



El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica

*Fidel Tubino**

Introducción

El diálogo intercultural de espiritualidades es, en principio, del orden de la convivencia. Más que una aventura intelectual puede llegar a ser el inicio de un proceso de transformación y conversión (metanoia) existencial. La empatía hacia la otredad y el reconocimiento de nuestra finitud son el punto de partida. Sin ello el diálogo se desvirtúa y se convierte en un instrumento de persuasión. Sin conexión afectiva, disposición a desestabilizar las propias certezas y voluntad incondicional de escucha atenta, el diálogo dialéctico se convierte en una trampa.

En el presente texto me propongo realizar una reflexión sobre las condiciones sin las cuáles no es posible el diálogo de espiritualidades insertas en tradiciones culturales diversas.

En un primer momento voy a proponer y defender una distinción importante de tener en cuenta entre espiritualidades y religiones. Desde esta perspectiva el diálogo interreligioso se abre de manera fecunda hacia las espiritualidades de origen no occidentales. Espiritualidades que no se encuentran procesadas en cuerpos doctrinarios ni organizadas en instituciones jerárquicas. Representan una oportunidad privilegiada para poner en práctica el “diálogo dialogal”, del que nos habla Raimon Panikkar, para experimentar la “fusión de horizontes”, para descubrir vivencialmente “el derecho a la opacidad”¹ del que nos ilustra Edouard Glissant, y sobre todo, para abrimos con asombro infinito al misterio de la vida, al misterio de la muerte.

* Doutor em filosofia pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Professor do Departamento de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP) e coordenador da rede internacional de estudos interculturais (RDEI). Foi decano da Faculdade de Estudos Gerais de Letras e coordenador do Doutorado em Filosofia na PUCP. Membro do foro educativo e especialista em educação intercultural.

¹ « Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame pour tous le droit à l'opacité. Il ne m'est plus nécessaire de « comprendre » l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui. Le droit à l'opacité serait aujourd'hui le signe le plus évident de la non-barbarie. Et je dirai que les littératures qui se profilent devant nous et dont nous pouvons avoir la prescience seront belles de toutes les lumières et de toutes les opacités de notre totalité-monde. ». Glissant Edouard. Je réclame le



Dicha diferencia nos permitirá en segundo lugar identificar las condiciones sin las cuáles este diálogo no es posible como acontecimiento. Finalmente propondremos algunas pistas que nos permitan analizar los alcances y los límites del llamado ecumenismo ecuménico crítico propuesto por Raimon Pannikar.

Diferencias entre espiritualidades y religiones

La diferencia que es posible hacer entre espiritualidad y religión es útil para entender ciertos fenómenos. Nos permite separar y entender la irresoluble tensión entre la fuerza vital de lo instituyente de la forma que adquiere éste cuando es instituido.

A propósito de de este tema, John Dewey hace una sugerente diferencia. Según él “... hay una diferencia entre religión, y lo religioso; entre lo que se puede denotar mediante un sustantivo y la clase de experiencia que se designa por un adjetivo”² Como sustantivo una religión es una institución, como adjetivo califica a un determinado tipo de experiencia. Como sustantivo “... una religión siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, tolerante o intolerante. Por el contrario, el adjetivo “religioso” no indica nada con respecto a una entidad indefinible, ya institucional o sistema de creencias”³.

Para evitar confusiones conceptuales innecesarias vamos a nombrar de ahora en adelante las experiencias religiosas como vivencias espirituales. Estas se refieren a una dimensión de la experiencia cuyos contornos son difíciles de definir. Pues no es un tipo especial de experiencia al lado de la experiencia estética, ética o política. Es más bien “algo que puede pertenecer a todas estas experiencias”⁴. Se trata de “algo” no visible que da vida. De “algo” sobre lo que no tenemos control y que se vivencia en el corazón de nuestra más profunda intimidad. Es la experiencia de la energía que nos inspira la presencia de las montañas, el rostro de un ser que sufre, la mirada de asombro de un niño que está descubriendo la vida. Es, en clave evangélica, la vivencia del eschaton en el hic et nunc.

droit à l’opacité. En: <https://solidaritesemergentes.wordpress.com/2016/06/30/je-reclame-le-droit-a-lopacite/>

² Dewey, John. Una fe común. Buenos Aires, Ed. Losada, 2005. P.11

³ Dewey, John. Una fe común. Buenos Aires, Ed. Losada, 2005.p 18-19.

