



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva\_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Díaz, Jorge Aurelio

Reseña de "Diálogo interreligioso. El problema de su base común" de Gómez, Carlos Miguel

Ideas y Valores, vol. LX, núm. 147, diciembre, 2011, pp. 248-254

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80922471014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Es, finalmente, la armonía entre la concepción espiritual y científica del mundo una necesidad, o es tan sólo el deseo de ciertos científicos legos en materia de filosofía y teología? ¿Puede la reflexión y los hallazgos del científico propiciar el diálogo con el filósofo y el teólogo, o se trata de dos áreas del saber que han de caminar por su propia parcela con el pretexto de evitar confusión? ¿No es posible acaso que esta comprensión nos haga un poco más sabios?

ARMANDO ROJAS C.  
Universidad Católica de Colombia  
arojas@ucatolica.edu.co

**Gómez, Carlos Miguel.** *Diálogo interreligioso. El problema de su base común.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008. 108 pp.

Se trata del resultado de una tesis de maestría en Estudios de las Religiones realizada en la Universidad de Lancaster, Inglaterra. El texto pasa revista a las principales propuestas que se han venido presentando para establecer los principios sobre los cuales hacer posible un diálogo entre las religiones, tema que hoy despierta un gran interés por razones bien conocidas. La claridad de su exposición y el examen cuidadoso de los pros y los contras de cada propuesta hacen del escrito un punto de referencia muy interesante, no sólo para quien estudia el tema del diálogo interreligioso, sino también para quienes analizan las condiciones de convivencia en sociedades pluralistas.

Si la posibilidad de convivencia pacífica y equitativa entre personas provenientes de diversos medios culturales plantea problemas nada fáciles de resolver, estos mismos problemas se ven potenciados cuando en los conflictos se entreveran diferentes posiciones religiosas. De ahí que el estudio del profesor Gómez comience con la determinación del “problema fundamental del diálogo entre tradiciones religiosas” (13), que no es otro que el establecimiento de *una base común*, sin la cual no parece posible entablar ningún diálogo. Al haber hecho crisis “los conceptos básicos con los cuales los filósofos, teólogos y académicos [...] acostumbraban definir la religión y solían concebir sus relaciones con la verdad, la salvación y la sociedad [...], no sabemos aún si el diálogo entre religiones es posible” –dice el autor–, aunque “lo sentimos como una necesidad urgente” (13).

Y aquí nos encontramos con el primer problema grave, para el cual el texto que reseñamos no parece aportarnos respuesta alguna: ¿cómo delimitar el concepto de religión para saber entre quiénes se está pretendiendo dialogar? Porque sin una determinación del concepto, no parece posible pensar en la idea misma de diálogo. Sería tanto como pretender dialogar con todo el que quiera participar, pero sin establecer ninguna regla mínima para ello. No pasaríamos de entablar una, tal vez muy agradable, charla de cafetería.

El problema podrá resolverse, en parte, una vez que Gómez establezca las condiciones para el diálogo, porque con ellas tendremos ya un criterio para saber qué “religiones” pueden ser ad-

mitidas: aquellas que estén dispuestas a aceptar dichas condiciones. Y para ello el autor echa mano de algunas consideraciones provenientes de la “racionalidad comunicativa”, tal como la han desarrollado J. Habermas y algunos de sus comentaristas.

Pero de inmediato se hace presente otro grave problema, que esta vez Gómez examina con atención: para un diálogo parece indispensable contar con “un principio de homogeneidad de alguna clase” (16), lo que no parece posible establecer entre visiones de mundo que se entienden a sí mismas como definitivas, cuando muchas de ellas resultan incompatibles y hasta contradictorias unas con otras.

Creo que esta manera de plantear el problema nos sitúa en una perspectiva muy “occidental”, ya que hace referencia a religiones con una fuerte y estructurada articulación doctrinal que se considera básica para poder pertenecer a ellas. Lo que, como el mismo autor reconoce en una nota, parece no ser el caso de religiones como el budismo, cuyo interés es primordialmente ‘salvífico’, es decir, busca liberar a los seres humanos del sufrimiento innecesario, lo que le permite convivir de manera pacífica con diferentes cosmovisiones. Esto me mueve a glosar el título del libro así: *Diálogo interreligioso entre religiones con un fuerte contenido doctrinal*.

