

El problema del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica

José Luis Obregón Cabrera

Pontificia Universidad Católica del Perú

§ 1. Introducción

En esta presentación quisiera abordar y discutir el problema del diálogo interreligioso principalmente a partir de la definición de Raimon Panikkar, filósofo que se dedicó extensamente al estudio de las religiones, especialmente en la cultura india. Me parece un buen punto de partida porque su pensamiento aborda diferentes temáticas religiosas enriquecidas con el saber, tanto de Occidente como de Oriente. Asimismo, en relación a dichos planteamientos, quisiera mostrar los aportes de la hermenéutica filosófica de Gadamer y del pensamiento débil de Vattimo. En efecto, considero que la problemática del diálogo interreligioso está intrínsecamente vinculada a la preocupación hermenéutica por la interculturalidad en tanto se encuentra a la base de dicho diálogo distintas temáticas hermenéuticas como la comprensión, la alteridad y la crítica al fundamentalismo. Como veremos, se trata de considerar el problema de este tipo de diálogo desde una perspectiva hermenéutica, para repensar sus condiciones de posibilidad y aproximarnos a una forma diferente de entender la religión.

§ 2. El pluralismo religioso en Raimon Panikkar

Plantear el problema del diálogo interreligioso implica aproximarnos, en primer lugar, al tema de la pluralidad de religiones. Es decir, supone asumir una diversidad de creencias religiosas que dan distintas respuestas en torno a preguntas sobre la vida, la muerte, el alma o Dios. Al respecto, Panikkar señala que el pluralismo surge particularmente cuando hay conflicto, es decir, el pluralismo tiene lugar cuando aparece una posición diferente, una posición que en algún sentido se opone a las creencias propias: “El problema del pluralismo surge cuando sentimos –sufrimos– la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la *praxis* a coexistir y velar por la mutua supervivencia”¹.

El pluralismo como tal se pone en evidencia cuando tenemos que tomar una determinada posición ante la presencia del otro. En tal sentido, tiene que resolver el problema de la convivencia con el otro que piensa, siente y cree diferente a uno. Por eso, Panikkar lo define como el problema del otro; se presenta como el desafío de comprender al otro *en tanto que otro*, y por

¹ Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca: San Esteban, 1990, p. 21. En adelante, *SDI*.

ende, invita a pensar cuáles son los límites de la tolerancia². Esto quiere decir que el pluralismo supone una apertura a la diversidad religiosa, siendo tolerante con las diferentes formas de concebir lo que es Dios, el hombre, la verdad, etc. Permite que cada comunidad exprese su forma de concebir dichos términos.

Al respecto, esta actitud pluralista de Panikkar que invita a comprender al *otro en tanto que otro*, específicamente en el ámbito de la religión, está en relación con la crítica de Gianni Vattimo a toda forma de pensamiento metafísico. En efecto, la hermenéutica de Vattimo se caracteriza por la ausencia de fundamento. Su pensamiento antimetafísico tiene sus orígenes en el aforismo de Nietzsche que declara que el mundo verdadero se ha convertido en una fábula, en un relato, en una interpretación³. Como sabemos, la muerte de Dios en el nihilismo de Nietzsche representa la muerte de la metafísica, esto es, el fin de la pretensión de conocer la verdad en un sentido objetivo y definitivo. En el mismo sentido del nihilismo nietzscheano, Vattimo concibe la historia de la cultura como un proceso donde se van *debilitando* las concepciones metafísicas de la verdad como objetividad. De ahí que su hermenéutica se defina también como un *pensamiento débil*⁴.

Ahora bien, la relación entre el pluralismo de Panikkar y la concepción hermenéutica de Vattimo está basada, en primer lugar, en el concepto de interpretación, que es el modo en que el hombre se aproxima y conoce la realidad. A diferencia del pensamiento metafísico, donde se presupone que el conocimiento verdadero se da desde un lugar privilegiado y atemporal; el intérprete no puede decir cómo son las cosas en sí mismas, pero sí puede decir cómo son las cosas desde su punto de vista: "La interpretación es la

2 El problema del pluralismo es el problema del otro *qua* otro, que nos desafía a tomar conciencia de que el hombre no es reducible a una única esencia, pues hay una diversidad de formas de vida en que se presenta el hombre: "El problema del otro *qua* otro: ¿Cómo podemos pretender tratar de los problemas últimos del Hombre si insistimos en reducir al ser humano al americano, o al cristiano, al varón o, simplemente al heterosexual, o al que goza de salud y es "normal", o al así llamado civilizado?" (*ibid.*, p. 23).