⁴ Dewey, John. Una fe común. Buenos Aires, Ed. Losada, 2005. P. 20



Las religiones pueden ser entendidas también como vivencias de lo sagrado elaboradas en narrativas que a su vez son procesadas en creencias que se plasman en hábitos y formas de vida. Es en este sentido que Mariá Corbí puede afirmar que una religión determinada comprende “... un conjunto de narraciones sagradas, símbolos, mitos y rituales que generan y soportan un sistema de creencias, que viene a resultar en un proyecto de vida colectiva e individual y que, a la vez, es un sistema de representación e iniciación a la dimensión absoluta de la existencia”.⁵ Las espiritualidades no religiosas son espiritualidades sin soporte institucional. Y suelen carecer también de soporte ritual y comunitario

La espiritualidad puede ser vivida de una manera solitaria, eremítica. Sin embargo, cuando es vivida en comunidad, la espiritualidad individual se potencia. Y la posibilidad de influir en el mundo, de introducir cambios positivos en nosotros y en las aspiraciones de las personas que nos rodean aumenta de manera significativa.

La diferencia que es posible hacer entre espiritualidades y religiones es muy útil por ejemplo para entender el significado de lo que acontece cuando se antepone y prioriza el posicionamiento político de la institución religiosa a la espiritualidad vital que le dio origen. La liberación subjetiva de las espiritualidades instituidas es una respuesta significativa al distanciamiento de lo instituido del élan vital de lo instituyente. “En la religión, predomina la voz exterior de la autoridad religiosa. En la espiritualidad, la voz interior, el “toque” divino... La religión es una institución, la espiritualidad, una vivencia “⁶. Institucionalizada o no, se trata de una vivencia cuya elaboración recurre más al símbolo que al concepto, al discurso indirecto y a las voces del silencio.

Dejemos llevarnos un momento por la diferencia entre espiritualidad y religión tal como la plantean Frei Betto y Leonardo Boff.

“... Las religiones, en principio ser fuentes y expresiones de espiritualidad. No siempre ocurre eso.... En la religión hay disputa de poder, jerarquía, excomuniones y acusaciones de herejía.

⁵ Corbí Mariá. Hacia una espiritualidad laica. Barcelona, Herder, 2007 . p. 11.

⁶ Frei Betto. [https://oglobo.globo.com/sociedades/espiritualidade-religiao-12415633 acceso el 31/05/17](https://oglobo.globo.com/sociedades/espiritualidade-religiao-12415633 acesso el 31/05/17)



En la espiritualidad predominan la disposición de servicio, la tolerancia para con la creencia (o no creencia) ajena, la sabiduría de no transformar lo diferente en divergente”.⁷

La espiritualidad es la energía de lo instituyente, la religión alude a la formalidad de lo instituido. Desde este punto de vista las religiones representan la institucionalización de las espiritualidades.

Lo que la espiritualidad gana en poder cuando se convierte en religión instituida lo suele perder en carisma. Esto es fácil de perder y muy difícil de recuperar.

Es lo esencial, lo que le da sentido a las comunidades de vida, “... es la fuerza pneumática que instaure las instituciones y las mantiene vivas”⁸. Dicha fuerza pneumática se manifiesta en la praxis, no en la teoría, en los testimonios de vida más que en el debate de ideas.