En todo caso, Gómez señala que, ante la necesidad de establecer una base común para el diálogo, se han intentando dos clases de propuestas, unas de orientación teórica y otras de orientación práctica. A las primeras dedica el segundo capítulo y a las segundas,

el tercero. En el caso de las propuestas de orientación teórica, examina primero “dos posiciones pre-dialógicas” (26), el exclusivismo y el inclusivismo. Entiendo que se trata de un problema semejante a aquel al que se vieron confrontados los misioneros católicos europeos cuando tuvieron ocasión de conocer de cerca, en el siglo XVI, las grandes religiones de oriente.

Todos los misioneros partían de un principio común incuestionable: el catolicismo es la única verdadera religión. ¿Cómo evaluar entonces esas otras religiones que habían orientado la vida de millones de personas y daban muestras de elevados niveles de cultura? Los misioneros jesuitas reflexionaron de la siguiente manera: si la única religión verdadera es la católica, entonces todo lo que esas religiones tengan de verdadero debe ser considerado como vestigios de catolicismo; los franciscanos, en cambio, sacaron la conclusión contraria: todas esas religiones diferentes de la católica son engendros del maligno y deben ser rechazadas de raíz. Sobre este caso y su significación, Octavio Paz ha ofrecido muy interesantes consideraciones en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (Barcelona: Seix Barral, 1986. I, 3. *Sincretismo e imperio*, 54 ss.).

Gómez descarta ambas posibilidades, ya que unos y otros parten del principio de que sus interlocutores deben ser “convertidos” para que acepten la “verdadera religión”, con lo que se siega de raíz todo diálogo al convertirlo en un mero instrumento de proselitismo. Pasa entonces a analizar lo que llama “dos polos opuestos” (34): el esencialismo y el naturalismo.

Lo interesante del primero, para el que Gómez utiliza el discutible término de *esencialismo*, es que ha sido propuesto por el budista y profesor Masao Abe para referirse al budismo, religión que, como señalamos antes, ha dado muestras de una gran capacidad de convivencia pacífica y de diálogo en contextos culturales muy diversos. En pocas palabras, entiendo que Abe propone partir del carácter efímero del mundo material, visión que, de una u otra forma, comparten la mayoría de las religiones y en primer lugar las monoteístas. Pero Gómez, tal vez orientado por el autor de la propuesta, parece centrar su atención en “la naturaleza de la realidad suprema” (37), es decir, en el concepto de lo divino. Con ello da al traste con la posibilidad de un verdadero diálogo, porque implicaría exigirle a los participantes compartir ese mismo concepto de Dios, cuando precisamente lo interesante de la propuesta budista es que deja libre a cada quien para que conciba a Dios como a bien tenga, a condición de aceptar el carácter pasajero e inasible del mundo material.

A este propósito, vale la pena hacer referencia a las interesantes reflexiones entre el filósofo francés Jean-François Revel y su hijo, Matthieu Ricard, doctor en biología molecular y convertido en monje budista tibetano, en el capítulo titulado *Sobre la metafísica budista* del libro *El monje y el filósofo* (Barcelona: Urano, 1998, 119 ss.). Allí se ve claro que el interés central no se halla en la comprensión de la realidad suprema, sino en la de la caducidad e insignificancia de lo que solemos llamar real.

Así, lo que el budista Abe llama “posición sin posición” es entendida por Gómez “como un consenso metafísico” que implica “una interpretación metafísica de la Realidad suprema” (38-39), lo que la hace inoperante como base para un diálogo interreligioso. Pero me parece que con ello se pierde el verdadero sentido de la postura budista que sería el siguiente: no tomemos posición con respecto a Dios, dejemos que cada quien lo conciba a su manera, y centremos la atención en la caducidad del mundo a partir de la cual podremos entablar un diálogo sobre nuestra actitud frente a esa caducidad.

En cuanto al otro polo, el *naturalismo*, es clara su inadecuación para el diálogo entre las religiones, ya que consiste en interpretar las religiones como meros productos de la fantasía y en reducirlas a sistemas morales. No voy, entonces, a examinar los argumentos con los cuales Gómez descarta el naturalismo como base para un diálogo. Sólo haré notar que, en este contexto, él pasa revista al llamado “fideísmo wittgensteiniano”, que ha sido objeto de abundante controversia.

