



¿Es necesaria la relatividad cuando se aborda el diálogo interreligioso?

José Ramón López de la Osa

Valencia

Introducción

I) Hoy en día, nuestra movilidad es mayor más y nuestras experiencias de lo diferente son mucho más ricas que lo eran hace 40 años. Tenemos más vivencias, pero nos cuesta transformar esas *experiencias de pluralidad en conciencia de pluralismo*. En cambio, los problemas que se nos plantean hoy requieren una visión más abierta de lo cultural y de lo religioso. De lo contrario no seremos capaces de afrontar los retos éticos que se nos presentan en este momento. II) Ese paso no es sencillo, hay quienes lo han hecho y han necesitado tiempo para poder expresarlo con convicción. Adoptar una actitud más fronteriza requiere de nosotros esta conciencia de pluralismo que supone un cambio y una conversión personal. III) Esta es, sin duda, una condición para poder descubrir la importancia del diálogo interreligioso. En este proceso se van matizando las ideas de “universalidad”, “absoluto” y “relatividad”. Lo que parece hacerse más claro es que los problemas que tenemos ya no podemos abordarlos desde la perspectiva de una sola religión ni de una sola cultura.

No trata de ser un análisis dogmático del problema, sino una aproximación a la necesidad de plantear una actitud diferente a la hora de enfrentarse a los horizontes de sentido último, distintos a aquellos en los que nos movemos habitualmente. Por ello, esta presentación está centrada, fundamentalmente, en un contexto cristiano.

I.- Las preguntas de hoy

La mirada que echamos sobre la realidad de lo que llamamos mundo se ha movido siempre entre la fascinación por la seguridad que nos brinda lo unitario, y la pluralidad, expresividad y riqueza de lo múltiple. Pero aun cuando esto sea cierto, no lo es menos que esta dinámica parece moverse en una relación asimétrica, es decir, lo heterogéneo, lo no idéntico y lo no integrado, lo contingente, lo efímero y lo accidental, apenas han entrado como posibilidad en nuestras formas de pensamiento “interno”, éste ha estado tradicionalmente estructurado en torno a lo menos liminal, a lo más alejado de lo fronterizo: la idea unificante del Bien, lo idéntico, lo Incondicionado, lo Absoluto, lo Universal...todo lo que ha dado forma a las estructuras canónicas del pensamiento occidental.



Y en aquello que hace referencia al mundo de lo religioso y, en particular, el de las religiones monoteístas, esta posición se muestra mucho más rígida si cabe. Cualquier “debilidad” doctrinal se ve como una actitud relativista, y ya se sabe, relativismo y religión han sido términos muy mal avenidos. Como recuerda Manuel Fraijo: “relativismo y religión son dos términos que siempre anduvieron a la gresca...la doctrina relativista siempre tuvo poca cabida en el mundo de las religiones”¹.

En cambio, la experiencia cotidiana de los acontecimientos nos habla justo de lo contrario. Si de algo tenemos experiencia hoy es la pluralidad de nuestros distintos mundos. La diversidad es una característica de todas las sociedades humanas, y de ella todos cantamos las alabanzas, pero también, hay que reconocerlo, nos hace padecer frecuentemente. Porque es manantial de riqueza para nuestros países, pero lo es también de tensiones. Las naciones que se asientan en los cimientos de la diversidad étnica y la inmigración se hallan entre las más dinámicas del planeta, y basta con mirar a ambas orillas del Atlántico para convencerse de ello. Pero a este dinamismo lo acompañan con frecuencia trastornos, discriminaciones, odio y violencia.

