



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091124
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La religión como posible “gramática de paz”. Reflexiones alrededor del diálogo interreligioso en el pensamiento de Raúl Fornet Betancourt

Religion as a “grammar of peace”. Reflections around interculturality and religion in the thought of Raúl Fornet Betancourt

Stefano SANTASILIA

<http://www.orcid.org/0000-0001-7482-8917>

stefano.santasilia@uaslp.mx

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091124>

RESUMEN

La problemática del diálogo interreligioso encuentra un lugar específico en la reflexión del filósofo Raúl Fornet Betancourt. La misma posibilidad del diálogo intercultural involucra la necesidad de una reflexión a propósito de aquella experiencia que sumamente encarna la constelación de valores que se encuentra a la base de una cultura, es decir la experiencia religiosa. Por esta razón, a partir de los lineamientos para un posible diálogo entre las diferentes posiciones religiosas, indicados por el pensador cubano en su profunda reflexión dedicada a la filosofía intercultural, se intentará dejar salir a la luz los posibles cortocircuitos y los horizontes todavía a desentrañar para el desarrollo de una posible “gramática de la paz”.

Palabras clave: interculturalidad; religión; diálogo; filosofía; paz.

ABSTRACT

The problem of interreligious dialogue finds a specific place in the reflection of the philosopher Raúl Fornet Betancourt. The same possibility of intercultural dialogue involves the need for a reflection on that experience that most embodies the constellation of values that is at the base of a culture, that is, the religious experience. For this reason, based on the guidelines for a possible dialogue between the different religious positions, indicated by the Cuban thinker in his deep reflection dedicated to intercultural philosophy, an attempt will be made to bring to light the possible short circuits and the horizons still to be unrevealed for the development of a possible “grammar of peace”.

Keywords: interculturality; religion; dialogue; philosophy; peace.

Recibido: 28-04-2022 • Aceptado: 10-08-2022



INTRODUCCIÓN

La cuestión del diálogo interreligioso se presenta, desde siempre, como un esfuerzo continuo de lograr “reducir” posiciones aparentemente antitéticas a una mirada común. La convicción – generalmente demasiado superficial – de que baste contar con una “común” dimensión de trascendencia para poder encontrar el punto de acuerdo fundamental entre dos o más tradiciones religiosas, resulta producir casi siempre resultados insuficientes. La misma dimensión de trascendencia – que por la mayoría de las veces queda indicada como mínimo común denominador de las diversas tradiciones – no logra proporcionar una auto-presentación tan detallada gracias a la cual sea posible reconducir las diferentes formas a una voz compartida. Al contrario, es precisamente su peculiar “vaguedad” la que permite de considerar religión experiencias de valores bastante diferentes y sus relativas aplicaciones prácticas. Sin embargo, se trata de una “vaguedad” que marca todos estos tipos de experiencias que se presentan como vinculadas con lo divino. Tal condición implica una posibilidad que, a pesar de no poderse constituir como “solución” – en la manera en que todos podemos pensar en una solución, o sea también como “aniquilación” del problema – abre a la modalidad de camino, mostrando el esfuerzo de comunicación entre las religiones como algo que no puede quedar establecido a partir de un previo acuerdo sino necesita de un intercambio a la vez experiencial y conceptual. Lo que implica una atención específica hacia el tipo de experiencia que se manifiesta en lo que reconocemos como creencia y práctica religiosas.

Claramente, esta atención no puede reducirse a una simple descripción de la dinámica característica de un tipo específico de tradición, ni a una rápida comparación entre formas diferentes: de hecho, en el primer caso más que una reflexión relativa a la experiencia religiosa se tendrá una descripción del conjugarse de prácticas y creencias relativas a un determinado tipo de tradición; en el segundo caso, el único resultado será el de evidenciar puntos en común o diferencias fundamentales. En ambas situaciones no se logrará llegar a una mínima definición de la experiencia que se quiere tomar en consideración. Lo que lleva a comprender que la posible fundamentación del diálogo interreligioso – basado en una aproximativamente correcta definición de la experiencia religiosa – tiene que constituirse a partir de una reflexión filosófica, es decir esencial, sobre el fenómeno religioso. Tal afirmación requiere, inmediatamente, una puntualización: no se trata de afirmar el predominio de la reflexión filosófica por encima de la experiencia religiosa sino de dejar operar un tipo de reflexión que, por su misma naturaleza, está enfocado en “lo fundamental”, y de dejarlo precisamente operar con respecto a un tipo de experiencia que ya en sí se constituye como “fundamental”¹.

De tal manera, será posible dejar salir a la luz no solo todo lo que caracteriza el “núcleo duro” de la experiencia religiosa, sino también como este núcleo se constituye a partir de algunos elementos estructurales – tales porque presentes en toda experiencia religiosa, prescindiendo de las diferentes formas en las cuales puede encarnarse. La reflexión enfocada en estos elementos es precisamente la que puede proporcionar la modalidad de diálogo entre diferentes tradiciones. Y no puede ser que una reflexión de corte filosófico, considerando que el papel de la filosofía, y en este caso de la filosofía de la religión, es precisamente el de aclarar la posibilidad de una comprensión del fenómeno religioso que no sea excluyente. Como recuerda Manuel Fraijó

No estaría mal recordar aquel pasaje de Jenófanes en el que adviene que, incluso cuando se ve la verdad, este saber no da nunca a quien lo posee completa certeza de su validez; sobre las más altas cuestiones tiene siempre que estar esparcida la duda. Algo de esto pretende la filosofía de la religión. Su misión es la de atemperar esas certezas religiosas que lanzaron, desde siempre, a los humanos a peligrosas aventuras. La religión es un producto de gran circulación; la filosofía solo conoce reinos

¹ Se quiere leer en este sentido la interpretación que ofrece Jean Grondin en su reflexión sobre la filosofía de la religión, en particular con respecto a la intuición que reflexión filosófica y experiencia religiosa comparten una misma raíz y se constituyen ambas a partir de la pregunta relativa a la búsqueda del sentido de la vida (Grondin: 2010).

pequeños. Esto hace que su tarea sea casi imposible. Pero se trata de un imposible necesario. La filosofía de la religión tiene poco pasado, pero – esperemos – mucho futuro (Fraijó: 1994, p. 42).