Interés especial le dedica a la tesis de John Hick, de una “filosofía pluralista de las religiones”, a la que considera, con razón, como “una de las propuestas más elaboradas y discutidas” (45). En ella la tesis central es que las religiones deben ser consideradas como diversas percepciones y concepciones de lo Real definitivo, elaboradas dentro de condiciones culturales diferentes. Gómez se detiene a examinar con cierto detalle la propuesta y, a pesar de considerarla inadecuada como base para el diálogo, obtiene de ella resultados interesantes.

En primer lugar, la propuesta de Hick hace ver que la verdad religiosa debe ser entendida dentro de un paradigma diferente del común en las ciencias, porque no se trata de conocer realidades objetivas, sino de ofrecer una estimación de lo real en general. Además, si utilizamos como símil la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno, podremos considerar esa Realidad última como el noumeno inalcanzable al que sólo se puede acceder mediante “fenómenos” condicionados por el contexto cultural desde el cual se lo aborda. Esto permite considerar las diversas religiones como totalidades incommensurables, lo que las colocaría en pie de igualdad a la hora de pretender entablar un diálogo.

Sin embargo, señala Gómez, hay cuatro preguntas que muestran la insuficiencia de la “filosofía pluralista de las religiones” como base para un verdadero diálogo: 1. ¿Es legítimo decir que todas las religiones se refieren a una misma Realidad? 2. ¿Sirve la distinción entre fenómeno y noumeno para caracterizar todas las tradiciones religiosas? 3. ¿No es la doctrina de lo Real una posición entre otras, que no puede servir de base común? 4. Esta última pregunta no es más que el resultado de las anteriores: ¿es la hipótesis pluralista un modelo apropiado para el diálogo?

Frente a estas preguntas cabría formular una pregunta previa: ¿no será que buena parte de las objeciones contra la propuesta de Hick proviene de la pretensión desmesurada de sentar en la mesa del diálogo a *todas* las diversas formas de “religiosidad” sin “reservarse el derecho de admisión”? Porque, a mi parecer, Hick está pensando en un

diálogo entre las llamadas ‘grandes religiones’, es decir, aquellas que han logrado orientar el comportamiento de grandes civilizaciones durante siglos.

En todo caso, las consideraciones de Gómez con respecto a la posibilidad de una base común teórica parecen orientarse por la pregunta: ¿es posible que las religiones puedan llegar a concordar en un concepto de Dios? A lo que cabría responder: en cuanto a las religiones monoteístas, todas ellas consideran que se refieren al mismo y único Dios, sólo que lo determinan de maneras diferentes, e incluso incompatibles, de modo que el diálogo sobre ello ha sido y será siempre acerca de esos atributos diferentes. Pero en ese campo, las divergencias no se ve que puedan ser superadas, de modo que hay que pensar en un respeto común y en una búsqueda de diálogo sobre otros temas, como aquellos de carácter práctico. Y eso, según entiendo, es lo que los dirigentes de esas religiones han tratado de hacer. En cuanto al budismo y otras formas orientales de religiosidad, entiendo que no se hallan interesadas propiamente en definir la naturaleza de Dios, sino que buscan dialogar sobre aspectos prácticos de comportamiento frente al mundo.

Gómez extrae de sus consideraciones anteriores un principio básico que considera importante para el diálogo, y sin duda que lo es: lo llama *principio de prudencia epistemológica*, y lo define como “una actitud epistemológica caracterizada por la conciencia del carácter finito de las tradiciones [religiosas] con respecto a la infinitud de la verdad” (61). Lo que, para una religión como la católica, y en general

para las confesiones cristianas, viene a significar la necesidad de renunciar a la pretensión de “poseer toda la verdad”, y de aprender a considerarse como visiones de la realidad que ostentan ciertas cualidades, pero que no pueden pretender agotarla. Como es propio de toda interpretación: por valiosa y rica que sea, nunca puede pretender agotar la realidad misma.

