15n46p615> (consulta: 2 de agosto de 2024).

²⁴ G. E. LESSING, *Op. Cit.*, 169-170.

²⁵ *Ibid.*, 172.

²⁶ En la versión de Bocaccio, el padre apenas distinguía cuál era el verdadero anillo. Sin embargo, para Lessing ni siquiera el padre era capaz de distinguir el verdadero anillo. De esta manera, se agudiza la idea sobre la imposibilidad de saber cuál es la verdadera religión Cf. R. CELADA BALLANTI, *Op. Cit.*, 86.

²⁷ G. E. LESSING, *Op. Cit.*, 174.

Si bien es cierto que la obra de Lessing responde a los cánones del pensamiento ilustrado, no por ello deja de ofrecer pistas en orden a unas condiciones para que el diálogo interreligioso sea posible. Una de estas condiciones es el reconocimiento recíproco de los interlocutores, no tanto en cuanto fieles a una tradición religiosa, sino en tanto miembros de la gran familia de la Humanidad²⁸. En definitiva, las distintas tradiciones religiosas no son más que caminos en el que la suerte nos ha colocado a cada uno de nosotros para llegar a esa universalidad que no es otra que la condición humana²⁹. En este marco alcanza su máximo sentido las palabras de Nathan: “¡Porque lo que me hace a mí cristiano a vuestros ojos, eso mismo os hace judío a los míos!”³⁰.

5. *El legado de Raimon Panikkar: cuando teología y filosofía se alinean*

Raimon Panikkar es quizás el mayor exponente y referente para una filosofía del diálogo interreligioso. Su pensamiento es toda una llamada a la armonía entre los universos diversos que se dan tanto fuera como en nuestro interior. Releer, reflexionar y meditar sus escritos supone sumergirse en una continua posibilidad para el diálogo interreligioso. Sus propuestas beben directamente del esfuerzo por materializar la inmaterialidad de la experiencia que supone el encuentro dialógico entre religiones.

Junto a la experiencia vivida, una de las principales causas de la profundidad de su pensamiento es el convencimiento de la riqueza y potencia del tándem filosofía-teología. Esta propuesta, que se percibe ya en los autores citados, y de forma particular en Llull, es elevada a su máxima expresión en Panikkar, que desarrolla una filosofía teológica y, consecuentemente, una teología filosófica. De esta forma, el autor reclama un espacio para un conocimiento no reduccionista ni exclusivista. En la medida en que filosofía y teología salen al encuentro, el pensamiento humano queda salvaguardado tanto del fideísmo irracional como del racionalismo excluyente³¹. Recordando el esquema de las palabras primordiales de Buber, teología-filosofía se vinculan de tal manera en Panikkar que cada una de ellas queda inevitablemente impregnada por la otra. Esta armonía entre filosofía y teología no es más que la consecuencia de un pensamiento íntegro, que comprende estos saberes, incluso también la ciencia y la mística, como aspectos o modos de conocimiento de la única realidad, que es concebida como sensible, racional y mística en un marco cosmoteándrico³².

5.1. *La filosofía dialógica en Panikkar*

Panikkar piensa que el significado que tuvo originalmente la filosofía se ha visto oscurecido por un concepto poscartesiano que concibe la filosofía como un esfuerzo

²⁸ Cf. E. ACOSTA, *Art. Cit.*, 628.

²⁹ Cf. R. CELADA BALLANTI, *Op. Cit.*, 97.

³⁰ G. E. LESSING, *Op. Cit.*, 99.

³¹ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y revelación: hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*, Marova, Madrid 1971, 60.

³² Cf. R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2017, 25-37.

excesivamente basado en el funcionamiento autónomo de la razón³³. Es decir, para Panikkar, la filosofía, desde que se le dio ese nombre, ha sido filosofía comparada, porque en su nacimiento no se le concibió como esa reflexión aislada propia del cartesianismo que enfrenta el “yo, mí, me, conmigo” a un “no-yo”, sino que se entendió como un intercambio entre muchas personas filosofando, entre muchos “yo” y muchos “tú”. Y es que, en sus orígenes, se filosofa dialogando. Por eso, si volvemos la vista al *ágora* de Sócrates, descubriremos que la filosofía, o es dialógica o no es filosofía.