La diversidad en sí misma no es ni una bendición ni una maldición. Es sencillamente una realidad, algo de lo que se puede dejar constancia. El mundo es un mosaico de incontables matices y nuestros países, nuestras provincias, nuestras ciudades irán siendo cada vez más (ya lo son realmente) a imagen y semejanza del mundo. Lo que importa no es saber si podremos vivir juntos pese a las diferencias de color, de lengua o de creencias; lo que importa es saber *cómo* vivir juntos, *cómo* convertir nuestra diversidad en provecho y no en calamidad, *cómo* hacer de las diferencias conflictivas polaridades creativas. Porque vivir juntos no es algo que les salga de dentro a los hombres (de nuevo, la reacción de occidente, hay algo de biopolítico en ello); la reacción espontánea suele ser la de marcar los límites (*¿rechazar, ignorar, temer?*) al otro. Para superar esa actitud es precisa una labor prolongada de educación cívica (superación de prejuicios), de apertura personal (descubrir el valor de la tolerancia) y animarse a emprender nuevas formas de acercamiento a otras sensibilidades religiosas (crear espacio a la relatividad, que no al relativismo; desactivación de algunos absolutos). Si además de esto somos capaces de entrar en un auténtico diálogo interreligioso (e intercultural, por supuesto, *cómo sino* hacer un diálogo interreligioso), entonces habremos alcanzado un nivel que no es fácilmente accesible a cualquiera. No debemos dejar de repetirnos unos a otros que la identidad de un país no es una página en blanco, en la que se pueda escribir lo que sea, ni una página ya escrita, cerrada e impresa. Es una página que estamos escribiendo; existe un patrimonio común —instituciones, valores, tradiciones, una forma de vivir— que todos y cada uno profesamos; pero también debemos todos sentirnos libres de aportarle nuestra contribución a tenor de nuestros propios talentos y de nuestras propias sensibilidades.

Asentar este mensaje en las mentes es hoy, desde mi punto de vista, tarea prioritaria de quienes pertenecen al ámbito de la cultura. La cultura no es sólo un lujo que podamos permitirnos en las épocas boyantes. Su misión es formular las preguntas esenciales. ¿Quiénes somos? ¿Dónde vamos? ¿Qué pretendemos construir? ¿Es posible una sociedad mejor? ¿Queremos un hombre diferente? ¿Qué civilización? ¿Y basada en qué valores? ¿Cómo usar los recursos gigantescos que nos brinda la ciencia? ¿Cómo convertirlos en herramientas de libertad y no de servidumbre?

¹ FRAIJO,M.; «Relativismo y religión», en AA.VV., *El desafío del relativismo*, (Madrid:1997) 163.



Este papel de la cultura es aún más crucial en épocas críticas. Y la nuestra es una época crítica. Si nos descuidamos, este siglo del que hemos vivido una décima parte, será un siglo de retroceso ético; lo digo con pena, pero no lo digo a la ligera. Será un siglo de progresos científicos y tecnológicos, no cabe duda. Pero será también un siglo de retroceso ético. Se recrudecen las afirmaciones identitarias, violentas en muchísimas ocasiones y, en muchísimas ocasiones, retrógradas; se debilita la solidaridad entre naciones y dentro de las naciones; pierde fuelle el sueño europeo; se erosionan los valores democráticos; se recurre con excesiva frecuencia a las operaciones militares y a los estados de excepción... Abundan los síntomas. Ante este retroceso incipiente, no tenemos derecho a resignarnos ni a cederle el paso a la desesperación.

Hoy en día lo que honra a la cultura con mayúsculas, y lo que nos honra a todos, es el intento de entender las complejidades de nuestra época y de imaginar soluciones para que sea posible seguir viviendo en nuestro mundo. Y estas preocupaciones, como digo, se ahondan cuando nos centramos más en el mundo de lo religioso. Aprender a convivir con una realidad de sentido último de la vida, diferente a la propia, supone un esfuerzo añadido de tolerancia que no estábamos acostumbrados a realizar. Quizás porque las religiones pertenecen a lo más íntimo y personal de cada uno, a lo más cotidiano y habitual de nuestro acontecer y a lo más complejo de nuestras vidas colectivas. Antes cada cultura vivía en su espacio propio y con las creencias religiosas y éticas que había recibido de su propia tradición, los límites de esos lugares estaban claramente delimitados y, con ellos, los de la tolerancia de lo aceptable de aquellas realidades diferentes a las propias. Pero hoy esto no es así, nuestro mundo es plural, multiétnico y multirreligioso, y estas características se viven a veces con naturalidad, en ocasiones con conflicto y, en otros momentos, con fuerte violencia. La religión es parte fundamental de esta complejidad ética y cultural. Se encuentra en la convergencia misma de nuestras vidas individuales, en el desarrollo de nuestras relaciones internacionales e, incluso, en el núcleo mismo de nuestras relaciones ocupacionales. Lo cierto es que el aislamiento ya no es una postura sostenible. El entendimiento y el diálogo parecen ser exigencias que a pesar de requerir en ocasiones una creatividad que la experiencia nos dice que es escasa, no por ello resulta menos necesaria y más urgente cada día.