3 Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1975, p. 51.

4 Así, la hermenéutica de Vattimo como pensamiento débil representa una oposición a todo pensamiento metafísico, desde las Ideas de Platón hasta las formas modernas de metafísica presentes en la filosofía positivista: "Se ha consumido (por suerte) la objetividad del mundo a favor de una siempre creciente transformación subjetiva, no individual, sino de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes" (Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, traducción de María Teresa d' Meza, Barcelona: Gedisa, 2010, p. 89. En adelante, AV).

idea de que el conocimiento no es el reflejo puro del dato, sino el acercamiento interesado al mundo con esquemas que también son cambiantes en el curso de la historia”⁵.

Quien interpreta es una persona que está mirando el mundo desde dentro del mismo mundo. El intérprete se sabe inmerso en un contexto determinado y cambiante y, por tanto, comprende las cosas con una perspectiva particular, porque tiene en cuenta que su acercamiento al mundo es histórico. De ahí que podamos entender el *pensamiento débil* como un pensar que abre direcciones alternativas⁶, como un pensamiento que se abre al pluralismo y a la tolerancia frente a distintas interpretaciones. En este sentido, la noción de pluralismo religioso de Panikkar presupone el de interpretación, pues *lo verdadero* siempre tiene lugar por medio de una interpretación del mundo y la pertenencia a una historia y tradición religiosa.

§ 3. Fundamentalismo religioso y pensamiento metafísico

Por otro lado, esta reflexión sobre el pluralismo nos permite entender por qué estos dos filósofos (Panikkar y Vattimo) critican toda forma de fundamentalismo. Para Panikkar, el fundamentalismo se opone al pluralismo, porque se define como la reducción de las cosas a un único punto de vista. El fundamentalismo anula la diversidad de interpretaciones religiosas. En un sentido análogo, Vattimo señala que el fundamentalismo religioso está relacionado con el pensamiento metafísico porque supone que la fe es un conocimiento objetivo y metafísico de la naturaleza de Dios, de las leyes propias de la naturaleza y otras leyes o normas que rigen la vida en comunidad.

En sus orígenes, el término *fundamentalismo* está asociado a movimientos cristianos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (en EE.UU. y Canadá), quienes promovían una lectura ortodoxa de las Escrituras, con el objetivo de combatir ciertas interpretaciones literarias y de otra índole que no eran consideradas adecuadas⁷. Siguiendo la definición de Jean Grenier, el fundamentalista sería el ortodoxo incapaz de reflexionar ni de mirar críticamente sus propias creencias, lo que le conduce a ser intolerante frente

5 *Ibid.*, p. 81.

6 Cfr. Zabala, Santiago, “Una religión sin teístas ni ateos”, en: Rorty, Richard, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, traducción de Santiago Zabala, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 18. En adelante, *FR*.

7 Cfr. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *La agonía de la razón: reflexiones desde la fenomenología práctica*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Ánthropos, 2015, p. 162.

a otras perspectivas del mundo, y por ende, a discriminarlas como si no estuviesen a la altura de sus pretensiones de verdad⁸.

Así entendido, el fundamentalismo supone una actitud acrítica frente a la realidad, inamovible frente a sus creencias que se relaciona muchas veces con la violencia, como lo define Rosemary Rizo-Patrón: “El fundamentalismo es pues una creencia ciega, una adhesión radical al fundamento, cimiento o suelo de una construcción mítico-religiosa o racional, en cuyo nombre, en los casos patológicos -porque se consideran absolutamente justificados o fundamentados- se cometen los más abyectos crímenes”⁹.