En otras palabras, la filosofía no es sólo el deseo de comprender qué es lo que dice el otro, sino quién es el otro. Por eso la filosofía es dialógica, porque se construye a partir de las voces y cosmovisiones expresadas, cada una de ellas, según las propias categorías, contextos y autocomprensiones.

Por esta razón, para Panikkar la filosofía dialógica trasciende la filosofía comparada. Y es que no se trata de comparar filosofías, sino de aprender de, o a partir de, otras filosofías. Esta aspiración de trascendencia ofrece una atmósfera común necesaria para un auténtico diálogo entre cosmovisiones. Por eso la trascendencia no es un concepto, sino un símbolo. Es, por su propia naturaleza, el espacio de la libertad, razón por la cual ni siquiera permite ser definida³⁴.

El autor propone saltar, a través de este espacio trascendente, de una filosofía comparativa a una filosofía *imparativa*, neologismo a través del cual Panikkar sugiere, no sólo que cada filosofía es incomparable por ser única, sino que la filosofía es un aprendizaje que nace de la reflexión, la crítica, la apertura, el encuentro y la conciencia de provisionalidad del propio ser en el tiempo. Se trata, por tanto, de una actitud filosófica consciente de la posición relativa al tiempo y al espacio de donde se parte, pero que también se sabe relativa respecto de otras filosofías nacidas desde posiciones diatópica y diacrónicamente distintas³⁵.

Panikkar apoya la filosofía *imparativa* en tres pilares fundamentales: la disposición a la escucha y al aprendizaje, la búsqueda de un lenguaje comprensible más allá de su propio ámbito, y el enfoque de un lenguaje que busque más la verdad escondida que la simple corrección formal³⁶.

Por tanto, el diálogo en la filosofía no es sólo un método, sino que forma parte esencial de la materia que se estudia. La filosofía dialógica, para Panikkar, no sólo ha de trascender la filosofía comparada, como ya se ha visto, sino que está llamada a superar la dialéctica como pura confrontación de la razón, tal y como se verá más adelante.

³³ Cf. R. PANIKKAR, *Misterio y revelación: hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*, 51-83.

³⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 28.

³⁵ Es importante tener presente que, para Panikkar, no es lo mismo relatividad que relativismo. En su visión armónica de la realidad, cada parte del todo tiene su valor particular. En ese sentido afirma que “el dilema no es relativismo o absolutismo, sino el reconocimiento de la relatividad radical de toda la Realidad” R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 2004, 18.

³⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Obras Completas II. Religión y Religiones*, Herder, Barcelona 2015, 349-358.

5.2. Antropología en Panikkar: el hombre dialogal, religioso e intercultural

La comprensión que tiene Panikkar del concepto de diálogo, y por extensión de diálogo interreligioso, está indisolublemente unido a su visión antropológica. Para el autor, el diálogo es constitutivo de ser humano. El ser humano es, por naturaleza, un ser dialogal. El diálogo es una vía que no sólo nos abre al otro, sino a nosotros mismos³⁷.

Por tanto, el diálogo es imprescindible para alcanzar nuestra plena humanidad, ya que es la expresión concreta de nuestra relacionalidad. Esto significa que, si somos relación y si las relaciones humanas requieren diálogo, entonces el diálogo es una dimensión vital del ser humano. No solo eso, sino que, además, el hombre afianza su identidad más profunda en el encuentro con el otro.

Es interesante subrayar que Panikkar, en la búsqueda de un modelo de identidad para el ser humano, se decanta por un esquema oriental, según el cual, lo que nos define es el no distinguirnos del otro. De esta manera, el autor se aleja del principio occidental que postula la identidad en base a aquello que nos distingue de los demás. Este enfoque oriental es el que nos capacita, y se presenta como una posibilidad verosímil, amar al prójimo como a nosotros mismos. Por eso llegamos a ser nosotros mismos en sentido pleno en la medida en que consideremos al otro como parte de nuestro yo. Para Panikkar el “tú” y el “yo” forma un “nosotros” que lo somos en el diálogo porque compartimos la palabra³⁸.

