

El Símbolo, una categoría dialógica para el entendimiento entre religiones y culturas

JOSE RAMÓN LÓPEZ DE LA OSA

Creo recordar que fue hace tres años, cuando se organizaron unas jornadas en el Instituto Superior de Ciencias Morales, en Madrid, bajo el título *La moral como impulso en el diálogo inter-religioso*. En el encuentro participaron musulmanes, judíos y cristianos. Se trataba de dialogar acerca de las posibilidades que tiene la moral en cada una de las distintas denominaciones para establecer cauces de entendimiento entre ellas. La elección de estas tres religiones respondía al hecho de ser las más representativas dentro de la cultura que podríamos denominar «mediterránea» y, por lo tanto, a pesar de expresar el sentimiento religioso de tres espacios diferentes, reunían el interés de pertenecer a lo que llamamos las grandes religiones del Libro. En cualquier caso, aunque es cierto que el diálogo, ningún diálogo, tiene asegurado el éxito, aquella fue una reunión enormemente creativa que, una vez más, nos reveló el deseo de seguir caminando por la senda del entendimiento, el respeto y la complementariedad, más que por los caminos de la exclusión, la mutua ignorancia y el silencio. También nos mostró la riqueza simbólica de aquellos tres horizontes religiosos, y la importancia de esta dimensión para el encuentro dialógico.

La pregunta inicial, aunque se pueda formular de maneras distintas, más o menos se podría sintetizar en esto: ¿cómo es posible

pensar juntos acerca de estas diferentes realidades, de forma que la reflexión tenga sentido, sea comprensible para todas las partes y, al mismo tiempo, permita enriquecer con ella la fe y la cultura de todos los que intervienen en el diálogo? Una segunda cuestión también surge, sobre todo, cuando la implantación de los distintos modelos que entran en diálogo son enormemente dispares: ¿es necesario llegar a un acuerdo universal?

1. El diálogo

El diálogo y el debate obligan al encuentro, a la reflexión compartida y a tomar distancia de las propias posiciones haciéndolas más abiertas y sensibles a la mutua comprensión. Es cierto que para dialogar han de darse ciertas condiciones y que quienes intervienen en el diálogo han de estar en disposición de querer entrar en esa dinámica. No se trata de realidades únicamente objetivas sino de la capacidad para la conversión y para afrontar el cambio que puede operarse en todos aquellos que asumen este camino, por otro lado, no exento de cierto riesgo. Este tipo de diálogo no es algo que se haga únicamente con la mente, no solo tiene lugar al nivel de las ideas, sino que es toda la persona la que entra en el proceso. Tampoco es un mero intercambio de ideas sino que es un diálogo personal y, por lo tanto, intervenimos en él con todo el simbolismo que nuestra vivencia existencial conlleva y en diálogo con otras estructuras y universos simbólicos.

Hablar del encuentro de las religiones no quiere decir que el objetivo sea llegar a establecer una teoría universal, sino hacer el esfuerzo por algo de lo que nos podemos excusar cada vez menos: hablar con nuestros vecinos. Las teorías universales tratan de llegar a acuerdos básicos sobre la base de cierta tolerancia, reconocimiento y, desde luego, diálogo. Pero al mismo tiempo, con la convicción de que es posible hablar con una forma de racionalidad única para todos y afirmando proposiciones que se suponen válidas en el seno de cualquier cultura. Dicho de otra forma, en el diálogo que proponemos no se trata de llegar a una posición superadora de las anteriores, sino de encontrar un espacio de vivencia (de la fe, de los mitos, etc.) común.

No quiero decir que busquemos otra religión diferente, sino que el diálogo mismo lleva en sí un espíritu *religioso* y eso lo hace

«religador»; si no, no sería tal. Es cierto que, con frecuencia, este tipo de procesos genera miedos e inseguridades, pero seguro que esa sensación no es propiamente un temor paralizante, sino una forma de percibir el riesgo natural que implica toda empresa que afecta, seriamente, a uno de los aspectos más importante de nuestras vidas: el ámbito de nuestra fe y de nuestras creencias. Sobre todo, cuando estas últimas, en el transcurso del diálogo mismo, pueden ser alteradas, precisamente, para poder seguir siendo fieles a la fe. Las opciones de este tipo nunca son fáciles, pero tampoco los diálogos lo son. El deseo de diálogo, libera, permítaseme decirlo así, una forma de espiritualidad que, lejos de la rigidez estructural de lo doctrinal como algo aislado del resto, expresa lo común de esas espiritualidades; es decir, no sólo nos muestra lo esencial de toda religión, ser el camino de retorno hacia Dios, sino que lo hace religándonos con las demás personas y sin olvidar la parte de sentido que aporta al proceso total, cada cultura o religión que intervienen en el mismo. Esto no es una tarea de titanes. De todas formas, tampoco se puede decir que si en el transcurso del proceso cambian aspectos relevantes para la identidad personal o para la concepción del sentido último de la vida, eso no suponga un esfuerzo añadido, tanto de transformación personal como de tiempo.

La constatación más común en nuestros días es, quizás, la dificultad para el diálogo, por eso tenemos menos experiencia de lo dialógico que de la actitud contraria. No obstante, cuando en la comunicación habitual, la «conversación es balbuciente entre interlocutores de distinto idioma que sólo conocen algunas migajas del idioma del otro, pero se sienten apremiados a decirse algo el uno al otro, el hecho de que se pueda alcanzar entonces la comprensión y hasta el acuerdo en el trato práctico o en el diálogo personal, puede ser un símbolo de cómo, cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos»¹.