En tal sentido, usualmente llamamos fundamentalistas a los fanáticos islámicos. Sin embargo, bajo esta definición podemos identificar el fundamentalismo en otras religiones como el cristianismo, porque esta forma de pensar se caracteriza por pretender imponer una determinada doctrina o verdad por encima de otras creencias. Así, a pesar de que para Vattimo la religión cristiana no es fundamentalista en su esencia¹⁰, sin embargo, sería fundamentalista cuando la religión toma a Dios como fundamento de la convivencia humana y pretende acríticamente atribuirse la voz que habla en nombre de Dios. Detrás de ese discurso fundamentalista-religioso se esconde la pretensión metafísica de conocer la “naturaleza verdadera” del hombre, de la familia, del mundo, etc.¹¹.

Asimismo, Vattimo nos muestra la relación entre el fundamentalismo y la violencia, cuando señala que la violencia proviene de un pensamiento fuerte

8 Se entiende por fundamentalismo lo que Jean Grenier denomina el “espíritu de la ortodoxia”: “La ortodoxia no es lo mismo que la creencia, pero la sigue; y si el creyente acude a todos los seres humanos para que compartan su fe, el ortodoxo recusa a aquellos que no la comparten; si la fe del primero es un sentimiento, la del segundo es un sistema. (...) Su resultado es el endurecimiento, la cristalización y la inmovilización paulatina de sus fórmulas; el ortodoxo se siente tranquilizado en un esquema perfectamente intransigente, que le da seguridad frente a un universo cambiante” (*loc. cit.*).

9 *Ibid.*, p. 163.

10 Según Vattimo, el cristianismo es una religión no dogmática puesto que la *kénosis* es el centro de su mensaje. En la tradición cristiana, la *kénosis* es el evento salvador que nos remite a la encarnación de Dios, al rebajamiento de Dios a la condición humana. Este rebajamiento es interpretado como el evento hermenéutico que da inicio a una religión secularizada, en cuanto la *kénosis* hace referencia al debilitamiento del ser y de la disolución del ideal de verdad como objetividad (*cfr.* Vattimo, Gianni, *AV*, p. 71). Esto implicaría que el mensaje cristiano de la *kénosis* permite sostener que la religión cristiana en su esencia no es fundamentalista; pues, la encarnación de Dios nos lleva a concebir un “Dios débil” o un “Dios relativista”.

que supone estar en posesión de la verdad y en el deber de imponerse a otros. Muchas veces esas personas justifican sus actos violentos en base a sus propias creencias, asumiendo que lo que piensan es justo y legítimo¹². En tal caso, cierta religión actuaría con violencia al imponer a otros ciertas normas como prohibir el aborto, prohibir el divorcio, etc. La imposición de este tipo de mensaje (fundado supuestamente en la *naturaleza verdadera* de las cosas) es una forma de violencia contra quien no profesa las mismas creencias.

§ 4. Panikkar y el pluralismo como reconocimiento del otro

Por eso, en contra de esta concepción fundamentalista y violenta de la religión, Panikkar define el pluralismo como la *conciencia de lo otro*. Dicho de otro modo, el pluralismo se opone al fundamentalismo porque nos hace conscientes de que no somos el centro: “Es la conciencia de que hay, o puede haber otras entidades además de aquellas que tomamos en cuenta; la conciencia de que el logos es más que simple razón, el hombre, más que *logos* y el ser más que el hombre; en último término, es la conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agoto lo real, no soy su centro –de ser algo, tan solo uno de sus polos. Hay otra cosa: *aliud*, lo otro”¹³.

En ese sentido, el pluralismo es una forma de reconocimiento del otro. Pluralismo es reconocer que somos seres que nos encontramos con otros. Al respecto, Panikkar advierte que uno de los más grandes problemas de la humanidad es haber confundido el *aliud* con el *alius*; es decir, haber pasado por alto una diferencia esencial entre *lo otro* y *el otro*: “Haber tratado al otro como lo otro, en vez de como un *alius*, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en mi-yo”¹⁴. En un sentido muy semejante a la propuesta dialógica de Martin Buber¹⁵, Panikkar subraya que el otro no es un objeto o una cosa. El

11 En palabras de Vattimo: “Una vez más, aquí encontramos, bajo formas diversas, el escándalo de una predicación cristiana que pretende dictar la ‘verdad’ sobre cómo ‘están de veras’ las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad de la familia. Es decir, Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia” (Vattimo, Gianni, *AV*, p. 67).