Pero el ser humano, además de ser dialogal, es religioso. Lo religioso es una dimensión del ser humano que encuentra su raíz en el hecho de que el hombre es un ser inacabado. Desde esta perspectiva, lo religioso es concebido, más allá de un conjunto de pequeños símbolos constituyentes del ser humano, como aquello que da impulso y dirección al hombre hacia esa plenitud³⁹. Pero no sólo lo religioso, incluso “la religión es una dimensión del ser humano y no esencialmente una organización”⁴⁰.

Panikkar vincula estas dos dimensiones esenciales en el ser humano: la dialogal y la religiosa. Y es que lo religioso plantea en el hombre cuestiones que son el origen de una comunicación profunda entre las personas. En definitiva, las preguntas buscan el diálogo, y el diálogo procede de una fuente interior y silenciosa que es la sed de verdad. Por eso no es posible el diálogo en alguien que está convencido de haber alcanzado la verdad plena. En otras palabras, el diálogo requiere en Panikkar una fuerte dosis tanto de humildad como de privacidad, de silencio previo.

Y en este vínculo entre lo dialogal y lo religioso, el diálogo es, por definición, interreligioso, por eso las relaciones entre las diferentes tradiciones religiosas han de ser, también por definición, dialogales.

También Panikkar plantea la interculturalidad como dimensión radicada en la condición humana. La interculturalidad es, para el autor, el *humus* adecuado para

³⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 53.

³⁸ Cf. R. PANIKKAR, "El diálogo intrarreligioso": *Sufi* 15 (2008), 18.

³⁹ Cf. M. BRISEBOIS, "La vocación humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con R. Panikkar": *Anthropos* 53-54 (1985) 16-22.

⁴⁰ R. PANIKKAR, "Hacia una Teología de la Liberación intercultural e interreligiosa", en J. J. TAMAYO (ed), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Verbo Divino, Estella 2005, 61.

el diálogo interreligioso, porque esa interculturalidad invita a aprehender de la cultura del otro. Desde esta clave, pierde su sentido el diálogo interreligioso como instrumento de conversión del otro y se ofrece como camino para el encuentro con el otro. En este sentido, es interesante la diferencia que Panikkar establece entre multiculturalidad e interculturalidad: la primera es de dirección única, la segunda requiere fecundación mutua. La interculturalidad lo es en la medida en que potencia la tolerancia recíproca⁴¹.

Pero es más, el encuentro entre culturas es facilitado por el diálogo, ya que éste posibilita el *metalogos*, es decir, el nacimiento de una nueva lengua y cultura fruto del encuentro de diferentes lenguas y culturas. Lógicamente, alcanzar este *metalogos* requiere superar tanto el reduccionismo como el universalismo, ya que ambas posturas impiden participar del marco referencial que engloba la colectividad de una cultura y que, de alguna forma, filtra la interpretación de la realidad por parte de esa cultura⁴².

Por último, desde su ser religioso, el hombre entabla también un diálogo con la Tierra, a quien considera un sujeto con quien debe aprender a “religarse”, ya que forma parte de su realidad. Para Panikkar, por tanto, el diálogo se realiza en tres niveles: entre personas, entre tradiciones religiosas y con la Tierra⁴³.

5.3. La filosofía dialógica en la base del diálogo interreligioso

La filosofía dialógica propone recuperar la pretensión epistemológica de la dialéctica, es decir, pretende poner en valor la búsqueda de la verdad y del bien, pero superando la dimensión ideológica derivada de la metafísica hegeliana, lo cual implica el devenir, la lucha, el conflicto o la negación como fuentes del progreso. Frente a la pretensión dialéctica hegeliana, la filosofía dialógica propone un nuevo estilo de pensar en el que el ser humano se comprenda mejor a sí mismo como una posibilidad de desarrollo personal y comunitario⁴⁴.