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?

II.- Las identidades fronterizas

Expresada la diversidad de nuestras comunidades a nivel global, deseo manifestar una preocupación: pienso que en estas sociedades cada día más abiertas y cosmopolitas, tenemos bastante asumida la *experiencia de pluralidad* pero menos, quizás, la *conciencia de pluralismo*. Como decía, constatamos la diversidad que nos rodea y que nos sitúa ante las diferencias que tenemos que aprender a integrar -o en su caso criticar y confrontar en nuestro esquema vital, conceptual, existencial y social-, pero nos resistimos a reconocer la naturalidad identitaria en aquellos que han hecho



este paso de la *experiencia de pluralidad* a la *conciencia de pluralismo*, sin romperse en el proceso. Cuando encontramos a alguien así, sospechamos una postura relativista que no terminamos de encajar en los esquemas de nuestra racionalidad y, me atrevería a sugerir que más si lo vemos desde una perspectiva cristiano occidental. Nos cuesta traspasar los límites.

Lo propio del ser humano es confrontarse con ellos. El límite, todo límite, es ambiguo y supone siempre una invitación a ser traspasado, transgredido y superado. Y ahí quizás esté su potencial de creatividad. El límite nos habla de frontera, y ésta está donde lo puro pierde su identidad y aparece el mestizaje y la mezcla. Por eso, precisamente, también aparece el riesgo y el espacio para la libertad y la fe. En cambio, en el terreno de las religiones –y particularmente en las monoteístas–, tendemos a comprender la identidad fronteriza más como la falta de fidelidad a una concepción originaria que como el camino que tenemos que descubrir en las sociedades complejas. Un camino para el que no existen “pistas” ni “railes” previos porque la situación es nueva. En este sentido es en el que el ser humano es fronterizo, y ahí radica parte de su grandeza y dignidad. Y quizás, esta cualidad nos sea más necesaria hoy que nunca. Porque nos cuesta aprender a superar el temor a la connaturalidad con esta forma de “transgresión” de los límites, más propia de identidades fronterizas que de las certezas originarias.

Amin Maalouf, el escritor libanés afincado en Francia desde hace 35 años, cuenta que cuando le preguntan sobre su identidad, si se siente más libanés o francés, él siempre responde de la misma forma: que ambas dimensiones son parte de su identidad. No se es medio libanés y medio francés, la identidad no está hecha de fragmentos, medios, tercios o compartimentos. La identidad es solo una y está formada de todos los elementos que la han configurado mediante una “dosificación” distinta para cada persona. Y alude a esa sospecha-exclusión que cae sobre quienes viven fronterizamente:

«Durante mucho tiempo esa insistente pregunta me hacía sonreír. Ya no, pues me parece que revela una visión de los seres humanos muy extendida y que a mi juicio es muy peligrosa. Cuando me preguntan qué soy “en lo más hondo de mí mismo”, están suponiendo que “en el fondo” de cada persona hay solo una pertenencia que importe... su “esencia”... Los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados»²

R. Panikkar, recientemente fallecido, expresaba algo similar, aunque como persona educada en las más firme ortodoxia filosófica y teológica durante los años 30 y 40 del siglo pasado en España, necesitó tiempo para poder exteriorizar lo que culturalmente era espontáneo para él. Aquello que para cualquier persona hubiese constituido un problema de identidad lingüística, religiosa, cultural o incluso política, era para él una de las claves de su personalidad, el elemento nuclear para comprender su concepción de pluralismo:

«No es que me vea al mismo tiempo como hindú y cristiano, o que me defina artificialmente como un hombre religioso y a la vez secular. Es más bien que por mi nacimiento, mi educación, mis iniciaciones y mi vida práctica soy una persona que vive al mismo tiempo de las experiencias originales de la tradición occidental, tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budista (he necesitado tres cuartas partes de mi vida para poder expresar esto con convicción)»³

² MAALOUF, A.; *Las identidades asesinas*, (Madrid, Alianza: 1998), 9-10
³ PANIKKAR, R.; *Invitación a la Sabiduría* (Madrid, Espasa: 1998) 120.