12 Cfr. Girard, René, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, traducción de Rosa Rius Gatell, Barcelona: Paidós, 2011, p. 104. En adelante, *VFD*.

13 Panikkar, Raimon, *SDI*, p. 47.

14 *Ibid.*, p. 48.

15 Cfr. Buber, Martin, *Yo y tú*, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Caparrós, 1998.

pluralismo supone un reconocimiento del otro donde prima la igualdad: “*La conciencia del otro como el otro (alius) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo*”¹⁶. Es decir, el pluralismo tiene como punto de partida el reconocimiento del otro (*alius*) como persona, porque el otro es fuente de conocimiento, alguien que puedo identificar como un ser semejante a mí. Por el contrario, el problema del fundamentalismo está en que toma al *otro* como un ello, como una cosa u objeto; no como persona, no como un ser con dignidad semejante a uno mismo. En el fundamentalismo se pierde la relación horizontal yo-tú, pues toma al tú como un ello, generando una relación de desigualdad donde se instrumentaliza al otro.

§ 5. La comprensión del otro y la fusión de horizontes de Gadamer

Ahora bien, queríamos explicitar esta noción de pluralismo como reconocimiento del otro porque guarda una intrínseca relación con el problema del diálogo interreligioso, el cual tiene que ver con pensar la verdad en perspectiva pluralista, pues las creencias religiosas no pueden ser absolutizadas. Por eso, esta noción de pluralismo está asociada a la *hermenéutica diatópica* que Panikkar define como “la consideración temática de comprender al otro sin presuponer que el otro tiene la misma autocomprensión básica que yo”¹⁷. La hermenéutica diatópica pretende así poner *entre paréntesis* las creencias propias para comprender al otro, esto es, aproximarnos a espacios de autocomprensión diferentes al de uno. Se trata, como lo señala Panikkar, de suspender temporalmente los propios mitos, esos mitos de los que ni siquiera somos conscientes.

Esta hermenéutica diatópica no tiene reglas prefijadas. Es un proceso abierto mediado por la *praxis* del diálogo con otro que pertenece a otra tradición religiosa y que conduce a una transformación de sí mismo: “Un cristiano nunca llegará a entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente el cristianismo mientras no se haga, de una forma u otra, cristiano”¹⁸. Esta cita nos expresa la radicalidad de la hermenéutica diatópica al mostrarnos que la comprensión del otro supone una especie de conversión

¹⁶ Panikkar, Raimon, *SDI*, p. 49.

¹⁷ Pigem, Jordi, “Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, en: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. VI, p. 123; disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0101440117A/26514> (fecha de consulta: 19 de julio de 2016). Añade, además, que la llama “hermenéutica diatópica porque la distancia que hay que superar no es meramente temporal, dentro de una amplia tradición, sino el vacío que hay entre dos *topoi* humanos, lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas (...)” (*loc. cit.*).

y participación de otras creencias religiosas. La hermenéutica de Panikkar señala que cada persona es una fuente de autocomprensión que requiere ser explorada. Eso implica que el cristiano debe comprender el mundo del hinduismo reconociendo el hinduismo como una forma de interpretar el mundo, y viceversa.

Ahora bien, quisiera examinar esta manera de plantear la comprensión del otro como una cuasi-conversión en el otro a partir de la *fusión de horizontes* de Gadamer¹⁹. En primer lugar, porque la comprensión entre dos personas de distintos credos presupone, como diría Gadamer, una "*conciencia de la situación hermenéutica*"²⁰. En efecto, quien comprende debe tomar conciencia de su propia historicidad, es decir, de los límites de la propia tradición religiosa en que se encuentra para abrirse a las creencias del otro.