Aparece no solamente en experiencias místicas extraordinarias. “... tanto lo rutinario como lo extraordinario está abarcado por la categoría de carisma ... es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad...”⁹ “... Es aquella energía vivificante que no se deja atrapar, que se desliza más allá de lo establecido. “... el carisma no es prisionero de una institucionalización de orden sacramental”¹⁰

Al interior de las instituciones religiosas se instala siempre una tensión entre lo esencial y lo instrumental, entre el carisma y el poder. En teoría lo esencial es el mensaje hecho testimonio, lo instrumental es el aparato institucional. Pero en la práctica, y no con poca frecuencia, lo instrumental eclipsa o reemplaza lo esencial. Se genera así una pérdida de sentido, de lo esencial de la convivencia institucionalizada, una distorsión que alimenta la huida del carisma.¹¹

Pueden existir – y de hecho existen- espiritualidades sin mediaciones institucionales. Es el caso por ejemplo de las espiritualidades indígenas y de aquellas que habitan en muchas personas que no encuentran en las instituciones religiosas un lugar para vivir su espiritualidad. Esta reflexión nos permita entender la razón por la que – como sostiene Charles Taylor- en la actualidad existen cada vez más- sobre todo en

⁷ Frei Betto. <https://oglobo.globo.com/sociedades/espirtualidade-religiao-12415633> acceso el 31/05/17.En : Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) Aachen, Verlagshaus Mainz GmbH, 2017. p.23

⁸ Boff Leonardo. Carisma y poder. Chapinero-Bogotá, Indo-American Press Service, p 223

⁹ Boff Leonardo. Carisma y poder. Chapinero-Bogotá, Indo-American Press Service, 1982 P.221

¹⁰ Boff Leonardo. Carisma y poder. Chapinero-Bogotá, Indo-American Press Service 222

¹¹ Boff Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de uma eclesiologia militante*. São Paulo: Record, 2005.



las sociedades secularizadas- personas que buscan el sentido espiritual de la vida sin insertarse en una institucionalidad determinada. Por ello “ ... entre los (llamados) buscadores ya han surgido varios tipos de sociabilidades diferentes... y ese tipo de sociabilidad difusa ha sido incrementada, intensificada por los nuevos medios y redes”.¹²

Habría que preguntarse “... Por qué en nuestros días hay tantos que tienen sed de experiencias espirituales pero no quieren afiliarse a ninguna institución religiosa o iglesia? Por qué la desafección que se nota en tantos, sobretudo en jóvenes, con las religiones, aunque eso no esté acompañado por una negación de la fe y la espiritualidad?”¹³

Tal vez sea cierto en parte aquello que afirma Mariá Corbí sobre el topos espiritual en el que nos encontramos. “ ... Hemos ido a parar – nos dice- como el último tramo de un largo camino que seguirá adelante, a una espiritualidad sin ambigüedades, porque ya no debe programar a los colectivos, libre, sin sumisión a cuadros fijados de creencias, sin ortodoxias exclusivas y excluyentes; hemos ido a parar a una espiritualidad creativa y heredera de la rica y diversa tradición espiritual de toda la humanidad”.¹⁴

Sobre las condiciones mínimas del diálogo intercultural de espiritualidades

Dialogar no es lo mismo que deliberar. Deliberamos con otros para generar acciones concertadas ante problemas comunes. La deliberación es una praxis ético política. El diálogo es una vivencia hermenéutica. Es la experiencia de la escucha incondicional y recíproca. Amplía nuestros horizontes de comprensión y modifica tanto nuestros supuestos previos como nuestra manera de situarnos frente al mundo y frente a nosotros mismos. Deliberamos frente a los problemas que compartimos para generar

¹² Marcia Jungues en [http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4934-cobertura-charles Taylor](http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4934-cobertura-charles-Taylor). Acceso 6 de mayo del 2017. Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) Aachen, Verlagshaus Mainz GmbH, 2017P.27

¹³ Lucchetti María Clara. La espiritualidad hoy: sed de Dios fuera de la institución.

Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) Aachen, Verlagshaus Mainz GmbH, 2017.p.23

¹⁴ Corbí Mariá. Hacia una espiritualidad laica. Barcelona, Herder, 2007 P.260



consensos prácticos. El diálogo intercultural no busca el consenso, busca la armonía. Es del orden de la conversación amical, no de la persuasión retórica.

El diálogo intercultural de espiritualidades es un tipo muy particular de diálogo porque lo que está en cuestión en dicho diálogo es la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte. Dialogar con personas de culturas no-occidentales sobre el sentido nos permite ampliar y enriquecer no solamente nuestra forma de pensar sino también y sobre todo nuestro modo de posicionarnos frente al misterio y nuestro modo de vivir y habitar la tierra.