¿No es la fe una llamada a romper los límites muriendo a sí misma para renacer de nuevo? Quiero decir que el comportamiento que más se adecua al cristiano en lo que hace referencia a la fe de los otros, es el de abrazar, absorber y encarnarla, más bien que rechazarla, excluirla o expulsarla. Posiblemente, cuando nos enfrentamos al problema de la aceptación o el rechazo –por etiquetarlo de relativista- de quienes asumen la complejidad de su identidad, nos encontramos con dos formas antropológicas que marcan situaciones culturales diferentes; pero en cualquier caso, es la atracción más que la repulsión, la que capta más mi simpatía, ya que me parece más en armonía con el dinamismo cristiano.

III.- ¿A qué me refiero con la conciencia de pluralismo?

Primero es bueno saber qué entendemos por pluralismo. Tiene una peculiaridad: en él, tanto las ideas como las experiencias surgen juntas, por lo tanto, la práctica no puede ser reducida a una teoría. Quizás porque la necesidad del pluralismo no nos aparece nunca en el contexto de un planteamiento teórico sino en la propia confrontación ante un problema, en principio, -y esto es importante- irresoluble. El pluralismo aparece en la experiencia agónica de lo imposible, y donde el sentido común ha descubierto que la solución no debe de ser letal, a pesar de las pocas posibilidades teóricas de una salida exitosa. Es el resultado de las experiencias de caos y desorientación, por lo tanto, algo que no puede ser recurrido por un principio y que sin embargo nos exige ir a la praxis en busca de una solución creativa. Es un problema filosófico que escapa a una solución puramente dialéctica.

Por eso, pienso que el pluralismo es un problema sociológico y político de extrema importancia hoy. Trata de las cuestiones que hacen referencia tanto a la relación que hay entre los distintos grupos que viven en un Estado, como a la que existe entre todos esos individuos y el Estado mismo. Pero esto no agota el alcance del problema del pluralismo. También tiene una dimensión filosófica y, desde ese punto de vista, el pluralismo se diferencia de otras posiciones antagónicas entre sí: el monismo y el dualismo⁴. El pluralismo tiene cada vez menos de problema académico y es más una cuestión existencial (no tan solo sociocultural) en la que se trata la convivencia de formas filosóficamente antagónicas e incompatibles. Es una cuestión práctica que tiene su origen en la coexistencia (a niveles más amplios) y en la convivencia (en ámbitos más próximos) humanas, con todas sus peculiaridades y todas sus diferencias.

No se trata de poder ser más tolerantes desde una visión “más amplia” de lo mismo –no me refería a eso al hablar más arriba de la necesidad a una apertura personal a la tolerancia. Tampoco es posible crear un “quiste” metodológico: no es cuestión de dejar intocable lo que nos parece fundamental en nuestro sistema, reservarlo en un lugar aparte, y después ejercer una cierta tolerancia con lo que es

⁴ Una exposición amplia de esta visión no-dualista y sobre una perspectiva política, está en PANIKKAR, R., «Religion or Politics: The Western Dilemma», en MERKL, P. H.; SMART, N. (ed.), *Religion and Politics in The Modern World*, (New York: 1983), 44–59. Pero de forma particular, pgs. 51-59.



distinto pero no esencial, de forma que, al menos, salváramos lo fundamental dejándolo intocado por el pluralismo mismo.

El pluralismo se plantea cuando nos vemos enfrentados a una situación inevitable y tenemos que tomar postura dentro de la misma. No caben ni las salidas político-estratégicas ni las respuestas de poder y dominio. El pluralismo nos lleva a tener que seguir conviviendo en situaciones, en principio incompatibles, y donde tampoco es posible eludir el problema. Ahí es donde nos vemos frente a la creatividad del pluralismo, y donde éste aparece planteado en toda su realidad.

También es un problema ético. Es el problema *del otro*: ¿cómo vamos a tolerar al otro cuando no se puede? El hacerlo no parece culturalmente razonable, religiosamente aceptable, tampoco coherente, ni inteligible⁵. ¿Qué se puede hacer cuando los sistemas son incompatibles?

Esto quiere decir, que el problema del pluralismo está en la naturaleza misma del hombre y de la realidad. ¿Y entonces? ¿Supone eso que después de haber dicho que el pluralismo no es un problema teórico, lo vamos a reducir a un planteamiento teórico?

El pluralismo, por un lado, implica la conciencia de *diferencia y de pluralidad*. La evidencia de otras formas de organización social, religiosa, cultural o familiar, dan cuenta de la multiplicidad. Pero el descubrimiento de la pluralidad no cuestiona la compatibilidad o incompatibilidad de esas formas de la diferencia. Los límites están perfectamente claros y la intercomunicación es escasa y nunca se ve como un problema. Cada forma vive dentro de su espacio y su lugar es, si no respetado, al menos marcado.