En este marco ofrecido por la filosofía dialógica, Panikkar propone entender la dialéctica como encuentro personas que se escuchan recíprocamente para intentar comprenderse. A esta forma de entender la dialéctica la denomina Panikkar “diálogo dialogal”⁴⁵. Esto significa que, mientras el diálogo dialéctico se formula sobre objetos (doctrinas, temas o problemas) y se basa en la confrontación (por eso requiere de conceptos), el diálogo dialogal se construye en el encuentro interpersonal y se basa en el esfuerzo por comprender al otro (por eso requiere de símbolos)⁴⁶.

El diálogo dialogal es, por tanto, radicalmente diferente al dialéctico, ya que no pretende con-vencer, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o buscar una

⁴¹ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 129.

⁴² Cf. R. PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990, 110-111.

⁴³ Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable: paz entre religiones*, Ediciones Península, Barcelona 2003, 3-36.

⁴⁴ Cf. A. ABELLÁN-GARCÍA, "De la dialéctica a la dialógica": *Mar oceana, Revista del humanismo español e iberoamericano* 31 (2012) 97-126.

⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 30-31.

⁴⁶ Cf. C. M. GÓMEZ RINCÓN, "La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar": *Franciscanum* 164 (2015) 19-43.

verdad sometida a la dialéctica, sino que presupone una confianza recíproca, un aventurarse a navegar con el otro en lo desconocido. Pero, y esto es importante, el diálogo dialogal no desprecia el esfuerzo racional, sino que privilegia la pretensión de encuentro interpersonal por encima de aquellas estrategias y métodos conducentes a determinar quién tiene razón. El diálogo dialogal implica tanto el protagonismo de la objetividad de la razón como el de la subjetividad del corazón⁴⁷.

Con esta forma de entender el diálogo, Panikkar supera en el diálogo interreligioso tres grandes tentaciones: el exclusivismo, es decir, el rechazo al otro que no pertenece a mi tradición religiosa; el inclusivismo, es decir, admitir las otras tradiciones religiosas sólo como reflejo de la verdad de la propia; y el paralelismo, es decir, la propuesta de que cada tradición religiosa siga su camino sin mezclarse. Panikkar piensa que sólo desde un “ecumenismo ecuménico e interfecundación”, es decir, desde una actitud abierta a la fecundación mutua, es posible construir el verdadero diálogo⁴⁸.

5.4. *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*

Si bien en la literatura de Llull, Nicolás de Cusa o Lessing es posible localizar una obra donde encontrar una propuesta en torno una filosofía del diálogo interreligioso, dentro de la extensa obra de Panikkar esta tarea es arriesgada, ya que su reflexión impregna toda su obra. No obstante, en un breve libro titulado *El diálogo indispensable: Paz entre religiones*, Panikkar sintetiza los elementos esenciales que caracterizan su propuesta de diálogo interreligioso. En síntesis, estos elementos son los siguientes:

En primer lugar, el diálogo no es instrucción o enseñanza, sino encuentro, por tanto ha de ser una experiencia abierta a todos y a todo: nadie es excluido *a priori* porque ninguna religión tiene el monopolio de la religión⁴⁹. Se trata de un diálogo en que nada está descartado por principio, ya que interesa todo lo que interesa al ser humano. Esa apertura que requiere el diálogo lo es de forma constitutiva, esencial, porque el diálogo participa de la naturaleza propia de la realidad, es reflejo de la propia existencia humana. Por eso el diálogo ha de poner en cuestión incluso las propias certezas, porque si no tenemos dudas no tenemos necesidad de dialogar y, una vez más, el diálogo corre el riesgo de terminar confundándose con el adoctrinamiento.

En segundo lugar, y de forma no contradictoria a lo anterior, el diálogo es interior, porque su fuente no es la simple discusión o el conflicto, sino el silencio. Cuando el diálogo se confunde con un simple intercambio de opiniones superficiales es porque no ha surgido de esa pregunta interior que tiene sed de verdad. El silencio en Panikkar forma parte de la palabra no sólo como principio, sino como clave de interpretación simbólica⁵⁰.