A pesar de los años pasados desde la publicación de estas afirmaciones – y, por lo tanto, de la nueva condición de la disciplina que ya no “tiene poco pasado” – es cierto que la tarea de la filosofía con respecto a las posiciones de las religiones sigue manteniéndose la de un “imposible necesario”. Una afirmación aparentemente contradictoria que puede encontrar una aclaración si la acercamos a una definición que Raúl Fonet Betancourt propone con respecto a la praxis intercultural: precisamente la idea del “renombrar los nombres propios”. Como declara el filósofo cubano,

Pues la filosofía intercultural entiende la afirmación de la contextualidad más bien en el sentido de una recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo (Fonet Betancourt: 2009, pp. 106-107).

De la misma forma, las posiciones religiosas – es decir confesionales – representan “realizaciones de mundo” (siendo cada religión el intento narrativo de dar razón/sentido de la realidad) a partir de una única experiencia religiosa que constituye la estructura básica de cada posible contextualización (o sea codificación de carácter institucional). Lo “imposible necesario” del cual habla Fraijó asume, entonces, claridad en el momento en que se puede empezar a considerar cada perspectiva con relación a su contexto y distinguir sus elementos en “estructurales” y “derivados”. De esta manera, lo necesario corresponderá con lo estructural y lo que se da como imposible, en cambio, indicará la pluralidad de las formas en que se ha desarrollado – y se puede todavía desarrollar – la experiencia que da lugar sucesivamente al constituirse de una religión institucional. Lo afirmado hasta ahora confirma, así, la necesidad de una fundamentación filosófica del diálogo interreligioso que no puede constituirse como el resultado de un mero “acto de buena voluntad” sino tiene que poderse enraizar en una base común constituida precisamente por una experiencia común.

Por esta razón, la siguiente reflexión se articulará según tres momentos fundamentales: la definición de religión; a partir de esta, la misma posibilidad del diálogo interreligioso y, en fin, la propuesta embrionaria de una lectura de la experiencia religiosa en forma de “gramática de la paz”. Con respecto al primer momento, se utilizará como referencia la reflexión de Sergio Sorrentino – filósofo de la religión italiano – para alumbrar la dinámica fundamental de la experiencia religiosa (sin dejar, donde necesario, de cruzar su reflexión con las de otros autores, con el fin de alcanzar una mejor aclaración). A través de un preciso análisis será posible llegar a individuar una definición que puede “funcionar” con respecto a cualquier tipo de religión instituida, obteniendo así una referencia básica fundamental. En el segundo momento, se tratará de mostrar como la definición de religión subyace a la reflexión de Raúl Fonet Betancourt dedicada a la vinculación entre interculturalidad y religión, tratando de subrayar las articulaciones fundamentales para la realización de un auténtico diálogo interreligioso. El último momento constituirá el resultado de los primeros dos, es decir la etapa final en la cual se tratará de proponer el comienzo de un camino de investigación dedicado a la individuación, dentro de la experiencia religiosa, de una “gramática de la paz”, es decir de una dinámica estructural orientada a la construcción de relaciones pacíficas. De tal manera se intentará dejar salir a la luz como la misma “experiencia de excedencia” que constituye el corazón de la experiencia religiosa remita a la constitución de un posible diálogo.

DESARROLLO

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

En su reflexión alrededor de la posibilidad del diálogo interreligioso, Sergio Sorrentino da comienzo a la argumentación afirmando la necesidad de una aclaración relativa a la “naturaleza de la religión”. De hecho, la falta de una operación de este tipo produciría el peligro de caer en lo que él mismo define como cuádruple falacia:

La *primera* es la que culpa a la religión – y a sus sedimentaciones en el marco de un grupo humano, o de la misma historia humana – de ser el origen de muchos males, es decir de profundas heridas infligidas a la humana existencia. [...] Se trata de la falacia que lleva a concluir, juntos con Lucrecio, sin un necesario y apropiado discernimiento, “tantum potuit religio suadere malorum” (*De rerum Natura*). [...] La *segunda falacia* – también generada por una ilusión óptica de la mente, cuando le falta una guía para realizar un discernimiento eficaz – considera la religión, y precisamente la de propia pertenencia, como la panacea de todos los males que afligen la sociedad humana. En tal caso, se produce casi automáticamente un atrincheramiento dentro del universo simbólico de la religión de pertenencia, reconducida hacia códigos considerados fundamentales y más que a la vivencia que constituye el fundamento de los mismos códigos de la significación a través de la cual se expresa una comunidad creyente. Desde esta perspectiva falaz se generan tanto la posición conflictiva con respecto de los otros universos simbólicos de carácter religioso, cuanto el mismo fundamentalismo religioso (Sorrentino: 2009, pp. 184-185).

De hecho, antes que manifestarse como conflicto con respecto de las otras posiciones religiosas, el fundamentalismo representa una distorsión y malinterpretación de los propios códigos fundamentales. Razón por la cual el auténtico antídoto para este tipo de perspectiva puede originarse eficazmente solo desde el mismo corazón de una tradición religiosa, lo que implica el deber – por cada comunidad religiosa – de vigilar sobre la posible manifestación de este tipo de distorsión, y de “sanar” precisamente los intentos degenerativos producidos por las “malas” modalidades interpretativas. Pero esto es posible solo si toman en consideración también las otras dos falacias:

La *tercera falacia* es la que considera la religión como uno de los tantos elementos – entre los otros – del *ethos* humano. Y desde esta perspectiva nunca queda claro hasta que punto, y sobre todo si, una vivencia religiosa – y la comunidad dentro de la cual se instituye – produce las estructuras del *ethos*, de las costumbres, que organiza y articula la vida de un grupo humano o de una sociedad. En tal caso, el aporte ético de una religión a la civilización quedaría o subestimado o sobrevalorado. [...] La *cuarta falacia* es la que considera la religión sustancialmente como una forma de alienación de lo humano y, consecuentemente, la juzga incompatible con una condición humana madura. [...] Lo que fatalmente induce a considerar la alienación que efectivamente se produce dentro de las sociedades y grupos humanos en su desarrollo histórico como el efecto de la religión – mientras un correcto ejercicio de la sospecha permitiría de comprender que, en realidad, la alienación humana presenta múltiples ascendentes que hay que estudiar de manera específica (Sorrentino: 2009, pp. 185-186)