Tal vez, cuando Gadamer nos dice esto, podemos pensar que, los que enumera, son elementos que nos sitúan de forma más espontánea en el uso del lenguaje simbólico. No quiero hacer de

¹ GADAMER, H.G.; *Verdad y método II*, (Salamanca: 2000), 210.

esta última observación una regla, tan solo es un modo de indicar una posible interpretación pero, no obstante, lo que sí nos sugiere es algo que intuimos: que la comunicación es una de las características más propias de lo humano, la dialéctica una forma de analiza, peculiar del pensamiento occidental, y el diálogo el cauce de entendimiento que nos despeja el camino hacia la plenitud de la vida con los otros.

La pregunta por el encuentro con otras denominaciones religiosas no solo nos sugiere la necesidad del diálogo con la otra parte, sino con nosotros mismos también. Un auténtico diálogo no es mera información en un solo sentido, sino una mutua influencia y un encuentro fecundo.

La fidelidad a lo nuclear de la propia fe, la centralidad de la figura de Jesucristo en el plan histórico de salvación, y la Iglesia como comunidad de creyentes que viven de forma singular ese compromiso vital del encuentro con Dios en la historia, son, en el caso del cristiano, realidades que conforman el modo de entender la dimensión mística de la fe. Así es como, tradicionalmente, se ha vivido y se ha transmitido. Junto a esto, hoy vivimos la convicción de que otras formas religiosas presentes en nuestras sociedades plurales, responden también al deseo humano de retornar a Dios. Otros caminos y otras manifestaciones en las que el Espíritu está presente y frente a las que ya no cabe la exclusión, la ignorancia o, simplemente, la indiferencia. Lo que piensan y creen aquellos con quienes convivimos es, cada vez más, parte de nuestra cosmovisión colectiva.

En el ámbito de lo religioso, el encuentro con lo diferente es una necesidad interior cuando nos preguntamos cómo «expresar nuestra fe en Jesucristo y al mismo tiempo mostrar nuestro respeto y reverencia por otras magníficas y multiformes obras de Dios fuera de los confines del Cristianismo visible».² El conocimiento de Cristo no es monopolio de los cristianos.³ El diálogo, es un ejercicio de

² GOERGEN, D.J.; «Diálogo y verdad», en *Ciencia Tomista*, (Salamanca 2001), n. 415, t.128, 368.

³ PANIKKAR, R.; *La plenitud del hombre*, (Madrid: Siruela 1999), 191. Raimundo Panikkar, es profesor emérito de la Universidad de Sta. Barbara (California, EE.

seriedad, sencillez y de profundidad en la fe. Tiene lugar cuando nos vemos imposibilitados para afrontar los desafíos de los nuevos interrogantes con los medios de que disponemos, y cuando, por otro lado, no podemos dejar sin respuesta lo que es una pregunta interior.

El cuestionamiento y la búsqueda son formas de apertura que nos sitúan ante el hecho de la responsabilidad. No quiero decir con ello que sea irresponsable sin más no entrar en el diálogo. Quiero decir, que no parece personalmente trasparente rechazar el diálogo, simplemente, porque presentimos que nuestra forma de entender esa realidad sobre la que queremos hablar, puede verse alterada en el transcurso del mismo. El objetivo del diálogo religioso no son sólo las ideas que tenemos establecidas acerca de aquello sobre lo que hablamos, sino algo mucho más importante: cómo se hace presente el Espíritu de Dios en las distintas realidades que conforman nuestra vida. Para los cristianos, Cristo es la plenitud y, en ese sentido, esta tradición vive la convicción de la universalidad de Cristo. ¿Supone eso la exclusión de otras formas de verdad? Para el creyente esa es la expresión definitiva de la Verdad, pero, ¿agota la expresión de toda verdad religiosa? ¿Ese mismo cristiano, no debe hoy de asumir el diálogo como una responsabilidad, también, de su fe?

La verdad es una búsqueda personal y comunitaria, y resulta difícil pensar en una verdad que viva totalmente al margen de las otras sensibilidades religiosas. Repito lo que acabamos de decir: lo que piensan y creen aquellos que conviven con nosotros forma cada vez más, parte de nuestra cosmovisión colectiva. En ese sentido, el ejemplo de Jesús es una actitud de apertura a la presencia de Dios en los otros. Pero es que, además, la verdad no es sólo el resultado de las afirmaciones intelectuales de lo que constituyen los dogmas de nuestra fe. «Hay diferentes clases de verdad, de

UU.) Vive en la actualidad en Tavertet (Barcelona) y es el filósofo y teólogo español más internacionalmente conocido en el ámbito del diálogo intercultural. Tanto su bibliografía como sus intervenciones son sobradamente conocidas en España. Ha publicado más de 30 libros y unos 400 artículos en revistas especializadas.

conocimiento: conocimiento objetivo, conocimiento personal, conocimiento simbólico; y la verdad religiosa contiene los tres».⁴