Objetivamente requiere de espacios institucionales flexibles y receptivos a los aportes de la diversidad de experiencias y concepciones de lo sagrado. Espacios plurales de reconocimiento, es decir, de respeto y valoración recíproca. Las resistencias para que se abran estos espacios en las instituciones religiosas son múltiples.

Subjetivamente se requiere la formación de interlocutores dispuestos a poner en práctica algo semejante a lo que los psicoanalistas denominan como la “atención flotante”. Esta “... consiste en una suspensión, tan completa como sea posible, de todo lo que habitualmente focaliza la atención: inclinaciones personales, prejuicios, supuestos teóricos, incluso los mejor fundados “. ¹⁵ Esto presupone una preparación emocional e intelectual que nos permite relacionarnos de una manera libre con nuestras pre-comprensiones y predisposiciones. Subrayo la expresión “ tan completa **como sea posible** “. Y la subrayo porque soy consciente que la puesta entre paréntesis de nuestro enraizamiento ético sólo puede ser – en el mejor de los casos- momentáneamente parcial. Si bien no podemos desprendernos de nuestros puntos de partida, podemos al menos relacionarnos de manera no dogmática con ellos. La atención flotante como intención nos permite estar alertas a la intromisión de nuestros preconceptos y categorías culturales en la representación de la alteridad. Nos permite, en otras palabras, una cierta distancia crítica con la comprensión pre-reflexiva del mundo desde la que procesamos lo vivido.

Para conversar con personas de otras creencias y religiones es fundamental el reconocimiento del carácter contextual y finito de nuestra manera de comprender la

¹⁵ Laplanche Jean et Pontalis Jean Bertrand. Diccionario de psicoanálisis. Barcelona, Editorial Labor, 1977.p.38-9.



vivencia de la presencia y de la ausencia de lo sagrado. La falta de conciencia de la intromisión soslayada de nuestras categorías y taxonomías en la representación de la alteridad nos impide salir de nosotros mismos y nos condena al redescubrimiento de lo Mismo en lo Otro.

Así, por ejemplo, “... Lo que entendemos por hinduismo en cuanto religión depende en parte de lo que entendamos por “religión”. Nuestra comprensión del hinduismo ha quedado mediada por conceptos occidentales de lo que son la religión y la proyección del hinduismo como “alteridad” respecto al cristianismo occidental... La categoría “religión” ha sido desarrollada a partir del punto de vista cristiano y se define partiendo del concepto de creencia”.¹⁶

Habría que añadir además que dicha concepción de la religión y la alteridad se encuentran configurada a partir de un conjunto de categorías binarias dicotómicas que solemos asumir de manera acrítica y que en la filosofía occidental contemporánea se encuentran evidenciadas. El binomio inmanencia-trascendencia, sagrado-profano, monoteísmo-politeísmo son conceptos relacionales que pueden ser pensados de manera disyuntiva o conjuntiva. De manera disyuntiva quiere decir por ejemplo que en la definición de lo divino hay que optar: o se lo concibe como inmanente o como trascendente, como Uno o como múltiple. En no pocas tradiciones culturales no-occidentales la tendencia es al pensamiento conjuntivo. Lo divino es inmanente y trascendente, uno y múltiple al mismo tiempo. El principio de no contradicción no ordena necesariamente el conjunto de creencias de las personas. Esto es muy importante de tomarlo en cuenta para evitar elaborar taxonomías reduccionistas que son más proyección de lo propio que expresión de lo otro.

Esto sin embargo es muy frecuente. Edward Said nos advierte en este sentido en una extensa obra que por ejemplo el llamado “orientalismo” es más expresión de nuestras formas de pensar que de apertura a la diversidad.