⁴⁷ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 49-57.

⁴⁸ Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993, 324-332.

⁴⁹ Cf. R. PANIKKAR, “¿Tienen las “religiones” el monopolio de la religión?”: *Magister: Revista miscelánea de investigación* 6 (1988) 13-19.

⁵⁰ Cf. M. I. AGUILAR, “Diálogo Intra-religioso en Raimon Panikkar: el silencio en el diálogo cristiano-hindú” (en línea), *Cuadernos de Teología* 11 (2019): e3245. Recuperado de <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175->

En tercer lugar, el diálogo interreligioso debe estar conducido por el *logos* y plasmado a través de la palabra⁵¹. Se trata de transmitir la esencia de una tradición enriquecida por el pensamiento, las interpretaciones, las visiones y las intuiciones. Por eso el diálogo merece la categoría de lo digno, porque a través de este intercambio ponemos sobre la mesa nuestra historia, nuestra cultura, nuestra cosmovisión. Y este ejercicio requiere de la palabra y del esfuerzo racional por comprender no sólo los conceptos, sino la lengua del interlocutor para, precisamente, que cada interlocutor pueda hablar en su propia lengua. No hay que olvidar que para Panikkar la lengua es mucho más que las palabras o, si se prefiere, son las palabras cargadas de cosmovisión. Esta idea implica la consideración de cada persona como una fuente única de autocomprensión.

En cuarto lugar, el diálogo interreligioso, en la medida en que implica a la persona, afecta inevitablemente a la *polis* (a la vida pública)⁵². Por tanto, plantear un diálogo interreligioso como un asunto privado es una incoherencia, de la misma manera que sería incoherente plantear la religión como una cuestión exclusivamente privada. Tanto la religión como el mismo diálogo interreligioso pertenecen al ámbito público, ya que sus frutos se recogen en la vida comunitaria⁵³. Y esos frutos no son más que el efecto de transformación de una teoría en praxis. Por eso las acciones conjuntas, llevadas a cabo por personas profundamente vinculadas a distintas tradiciones religiosas, en favor de la humanidad son ya diálogo interreligioso. Es el llamado diálogo de las obras⁵⁴.

En quinto lugar, el diálogo interreligioso, además de ser lógico, es decir, además de atravesar y avanzar a través del *logos*, es mítico. El *mythos* es el sustrato que sostiene las condiciones de posibilidad⁵⁵. Es como el magma volcánico que toma forma, en este caso, por la acción del *logos*. Es la fe como dimensión vital en el hombre religioso. Por eso el esfuerzo por participar de alguna manera de la fe del interlocutor constituye un caminar hacia su *mythos*. Es entonces cuando se comprende que el diálogo interreligioso es también contemplativo. Es lo que se viene a llamar, el diálogo de la experiencia religiosa. Es más, en Panikkar el diálogo interreligioso es en sí mismo un acto religioso. Tiene incluso una naturaleza litúrgica que exige poner en valor virtudes esenciales que nacen del amor, como son la paciencia, la humildad, la amabilidad, el perdón, la renuncia, la confianza, la honestidad, etc.

Por tanto, el diálogo interreligioso es integral: afecta a toda la persona y a todas

2019-0001 (consulta: 3 de agosto de 2024).

⁵¹ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 67-68.

⁵² Cf. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, 399-410.

⁵³ Cf. R. PANIKKAR, *El espíritu de la política: homo politicus*, Editorial Península, Barcelona 1999.