La búsqueda de la verdad es una invitación a dialogar con los otros universos simbólicos, desde nuestro mundo simbólico, también. Eugenio Trías, nos recordaba la importancia de esta última dimensión: «En cada gran religión algo existencial se revela: algo relevante y necesario para el reconocimiento de los grandes misterios que circundan la vida humana y que hacen de ésta un enigma difícil de descifrar...cada religión constituye, en este sentido, una revelación simbólica mediante la cual, de manera indirecta y analógica, se intenta dar respuesta a los grandes interrogantes que esas ideas plantean. Ante la urgencia de una inteligencia racional que sólo puede formular esas preguntas sin conseguir responderlas (¿De dónde venimos?...¿Qué sentido tiene nuestra vida? ¿Qué o quién garantiza ese sentido?), la religión acierta a aventurar respuestas, pero sólo mediante expedientes simbólicos. Y en este sentido, el simbolismo que se halla presente y patente en la religión constituye el complemento necesario que exige esa razón».⁵

Pero también es cierto que ninguna religión que viva la convicción total de su revelación se conformará con expresar una parte del todo. Es lógico que aspire a la manifestación del todo aunque, ante la experiencia de la pluralidad, tenga que intuir que la totalidad que quiere ser toda la realidad, es sólo parcial. Ninguna religión tiene el monopolio de la trascendencia. De todas formas, este es un descubrimiento que requiere apertura, fe, conocimiento de la realidad, también paciencia, tacto, simpatía y tolerancia (diríamos con Gadamer) y, sobre todo, espíritu de diálogo. No se trata en ningún caso de minimizar el valor de las religiones, sino de no minusvalorar la importancia de la de nuestros vecinos.

⁴ GOERGEN, D.; *The Death and Resurreccion of Jesus*, (Wilmington: 1988) 183-203; y *Jesus, Son of God, Son of Mary, Immanuel* (Collegeville: 1995) 184-210. Tomado de «La Ciencia Tomista», *Dialogo y verdad*, D. Goergen, 128, 415, (Salamanca: 2001).

⁵ TRIAS, E.; *Por qué necesitamos la religión*, (Barcelona, Plaza & Janés: 2000), 121-22; *Ciudad sobre ciudad*, (Barcelona, Destino 2001), 163-164. A esta razón complemento del símbolo, la llama nuestro autor, «razón fronteriza».

Tanto Cobb como Panikkar, representan un intento de respuesta a estas preguntas, aún cuando cada uno de ellos lo hace desde una perspectiva, al mismo tiempo, diferente y con elementos comunes. El primero desde una visión más *inclusiva y cristocéntrica*, el segundo desde otra que responde a un modelo de *interpenetración* y donde la *relatividad* es una actitud básica para la comprensión de la interculturalidad. Ambos responden de forma rigurosa y creativa a las dos cuestiones con las que iniciábamos este escrito. Son un ejemplo, no solo intelectual, sino personal y existencial, de cómo abordar, junto con otras tradiciones, con sentido y de forma enriquecedora, la diversidad religiosa de nuestro mundo.

2. El Cristocentrismo como camino y la Catolicidad como símbolo para el diálogo: John B. Cobb⁶

Cobb elabora una propuesta para la relación con otros contextos totales de vida, que se basa en una teología *cristocéntrica* que para él sólo puede ser *católica*. Con este último término, no quiere referirse a una actitud particularmente ligada a las formas doctrinales de la Iglesia de Roma (él es miembro de la Iglesia Metodista de los EE.UU.), ni tampoco, aunque no lo excluye, sólo a una categoría geográfica y cultural; lo que quiere expresar es que la centralidad de la figura de Jesús tiene un impulso de *autenticidad* y *comunicabilidad* que permite al cristiano el encuentro con otros horizontes religiosos, sin constituir ninguna forma de exclusión, y creando cauce al verdadero sentido católico. La catolicidad es la forma de poder vivir el sentido de lo humano de manera existencialmente plena.

Entiende su misión de teólogo como un compromiso por abrir todas las vías posibles que rompan el aislamiento del cristianismo con otras formas religiosas de la humanidad. Esta es la manera de acabar con el "parroquialismo" cristiano. Se trata de aprender de los otros, y de ser transformados en ese proceso. A esto le da una gran importancia y lleva esta convicción hasta sus últimas consecuencias,

⁶ John B. Cobb, nació en Japón, es profesor de la Claremont Graduate School en Chicago. Ha publicado cerca de dos docenas de libros sobre estos temas, pero de los cuales los más conocidos son *Christ in a Pluralistic Age*, (1975) y *Beyond Dialogue* (1982). Es director del Center for Process Studies.

aún cuando siempre trata de matizarla por una actitud *inclusivista*.⁷ Lo que le impulsa en esta convicción es la figura de Jesús, pues aunque dice «No pretendo excluir el abandono del cristocentrismo por parte de los cristianos que se implican en el diálogo, o incluso su conversión a otra tradición, pero los cambios que se desenraízan de la propia tradición, empobrecen, al mismo tiempo, lo que tratan de enriquecer. Es momento de reconocer que la metafísica de base universal es, de hecho, una expresión abstracta de la comprensión bíblica de la creación y, por lo tanto, no es una base neutral para el diálogo entre las grandes tradiciones».⁸

A pesar de reconocer la posibilidad de que alguien se vea existencialmente “llamado” en el trascurso del diálogo a otra forma de vivencia de la fe, su posición inclusivista no deja de ver este hecho como un empobrecimiento. Cuando habla de superar lo “parroquial”, se refiere al esfuerzo sucesivo por hacer nuestro círculo de comprensión de lo religioso menos enquistado, más amplio y más inclusivo cada vez.