“ ... Mis dos temores – nos dice al referirse a la concepción Occidental de Oriente - son la distorsión y la inexactitud, o, mejor dicho, el tipo de inexactitud producido por una generalización demasiado dogmática y por una concentración demasiado positivista... Creer que Oriente fue creado -- o, como yo digo,

¹⁶ Flood Gavin. El hinduismo. Madrid, Ed. Akal, 2008. P.23



«orientalizado»-- y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la verdad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente, como señala bastante bien el título del clásico de K. M. Panikkar, “Asia and Western Dominance”. Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX”.¹⁷

Es importante subrayar a partir del testimonio de Edward Said el aspecto del poder que se soslaya en las representaciones de la alteridad cultural. Desde el etnocentrismo acrítico Occidental el núcleo duro de las culturas no –occidentales aparecen como un conjunto de creencias mágicas. Sin embargo lo que el etnocentrismo occidental acrítico ignora es que las representaciones que elabora de la alteridad cultural se encuentran viciadas de entrada. En primer lugar porque homogeneizan lo heterogéneo reduciendo lo complejo a lo simple. Y en segundo lugar, porque dichas representaciones sesgadas se encuentran directamente ligadas a empresas colonizadoras. Presentan la alteridad como siendo lo que no es legitimando la violencia simbólica y la reconversión del imaginario social de los colonizados para que sea funcional a la dominación política y económica.

Por ello, afirma Said, “ ... orientalismo es una forma ideológica efectiva en la que se construyó (y ahora también) la singularidad imaginaria de que Occidente es algo y Oriente Otro algo. Orientalismo es una disciplina sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente, desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración”¹⁸

Algo semejante acontece en relación a las llamadas culturas amerindias y sus respectivas formas de religiosidad. Existe una tendencia aún muy fuerte a representar las creencias religiosas de los pueblos originarios como meras supersticiones que actúan como obstáculos para el desarrollo. Dichas representaciones suelen ser caricaturas de la

¹⁷ Said, Edward. Orientalismo . Barcelona, Random House Mondadori, 2008.P.28

¹⁸ Said, Edward. Orientalismo. Barcelona, Random House Mondadori. 2008. p. 25



otredad que se usan para justificar la violencia simbólica y la colonización del imaginario de nuestros pueblos indígenas.

El descubrimiento crítico de nuestros límites, o, en otras palabras, el auto reconocimiento reflexivo del carácter contextual de nuestra forma de entender la presencia de lo sagrado en lo profano actúa como impulso que nos lanza a buscar formas alternativas de sentido más allá de nuestros mundos de pertenencia. A no encerrarnos en los límites de nuestras creencias. A abrirnos a la otredad sin colocar nuestras categorías de pensamiento como condición de la escucha y la apertura al otro. Se trata de evitar la adaptación deformadora de la otredad a nuestras taxonomías previas. Dicotomías binarias como teísmo-atéismo, monoteísmo-politeísmo, trascendencia-inmanencia, sagrado-profano, son formas histórico-culturales de pensamiento que vulneran la opacidad y bloquean el acceso a la otredad.

En este sentido el diálogo de espiritualidades o de experiencias religiosas “... puede significar un impulso que empuja a revisar esquemas mentales propios y a dejarse interpelar... por lo que no entra en las categorías conocidas, lo que sorprende”¹⁹

Es importante siempre recordar que no hay una sino muchas maneras de vivir y elaborar la vivencia del misterio. “... Lo sagrado se manifiesta plenamente en el seno de las culturas. Las categorías de lo sagrado y lo cotidiano no son sustantivas sino relacionales... cambian según las circunstancias y la situación...Lo que tienen los objetos o las personas de sagrado depende del contexto; la frontera entre lo sagrado y lo cotidiano es fluctuante... el ícono del templo antes de su consagración es meramente piedra, metal o madera, pero una vez consagrado se carga de poder y se convierte en foco de meditación.”²⁰ Esto quiere decir que la sacralidad de un objeto o de un espacio no es una cualidad intrínseca: es una propiedad adjudicada que se concibe y vive como si fuera intrínseca. Y que justamente en ello reside su fuerza vital, su capacidad de operar cambios.

¹⁹ Weiler Birgit. Experiencias religiosas:¿Fermento para el diálogo entre culturas?En: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Editores) Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017 P.184.

²⁰ Flood Gavin. El hinduismo. Madrid, Ed. Akal, 2008, p 25.