⁵⁴ El documento *Diálogo y misión*, elaborado el 10 de junio de 1984 por el entonces Secretariado para los no cristianos, actual Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, subrayaba cuatro las formas de diálogo interreligioso: el diálogo de la vida, es decir, la respuesta del creyente a la vocación humana y cristiana, que trata de vivir el Evangelio en el ambiente cotidiano como la familia, el trabajo, la educación, la realidad política, etc.; el diálogo de las obras, es decir, la colaboración para alcanzar objetivos de carácter humanitario, social, económico y político, para favorecer la liberación y desarrollo de las personas; el diálogo de los expertos, que es el que se da entre personas que profundizan, confrontan y enriquecen los respectivos patrimonios religiosos; y el diálogo de la experiencia religiosa, que es el que se da entre personas de profunda fe que comparten momentos de oración, contemplación y cooperación en la búsqueda común del Absoluto (cf. *Diálogo y misión* 28-35).

⁵⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Obras Completas I. Mística y Espiritualidad*, Herder, Barcelona 2015, 262.

las personas (incluso al no creyente, tal y como sugiere la obra de Llull). Esta visión holística no es más que una consecuencia de la antropología de Panikkar. Pero, es más, incluso tiene una proyección cósmica. No sólo porque un encuentro entre religiones es como un encuentro entre galaxias, sino porque ese encuentro tiene una capacidad de transformación de la realidad de proporciones cósmicas. La paz, la justicia, el cuidado de la madre Tierra son posibilidades fruto del efecto mariposa de un profundo diálogo interreligioso.

En sexto lugar, el diálogo interreligioso es un proceso permanente. Siempre está en marcha porque su objetivo no es alcanzar la unanimidad o la conversión del interlocutor, sino la comunicación en su sentido más profundo. Esto no significa que el diálogo interreligioso no pueda proporcionar respuestas específicas a preguntas concretas, ya que el diálogo interreligioso no implica relativismo, sino relatividad. Es decir, búsqueda de respuestas relativas a preguntas que nunca son definitivas, por eso tampoco sus respuestas lo son. Quizás la clave consiste en ser radicales, es decir, en ir a la raíz del término relativo para descubrir la necesaria relación con los otros, con lo otro y con la realidad para aceptar que la diversidad, conlleva la exigencia del posicionamiento, del razonamiento y, como no, del respeto. Frente a la dictadura del relativismo, el diálogo se nos ofrece como el instrumento más adecuado para valorar lo diverso sin olvidar lo genuino y lo propio.

6. Condiciones para un diálogo interreligioso desde la filosofía

El desarrollo de una filosofía del diálogo interreligioso permite dibujar sus condiciones de posibilidad. Las propuestas ofrecidas por los autores estudiados permiten subrayar las siguientes:

En primer lugar, el diálogo interreligioso sólo será posible en la medida en que sus interlocutores sean personas en su sentido más amplio y profundo. Ser persona implica reconocer la dignidad única del ser humano, su inexcusable libertad, su necesaria racionalidad y su rica multidimensionalidad. Claramente, el diálogo interreligioso encuentra su anclaje en una antropología determinada.

En segundo lugar, se trata de un diálogo cuyo propósito es la búsqueda conjunta de la verdad, por lo que requiere eliminar todo tipo de dogmatismo intransigente que impida reconocer las posibilidades del camino recorrido por los otros. Esto no significa la renuncia a las propias creencias. Al contrario, el diálogo interreligioso se fortalece en la medida en que se sale al encuentro del otro no perdiendo de vista la propia identidad. De lo contrario el diálogo interreligioso fácilmente terminaría siendo una manifestación más del relativismo cultural. El reto consiste en que la tolerancia, el esfuerzo por comprender la cosmovisión del otro, no comprometa el convencimiento interior⁵⁶.

⁵⁶ En este sentido, Charles Taylor propone la necesidad de recuperar la identidad y el reconocimiento como elementos clave en el tablero del encuentro entre culturas. Pero esta propuesta requiere superar lo que el autor cataloga como insuficiencias del yo moderno, que son tanto teóricas como prácticas. El individualismo que propicia la concepción cartesiana del ser humano impone significados a la realidad y no parece favorecer el encuentro con los otros. Por otra parte, relegar las diferencias culturales a la esfera privada o a aspectos puramente utilitarios tampoco parece ser una respuesta adecuada. Taylor propone recuperar lo que para él es la característica más peculiar de los seres humanos, que es el carácter dialógico. Pasar del monólogo cultural, político, étnico,