En el caso del catolicismo, el Concilio Vaticano II dio un paso fundamental en esa dirección al reconocer explícitamente la posibilidad de salvación para todas las personas de buena voluntad, incluso si no creen en la existencia de Dios; posición que ha despertado fuertes reacciones en contra por parte de no pocos creyentes.

El capítulo tercero está dedicado a considerar las propuestas de una base común de orientación práctica (cf. 67 ss.). Luego de resumir las limitaciones de cualquier propuesta teórica como base para el diálogo, Gómez pasa a examinar la siguiente pregunta: “¿cómo podemos garantizar la igualdad de oportunidades para participar en la construcción de la sociedad y la vida?” (70). El propósito, nos dice, es elaborar unos principios normativos que impliquen aspectos pragmáticos, éticos y políticos, y que sean al mismo tiempo neutrales y capaces de cierta universalidad (cf. 71).

Para ello toma como punto de apoyo la propuesta que ha hecho John Cobb de un “pluralismo radical”, para el que no resulta adecuado emplear el término *religión* como un universal que abarca todas las formas que podemos considerar “religiosas” (cf. 71 s.). El problema para el diálogo ahora es que sólo nos quedarían dos formas de

evaluar dichas tradiciones religiosas: o comparando sus propósitos con sus realizaciones, o juzgando una forma religiosa desde los criterios de otra. En ambos casos, como lo muestra bien Gómez, el criterio resulta inservible.

Las consideraciones en este punto traen a mi memoria la famosa “parábola del anillo”, de la obra de teatro *Nathan el sabio*, del poeta alemán G. E. Lessing. En pocas palabras: ante la imposibilidad de discernir conceptualmente cuál de las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) es la verdadera, dejemos que cada una se desenvuelva libremente y esperemos sus resultados. La que logre mayor concordia y felicidad para los seres humanos será la verdadera, lo cual sólo podrá saberse “al final”. Como dice el evangelio: “por sus frutos los conoceréis” (Mat. 7.20).

Si del fracaso de las propuestas de una base común teórica Gómez logra extraer el principio de *prudencia epistemológica*, del fracaso de la propuesta práctica obtendrá el otro principio, el del *respeto*. Este busca reconciliar dos “binomios” (82): por un lado, el reconocimiento de la diferencia irreductible entre las tradiciones religiosas, junto con el compromiso de proteger dicha diferencia, y, por el otro, el reconocimiento de que dichas tradiciones se afectan unas a otras, obligadas a convivir en un mundo cada vez más intercomunicado y plural.

Es entonces cuando, siguiendo las reflexiones de J.-F. Lyotard, el autor busca introducir la peregrina idea de “formas de racionalidad inconmensurables” (85), con lo cual, creo, se obstruye toda posibilidad de diálogo,

no sólo entre religiones, sino en general. Porque si aceptamos esas formas inconmensurables de racionalidad, nos negamos la posibilidad de toda argumentación con sentido, y sólo nos queda la actitud de una tolerancia pasiva: lo que piensen, digan o hagan los seguidores de una religión no puede ni siquiera ser examinado desde otra perspectiva, y menos aún evaluado. Con ello se descarta todo lugar común de encuentro, inclusive el meramente formal de la argumentación, y no queda otro recurso que contemplar impasibles los fenómenos religiosos, incluso en sus manifestaciones más fanáticas y aberrantes.

Como dice el viejo adagio español, “bueno es culantro, pero no tanto”. Está bien que critiquemos la razón y examinemos sus límites, pero no podemos llegar a negarla por completo, que es lo que significa la idea de *formas inconmensurables de racionalidad*. Recordemos, a este propósito, la escena final del *Nombre de la rosa* (Barcelona: Lumen, 1982), la conocida novela de Umberto Eco. Ante las consideraciones del franciscano nominalista Guillermo de Baskerville sobre la precariedad de la razón, el joven benedictino Adso de Melk comenta:

Por primera y última vez en mi vida me atreví a extraer una conclusión teológica:

¿Pero cómo puede existir un ser necesario totalmente penetrado de posibilidad? ¿Qué diferencia hay entonces entre Dios y el caos primigenio? Afirmar la absoluta omnipotencia de Dios y su absoluta disponibilidad respecto a sus propias opciones, ¿no equivale a demostrar que Dios no existe?