El término “parroquial”, al contrario de lo que ocurre con Panikkar, adopta aquí un sentido peyorativo. Para el profesor catalán, la parroquia es símbolo de la comunión con el mundo entero, frente a lo “provinciano”, que viene a significar aquello que para Cobb era lo “parroquial”.⁹

En Cobb, Jesús es la *Sabiduría* de Dios encarnada. Prefiere utilizar este término al de «Palabra» revelado en el evangelio de Juan. Jesús es así, «la Sabiduría hecha carne». Cristocentrismo

⁷ Es decir, siempre hace el esfuerzo por incluir todo lo que haya de verdad allí donde exista. Trata de hacer las cosas, razonable y existencialmente asimilables.

⁸ COBB, J.; «Toward a Christocentric Catholic Theology», en SWIDLER, L., (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, (New York, Orbis Book: 1987), 99.

⁹ «... mientras la *provincia* puede presagiar estrechez de miras, rozando la miopía, el fanatismo y la intolerancia, la *parroquia* puede connotar la salvaguarda de una realidad particular, una escala humana de las cosas, lo orgánico y la vida personal. La parroquia es, por su misma naturaleza, una miniatura del universo, cuantitativamente hablando (simbólicamente hablando, por supuesto). No obstante, desde el campanario de la parroquia se pueden ver otros muchos campanarios. Una hermenéutica de este símbolo nos dice que la parroquia será todo sólo cuando el Pantocrátor, el señor de todo el universo, esté en su centro y mantenga la comunión [ésta es también la palabra] con todo el mundo.», en PANIKKAR, R.; *The Intra-religious Dialogue*, (Bangalore, ATC: 1984), 41.

significa que el cristiano coloca su fe en la Sabiduría de Dios que, en Jesús, se convierte en el centro de la historia. Esta centralidad no quiere ser exclusivista, ni tampoco se quiere decir con ello que Jesús sea el único modo de poder vivir la experiencia de Dios en el mundo. Afirmar eso sería ignorar uno de los acontecimientos más importantes de la Encarnación: que Jesús es la *Sabiduría* de Dios, y en El no cabe la exclusión. Y es esto lo que le lleva a interpretar una forma de teología de la encarnación, por la que Jesús es el centro de la historia y, lejos de todo exclusivismo, es el centro de la catolicidad.¹⁰

La fe es vivida como una participación en esa *Sabiduría* de Dios, y desde el relato de la propia historia en la que existen elementos comunitarios y otros estrictamente personales. Por ello, una forma de vitalización de ese relato y de esa fe, es el diálogo, que exige el conocimiento profundo de los relatos de los otros. No se puede conocer a alguien conociendo sólo sus ideas y sin entrar en él. Conocimiento no significa pura información acerca de alguien, sino comprenderlo, porque descubrimos que todos somos una fuente de autocomprensión; en cierto sentido, el verdadero conocimiento exige formar parte del otro. Sólo de esta forma se puede llegar a descubrir en qué manera Jesús es el centro de la historia para los cristianos.

Esa *Sabiduría* divina que es Jesús, está presente en las otras formas de expresión de lo religioso y rechazarlas es obviar, por exclusión, una parte esencial de ese centro que él es.¹¹ Lo contrario sería arrogancia, y esta es la actitud que nos lleva al equívoco de confundir la parte de comprensión de la verdad que nosotros tenemos, con toda la Sabiduría, o con lo que es importante de ella.

Una de las particularidades del verdadero diálogo no solo es confiar en el que habla, sino creer en aquello que dice. Esto hace que la corriente dialogal actúe en dos direcciones y, por lo tanto, posibilite la creación de ese espacio común en el que todo lo que se dice es significativo: requiere, no solo interés, sino estudio.

¹⁰ COBB, J.; «Toward a Christocentric Catholic Theology», o.c., 89.

¹¹ *Ibid.*, 92.

Este es, probablemente, el escollo fundamental en la historia de las relaciones interreligiosas hasta hoy. Han sido más los relatos de historias de confrontación que la profundización en un “nosotros” que nos abarque a todos como parte de una experiencia de Dios que, en el caso de las religiones así llamadas mediterráneas, tiene una fuente originaria común. “Es obvio que ser el centro de la historia no quiere decir ser toda la historia... En la actualidad, el problema... no es, como muchos suponen, que Jesús esté en el centro, sino que la circunferencia es demasiado estrecha”.¹² A veces, nos recuerda el teólogo norteamericano Donald Goergen, el Cristo del cristiano puede ser demasiado pequeño. Cristo tiene más de lo que nosotros nos hayamos podido apropiar hasta ahora.¹³

En esta misma línea, para Cobb, el cristiano ve la historia desde Jesús y, por lo tanto, en la medida que sepa llevar a cabo ese incremento, hará un nuevo relato que incluya a todos. Con ello, piensa, los otros pueden llegar a reconocerse en la interpretación que en el relato se hace de ellos. Cuando se tiene a Jesús como el centro de la propia historia, no se puede limitar el espacio de la misma únicamente a quienes tienen elementos doctrinales próximos a la propia experiencia de Dios. Por eso, esta forma de proceder, no sólo no desplaza a Jesús de ese centro, sino que, porque Jesús es el centro de esa historia, los cristianos se ven impulsados a que su relato sea más inclusivo. No se trata de que éste sea la suma de todas las demás historias, sino que las asume, pero dentro de un relato mayor cuyo centro es para los cristianos, Jesús. Él es el motivo que permite y demanda la expansión de la circunferencia.