En tercer lugar, el diálogo interreligioso, como todo diálogo, es fundamentalmente encuentro. Su éxito radica en el esfuerzo por parte de cada interlocutor de entender la visión propia de las otras tradiciones religiosas. Por eso el diálogo interreligioso lo es más allá de la temática que aborde dicho diálogo: lo es cuando dos personas de identidades religiosas diferentes intentan vivir espacios comunes desde la riqueza de la propia identidad; lo es cuando se unen fuerzas para construir el bien común, cuando se lucha por la justicia y por la edificación de la paz; lo es cuando se crea un profundo respeto ante el silencio, la meditación y la oración del interlocutor.

En cuarto lugar, el diálogo interreligioso requiere reciprocidad. Sólo desde el diálogo bidireccional, en igualdad de condiciones, puede iniciarse un proceso de acercamiento profundo. La reciprocidad contribuye a superar la tentación del con-vertir al otro para buscar las condiciones que permitan con-vivir con el otro. Sólo desde la reciprocidad alcanza su máximo sentido la gratuidad, aspecto que enriquece y llena de sentido el acontecer del diálogo en el ser humano.

Por último, el diálogo interreligioso requiere un esfuerzo por integrar fe y razón en cada uno de los interlocutores. Por eso el diálogo requiere un continuo dialogar, requiere no darlo nunca por terminado. La filosofía y la teología requieren reconocerse mutuamente, admirarse y respetarse porque ambas se iluminan y se complementan. Una filosofía sin teología tiene el riesgo de ser tan pobre como una teología sin filosofía.

7. Conclusión

La importancia del diálogo interreligioso es incuestionable. El encuentro entre religiones es, frente a la amenaza de la división, una oportunidad para construir puentes que permitan pasar del exclusivismo religioso a la interfecundación, del fundamentalismo al reconocimiento, no solo fáctico sino también moral, de diversos caminos en la búsqueda de Dios. Pero, además, frente a la debilidad que supone la soberbia de un pensamiento que se cree en posesión única y plena de la verdad, el diálogo interreligioso supone la fortaleza de una verdad buscada desde el encuentro, supone el paso de la uniformidad a la comunión en la pluralidad.

Por tanto, el concepto de diálogo interreligioso no viene dado, sino que está llamado a ser descubierto a través de un encuentro comunicativo que sea significativo y enriquecedor. Y este proceso de búsqueda implica encontrar un marco común, un espacio de reconocimiento.

El reto de la filosofía del diálogo interreligioso no es más que, en palabras del profesor Roberto Celada, “elaborar un universal no totalizador y no proyectivo”⁵⁷.

al diálogo no es más que reconocer los marcos referenciales en los que los seres en sociedad nos movemos. Una política del reconocimiento exige un ejercicio de conocimiento, tanto interno como externo, como individuos y seres en relación. Exige identificar los compromisos del individuo con respecto al grupo de pertenencia. Es entonces cuando la pluralidad se reconoce como algo positivo y la cultura no sólo es el espacio para la propia expresión, sino también para la expresión de los otros. Probablemente la recuperación del concepto de bien común vuelva a ser un elemento clave y conciliador. Cf. C. TAYLOR, *Multiculturalismo y «La Política Del Reconocimiento»*, FCE, México 2009.

⁵⁷ R. CELADA BALLANTI, *Op. Cit.*, 9.

Es decir, trata de buscar un espacio capaz de acoger todas las diferencias de forma armónica.

Ya Séneca ofrece una imagen sonora de la riqueza que esconde una reflexión tendente a esa armonía de lo diverso, imagen que refleja el ideal al que tendería una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía:

¿No ves de cuántas voces se compone un coro? Sin embargo, no forman más que un conjunto: una es alta, otra baja, otra media; hay hombres y mujeres; se unen flautas; pueden oírse muy bien todas estas voces a la vez, pero no se puede distinguirlas [...] se forma grato conjunto con tan diferentes sonidos⁵⁸.