Esta conciencia de la historicidad nos hace referencia al concepto gadameriano de horizonte, el cual representa la situación hermenéutica que conforma nuestro mismo ser; el horizonte está siempre allí acompañándonos²¹. Recordemos que en el análisis del fenómeno de la comprensión en *Verdad y método*, Gadamer define la existencia humana por su radical pertenencia a un horizonte de prejuicios: "*los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*"²². La noción de horizonte expresa los límites de nuestra propia naturaleza, al hacer referencia a nuestra condición histórica y finita.

Por otro lado, el término "fusión" proviene de un verbo que significa "fundir", y como menciona Jean Grondin, se utiliza para hablar de la fusión de dos

18 Panikkar, Raimon, *El Cristo desconocido del hinduismo*, traducción de Lucino Martínez Gutiérrez, Madrid: Grupo Libro 88, 1994; citado en: Pigem, Jordi, *op. cit.*, p. 124.

19 Gadamer define la comprensión como una *fusión de horizontes*: "*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*" (Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 377. En adelante, *VM*).

20 *Ibid.*, p. 372.

21 Gadamer lo define con estas palabras: "El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento" (*ibid.*, p. 375).

22 *Ibid.*, p. 344.

metales que se transforman en una aleación, en otro metal diferente a los anteriores²³. El término fusión permite indicar la transformación de los horizontes en una sola unidad. En palabras de Gadamer, dicha fusión consiste en “un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende”²⁴.

La comprensión del otro como *fusión de horizontes* se realiza entonces desde el mismo horizonte. Es decir, *convertirse* en el sentido de Panikkar no podría significar dejar el propio horizonte para trasladarse a un horizonte alterno. Esto sería imposible porque toda comprensión se realiza desde el horizonte al que pertenece quien comprende. La comprensión de otro horizonte de creencias religiosas supondría una *ampliación* del propio horizonte, en el sentido en que se transforma la situación hermenéutica de quien comprende. Por eso, la transformación de las propias creencias implica una *ampliación* del horizonte para ganar una mayor comprensión del otro.

§ 6. El concepto de diálogo dialogal en Panikkar

Ahora bien, este concepto de comprensión como fusión de horizontes nos permite aproximarnos a la noción de diálogo interreligioso que presenta Panikkar. Al respecto, aclara que no se debe confundir el diálogo dialéctico y el diálogo dialogal: “El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente objetiva. El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico”²⁵.

Podríamos resumir esta diferencia con una metáfora: “en el *ágora* se habla, en la *arena* se lucha”²⁶. La dialéctica es como un combate, donde el diálogo se entiende como un medio para convencer (persuadir) al otro de un

23 Cfr. Grondin, Jean, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?”, en: Aguilar, M. (coord.), *Gadamer y las humanidades I*, México: UNAM, 2007, p. 27.

24 Gadamer, Hans-Georg, *VM*, p. 375.

25 Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, traducción de Germán Ancocheam, Barcelona: Herder, 2006, p. 52. En adelante, *PI*.

26 *Ibid.*, p. 53.

determinado punto de vista. En este combate se trata de ver quién tiene mejores argumentos, por eso es que la dialéctica está sometida al criterio de la lógica. El diálogo dialogal, en cambio, se entiende como un encuentro donde los interlocutores se *escuchan* mutuamente. En el diálogo no hay un ganador, porque no se pretende *convencer* al otro. El diálogo supone el encuentro de los interlocutores donde los consensos logrados serán tales en tanto representen a las distintas partes.

Esto implica, según Panikkar, que el diálogo interreligioso tiene como condición de posibilidad una actitud personal, no una estrategia. El diálogo requiere una *actitud de confianza* en el deseo de encontrar una verdad común, de llegar a un entendimiento con el otro²⁷. En este sentido, el diálogo interreligioso no se basa en delimitar lo verdadero en relación al puro formalismo de la razón. Eso es más cercano a un acto de violencia que pretende imponer una creencia. Así, para que haya un auténtico diálogo se requiere que las religiones mismas entren en contacto, donde la comprensión del otro se basa en la confianza mutua. Esto quiere decir, como señala Panikkar que, por ejemplo, el judío que quiera comprender a un cristiano, tendrá que usar un lenguaje accesible, pues sin la debida comprensión, la abnegación cristiana podría ser entendida como un puro masoquismo para otro que no comparte la misma religión.