A lo largo de nuestra historia, muchos de los relatos aprendidos están cargados de prejuicios. La relación cristianos y judíos es un ejemplo paradigmático: «La historia de aquellos de quienes nosotros, los cristianos, nos separamos con gran conflicto y amargura, es para muchos de nosotros algo poco conocido. Es la historia de aquellos que injuriamos y perseguimos y, por lo tanto, no es grato recordarlo. De todas formas, los cristianos estamos tratando hoy de aprender esa historia. Tenemos, en primer lugar, que aprenderla como *su* relato, pero además tenemos que ir más allá. Tiene que llegar a ser parte de *nuestro* relato, como un relato de cristianos

¹² *Ibid.*, 89.

¹³ GEORGEN, D.; *o.c.*, 357.

y judíos». ¹⁴ La inclusión del mundo judío y del islámico son formas que pueden llevarse a cabo por medio de la ampliación de ese relato. Pero, se pregunta Cobb, ¿qué ocurre con aquellos horizontes religiosos que no pueden ser simplemente incluidos en una ampliación de nuestro relato? ¿Supone esto el límite del cristocentrismo? Evidentemente se refiere a los casos en los que, a diferencia de las religiones monoteístas, la diversidad cultural y religiosa haga más compleja la simple asimilación en un círculo mayor.

Llegado a este punto, Cobb se expresa con claridad. Su experiencia de Jesús le impulsa a no poder establecer un doble grupo definitivamente segregado: ellos y nosotros. Ambos son depositarios de la *Sabiduría* de Dios y esta razón es suficiente para superar esa barrera. Si este esfuerzo por ir más allá en el diálogo, haciendo más vasto el ámbito de inclusión, nos lleva finalmente a un desplazamiento de Jesús, tal desplazamiento no debe de ser rechazado a priori. La fe se expresa siempre en acción, por lo que sus consecuencias no se pueden anticipar. En todo caso, tal desplazamiento es fruto de la fidelidad a Jesús, por lo tanto es un desplazamiento fiel en sí mismo. La reformulación de las creencias es, en ocasiones, una necesidad para seguir siéndole fiel a la fe.

No obstante, su convicción es que este no es necesariamente el resultado. En cambio, la importancia del diálogo y la necesidad de avanzar en la relación con las otras formas de vivir la humanidad, nos van sumiendo en diálogos que nos llevarán a cambios cada vez más profundos y más difíciles, pero una fe cristocéntrica tiene que ver la catolicidad de esa forma.

3. La interculturalidad como camino y la cristianía como símbolo: la propuesta de Panikkar

a. La interculturalidad

Panikkar, ha jugado siempre un papel particularmente creativo, no solo al interior del cristianismo, sino en todo el universo religioso que se abre entre oriente y occidente. Vive, reflexiona y experimenta en su propia vida la fecundación mutua de un diálogo entre ambos espacios culturales.

¹⁴ COBB, J.; «Toward a Christocentric Catholic Theology», o.c., 90.

Conocedor de la existencia de otros mundos diferentes a aquel en el que fue educado, y sabedor de ellos, no de forma dialéctica y excluyente sino en el seno del ámbito familiar y desde la primera infancia, en su primer contacto con la India se encuentra ante el dilema de rechazar y condenar todo lo que allí veía o comprender que la verdad no es simple y única.¹⁵ Descubre, entonces, que la ortodoxia por sí sola no puede justificarse ante ese mundo religioso simplemente desde la casuística de la verdad y el error, y comienza a vislumbrar que la realidad es interdependiente y que vivimos en una forma de relatividad donde sólo la *prat_tyasamutpáda*, «la relatividad radical de todo lo que es, puede mantener una armonía sin dominaciones».¹⁶ Descubre que la fe ha de vivirse sin exclusivismos injustos y que la idea de pertenecer a un pueblo elegido no puede ser para discriminar, porque esa forma de discriminación no encaja con la experiencia que él tiene de Dios. Esa forma de exclusión entra en contradicción con la idea «de libertad y la alegría que busco en una creencia que permite al ser humano crecer hasta la plenitud». Una idea de Dios así «concedería poco crédito al hombre que la piensa». No es posible vivir la fe religiosa hasta la plenitud sin dejarse afectar por el hombre, tanto cualitativa como cuantitativamente.¹⁷ Ortodoxia y ortopraxis no se pueden separar, y menos para quien nacido en el seno de dos culturas al mismo tiempo, concibe el diálogo, no como un simple ejercicio intelectual o una actividad académica, sino como parte de la implicación personal.

«La comprensión y la fecundación mutua entre las diversas tradiciones del mundo, sólo es posible cuando se está dispuesto a sacrificar la vida en el intento de soportar las tensiones existentes sin volverse esquizofrénico, y manteniendo las polaridades sin caer en una paranoia personal o cultural. Solamente en un segundo momento esta serena aceptación permite que surjan las transformaciones necesarias».¹⁸

¹⁵ PANIKKAR, R.; *The Intrareligious Dialogue*, (Bangalore, A.T.C., 1984) 43.