El diálogo, abordado desde un sentido filosófico, es sobre todo encuentro personal. Es un dar y recibir que va más allá de las propias ideas y que alcanza al ser mismo de los interlocutores. El interés que mueve el diálogo no es exterior al contenido de las propias convicciones, por lo que siempre va acompañado por un deseo de búsqueda de la verdad⁵⁹.

Se podría decir que lo esencial en el diálogo interreligioso no es “lo religioso”, sino el diálogo en sí mismo. Que lo religioso no sea esencial no significa que no tenga importancia, sino que, de alguna manera, se da por añadidura al hombre que dialoga. De hecho, la misma palabra diálogo pone de relieve, de alguna manera, la propia dimensión religiosa del ser humano⁶⁰.

Por eso, y en paralelo, una filosofía del diálogo requiere también una reflexión en torno al hombre y al fenómeno religioso. O, si se prefiere, en torno al hombre en tanto *homo religiosus*, es decir, en tanto ser esencialmente religioso y capaz de dar razón de su creencia⁶¹. Y es que, así como el diálogo lo es entre personas, el diálogo interreligioso lo es entre creyentes. Por eso Jean-Claude Basset sostiene que no existe diálogo de religiones, sino de creyentes⁶². Sería, por tanto, una distorsión comprender el diálogo interreligioso como encuentro de religiones para debatir tradiciones diferentes. Eso sería, más bien, un diálogo pseudointerreligioso. En este sentido, el filósofo Marco Damonte, profesor en la Universidad de Génova, afirma que “el corazón del diálogo interreligioso parece consistir en la antropología de la referencia”⁶³.

Por último, es importante tener en cuenta que la filosofía del diálogo interreligioso no surge de un cuestionamiento de la verdad de la fe, sino de un riguroso ejercicio

⁵⁸ L. A. SÉNECA, *Cartas de un estoico: las 124 cartas de Séneca a Lucilio*, Independently Published, 2021, 305.

⁵⁹ Cf. V. FAGONE, "I presupposti filosofici del dialogo": *La Civiltà Cattolica* IV (1964) 317-329.

⁶⁰ Cf. J. CARRERA, "Una moral para nuestro tiempo": *Selecciones de Teología* 50 (2011) 310-318.

⁶¹ Cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, "El 'homo religiosus' y su búsqueda de razones. La razonabilidad de la fe en la filosofía de Juan A. Estrada" (en línea): *Gazeta de Antropología* (2021). Recuperado de: <https://doi.org/10.30827/Digibug.70185> (consulta: 4 de agosto de 2024).

⁶² Cf. J. C. BASSET, *El diálogo interreligioso. Oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 25-26.

⁶³ M. DAMONTE, "Diálogo interreligioso, epistemología analítica del disacordo e alcuni modelli mediavali": *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 13 (2020) 53.

racional⁶⁴. De esta forma, la razón humana se convierte en un instrumento legítimo y autónomo frente a la Revelación, pero, al mismo tiempo, en una facultad limitada frente a un universo inefable. Por eso filosofía y teología se enriquecen mutuamente en esta búsqueda de encuentro interreligioso. Es más, el diálogo interreligioso requiere de un diálogo entre la fe y la razón. En su famoso discurso en la universidad de Ratisbona, Benedicto XVI alerta que, si la razón se hace sorda a lo divino y relega a la religión a una especie de subcultura, entonces no será un instrumento válido para el diálogo entre culturas. Pero, al mismo tiempo, la teología, en tanto que *fides quaerens intellectum*, para ser auténtica, ha de buscar también espacios de diálogo⁶⁵.

En conclusión, desde la filosofía, el diálogo interreligioso siempre está en desarrollo, por eso la filosofía no debe olvidar seguir reflexionando en torno a este tema. En un mundo donde se multiplican las divisiones, la filosofía del diálogo interreligioso está llamada a descubrir que las diferencias suman.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 50.

⁶⁵ Cf. BENEDICTO XVI, "Discurso en la universidad de Ratisbona" (en línea). Recuperado de: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (consulta: 4 de agosto de 2024).