También implica la conciencia de *pluriformidad o variedad*. Es el momento de la conciencia, no solo de lo diferente sino de la validez de lo diferente para quienes experimentan la cotidianidad y la vida desde otros puntos de vista. Las cosmovisiones no son las mismas y las experiencias personales y comunitarias tampoco. Las personas son conscientes de la variedad por su modo de pensar diferente y por la diversidad con que los otros afrontan su vida y su realidad. El mundo de la política, las necesidades religiosas, las formas de llevar adelante los propios proyectos sociales y personales, nos dan cuenta de que la variedad no es una amenaza y la unidad del grupo es posible. Todavía vivimos dentro de un mismo mito común (¿la democracia?, ¿la Iglesia?, ¿el partido político con distintas corrientes en su seno?, etc.)

Pero el problema surge cuando no se vive en un mito común y la diversidad del pluralismo se torna una seria dificultad. El pluralismo supone la *diferencia, la variedad* y también *la diversidad*. Pero si no existe un mito común, la diversidad y la unidad se muestran incompatibles y la armonía imposible. La dificultad, entonces está en que la interacción es inevitable, el aislamiento imposible y, desde las partes, la unidad se entiende como la destrucción o la absorción de la contraria. Aquí radica el problema del pluralismo (la intolerancia, la pura dialéctica, la absolutización de cualquier concepción que implique la destrucción de la alternativa como base de su existencia, etc)⁶.

⁵ PANIKKAR, R.; *Sobre el diálogo intercultural*, (Salamanca, S. Esteban: 1990), 21.

⁶ Cf., PANIKKAR, R.; *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., 25-27.



En las sociedades democráticas de hoy esto se ve de manera algo diferente. Es cierto que el hecho de la diversidad social se pone a la base misma del vínculo social, entendido como respeto a esa diferencia. Ahora bien, tal realidad, también se percibe como una debilidad, porque se cree que no da respuesta a la necesidad de encontrar una norma común, sino que, más bien, anula la consideración de la universalidad. Es decir, los valores comunes que trascienden los valores de referencia particular.

La convicción de nuestras sociedades políticas es que sin esos valores comunes no se puede funcionar; se corre el peligro de relativizar tanto en las múltiples pertenencias, que se pierde la posibilidad de hacer surgir lo universal desde lo diverso. Esta es la posición de la concepción del pluralismo en la sociedad actual: es necesaria la homogeneidad. Solo en ella se encuentra la posible cohesión en torno a los valores heterogéneos, siempre arraigados e idiosincrásicos. Es un esfuerzo (personal) por abrirse a una condición humana común que supere la apología por el derecho a la diferencia, en la medida en que ésta pueda derivar en separación que se convierta en diferencia de derechos⁷.

El problema del pluralismo, como vemos, surge cuando no podemos evitar al otro en una unidad que nos comprende a ambos. Aún cuando no estemos de acuerdo con la otra parte. Surge cuando nos enfrentamos a un conflicto irresoluble de valores últimos: por un lado no podemos renunciar a las pretensiones de nuestra *conciencia* personal, ni podemos renunciar a las pretensiones de nuestro *conocimiento*. El problema del pluralismo es el problema del caso límite, de la instancia última. Surge cuando siento que tengo unos derechos inalienables cuyo mantenimiento se ha vuelto una obligación inevitable para mí. Surge en el ámbito de lo que para nosotros no es negociable, no es manipulable. Todo lo demás es un problema de prudencia, aceptación, compromiso o saber hacer.