Cuatro falacias que, a lo largo de la historia, han constituido la base de los ataques más profundos y violentos hacia la experiencia religiosa, la cual – en cambio – presenta una complejidad que no puede ser dejada de lado, y que impone una comprensión adecuada capaz de alumbrar la profundidad de la vivencia religiosa – que constituye la misma base de la comunidad religiosa. Esta operación de esclarecimiento no puede alcanzar un resultado satisfactorio si no se elabora una definición capaz de dejar salir a la luz lo que el filósofo define como el núcleo generativo de la experiencia religiosa, y de su sedimentación en la comunidad. En este sentido, la definición oferta es la siguiente:

Ahora, dentro de esta perspectiva que, como se ha visto, es extremadamente problemática, la religión es esencialmente una *experiencia de lo divino presente dentro del humano existir*. Esta experiencia está fundada en el *acoger una oferta de sentido proveniente de la misma dimensión de lo divino*. Tal acoger acontece en plena libertad, y por esto constituye una condición no negociable de la apropiación, por parte del creyente, de aquella oferta de sentido. Por otro lado, la oferta de sentido significada en el marco de la experiencia religiosa se da en las múltiples – y simbólicamente densas – formas determinadas por el contexto de acogida. Y lo que caracteriza y especifica la experiencia religiosa es el hecho de que *aquella oferta de sentido* (que califica al referente de proveniencia) *determina y estructura la totalidad del humano existir, e involucra – es decir empeña – la totalidad del sujeto creyente* (que es el referente de destino). (Sorrentino: 2009, pp. 187-188)².

Lo que desde el primer momento permite determinar una definición de este tipo, es que no se puede realizar una auténtica experiencia religiosa si no se encuentran presentes todos los elementos estructurales indicados, a saber: los dos referentes (de proveniencia – lo divino – y de destino – lo humano), la oferta de sentido que se propone para que sea acogida, y la necesaria condición de libertad – considerando que la misma oferta de sentido se dirige hacia una libertad y la necesita para volverse efectiva). Solo no hay que olvidarse de que esta experiencia, cuya estructura no se modifica a pesar de los diferentes contenidos, se manifiesta siempre a partir de un contexto: por esto, se presenta estratificada mediante símbolos, representaciones, prácticas etc. Sin embargo, la unidad de su estructura no se modifica y presenta también unos rasgos inmodificables: la “absoltez axiológica”, la “universalidad teleológica” y la “ultimidad soteriológico-salvífica”.

A través de esta clasificación, Sorrentino trata de elaborar una interesante interpretación de la pretensión de absoltez de cada posible posición religiosa que mueve el eje de su fundamentación de la perspectiva de verdad general a la de verdad axiológica. Según el pensador

En realidad la absoltez que caracteriza la experiencia religiosa es de corte *axiológico*. Esto significa que inviste el sujeto mediante una opción máximamente preferencial. Este, a su vez, vive una experiencia religiosa diferentemente estructurada, que pero se califica como axiológicamente absoluta, porque comporta una opción máximamente preferencial (Sorrentino: 2009, p. 189).

Es decir que si se considera con atención la absoltez que está en juego dentro de la experiencia religiosa, emerge el hecho de que su validez está vinculada con el acto de libre adhesión del creyente. Y, por esta razón, resulta ser no transferible: no es posible “trasladar” este tipo de experiencia de un sujeto creyente – miembro de una precisa comunidad – a otro sujeto creyente diferentemente desarrollado – es decir titular de una adhesión estructuralmente igual pero generada a partir de otro contexto (que, de hecho, produce otra forma de comunidad). Si, como trata de subrayar el pensador, la absoltez se actualiza solo mediante una libre adhesión del sujeto creyente, entonces no es posible descontextualizarla pretendiendo que una absoltez tenga que valer también para las adhesiones de sujetos que pertenecen a otros contextos. Ninguna religión, entonces, puede renunciar a su pretensión de absoltez, pero todas pueden comprender como esta absoltez surge de la respuesta individual del sujeto creyente y, por lo tanto, se vincula con una oferta de sentido, acogida en plena libertad, mediante códigos que remiten a un preciso contexto.

Se trata de una absoltez que no corresponde a un “reconocimiento”, sino se activa a partir de la adhesión: por esta razón no puede ser impuesta a los sujetos que no expresan una determinada adhesión (lo que implica que no puede ser extendida a los que no se declaran creyentes, y menos a los creyentes cuya orientación se origina a partir de otro contexto de adhesión, es decir otra religión).

² Con referencia a tal definición cfr. también las reflexiones desarrollada por Sorrentino en sus trabajos dedicados a la lectura trascendental del fenómeno religioso (Sorrentino: 2004) y la problemática de la revelación (Sorrentino: 2003).

Al contrario, tiene que ser reconocida de manera recíproca y paritaria precisamente en el punto en que dos universos religiosos entran en relación, en la medida en que se confrontan efectivamente dos (o más) diversas *vivencias creyentes* – y no sus sedimentaciones sociales (comunitarias) y/o culturales, nunca elevables – excepto de forma indebida, y mediante una distorsión más o menos evidente y consciente del originario núcleo de la vivencia religiosa – al nivel de absoluta (Sorrentino: 2009, p. 190).

Y lo mismo ocurre con respecto a los otros dos rasgos: la “universalidad teleológica” y la “ultimidad soteriológico-salvífica”. La universalidad tiene un valor fundamentalmente teleológico, es decir que es simbólica: la oferta de sentido, que a través de la adhesión hace efectiva la experiencia religiosa – que desde el individuo llega a determinar la constitución de la comunidad – no limita su acción al mero individuo protagonista de la adhesión, y tampoco a la sola comunidad. Más bien se constituye como una posibilidad para lo humano en general:

Lo que significa que el individuo, y la comunidad marcada por la especificación y limitación histórico-cultural (principio de individuación), se configura como [...] un *universal concreto* en el cual se incardina aquel *sentido oferto*. Y, por esto, en el caso de la religión está en juego un universal que se distingue claramente de lo universal epistémico – o cognitivo – y del universal ético. De hecho, el primero resulta vinculado con una operación noética, a sus condiciones, y es estructuralmente *falsificable*. El segundo, el universal ético, posee una diferente naturaleza y diversa medida, porque expresa la axiológica falta de condicionamiento de la actuación ética. [...] En cambio, el universal implicado en la religión presenta naturaleza *teleológica*, en cuanto expresa intencionalidad escatológica contenida en el sentido oferto, y constitutivo de la experiencia religiosa (Sorrentino: 2009, pp. 190-191).