¹⁶ PANIKKAR, R.; *Invitación a la sabiduría*, (Madrid, Espasa Calpe) 121.

¹⁷ Cf. PANIKKAR, R.; *The Intra-Religious Dialogue*, o.c., 43-44.

¹⁸ PANIKKAR, R.; *Invitación a la sabiduría*, o.c., 120.

El diálogo se convierte así en un camino espiritual inevitablemente mediado por lo lingüístico, lo filosófico, lo teológico y lo histórico, pero imposible si no está penetrado por el compromiso espiritual. De ahí que no entienda un auténtico diálogo Inter-religioso si al mismo tiempo no se da en nosotros una comprensión más profunda del mensaje de Cristo, lo que implica un diálogo intra-religioso también.¹⁹ No es posible la aceptación incondicional del otro sin que ello implique un diálogo con el ámbito de nuestras propias creencias.²⁰

Para entrar en la benevolencia creadora de Dios, para vivir la profundidad de un diálogo religioso, tenemos, con frecuencia, que sobrepasar nuestros propios límites, y eso, para Panikkar, pasa por la comprensión del pluralismo religioso.²¹ Si la salvación está en Cristo y esa salvación se ofrece a todos los hombres, ¿cómo debemos de entender a ese Cristo en el cual se halla la salvación? Dicho con otras palabras, ¿cómo es posible ser un cristiano leal a una particular tradición religiosa y, a la vez, ser un hombre abierto a la familia humana, que no solo tiene un origen común, sino también un mismo destino y una misma posibilidad de alcanzar su fin?

Saberse limitado es superar de alguna forma los límites; la conciencia de finitud nos muestra la infinitud.²² No hay posible acceso experimental directo al misterio; éste sólo puede documentarse a través de un límite; el límite que nos constituye; el límite que nos impide ese cauce experimental sin mediación. El símbolo es la necesaria mediación en relación a ese exceso que nuestra condición limítrofe y fronteriza, nos impone. En virtud del símbolo los grandes interrogantes del hombre en su condición de *límite* hallan, quizás, una forma expositiva. La religión usa los símbolos para acoger y cobijar el misterio de lo que trasciende el límite *como*

¹⁹ PANIKKAR, R.; *The intra-Religious Dialogue*, o.c.

²⁰ *Ibid.*, 40-60.

²¹ A este respecto ver PANIKKAR, R.; *La nueva inocencia*, (Estella, Verbo Divino, 1993) 258 ss. Sobre el concepto de pluralismo, ver «El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia», en PANIKKAR, R.; *Sobre el diálogo intercultural*, (Salamanca, San Esteban 1990) 17-70.

²² PANIKKAR, R.; *La plenitud del hombre*, (Madrid, Siruela: 1998) 110.

*tal misterio.*²³ Quiero decir, que nuestra experiencia de seres humanos es una experiencia de éxodo y de exilio. De esta experiencia forma parte la necesidad de salir hacia el otro, exponiéndose a lo desconocido y con la convicción de que el respeto hacia él es una condición de la autenticidad de la relación humana y un signo de la madurez espiritual. Esta es la peculiaridad del ser humano desde siempre. Las emigraciones de todo tipo han formado parte de la historia del ser humano. La condición de exiliado ha acompañado al hombre desde siempre: exiliado económico, exiliado político, y exiliado a la búsqueda de su *ser del límite*.

*La fuente última del diálogo está en la experiencia de la propia inadecuación.*²⁴ Lo hemos dicho, somos *seres del límite*, las personas somos contingentes y esa contingencia no solo nos impide alcanzar (a no ser por medio del recurso simbólico) lo que está más allá de nuestra capacidad racional, sino que también alcanza al desconocimiento pleno de nuestra condición humana.²⁵ Eso no quiere decir que seamos incapaces de encontrar el camino de nuestra salvación en la propia tradición, a pesar del aislamiento en que, con frecuencia, viven las tradiciones religiosas. Nadie está obligado a entrar en el diálogo interreligioso, pero las tradiciones mismas son fruto de un diálogo con el pasado.

«Estoy diciendo que la persona madura o contemplativa renuncia a toda reivindicación absoluta. La religión de nuestro vecino se torna una cuestión personal nuestra, la diversidad de religiones un problema filosófico, la situación del mundo es algo que nos afecta a todos nosotros. Salvación, liberación, santidad, realización, iluminación, redención – lo mismo que justicia, paz, plenitud humana o lo que sea – no son solo problemas individuales. Requieren colaboración, solidaridad, una conciencia creciente de la *interdependencia* cósmica y humana».²⁶

²³ TRIAS, E.; *Por qué necesitamos la religión*, (Barcelona, Plaza & Janés, 2000).

²⁴ Cf., PANIKKAR, R.; *L'Incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, (Milan, Jaca Book, 2001) 60.

²⁵ PANIKKAR, R.; *La plenitud del hombre*, o.c., 109.

²⁶ *Ibid.*, 60.

El diálogo religioso aquí, no trata de suprimir lo peculiar de las distintas religiones ni de encontrar un mínimo común denominador de las mismas que sea asumible por todas y las reduzca a un proyecto común consensuado y con la carga de conflicto asumible por el consenso mismo.²⁷ De lo que se trata, más bien, es de desbloquear las posiciones extremas en las que las religiones se encastillan dentro de su dialéctica, fomentando un conflicto frente a las otras y con la convicción de que la salvación sólo se encuentra dentro de sus límites. Al mismo tiempo, quiere romper la indiferencia ante la identidad de la propia religión, como si en todas no hubiera algo específico que aportar, y como si cada una agotara la experiencia religiosa total de la humanidad.