El pluralismo es una *realidad* y una *actitud humana*. En cuanto a lo primero, es la constatación de que la pluralidad de formas de todo aquello que vemos y conocemos es tan solo una parte de lo que existe, por lo tanto, lo real es más que la suma de todas las opiniones posibles. En cuanto a lo segundo, es una forma de situarse ante la intolerancia sin ser dañado por ella. No es tan solo tolerancia. Sin olvidar ésta, es una visión desde fuera que trasciende los límites de la situación concreta y permite superar el punto de vista estrictamente dialéctico, y que solo desde una visión trascendente es posible. De ahí que la resolución de un conflicto pluralista no venga con el logro de una posición unitaria. Cada grupo humano tiene su coeficiente de coherencia, uniformidad y armonía. Por eso, en el conflicto pluralista el tipo de diálogo no es solo el dialéctico, el que resuelve sus diferencias por recurso a la razón, sino el dialógico, aquel que además del recurso racional cognoscitivo, requiere sabiduría: el arte de la escucha, la praxis del encuentro, el mito compartido y la creatividad en las salidas. En definitiva se trata de comprender que siempre hay una *conciencia* que no solo es *conciencia de*. Esto no es un don, es una actitud personal que exige progresar en la convicción de que el otro es otro “yo”, que busca con la misma honestidad y que es otra fuente de creatividad en busca de plenitud y de sentido.

En síntesis, la pluralidad es un hecho y el pluralismo una tarea que las sociedades actuales deben de afrontar, a pesar de que cada una tiene unos límites diferentes a la hora de llevarlo adelante. La interculturalidad, en cambio, es una

⁷ NAÏR, Sami.; «La Europa Mestiza», en *Claves de razón práctica*, 205, Septiembre 2010, 53



conquista personal que nos abre a esa conciencia de pluralismo, que cambia según el lugar, el tiempo y los individuos, y que no solo es *conciencia de*, sino asunción de la parte de misterio que hay en toda realidad y no accesible solo por la mera razón. Es el descubrimiento de un mito común en el que el otro y yo podamos encontrarnos, y donde la dialéctica de los argumentos no sea la razón última del discurso (por muy comunicativo que sea en ese nivel), sino que sin abandonar esta forma de conocimiento tan esencial, descubramos la forma de convivir en la conciencia de que el sentido total de nuestra comunidad, no lo forma una única experiencia de sentido último de la vida, sino un conjunto de ellas que pueden responder mejor al ansia de trascendencia que se expresa en la riqueza de lo humano. Y que además, no deben de abandonar la tarea de seguir dotando de valores a esa gran comunidad.

IV.- El diálogo interreligioso y la relatividad

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», sino no sería tal. 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.

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 la cosmovisión colectiva en la que estamos insertos.

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»⁸. El diálogo, es un ejercicio de 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. Es un problema de *conciencia de pluralismo* y de *diálogo*, al mismo tiempo. No es posible el uno sin la otra, como tampoco es posible la convivencia en las sociedades complejas, sin abordar, de alguna forma, este reto.

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 transparente 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 asumir hoy el diálogo como una responsabilidad, también, de su fe? La verdad es una búsqueda personal y comunitaria, y resulta difícil pensar hoy en una verdad que viva totalmente al margen de las otras sensibilidades religiosas. La búsqueda de la verdad es una invitación a dialogar con los otros universos simbólicos, desde nuestro mundo simbólico, también.

Aplicado a las religiones no hay ningún inconveniente en que todas comparten el registro de la verdad. Sería, en cambio, poco clarificador afirmar que todas las religiones, al mismo tiempo, poseen carácter absoluto. Ello implicaría, al menos, alejarnos del uso corriente que la filosofía asigna al término. A lo más que se podría llegar sería a afirmar que todas las religiones son absolutas «para sus miembros» pero no en sí. Por ello, aplicado al campo de las religiones, sería bueno distinguir entre lo que es una *pretensión de carácter absoluto* y una *pretensión de universalidad*.

Por la primera se entiende aquella que reivindica *exclusividad* en el valor dado a la religión de la cual se predica esta cualidad, y por esa misma razón, con una relación difícil con la relatividad. Por la segunda, se puede entender lo que es una *aspiración legítima* de todas las religiones cuando éstas son vividas con la convicción de lo que da sentido último a la propia existencia, lo que no implica la exclusión de que otros horizontes de sentido último tengan la misma pretensión.

Es lógico que los creyentes que así sienten traten de hacer lo más extensiva posible a otras personas esta vivencia que ellos experimentan como lo que les orienta a la plenitud de la vida. Por lo tanto, se comprende que busquen esquemas interpretativos que hagan coherente su pretensión de universalidad. Pero tratando que esta pretensión de universalidad no se convierta en una pretensión con carácter *absoluto*, ni tampoco degenera en una universalidad *impuesta*. La convicción aquí es que lo universal no se impone. Lo universal no se refiere tanto a su fuerza para ser

⁸ GOERGEN, D.J.; «Diálogo y verdad», en *Ciencia Tomista*, (Salamanca 2001), n. 415, t.128, 368



prescrito con carácter excluyente, cuanto a la capacidad que tiene para interrogar e inquietar acerca de los destinos de la vida.