Esta intencionalidad escatológica, que constituye la profunda naturaleza de este universal, revela su modalidad anticipativa mediante la cual se prefigura – simbólicamente – el destino de toda la sociedad humana. Por lo tanto, no se trata de un universal “excluyente” sino, al revés, de una mirada de recomposición de la diferencia, donde “recomposición” no implica alguna aniquilación en lo homogéneo. Más bien, se trata de una narración en la cual la unidad se presenta como el trasfondo que permite la diferencia, la cual es alteridad que no separa sino invoca la relación no en forma de complementariedad sino de diálogo hasta el final³. Pero, si el sentido oferto se mantiene dentro de este tipo de universalidad, entonces quiere mostrarse como “salvífico” y “último”: quiere marcar todo lo necesario para el desarrollo de lo humano y, a la vez, orientarlo hacia un continuo trascenderse que se encarna en la modificación de la condición presente. Lo que significa que también en el caso de la “ultimidad soteriológico-salvífica” no se puede establecer alguna forma de subordinación entre las diferentes religiones. Sin embargo, precisamente a causa del elemento contextual – e individual – no se puede evitar que tal estructura de la experiencia religiosa produzca diferentes imaginarios simbólicos y, consecuentemente, relativos códigos de comunicación.

Pero, para Sorrentino, esto no constituye obligatoriamente un problema

Por otro lado, la distancia que se establece entre las culturas no constituye, en sí misma, un obstáculo para una *comunicabilidad* sustancial, ni con respecto al nivel ético (prácticas y comportamientos), ni con respecto al nivel de la gramática (es decir de la comunicación). Cuando, en cambio, aparece como obstáculo, es síntoma de que en el mismo cuerpo de una cultura ha ocurrido una nefasta sustitución de la vivencia [...] con los códigos y los símbolos que de aquella

³ Punto problemático con respecto al cual el mismo Sorrentino reconoce una “impenetrabilidad” que provoca tanto la teología cuanto la filosofía. En este sentido, resulta interesante leer, en forma de comparación, la cuestión de Babel no como división y pérdida de la unidad sino como diferenciación precisamente en la unidad (Steiner: 2014).

vivencia reciben su fuerza expresiva y comunicativa, es decir su capacidad de significación (Sorrentino: 2009, p. 193).

Pues, entonces, se trata de comprender de que manera es posible evitar esta sustitución y, así, dejar activas las condiciones del posible diálogo interreligioso. En referencia a este punto, se considera valiosa la reflexión elaborada por Fornet Betancourt alrededor de la relación entre interculturalidad y religión.

INTERCULTURALIDAD Y RELIGIÓN

Según el pensador cubano, que mueve su reflexión a partir de la actual “crisis de la religión”,

Si, como se ha repetido tantas veces y en tantas épocas diferentes, la religión tiene que ver con *ultimidades* que mueven incondicionalmente a peregrinar hacia el sentido; si como subraya Jean-Jacques Rousseau, no hay lazo social entre los seres humano más fuerte que la religión de los corazones puros y libres; o si [...], como juzgara José Martí, la religión es ese *sentimiento-anhelo* de crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir, puede entonces suponerse que indagar por la crisis de la religión significa al mismo tiempo preguntar por una crisis en la que estamos y somos (Fornet Betancourt: 2007, pp. 53-54).

Lo que significa que la crisis de la religión, determinada por un “entrar en crisis” de la misma consideración de aquel sentimiento – es decir, oferta de sentido – proporcionado por la misma experiencia religiosa, no toca simplemente el sujeto creyente en su individualidad sino afecta a la misma auto-comprensión del ser humano. Se trata, de hecho, de un proceso que envuelve y co(i)mplica, y esto debido a su capacidad de afectar

las condiciones de posibilidad de la constelación histórica que nos sirve para obtener referencias fundamentales de sentido de cara a nuestras maneras de estar en el mundo y de proyectar lo que queremos ser. Crisis de la religión sería de este modo también crisis de antropología, crisis de cosmología y, con ello, crisis de civilización en general. Lo que quiere decir que nuestra pregunta misma por la crisis de la religión pertenece a la crisis misma, que preguntamos desde una situación de crisis en la que sentimos precisamente que la relación de nuestro tiempo con la religión está en crisis porque toda su manera de comprenderse y proyectarse está en crisis (Fornet Betancourt: 2007, p. 54).

Así que, para el filósofo, no se trata de una mera cuestión de opción confesional – y esto a pesar de que, como el mismo título de su escrito declara, su atención resulta ser enfocada precisamente al cristianismo. Más bien se está hablando de como la crisis que afecta la dimensión religiosa se constituya como crisis general del sentido de lo humano; algo que, a la luz del desarrollo de la reflexión de Sorrentino, es posible ahora leer en clave de sustitución de la vivencia con el código por ella misma producida. Y, de hecho, frente a la pregunta que busca la modalidad de correcta salida de la crisis, el mismo Fornet Betancourt indica que no se trata tanto de asumir el camino de una profundización de los conceptos cuanto de emprender dialógico, alumbrando la necesidad de una perspectiva que no caiga en la simplificación del mero “tomar acuerdos” sino se atreva a dejar salir a la luz la mera constitución relacional de la experiencia religiosa.

Pero, justamente, no es posible dar lugar a una atención de este tipo si no se considera de manera atenta la forma de la sociedad en la cual se está desarrollando esta crisis, la cual corresponde probablemente a esta misma forma – es decir depende de esta y de la conflictividad que la caracteriza. La asunción de tal consideración es la que lleva el filósofo a considera como

Plantear esta pregunta por la conflictividad socio-cultural en la génesis de lo que llamamos sociedad de conocimiento, acompañándola naturalmente con la cuestión por la violencia que genera su expansión asó como por las nuevas formas de “barbarie” que conlleva, nos luce que puede ser

pertinente para intentar una aproximación más amplia y radical a la cuestión de la crisis de la religión en las sociedades europeas actuales. Pues su planteamiento abre ya de por sí una perspectiva que nos permite considerar una variante que es de relevancia para conocer mejor la crisis y las posibilidades de transformación de la religión en sociedades semejantes (Fornet Betancourt: 2007, p. 59).