Guillermo me miró sin que sus facciones expresaran el más mínimo sentimiento, y dijo: “¿Cómo podría un sabio seguir comunicando su saber si respondiese afirmativamente a tu pregunta?”

No entendí el sentido de sus palabras: “¿Queréis decir –pregunté– que ya no habría saber posible y comunicable si faltase el criterio mismo de verdad, o bien, que ya no podrías comunicar lo que sabéis porque los otros no os lo permitirían?”. (596-597)

Como buen literato, Umberto Eco evita responder la pregunta y la deja en manos del lector; pero él sabe muy bien la respuesta: si no aceptamos la idea de orden (que en lenguaje teológico es la idea de Dios), no podemos intentar comunicarnos; pero entonces cabe igualmente esperar que, ante nuestras razones, se nos responda con la violencia para obligarnos a callar. Si el diálogo no supusiera al menos la idea formal de una razón que nos permita comunicarnos y argumentar nuestras convicciones, no nos quedaría más posibilidad que el derecho del más fuerte. A esto conducen ideas en apariencia tan inocuas como la de *formas inconmensurables de racionalidad*.

Gómez completa sus dos principios de prudencia epistemológica y de respeto con la idea, por demás interesante, de *solidaridad*, que no voy a examinar en esta reseña. En la *Conclusión* trata de convencernos de que esos tres principios de comunicación (prudencia epistemológica, respeto y solidaridad) no poseen ninguna de las características que ha criticado en las diversas propuestas sometidas a examen, porque

no se trata de conceptos metafísicos, ni de un sistema filosófico, ni de un programa de valores éticos universales, ni de un contexto común marcado por un grupo de intereses compartidos, ni tampoco conforman un consenso homogéneo que deba ser entendido por todos. Sin embargo, yo creo que sus principios sí cumplen con algunas de estas características, y que sólo así pueden cumplir con el propósito para el cual se espera que sirvan, es decir, para el diálogo.

Mi opinión es que, aunque no se trate de principios metafísicos, sí tienen el carácter de valores éticos que deben compartir quienes quieran ser escuchados en el diálogo, de modo que si no contaran con el consenso homogéneo de los participantes, no se entiende cuál podría ser su función. Si no, pensemos en un diálogo en el que unos participantes mantienen una prudencia epistemológica, un respeto por los demás y un ánimo de solidaridad, mientras que otros participantes no comparten esos valores.

Y finalmente me pregunto: ¿no sería mejor establecer con anterioridad unas *condiciones de admisión* al diálogo, así sean mínimas y formales, antes de pensar en las religiones que van a ser invitadas? Creo que por ese camino cabría esperar mejores resultados.

Ejercitando con generosidad la *prudencia epistemológica*, Gómez nos advierte que sus principios “son sólo ejemplos de principios comunicativos... [que] no pretenden ser definitivos, ni exhaustivos, y deben ser corregidos, profundizados, reinterpretados, completados y transformados” (104). Un texto, en suma, que llama a la

reflexión y que no debería pasar desapercibido, y cuyo autor espera que sea controvertido.

Una última observación de carácter editorial: habría sido conveniente que aquellos libros que cuentan con edición en español se hubieran presentado así en la bibliografía, y que las citas que se hacen en el texto hubieran referido a las páginas de dichas ediciones. Para quien está interesado en conferir una cita, corroborar una afirmación o ampliar una información, esas referencias son de gran interés.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

*jadiaz9@cable.net.co*

**Díaz, Jorge Aurelio (ed.).** *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel.* Ochoa, H. & Gutiérrez, R., traducción, introducción y notas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011. 392 pp.

Este libro, publicado recientemente por la Colección General Biblioteca Abierta de la Universidad Nacional de Colombia, bajo la coordinación editorial de Jorge Aurelio Díaz, presenta la traducción al español de la correspondencia completa entre Kant y Fichte, Fichte y Schelling, y Schelling y Hegel. Las cartas comprenden desde el primer mensaje de presentación escrito por Fichte a Kant en 1791, hasta el último intercambio epistolar entre Schelling y Hegel en 1807. Esta tarea de traducción emprendida por los profesores Hugo Ochoa, de la Pontificia Universidad