En este sentido, la universalidad sería un sustrato legítimo para la experiencia y vivencia de lo religioso, y aun cuando el cristianismo siempre aspiró a ella, no debe de olvidar que el ropaje en el que la tradición cristiana llega a nosotros, es occidental. Su herencia es judía, griega, romana, germánica, anglosajona, etc. Y el mundo en el que estamos es mucho más amplio. Muchas de las culturas con las que convivimos no comprenden las objetivaciones morales y doctrinales de la fe cristiana. Por ello, no es fácil afirmar el carácter universal de una religión, aun cuando los creyentes de muchas de ellas, especialmente las monoteístas, tienen la aspiración a que su Dios sea el Dios de todos los hombres. No es una frustración ni una limitación el que sea así, sino un legítimo sentimiento y una aspiración escatológica. Pero la pretensión de universalidad no puede ahogar lo diferente. Aspiramos a lo universal, pero nos encontramos con lo relativo y particular. No se trata de negar esta pretensión, sino de no absolutizarla.

Por eso, no es fácil que las religiones puedan obviar el problema de la relatividad. Su papel salvador, su relación con el mundo del pensamiento y su búsqueda de la verdad en sociedades culturalmente tan diversas, les introducen en esta realidad. La verdad es algo que se busca, no se posee en exclusividad, y nadie debería dejar de hacer esa búsqueda: “una religión que a estas alturas de la historia quisiera ahorrar a sus fieles la búsqueda de la verdad, les haría un flaco favor”⁹.

Para H. Küng, el cristianismo se muestra en el historieta de la humanidad tan relativo como las otras religiones¹⁰. Considera incluso insostenible designarlo como la “religión absoluta”. El término absoluto no debería de aplicarse ninguna religión. Parece más correcto cambiar esa denominación por la de “verdadera”. «Una religión verdadera ya no estaría fundada en la posición absolutamente cierta, final e inmutable, de la verdad divina, sino en una experiencia auténtica de lo divino que nos ofrece el lugar seguro en que afirmamos y desde el que emprender el viaje aterrador y fascinante, *junto con las demás religiones*, hacia la plenitud inagotable de la verdad divina»¹¹.

Aquí deberíamos de hacer una distinción entre *relativismo*, que es agnóstico e insostenible, y *relatividad*, que es realista y tiene en cuenta que la verdad misma es relacional. La cuestión, a nivel existencial, es cómo deben de relacionarse las personas y los pueblos, a nivel constructivo, unos con otros. En este sentido, advierte Fraijo, el discurso sobre el carácter absoluto constituye, históricamente, un intento de expresar en categorías filosóficas la dignidad de la fe cristiana, pero en estos momentos de la intercomunicación cultural y religiosa habrá que encontrar otros cauces para esa expresión. El diálogo interreligioso fracasaría antes de comenzar si cualquier religión mantiene ese tipo de pretensiones absolutas. Y ese diálogo es esencial hoy para el mantenimiento de la paz misma¹².

⁹ FRAIJO,M.; «Relativismo y religión», en AA.VV., *El desafío del relativismo*, (Madrid, Trotta: 1997), 167.

¹⁰ H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*. (Madrid, Alianza: 1989), 199.

¹¹ KNITTER, P.; «El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica», en *Concilium* 156 (1980) 345.

¹² H.KÜNG, *Proyecto de una ética universal*, (Madrid, Trotta: 1990)



En este sentido, el propio Fraijo hace una distinción que creo que es iluminadora. Tratando de responder a quienes han hecho –y hacen– una defensa a ultranza del valor absoluto de sus creencias religiosas, y refiriéndose al cristianismo, propone dos contextos de acercamiento al problema: «contexto de descubrimiento» y «contexto de fundamentación». «El contexto de descubrimiento es la experiencia religiosa originaria, previa a cualquier reflexión teológica. Es el auténtico lenguaje primero del creyente. A esa experiencia, mezcla de admiración asombro y anhelo, no se le pueden fijar límites. Es el reconocimiento extático del misterio, el abandono de todo lo penúltimo y provisional, la unión con esa realidad totalmente diferente a la que llamamos Dios. En este ámbito no es posible prescribir relativismo alguno . En él el hombre se siente poseído por lo que le concierne incondicionalmente