Lo que nos muestra como – a pesar de la referencia directa al contexto europeo – el interés del pensador resulta evidentemente dirigido hacia la dinámica constitutiva de la experiencia religiosa – y, de hecho, parece posible hasta atreverse a decir que el subrayar la conflictividad como rasgo fundamental de la sociedad remite al intento de marcar precisamente la incompatibilidad estructural de la orientación social con la misma estructura dialógica de la experiencia⁴. Hay una posibilidad por la cual la sociedad marcada por el conflicto pueda ser re-orientada de manera que la *reductio ad unum* operada por la mirada utilitaria se convierta en un espacio de interacción y de “continua aclaración”: un auténtico proceso de comprensión y modelación del cual, como afirma el filósofo, se alimenta aquel conocimiento que permite la codificación de la experiencia religiosa – confirmando una vez más el carácter de universal concreto de su núcleo constitutivo. El universal consistiría precisamente en el proceso al cual ningún ser humano – en cuanto ser comunitario – puede sustraerse, y la dimensión concreta quedaría determinada por la inevitable traducción del proceso en prácticas interpretativas y rituales.

Y es precisamente siguiendo esta perspectiva que el mismo Fornet Betancourt vuelve al punto fundamental, ya encontrado en el mismo comienzo de la reflexión de Sorrentino: la necesidad de una definición – nunca capaz de agotar pero sí de indicar la tensión interna – de la experiencia religiosa.

Esta pregunta nos parece tanto más pertinente cuanto que la diversidad de la religión, independientemente de sus definiciones, se manifiesta al menos por una doble vertiente, a saber, por la patente diversidad de las religiones entre sí como por la no menos patente diversidad entre las tradiciones que una misma religión puede generar en su interior. Parece, pues, que religión es religiones y religiones son siempre cada una un foco de pluralidad de tradiciones, como supo ver y defender ya Friedrich Schleiermacher al criticar como anticristiano el afán de uniformidad y proponer el correctivo de una “religión” de religiones (Fornet Betancourt: 2007, p. 61)⁵.

Y a la luz de tal afirmación, buscar una respuesta que no deje de tomar en cuenta tres aspectos fundamentales puestos en luz precisamente por la crisis: la forma auténtica de la religión es la de la “agonía” en sentido unamuniano⁶; la necesidad – para poder conservar su autenticidad – para la religión de mantenerse en una relación reflexiva consigo misma (lo que correspondería al vigilar continuamente con respecto a la nefasta sustitución de la vivencia con los códigos que a partir de ella se originan) y que la situación de crisis permite precisamente interrogarse sobre la estructura fundamental de la religión – interrogación que, a la luz del desarrollo del imaginario colectivo actual, parece ser la única forma de mantenerse en aquella forma de tensión que la experiencia de lo divino tiene que ser para no reducirse en mero adorno cultural. Ahora, y es este el punto más interesante, Fornet Betancourt opera un “traslado del problema” asumiendo una posición que, no sin atrevimiento, podría ser indicada como “más radical”⁷: para

⁴ Con relación al tema de la concepción dialógica como estructural de la existencia humana dentro del pensamiento de Fornet Betancourt, senos permita hacer referencia a las reflexiones de Santasilía relativas a la eazón intercultural (Santasilía: 2018) y al interesante trabajo de Villanueva dedicado a la fenomenología de la interculturalidad (Villanueva: 2021).

⁵ Honestidad impone, en este punto, de aclarar que el también Sorrentino, cuya reflexión ha sido asumida como referencia en el primer momento de esta breve reflexión, asume Schleiermacher como referente fundamental con respecto a la pregunta relativa a la esencia de la religión (Sorrentino: 2004).

⁶ Con respecto a este tema se nos permita, entre los tantos, hacer referencia – en forma de introducción – a los estudios de Santasilía con relación al “sentir religioso” en Miguel de Unamuno (Santasilía: 2005); de Abella Maeso alrededor del posible aporte del pensamiento unamuniano a la filosofía de la religión (Abella Maeso: 1996); de Posada Gómez dedicado a la antropología religiosa de Unamuno (Posada Gómez: 2013); y de Maroco Santos alrededor de la fe del pensador español (Maroco Santos: 2018)

⁷ Y por esta razón necesita “desconectar” su reflexión del mero campo de las “ciencias de la religión” (entre las cuales incluye también la

poder tratar del diálogo interreligioso, es decir asumir la posibilidad estructural de este diálogo a partir de la naturaleza misma de la experiencia religiosa, es necesario “desplazarse” hacia la estructural condición dialógica de la misma filosofía, es decir hacia una perspectiva de filosofía intercultural.

Porque desde nuestra perspectiva [...] el verdadero problema radica en que con una opción semejante seguiríamos justamente moviéndonos dentro de los parámetros de la ideología del eurocentrismo, es decir, cultivando todavía el hábito colonial de analizar e interpretar lo que sucede en el mundo a partir de Europa y con los elementos que proporciona su ciencia. Con este hábito queremos romper aquí. Lo que conlleva para la *visión filosófica* que se nos ha pedido de la crisis actual de la religión dos implicaciones. Primero, que optamos por no empequeñecer lo filosófico a la medida de su concepto en la cultura filosófica dominante europea, es decir, que debilitamos en consecuencia el paradigma europeo de filosofía para abrir la filosofía a otras posibilidades teóricas y prácticas (Fornet Betancourt: 2007, p. 67).

Lo que implica que cualquier tipo de reflexión filosófica sobre la religión que quiera orientarse a la naturaleza del mismo fenómeno tendrá que implicar una universalidad – contextual, es decir un universal concreto – que lejos de aniquilar el contexto lo valoriza impidiendo el desarrollarse de un posible “centrismo”. De hecho, este universal concreto es el objetivo de la misma transformación intercultural de la filosofía (Fornet Betancourt: 2001, pp. 371-382), y por esta razón considera la relación con la experiencia religiosa como algo “orgánico” (como subraya el mismo pensador) que resulta de la complejidad de su misma reflexión (Fornet Betancourt: 2007, p. 70). Así que, desde este punto de vista, la reflexión filosófica dedicada a la religión se configura ya desde el comienzo en la forma de discurso interreligioso que da cuenta de la pluralidad de religiones (es decir de la pluralidad de libres adhesiones – individuales y comunitarias – con respecto de la excedente oferta de sentido). Sin embargo, hay que tomar en cuenta una anotación profundamente interesante que remite a la misma posibilidad de pensar en la naturaleza de la experiencia religiosa desde la perspectiva intercultural:

Desde la perspectiva pluralística de la interculturalidad la pregunta por la naturaleza de la nueva religión en el nuevo tipo de sociedad se perfila como una pregunta típicamente moderna, y por lo tanto regional, no universal. Ya señalábamos que nuestra sospecha de monoculturalidad supone la dependencia de la pregunta o, mejor dicho, de la forma de preguntarla del horizonte de percepción de la modernidad europea y ahora debemos recordar que la calificamos de moderna para expresar esa dependencia cultural así como para precisar, de cara al punto que es de interés en este contexto, que ello implica moverse dentro de la idea moderna del progreso, esto es, de que todo es historia y de que en la historia todo es evolución lineal, progresiva. Sobre el trasfondo de esta idea se comprende así que formule la pregunta por el futuro de la religión en el sentido de una supuesta religión *nueva* cuya naturaleza tendría que corresponder, por la lógica inherente a la idea occidental moderna de progreso, al estadio de desarrollo social y humano alcanzado en ese “nuevo tipo de sociedad” que, sin decirlo, se supone que es el de las sociedades de conocimiento (Fornet Betancourt: 2007, pp. 101-102).

fenomenología de la religión – entendida como una mera descripción sistemática de la modalidad de manifestación del fenómeno religioso). En realidad, con respecto a la colocación de la fenomenología de la religión en el marco de las ciencias de la religión, es necesario precisar que tal elección metodológica no puede tocar todas elaboraciones que, en algunos casos de manera confundida, quedan subsumidas bajo esta etiqueta. Como claramente muestra Juan Martín Velasco, con el lema “fenomenología de la religión” se hace todavía referencia a reflexiones de carácter bastante distinto, como las de autores pertenecientes a la corriente fenomenológica que origina desde las reflexiones de Husserl – por ejemplo, las Adolf Reinach y Edith Stein – y de autores que hasta declaran el carácter no filosófico de sus propias investigaciones – como, en algunos casos el mismo Van der Leuw (Martín Velasco: 1994 y Martín Velasco: 2017). Fornet Betancourt está haciendo referencia específicamente a aquella fenomenología que se auto-coloca en el marco de las ciencias de la religión en cuanto desinteresada en un estudio de carácter fundacional del fenómeno religioso (sin embargo, entre los ejemplos aparece también la referencia al trabajo de Henry Dumery que, en realidad, como subraya José Gómez Caffarena no parece poder pertenecer a este tipo de “fenomenología”) (Caffarena: 1990).

Sin duda se hace necesario aclarar que la pregunta que el filósofo indica como “voz de la monoculturalidad” no corresponde a la interrogación relativa a la naturaleza de la experiencia religiosa, sino más bien correspondería a la tercera falacia, por la cual la religión – en cuanto mero elemento del *ethos* – pierde su vinculación con la excedencia mediante un necesario proceso de “adecuación”. La auténtica pregunta relativa a la naturaleza de la experiencia religiosa desplaza el “¿qué es?” de una perspectiva esencialista para constituirlo como asunción de una dinámica abierta dentro de la cual la misma pregunta no encuentra nunca una respuesta contextual capaz de agotarla, sino se presenta siempre – y solo – como indicación de una estructura “provocativa” (de hecho, la misma oferta de sentido se presenta como continua provocación de una libre adhesión que, por su misma libertad, puede decidir de no realizarse).

La provocación encarnada por la naturaleza de esta experiencia es precisamente la que impide la homogeneización y hace que las religiones, en su constitutiva pluralidad, representen el primer baluarte en contra de la idea de hegemonización de la sociedad (excepto cuando, siempre a causa de la tercera falacia, la religión se transforma en elemento funcional a la orientación hegemónica)⁸. Y, por esto, la perspectiva intercultural puede “relativizar” la pregunta por una religión “adecuada” a la moderna sociedad, marcando y reconociendo que el aporte de la experiencia religiosa no depende de una orientación social específica sino conlleva, en sí misma, una constelación de valores que provocan la sociedad a un continuo cambio en el nombre de la relación entre sus miembros:

Pero la interculturalidad requiere, por su espíritu liberador, que la experiencia dialógica del relacionar caminos sea a la vez una experiencia de contraste y de interpelación recíproca en la que limitándonos a señalar el aspecto ahora relevante, las religiones *revisan* sus tradiciones buscando discernir si y cómo son caminos de liberación que peregrinan hacia la utopía de un mundo pluralístico de “vida en plenitud”. Lo que supone naturalmente el discernimiento de sus posibles desfiguraciones degradantes (Fornet Betancourt: 2007, p. 107).

Razón por la cual, la perspectiva intercultural considera la dimensión religiosa no como algo opcional, y tampoco propone la cristalización de los códigos (causa estructural de cualquier tipo de fundamentalismo), sino considera la experiencia religiosa como elemento fundamental de crecimiento en el diálogo, *ad intra* y *ad extra*, según aquella orientación que, a través de las palabras de Sorrentino, podríamos definir “universalidad teleológica” y que Fornet Betancourt, en cambio, indica mediante la definición martiana de “poesía del mundo venidero” (Fornet Betancourt: 2007, p. 108). Pero no hay que dejarse engañar por la delicadeza de la poética:

Hay que advertir sin embargo que con esta *visión* la interculturalidad no pretende abogar por disolver las diferencias ni mucho menos por una estetización de las religiones. Pues siguiendo precisamente la intuición martiana, las religiones que se afirman como “poesía del mundo venidero” son aquellas que renacen a sí mismas con y desde la espiritualidad histórica de solidaridad y de armonía de los seres humanos que recomponen el mundo real al decidir echar su suerte con los pobres de la tierra. Son la poesía de esa espiritualidad, de esa *composición* de amor, de solidaridad y de justicia que, al equilibrar el mundo histórico desde los pobres de la tierra, *recompone* el mundo convirtiéndolo en un espacio abierto donde *resuena* la humanidad del ser humano y en el cual éste crece en su ser; crecimiento que hemos de entender no en el sentido de crecimiento de su yo individual ni de sus posibilidades de poseer mundo sino más bien en el sentido de crecimiento de sus relaciones con sus semejantes y con el universo todo. El mundo venidero es ese crecimiento abierto de relaciones relacionales (simétricas) y relacionantes. Las religiones serían por esto, como poesía de ese mundo

⁸ Considerando con atención que también la segunda falacia puede presentarse como una “resistencia” a la hegemonización pero, como es posible observar en el desarrollo de todos los fundamentalismos, se trata de una resistencia “de fachada” que esconde simplemente una intención de dominio para la cual es necesario mantener inalterado el *status quo* público para poder operar sin reglas en la dimensión privada.

que nos *adviene* por la calidad de nuestras relaciones, las *composiciones* que narran es historia de relacionamiento de todo con todo (Fornet Betancourt: 2007, pp. 108-109).