El diálogo intercultural de espiritualidades es y debe ser ante todo una experiencia hermenéutica y diatópica.

Hermenéutica porque se trata de una experiencia interpretativa que amplía nuestros horizontes de comprensión y diatópica porque se trata de una experiencia relacional. “... El prefijo dia en griego –nos dice Mariflor Aguilar– es un prefijo procesual y relacional, se refiere a una acción que se piensa no como un hecho terminado sino como un hecho en devenir, como un proceso; y por otra parte, se refiere a una acción que se realiza siempre como intermediación”²¹. El diálogo intercultural de espiritualidades es la vivencia de un vínculo mediatizado por interpretaciones que se nutren de expectativas que nos acercan y al mismo tiempo nos alejan de lo vivido. Es la vivencia tanto de nuestros límites como de la insuperable opacidad del otro.

Metafóricamente hablando es como colocar un pie en una orilla sin poder retirar el otro de aquella en la que nos encontramos. Es como tocar el topos – el lugar- del otro, sin poder dejar nunca el nuestro. Es como quedarse en el “entre”. Sin lugar. En el camino.

El intento de mirar al otro desde su propia mirada nos lanza más allá de nosotros mismos desestabilizando nuestras certezas. Atreverse a dudar de nuestras propias creencias es el punto de partida de la experiencia diatópica. Esta nos permite reconocer no sólo la incompletud de nuestra visión del mundo sino la finitud y el carácter contextual de nuestras taxonomías y categorías de pensamiento. Dicotomías tales como teísmo- ateísmo, monoteísmo-politeísmo, sagrado-profano, inmanente-trascendente nos devuelven a nosotros mismos, nos permiten y al mismo tiempo nos impiden la comprensión del otro.

La auto reflexión sobre las categorías con las que estamos acostumbrados a pensar nos permiten establecer una distancia crítica en relación a ellas. Sin embargo no nos permite el dejarnos absorber por aquellas categorías desde las que se estructura la mirada y la vivencia del otro. El diálogo de espiritualidades culturalmente diversas es, desde esta perspectiva, la experiencia de una transición que no culmina. Es la vivencia de la inconsistencia de nuestros marcos de referencia y, al mismo tiempo, de la imposibilidad de descansar en otros. Es la vivencia del “entre”, es -para decirlo en clave

²¹ Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, México: UNAM, 2005, p. 52.



fenomenológica- “una tarea infinita” que nos arroja hacia afuera. Que nos impulsa a buscar más allá de nosotros mismos, más allá de nuestro éthos y de nuestra manera de concebir el sentido de lo vivido.

Alcances y límites del ecumenismo ecuménico crítico

El diálogo ecuménico representa una apertura dialógica básicamente entre las religiones de origen judeo-cristianas. El ecumenismo ecuménico representa una apertura mayor que incluye aquellas espiritualidades de orígenes histórico culturales no occidentales. Lo propio del ecumenismo ecuménico crítico es la disposición no solamente a descubrir los propios límites sino incluso a corregir las propias creencias “... El ecumenismo crítico es – sostiene Raimon Panikkar- una disciplina espiritual que nos empuja a aprender, crecer y madurar constantemente en un desapego liberador”.²² Se busca “una mejor comprensión, una crítica correctora y eventualmente una fecundación mutua entre las tradiciones religiosas del mundo, sin diluir sus herencias respectivas, o prejuzgar su posible armonía o sus eventuales diferencias irreductibles”. El ecumenismo ecuménico sería el camino por el que las religiones del mundo podrían entrar en un diálogo polifónico. Yo lo llamaría... armonización... de todas las tradiciones que traten del sentido último de la vida... comporta la esperanza de que la cacofanía actual pueda convertirse en una sinfonía futura “.²³

En el diálogo del ecumenismo ecuménico se busca identificar aquello que nos une en el plano de la praxis por encima de aquello que nos separa en el plano de la teoría. “... No es un irenismo disimulado. No escatima la lucha y el desacuerdo, sino que proporciona una plataforma en la medida en que consigue establecer el diálogo “²⁴ Se trata de un diálogo que incluye el disentimiento pues “encuentro no significa acuerdo”.²⁵ El diálogo lo que excluye es el conflicto estéril. El desacuerdo en el plano de las creencias no debe implicar lucha, confrontación. El encuentro interreligioso es ante todo la experiencia del abrazo entre personas de creencias distintas. La disposición al diálogo “... no es una actitud simplemente intelectual. Es también un asunto del

²² Pannikar, Raimon Culturas y religiones en diálogo. Barcelona, Herder Editores, 2016 p. 260-61

²³ Pannikar, Raimon Culturas y religiones en diálogo. Barcelona, Herder Editores, 2016 P. 251.