Las religiones son diferentes y, en ocasiones, parecen opuestas e incompatibles. Aquí, lo decíamos, es cuando surge un problema de pluralismo, y aquí es donde el diálogo religioso aparece como algo que pertenece a la dinámica misma del espíritu religioso. El tema de nuestro diálogo no es sólo el vernos afrontando situaciones límite que tenemos que aprender a trascender, sino, muy especialmente, las situaciones en las que se dan incompatibilidades irreducibles. Ahí es donde aparecen los problemas de pluralismo y donde el diálogo ha de desplegar toda su potencialidad.

El diálogo es, entonces, un acto religioso en sí mismo. Las personas no somos tan solo objetos o simples sujetos en busca de objetividad. Somos espíritu y nunca seremos capaces de entendernos a nosotros mismos del todo si no somos capaces de comprender la realidad de los demás. Una realidad que, como decíamos al comienzo, es objetiva, personal y simbólica. Por ello, el encuentro dialógico, nos permite esa forma de conocimiento y nos abre a un intercambio, no de puntos de vista preestablecidos ni de estrategias

²⁷ Esta es la posición de la ética universal proyectada por H. KÜNG en su *Proyecto de una ética universal*. En esta obra, y tomando como base la parte de la Carta de los derechos humanos (según él aceptada por las principales religiones), Küng trata de llegar a un acuerdo básico que pueda conseguir establecer un mínimo ético que llama *universal*. Aquí quedan fuera del debate todas las propuestas conflictivas. En aras de lograr un acuerdo básico, hay que dejar fuera del diálogo todos aquellos problemas que generen polémica. No es tanto una disciplina de diálogo religioso, sino una actividad orientada al logro de un proyecto de acuerdo.

de simple proselitismo, sino de dejarse tomar por la verdad, sea esta la que sea. «La búsqueda de la verdad, no trata solo de perseguir un objeto sino dejarse poseer por la verdad y, hasta donde es posible, compartir el destino de todos los demás».²⁸

b. El símbolo y la cristianía

Si la discusión acerca de la religión ha de tener una validez en un espacio intercultural, la palabra «religión» ha de ser tomada como un símbolo y no como un concepto, pues este último sólo es válido allí donde ha sido concebido. Lo que hace a la religión ser tal, no es el concepto unívoco de salvación o liberación, sino el carácter polisémico que el símbolo concede a estas realidades.²⁹

Podemos decir que la religión es el camino de retorno a Dios, y que en ese retornar tiene lugar el proceso de salvación, liberación, moksa, aniquilación o como se le quiera llamar. En cualquier caso, a estas diversas formas de realización de ese ideal de plenitud de lo humano, no podemos referirnos de forma unívoca y conceptual, sino simbólica y polisémica. La razón está en que si hay conceptos distintos de religión y no son coincidentes, no podemos seguir hablando pues carecemos del aparato conceptual con el que referirnos. La cuestión no está tanto en encontrar ese posible metaconcepto de lo religioso, cuanto en el hecho de ver en la religión un símbolo. Como tal, ha de ser polisémico, pues el concepto tiene una pretensión de objetividad y de universalidad que no puede aplicarse a la diversidad real de lo religioso. Por eso, dice Panikkar, se explica así que no podamos llegar a la unanimidad cuando hablamos de la diversidad religiosa. En cambio, en el símbolo, la polisemia es la riqueza fundamental. Carece de la univocidad y exclusividad del concepto, pero es, por otro lado, eminentemente relacional. No pretende ser universal ni objetivo, sino más bien, concreto e inmediato. Es al mismo tiempo objetivo y subjetivo; es relacional. Como tal, no reside ni en el objeto ni en el sujeto y, a pesar de ello, tampoco se puede separar de ambos. No debe confundirse con ellos, pero tampoco es posible disociarlos. El símbolo, entonces, simboliza la cosa tal como aparece, se expresa o se manifiesta. Esta

²⁸ PANIKKAR, R.; *L'Incontro indispensabile...*, o.c., 63.

²⁹ TRIAS, E.; *Por qué necesitamos la religión*, o.c.

manifestación no expresa una cualidad o un atributo, sino que es la manifestación primordial de la cosa misma. Más allá, no cabe sino la elaboración mental de esa realidad. Por ello, el símbolo no puede ser interpretado, porque entonces se tornaría un concepto, en cambio es, repetimos, la manifestación primordial de lo simbolizado. Nos habla directamente y no somos, por lo tanto, nosotros quienes aprehendemos los símbolos, sino que somos tomados por ellos, y es en esa participación, donde lo simbolizado adquiere sentido y nos lleva a comprender lo que se simboliza. De ahí que los símbolos sean mediaciones válidas para aquellas personas o grupos que los sostienen. Así, el símbolo es siempre personal, vivido y no interpretado. Por eso, la vivencia común en un símbolo compartido hace más factible el entendimiento de la experiencia religiosa del otro, que la dialéctica conceptual de verdades diferentes.