Por lo tanto, el mismo pensador le reconoce a la religión lo de constituirse como una toma de conciencia que surge desde la relación y el diálogo, y que se hace cargo de una oferta de sentido que lo contextualiza, y desde este contexto lo abre a la humanidad entera. Su origen es, precisamente, lo que hace que el creyente no se pueda encerrar, o atrincherar, dentro de un código – so pena la desestructuración, debida a cristalización, del mismo – sino se sienta ya desde el principio puesto en relación. Y emblemática es la forma en que lo afirma el mismo Fornet Betancourt: “Virar el origen de donde venimos desde la relación es así renacer en nuestro propio lugar. Es ver la *procedencia*, en este caso concreto la religiosa, como lugar de *ascendencia procedente* que nos lleva más allá (por la relación), que nos lanza a la *descendencia* y al *advenimiento*” (Fornet Betancourt: 2007, p. 109)⁹.

Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa muestra toda su universalidad, porque remite a la experiencia cosmológica y antropológica de un ser humano en continuo proceso de crecimiento – ratificación de su ser (Galantino: 1993). A la luz de esta concepción, el progreso no asume más el rostro de una reducción homogeneizadora sino el sentido de un “viaje de regreso” en el cual la revisión no conduce a la aniquilación de las diferencias sino a su reconducción al principio de la libre adhesión a una oferta de sentido (naturaleza constitutiva de la experiencia), es decir aquella experiencia de lo divino (cuyo nombre resulta siempre impropio) que es capaz de instituir – y por esto relativizar – todo código. Lo que permite que cada confirmación se de siempre – y solo – en la forma de una transformación que mientras actualiza ya está también contextualizando y, por esto, modificando:

Lo nuevo es *generación histórica* y, como tal, su modo de *efectuarse* es el de la *transformación*; entendiéndose por esta una *transformación* que, en cuanto es resultado del diálogo entre diferencias, no cierra su proceso constituyéndose en síntesis unificante de la pluralidad de las tradiciones sino que en ella sigue vigente y actuante la diversidad de las diferencias porque se trata de una *transformación recíproca* en la que las diferencias se acercan y se alejan al mismo tiempo. Y la razón de este singular movimiento es que el diálogo entre las diferencias, debido al viaje de “regreso” apuntado que hace posible en cada una de ellas, también potencia sus respectivas distinciones propias (Fornet Betancourt: 2007, pp. 110-111).

Por esto, el mismo autor puede tranquilamente afirmar que su perspectiva no quiere conducir ni al “sincretismo subjetivamente arbitrario” ni al “hibridismo de mezclas indefinidas”, porque la dinámica que la entrama es la de experiencia de transformación que, mediante la revisión, reconfiguración y el redimensionamiento de la propia tradición apunta a una más consciente y profunda apropiación de lo propio – una dimensión que, subraya Fornet Betancourt, no puede nunca ser considerada como totalmente conocida y comprendida. Lo que permite que “memoria” y “comunidad” se co-impliquen estructuralmente: porque la confesión de la propia identidad religiosa se puede realizar solo, y sin alguna excepción, desde una condición de “éxodo”, un momento de “peregrinaje” desde el cual se van automáticamente abriendo espacios de encuentro los cuales

no hacen olvidar el origen ni diluir el acento específico con que la herencia de la tradición propia carga la búsqueda religiosa, pero que si debilitan la autoseguridad de cada camino particular y, con ello, contraen también sus posibles pretensiones de universalidad excluyente. Y que de esta suerte hacen posible en los miembros de las diferentes religiones prácticas *practicantes* de relaciones, y

⁹ Con respecto a esta expresión, Fornet Betancourt admite un suerte “deuda” con respecto a Heidegger. Vale la pena dejar hablar al mismo autor: “Este paso de mi argumentación se inspira en lo que creemos haber entendido como el fondo de esa enigmática sentencia de Martin Heidegger en la que se nos dice que el origen o lugar de procedencia permanece en nosotros como una tarea de futuro. Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesamtausgabe*, tomo 12, Frankfurt/M. 1985, p. 91, donde se dice literalmente: “Herkunft aber bleibt stets Zukunft” (Fornet Betancourt: 2007, p. 109, nota 18).

finalizadas no por su origen solo sino por aquello a lo que en sus orígenes se apunta: la liberación humana (Fornet Betancourt: 2007, p. 112).

RELIGIÓN COMO POSIBLE GRAMÁTICA DE LA PAZ

Lo que se ha intentado mostrar, en el camino recorrido hasta ahora, es que la experiencia religiosa – es decir la vivencia peculiar que la caracteriza y a partir de la cual se estructura todos los posibles códigos interpretativos que constituyen las religiones institucionales – no se presenta, a un análisis riguroso, como motivo y raíz de la contraposición entre tradiciones. Sino, al revés, involucra en sí misma una condición de apertura que invoca el diálogo como su más auténtica encarnación. Pero es correcto preguntarse si este nivel estructural representa simplemente una *intentio* o realmente afirma una necesidad (Gallardo: 2008).

Sin duda, si se trata de una condición estructural no puede reparar en una simple *intentio*, sin embargo a primera vista parece que la codificación de la oferta de sentido desde la cual brota la constitución institucional de una religión lleve consigo, de forma connatural, la necesidad de una actitud represiva. Hay que considerar que la religión, en cuanto elemento estructural del desarrollo antropológico, se coloca dentro de estratificaciones ideológicas y simbólicas que se alimentan de la racionalidad, del sentimiento, de la imaginación y de la voluntad de los sujetos – y de esto deriva también su capacidad de mover las acciones de los individuos y hasta de enteras comunidades. Pero este “colocarse” no constituye una identificación – que, de hecho, remitiría una vez más a la tercera falacia –, lo que permite siempre un análisis capaz de discernir la vivencia religiosa del contexto en la cual está actuando y la modalidad de generación de las vinculaciones entre las dos dimensiones (Sorrentino: 2008). Dentro de su correspondencia con las estratificaciones simbólicas que constituyen el imaginario simbólico, la religión puede ser asumida como pretexto para la actuación de una violencia represiva o de un juicio discriminatorio. Pero en estos casos – que protagonizados por instituciones que utilizan la religión de manera instrumental o por los mismos exponentes de las comunidades religiosas – se registrará una pérdida de contacto entre la acción y la experiencia fundacional:

En verdad, la religión cultiva, y en su estatuto de autenticidad está llamada a cultivar, formaciones simbólicas salvíficas. Estas tienen carácter peculiar en cuanto expresan y traducen tres ejes de constitución de la experiencia que se encuentra en su misma raíz. El primero es el enlace con el individuo y con su no funcionalidad, y esto porque el individuo es el fulcro de la experiencia religiosa. El segundo es la libertad como condición intranscendente de la experiencia religiosa, por la cual la actuación de la violencia repugna a tal experiencia. Y el tercero concierne el interés que es de competencia específica de la experiencia religiosa – un interés de carácter “último” que no puede aguantar la negociación o la competencia con otros intereses (Sorrentino: 2008, p. 31).