²⁴ Pannikar, Raimon Culturas y religiones en diálogo. Barcelona, Herder Editores, 2016P.255-6.

²⁵ Pannikar, Raimon Culturas y religiones en diálogo. Barcelona, Herder Editores, 2016P.255-6.



corazón... Comprender al otro... no es un medio para algo (para convencer al otro, por ejemplo) sino un fin en sí mismo ... El verdadero ecumenismo... no es apologética”. Se trata de conversar con los otros porque dialogando podemos mejorar como personas. Dialogar no es exponer las propias creencias, es exponerse a las creencias de los otros.

El diálogo interreligioso no se debe limitar a la búsqueda de equivalentes homeomórficos. Tiene que ir más hondo La comprensión hermenéutica empieza con el descubrimiento de las preguntas del otro. Ello nos permite entender sus afirmaciones como respuestas a dichas preguntas. Preguntas que no necesariamente son las mismas que las nuestras.. “... No basta por ejemplo formular las doctrinas hindúes y buscar sus equivalentes cristianos... En otras palabras, no debemos buscar solo respuestas hindúes a las cuestiones cristianas, sino que debemos buscar igualmente respuestas cristianas a las cuestiones hindúes”.²⁶

El reconocimiento del lado enigmático de la otredad no es un postulado teórico. Es una experiencia que suele asomar en el momento en el que justamente estamos encontrando la clave para entender el sentido de las creencias ajenas. “ ... Cualquier impulso al ecumenismo (ecuménico) solo es viable si reconoce un sustrato incomprensible de la comprensión. Este punto incomprensible nos impide encerrarnos en nuestra propia auto comprensión.”²⁷

Es así como podremos empezar a fundar con humildad verdadera una convivencia basada en la acogida y el abrazo real. Superar juntos la hybris de la autosuficiencia que tanto daño nos causa. Se trata de una tarea infinita, histórica, que nos involucra a todos desde lo más profundo de nosotros mismos.

Bibliografía

- Aguilar, Mariflor, *Diálogo y alteridad*, México: UNAM, 2005
- Boff Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaio de uma ecclesiolgia militante*. São Paulo: Record, 2005.
- Corbí Mariá. *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona, Herder 2007.
- Dewey, John. *Una fe común*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2005
- Flood Gavin. *El hinduismo*. Madrid, Ed. Akal, 2008, p 25.

²⁶ Pannikar, Raimon *Culturas y religiones en diálogo*. Barcelona, Herder Editores, 2016 P.256

²⁷ Pannikar, Raimon *Culturas y religiones en diálogo*. Barcelona, Herder Editores, 2016 . p 256.



Laplanche Jean et Pontalis Jean Bertrand. Dicionario de psicoanálisis. Barcelona, Editorial Labor, 1977

Lucchetti María Clara. La espiritualidad hoy: sed de Dios fuera de la institución.

Espiritualidades y religiones: su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) Aachen, Verlagshaus Mainz GmbH, 2017

Pannikar, Raimon. Culturas y religiones en diálogo. Barcelona, Herder Editores, 2016

Panikkar, Raimon. Mística y espiritualidad. Espiritualidad el camino de la vida. Barcelona, Herder Ed. 2015

Panikkar Raimon. Mito, Fe y Hermenéutica. Barcelona, Herder Ed. 2007

Said, Edward. Orientalismo . Barcelona, Random House Mondadori, 2008

Weiler Birgit. Experiencias religiosas: ¿Fermento para el diálogo entre culturas? En: Giusti, Miguel y Salomón Lerner Editores) Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017.