Pero mantendría, en cambio, mi elogio del relativismo en el «contexto de fundamentación», es decir, en las articulaciones teóricas de la experiencia religiosa originaria. Es el ámbito de la reflexión teológica, el espacio de los discursos segundos, la hora de la filosofía y de la razón. Aquí no rige la inmediatez perceptiva, sino el sosegado discurrir teológico-filosófico. Y ya lo dijimos, el relativismo está indicado siempre que nos rozamos con el pensamiento, con el concepto, con la búsqueda razonada de la verdad. Es la esfera de los asertos, de las aseveraciones, de los pronunciamientos doctrinales. Es la hora del lenguaje, siempre relativo, histórico, desobediente e inadecuado. No parece este un espacio propio para erigir absolutos. Y cuando se intentó, dio pésimos resultados»¹³.

Para terminar

Llegados aquí, quisiera recapitular lo dicho hasta ahora. Empezábamos preguntándonos cómo pensar (y vivir) juntos acerca de estas realidades tan plurales y tan nucleares para todos, de forma que sean comprensibles, tengan sentido y enriquezcan la fe y la cultura de quienes intervienen en este diálogo. Éramos conscientes de que la realidad la estamos haciendo continuamente -sobre realidades ya constituidas-, y se nos pide que aportemos nuestros talentos y sensibilidades en esa tarea. Para ello, y dado lo complejo, variado e imprevisible de nuestras sociedades actuales, parece necesario superar límites conocidos, caminos ya rodados, y adentrarnos por rutas no trazadas de antemano: “caminante no hay camino, se hace camino al andar”. El diálogo, el encuentro con el diferente, supone asumir un riesgo personal que exige esfuerzos y cambios que, como mínimo, implican superación de los prejuicios, la profundización en las formas de tolerancia y la creación de espacios comunes de sentido. Si además nos aventuramos en un encuentro interreligioso, habremos dado el salto hacia la interculturalidad.

La situación social, económica y política de hoy nos está empujando a cambios radicales en nuestras concepciones y en el lugar que ocupan las personas concretas en este mundo. Nuestros modos de pensar y de experimentar la realidad tienen que cambiar de forma sustancial. A este respecto, es capital el tema de las tradiciones religiosas. Su papel es fundamental y, en cambio, ninguna tradición religiosa es hoy autosuficiente y capaz de rescatar a la humanidad de la situación actual. Si no juntamos en una búsqueda común los fragmentos dispersos de las distintas religiones y

¹³ FRAIJO, M., et all. *El desafío del relativismo*, o.c. 170



tradiciones, se perderá un tiempo precioso en la lucha común por una configuración distinta y más humana de la realidad. Me refiero a la *confianza* comúnmente creída, de que la vida es valiosa porque la realidad puede ser -tiene que ser- creída. Esta creencia no es una teoría universal, tampoco es una praxis universal. Es un logro, primero, personal, ya que esta *conciencia de pluralismo* y este *diálogo* son una forma de mirar pacíficamente al futuro, como solo lo pueden hacer los “limpios de corazón”. Y también es una tarea colectiva, tenemos que hacer posible una concepción del mundo en la que hayamos superado los prejuicios comunes que nos impiden plantear la política, la economía, el consumo, la ciencia y el progreso con una visión de lo que somos todos y del destino que juntos compartimos, y sin el aporte de las religiones esa tarea será mucho más compleja.

Bibliografía

- AA.VV. *El desafío del relativismo*, (Madrid, Trotta: 1997)
- GOERGEN, D.J.; «Diálogo y verdad», en *Ciencia Tomista*, (Salamanca 2001)
- H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*. (Madrid, Alianza: 1989)
- H.KÜNG, *Proyecto de una ética universal*, (Madrid, Trotta: 1990)
- KNITTER, P.; «El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica», en *Concilium* 156 (1980)
- MAALOUF, Amin, *Las identidades asesinas*, (Madrid, Alianza: 2008)
- MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, (Madrid, Alianza: 2009)
- NAÏR, Sami.; «La Europa Mestiza», en *Claves de razón práctica*, 205, Septiembre 2010.
- PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural*, (Salamanca, S. Esteban: 1990)
- PANIKKAR, R., *Invitación a la sabiduría*, (Madrid, Espasa Calpe: 1999)