§ 7. Gadamer y la actitud de escucha en el diálogo

En un sentido análogo a la noción de *diálogo dialogal* de Panikkar, Gadamer también sostiene que el diálogo es una forma de relación yo-tú, una relación horizontal y recíproca, pero pone el acento en el reconocimiento de la condición histórica y la apertura a la tradición. Esta relación dialógica define propiamente la experiencia hermenéutica, porque el yo experimenta al otro en su alteridad, es decir, el yo está dispuesto a escuchar al tú: “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. (...) La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”²⁸.

El diálogo solo es viable si hay apertura hacia el otro, es decir, si hay disposición para escuchar al otro y dejarse interpelar. La actitud de escucha

27 Como sostiene Panikkar: “El método del diálogo dialogal presupone, por un lado, una cierta intención que va más allá de los intereses particulares de los participantes y es comúnmente conocida como deseo de verdad, pero que yo preferiría llamar aspiración a la armonía o concordia” (Panikkar, Raimon, *PI*, pp. 53-54).

28 Gadamer, Hans-Georg, *VM*, p. 438.

que define al diálogo queda representada en ese *dejar valer algo contra uno mismo*. Como lo enfatiza Gadamer: “*Tenemos que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón*”²⁹. La condición de posibilidad de un auténtico diálogo es esta disposición a que lo dicho por el otro tenga preferencia frente a lo propio. Por eso se define el arte del dialogar como “*el arte de no tener la razón*”³⁰.

Escuchar al otro significa, entonces, estar dispuesto a que las propias creencias no sean verdaderas o estén equivocadas en algún sentido; lo que permite salir de la posición egocéntrica que caracteriza al que *siempre quiere tener la razón*. De esa manera, el diálogo se convierte en una experiencia de transformación o ampliación de la propia perspectiva, en cuanto que la apertura hace posible la comprensión del otro como una *fusión de horizontes*³¹.

Queremos subrayar que esta manera de entender el diálogo se opone radicalmente al fundamentalismo religioso. En efecto, el fundamentalista no tiene esta actitud de escucha ni mucho menos esa disposición para no tener la razón, porque asume que su perspectiva religiosa es la única verdadera y digna de ser escuchada. Por el contrario, el diálogo interreligioso se basa en el deseo de encontrarse con las creencias del otro y una disposición a enriquecer el propio discurso religioso, ampliar el horizonte de sentido y transformar las creencias religiosas.

§ 8. Vattimo y la caridad como condición del diálogo

Asimismo, quisiera agregar que esta actitud de escucha como condición del diálogo está en coherencia con la primacía que le otorga el pensamiento

29 Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”, en: *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 2000, p. 37.

30 Aguilar Rivero, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*”, en: Aguilar Rivero, M. (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México: UNAM, 2006, p. 162.

31 Como sostiene Gadamer: “La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma” (Gadamer, Hans-Georg, “La incapacidad para el diálogo”, en: *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 206-207).

débil de Vattimo a un principio propio del ámbito religioso: la *caridad* o el amor al prójimo. En efecto, lejos de creer que el pensamiento débil nos conduce a un mero relativismo de interpretaciones, según Vattimo, el pluralismo tiene un límite proveniente de la filosofía cristiana y que se resume en la expresión: "*Ama y haz lo que quieras*"³². No debemos tomar esta expresión solo como un principio religioso y piadoso. Vattimo define la caridad como un principio crítico-práctico porque es "*lo suficientemente claro como para orientarse en relación a este mundo, en relación, ante todo, a la Iglesia y en relación, en fin, al proceso mismo de secularización*"³³. La caridad se convierte en un principio crítico-práctico porque pone límite al pluralismo y orienta las acciones del creyente mediante dos criterios hermenéuticos: primero, la reducción de la violencia y segundo, el debilitamiento de las estructuras fuertes del ser³⁴.