Si aplicamos el concepto de religión a algunas de las tradiciones que confieren sentido último a grandes comunidades y a culturas milenarias, probablemente nos encontremos con dificultades para poder hacerlo. El budismo y el hinduismo no encajarían en las formas doctrinales o en el modelo de divinidad de otras tradiciones religiosas a las que, por otro lado, se les podría aplicar con menor conflicto. Ahora bien, si en lugar de utilizar la categoría conceptual nos fijamos en la dimensión simbólica, podremos relacionar distintos sistemas conceptuales, que es lo propio de los problemas interculturales. Éstos, no pueden ser tratados como simples cuestiones de concepto sino que requieren algún elemento extraconceptual, y en ese sentido, el símbolo no es algo que pueda ser excluido de la razón, pero tampoco puede ser reducido a ella.

Y aquí está uno de los grandes retos de la situación actual. La cultura moderna está cambiando a unos ritmos vertiginosos. No podemos seguir utilizando viejos esquemas de pensamiento por la inadecuación que los mismos tienen ante los problemas que se nos plantean. Pues bien, si la misma cultura está abriéndose a esos cambios, la religión no puede vivir de espaldas a esa realidad de la que toma el vehículo de su expresión. No es posible seguir utilizando un único concepto de religión en un mundo al que ya le reconocemos un pluralismo religioso y cultural de tal envergadura, que podemos afirmar, sin riesgo a equivocarnos, que nadie podría sostener hoy la convicción de poseer el monopolio de la experiencia religiosa. Esta riqueza y variedad, ha de ser afrontada, no desde

el exclusivismo y la sectorialización, sino desde el diálogo y la interpenetración mutua.

Las personas somos seres culturales, y cada cultura, lo mismo que cada persona, es una fuente de autocomprensión y una forma de entender el mundo, distinta. Esto nos debe de prevenir del hecho de asumir visiones totalizadoras desde la propia fuente de autocomprensión. Esto, visto desde la conciencia cristiana, para Panikkar, supone el siguiente reto:

¿Es el *cristianismo* una religión concreta, o simplemente el brote inicial de algo más universal llamado *cristiana*? En el primer caso es una religión entre otras, y todas necesitan ser evaluadas de acuerdo a sus normas intrínsecas, y conforme a acuerdos sobre acontecimientos comunes. En el segundo caso, a pesar de que el cristianismo puede continuar como una religión concreta, la *cristiana* expresa un conjunto de experiencias (Amor de Dios y del prójimo, verdad, fidelidad, apertura, libertad, etc.) que para los cristianos tienen una simbología cristiana y para los otros, son los equivalentes funcionales de valores que, con otra forma y con la misma función, existen en sus horizontes culturales. La cristiana, es el modo cristiano de experimentar la dimensión religiosa del hombre, en cualquier modelo cultural sea del tipo que sea, una vez que quien lo experimente se vea a sí mismo como un cristiano.³⁰

4. El símbolo y la Sabiduría del diálogo

Dice el *Rāmāyana*, «La sabiduría (*satyam*) es Dios en el mundo. Sobre la sabiduría reposa siempre el derecho. Todo tiene su raíz en la sabiduría. No hay grado más alto» (II, 109, 13). Esta es la propuesta de Cobb, sustituir la Palabra encarnada por la Sabiduría de Dios. Probablemente, porque la sabiduría es el símbolo primordial del cristocentrismo inclusivista. «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn. 14,6) para ambos autores no ha de ser entendido en forma objetiva, referidas a un individuo particular. Han de ser comprendidas en sentido simbólico, pues sólo así desa-

³⁰ PANIKKAR, R.; «Are the Words of Scripture Universal Religious Categories?», en *Rev. Archivio di filosofia*, CEDAM, n.ºs. 1-3, 1992, 380-381.

parece la posibilidad de exclusivismo que impediría la comunicación dialógica: como la *Sabiduría* divina (Cobb),³¹ o como el «símbolo «Cristo» que la cultura cristiana ha equiparado con frecuencia a la bondad, la verdad y la belleza». El *camino* es precisamente la *verdad* de la *vida* del hombre, y en el camino de la vida, la meta está en cada paso cuando es auténtico.³²

El diálogo requiere la conciencia de que uno mismo está en el centro de la realidad, que no son las cosas el centro de nuestra vida y que la sabiduría radica en comprender que somos nosotros mismos los que tenemos que conocer esa realidad sin, por ello, quedar objetivados en el proceso. Que lo mismo que “yo”, otros “yo” con una conceptualización diferente de la realidad, están ahí para comunicar, con un lenguaje que debemos de crear juntos, su visión de la misma. Crear un espacio de vivencia común de esa realidad (intercultural), exige la convicción de que en esto, teoría y praxis van unidos y, por eso, el símbolo es una forma de comunicación adecuada.

A lo mejor debemos de seguir el consejo de quienes, por experiencia vital, saben bien como poder seguir estos procesos: «antes de entrar a un templo hay que purificarse. Antes de buscar la sabiduría hay que purificarse de lo que impide acceder a ella».³³ □

³¹ COBB, J.; «Toward a Christocentric Catholic Theology», o.c., 89.

³² PANIKKAR, R.; *La plenitud del hombre*, o.c., 178.

³³ PANIKKAR, R. *Facies deitatis. Los rostros de Dios. Introducción a la exposición sobre “Los rostros de Dios”*. 15 de septiembre al 30 de noviembre de 2000. Monasterio de San Martín de Pinario. Santiago de Compostela.