Un interés que subordinado a otro – u otros – pierde su carácter de “último” y acaba por constituir la base instrumental de estos otros intereses capaces de activar aquella destructividad siempre dirigida hacia el “otro” sujeto de la competencia. Lo que muestra que, mantenido en su carácter de “último” este interés constitutivo de la experiencia religiosa resulta ser refractario a cualquier tipo de violencia.

Como se declaraba al comienzo de este breve recorrido – que quiere encarnar más el comienzo de una futura reflexión sobre los puntos fundamentales del diálogo interreligioso entendido como *praxis* de paz, que tratar de dar soluciones definitivas (que por su ser tales determinarían otra vez un alejamiento de la vivencia religiosa originaria) – las conclusiones no se pueden estructurar en forma de meta de un preciso camino de reconocimiento sino, precisamente, como punto de partida. Más que de partir de cero, se trata de “regresar” al momento de recuperación de la autenticidad de la experiencia religiosa para mostrar su constitución como fundamentalmente dialógica (lo que se ha intentado hacer) y, de esta manera, abrir a la posibilidad de una

comprensión de tal experiencia como origen de una condición de diálogo que estructura cualquier tipo de práctica vuelta a la construcción de la paz – en cuanto experiencia de alteridad y excedencia.

El trabajo que, entonces, queda a realizar – y que desde ahora constituirá una tarea fundamental de los estudios e filosofía de la religión – no será solo el simple “trasladar” esta comprensión a una efectiva realización del diálogo entre diferentes posiciones religiosas, sino y sobre todo el “destilar” de la dinámica de esta experiencia – y a través del aporte de las diferentes religiones – las articulaciones fundamentales de una gramática de la paz. A través de las reflexiones de los autores indicados ha sido posible ver como la auténtica experiencia de lo divino abre a la continua reconfiguración de lo propio en la relación con el otro, y a través de la práctica intercultural ha sido posible reconocer al diálogo interreligioso como la espontánea forma de manifestación de la vivencia religiosa. Sin embargo, la llamada ahora es la de mostrar al diálogo interreligioso como la “escritura” de una gramática de la acción constructora de paz.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLA MAESO, M. J. (1996). “Unamuno: una aportación a la filosofía de la religión”, *Endoxa*, 7, UNED, Madrid, pp. 179-200.

CAFFARENA, J. G. (1990). “Filosofía de la religión”, *Isegoría*, 1, CSIC, Madrid, pp. 104-130.

FORNET BETANCOURT, R. (2001). *La transformación intercultural de la filosofía*. Desclée, Bilbao.

FORNET BETANCOURT, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Abya-Yala, Quito.

FORNET BETANCOURT, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Mainz Verlag, Aachen.

FRAIJÓ, M. (1994). “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en: Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Trotta, Madrid, pp. 13-43.

GALANTINO, N. (1993). *Dire “uomo” oggi*. Paoline, Cinisello Balsamo (MI).

GALLARDO, F. (2008). “Le religioni sono portatrici di pace?”, en: Sorrentino, S. (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, pp. 175-182.

GRONDIN, J. (2010). *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona.

MAROCO SANTOS, E. J. (2018). “Unamuno y la fe religiosa”, *Eidos*, 18, January-june, Universidad del Norte, Barranquilla, pp. 255-280.

POSADA GÓMEZ, E. A. (2013). “Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno”, *Veritas*, 29, septiembre, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, pp. 97-117.

SANTASILIA, S. (2005). “L’agonia del sentire. Miguel de Unamuno”, en: Sorrentino, S. (a cura di), *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, Aracne, Roma, pp. 127-124.

SANTASILIA, S. (2018). “De la razón situacional a la razón intercultural. Una propuesta de diálogo”, en: Díaz Álvarez, J. M., Lasaga Medina, J. (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Trotta, Madrid, pp. 471-479.

SORRENTINO, S. (2004). *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*. Carocci, Roma.

SORRENTINO, S. (2008). “La religione come istanza di integrazione della dignità umana e la violenza come sua disgregazione”, en: Sorrentino, S. (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, pp. 9-32.

SORRENTINO, S. (2009). “La grammatica del dialogo interreligioso. Per un approccio critico al rapporto tra le religioni”, en: Sorrentino, S., Festa, F.S. (a cura di), *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto tra le religioni*, Città Aperta, Troina (EN), pp. 179-206.

SORRENTINO, S. (a cura di) (2003). *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*. Cittadella, Assisi.

STEINER, G. (2014). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Fondo de Cultura Económica, México.

VELASCO, J. M. (1994). “Fenomenología de la religión”, en: Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Trotta, Madrid, pp. 67-87.

VELASCO, J. M. (2017). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid.

VILLANUEVA, J. (2021). *Fenomenología e Interculturalidad. Pluralidad de mundos: el sumak kawsay y la crítica al desarrollo*. Aula de Humanidades, Bogotá.

BIODATA

Stefano SANTASILIA: Profesor de Filosofía de la Religión en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Università di Napoli “L’Orientale” (Italia) y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de Comillas (España). Sus áreas de investigación son fenomenología y hermenéutica de la experiencia religiosa, fenomenología de la afectividad y filosofía de la interculturalidad y de la paz. Es miembro del Cuerpo Académico en Interculturalidad y Estudios de Paz, y de los grupos de investigación internacional “Fenomenología del cuerpo” (dirigido por Agustín Serrano de Haro) y “Narratives & Social Changes” (dirigido por Emiliana Mangone). Desde 2022 es director del Laboratorio de Fenomenología de la Religión, del la misma Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, constituido como red internacional de investigación. Webpage: sociales.uaslp.mx/Paginas/Profesores/Stefano.aspx

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