Pensamos que esta interpretación de Vattimo pone mayor énfasis en un aspecto de la caridad cristiana referido a la *actitud de escucha* al otro. En cuanto al debilitamiento de las estructuras fuertes del ser, Vattimo está interpretando, en relación al pensamiento débil, el principio de la caridad como apertura a otras creencias religiosas, pues no hay fundamentos metafísicos para dar prioridad a determinadas creencias³⁵. Sin embargo, a pesar de que admite una diversidad de interpretaciones, el mismo principio constituye un límite porque se opone a la violencia. Es decir, este principio orienta la acción criticando aquellas interpretaciones (filosóficas, religiosas o de otra índole) que pretendan petrificarse como ideologías generadoras de violencia.

32 Como vemos, la secularización y la ontología hermenéutica nos conducen a admitir una diversidad de interpretaciones, pero hasta dónde debemos consentir todas esas interpretaciones del mundo. Vattimo señala que la secularización tiene un límite proveniente de la tradición cristiana: "*podemos encontrar en la propia Escritura un límite de secularización, o sea, la guía de la desacralización, que es el discurso de la caridad*" (Vattimo, Gianni, *AV*, p. 90).

33 Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, traducción de Carmen Revilla, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 73-74.

34 *Cfr.* Girard, René, *VFD*, p. 100. Debemos insistir en que se trata de un principio crítico, no metafísico. No es un principio metafísico porque no es un fundamento último que se asume como verdad definitiva. Lo que caracteriza al principio metafísico es que lleva implícita la imposición violenta de la verdad, y la negación de cualquier posible pregunta o crítica ulterior (*cfr.* Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, p. 77).

En tal sentido, la caridad se convierte también en una condición del diálogo entre religiones cuando Vattimo define la verdad a partir de la caridad: “*no decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo*”³⁶. En coherencia con la hermenéutica gadameriana, la verdad se entiende como un consenso intersubjetivo. En este sentido, Vattimo no niega la verdad en sí misma. Niega la verdad como imposición de una perspectiva, pero admite que la verdad se manifieste en el acuerdo realizado por la caridad³⁷.

Finalmente, a partir de esta concepción de la verdad, tiene sentido que la religión, cuyo centro supuestamente es la caridad (el amor al prójimo), esté orientada al diálogo con otras religiones, entendido como una conversación donde se busca una verdad compartida. Pero, como hemos visto, eso supone apertura a las creencias de otras confesiones religiosas y que la religión misma se libere de una posición fundamentalista en que se encuentre atrapada por pretensiones metafísicas. Esto implica, en el caso del cristianismo, asumir el debilitamiento de sus pretensiones de objetividad, lo cual se encuentra en estrecha relación con el mensaje cristiano de la *kénosis*, según Vattimo³⁸. Ciertamente, el principal obstáculo para el diálogo interreligioso es el fundamentalismo, que como hemos visto se define principalmente como la incapacidad para escuchar al otro.

35 Por ese motivo, Vattimo afirma que el principio de la caridad es el punto de encuentro entre la hermenéutica nihilista y la tradición religiosa occidental, pues la hermenéutica nihilista también nos indica una apertura a la diversidad de las interpretaciones filosóficas, anulando toda pretensión metafísica: “El sentido del reconocimiento del parentesco de la hermenéutica nihilista, para la dogmática cristiana (indicamos así los contenidos de la revelación neotestamentaria), es el manifestarse de la caridad como único contenido decisivo del mensaje evangélico” (Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 96).

36 Girard, René, *VFD*, p. 71.

37 Por eso Vattimo admite que su concepción de verdad es muy próxima a la de Rorty, solo que este filósofo, en vez de hablar de caridad, propone sustituir el término *verdad* por el de *solidaridad*. *Cfr. loc. cit.*

38 Al respecto, dice Vattimo: “hasta que no deje de estar prisionera en las redes de su ‘metafísica natural’ y de su literalismo (...) la Iglesia no llegará a poder dialogar libre y fraternalmente ni con las otras confesiones cristianas, ni, principalmente, con las otras grandes religiones del mundo” (Rorty, Richard, *FR*, p. 73).