

La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos¹

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

Trataré primeramente de la *situación actual* de la religión (1). En segundo lugar abordaré las ambigüedades y tensiones *estructurales* de la misma (2), que son fuente de las *tensiones* y *conflictos* históricos de hoy y de los que se prevén para los inicios del próximo milenio. En el primer caso se tratará de un *discernimiento filosófico* de la situación histórica (una especie de contribución a una *filosofía del momento histórico*); en la segunda parte, mi reflexión -en cambio- se enmarcará dentro de una *filosofía de la religión*. Finalmente, en una tercera parte, enfocaré *los desafíos* y *tareas* que, teniendo en cuenta las dos partes anteriores, se le plantean a la religión *desde la filosofía*, en los albores del siglo XXI (3).

1. Situación actual de la religión

Caracterizan el momento actual de la religión en muchas regiones del mundo: 1) su relación de *diálogo y/o conflicto* tanto con la *modernidad ilustrada* como con lo que algunos llaman *postmodernidad* o *post-ilustración*²; 2) no sin un estrecho vínculo con lo anterior, también la caracteriza su posición ante el fenómeno sociocultural de la *globalización* y de los *localismos* y *particularismos* que ella provoca como reacción.

La *modernidad* había puesto en jaque una visión simbólico-trascendente del mundo, concibiéndolo a éste como *autorregulado* y al

¹ Publicamos la intervención del autor en la Mesa Redonda sobre Filosofía de la Religión, en el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (Cáceres-Madrid, 21-27 de setiembre 1998).

² Sobre los desafíos de la modernidad y la postmodernidad a la religión ver mis artículos (con bibl.): "La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable", *Stromata* 51 (1995), 75-88; y "La religiosidad en los albores del tercer milenio", en: *Fin de siglo. Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* Nro. 119 (1996), 123-132.

E. Sinnott	
La normativa aristotélica de la expresión científica	303/318
J. Ladrière	
Filosofía de la acción histórica	319/324
D. V. Picotti	
Resonancia y proyección del pensamiento de Rodolfo Kusch. A propósito de una obra reciente de Carlos M. Pagano	325/328
Recensiones bibliográficas	329/334
Fichero de revistas latinoamericanas	335/384
Teología	339/362
Filosofía	363/384
Índice bibliográfico	385
Índice general	387/388

hombre en su *autofundamentación* y *autonomía* racionales. De ahí la crítica ilustrada a toda idolización y mistificación religiosas y su carácter contestatario ante una autoridad tradicional vista como externa y heterónoma, y ante un misterio sagrado concebido como alienante e irracional. Las estrategias de la religión ante ese momento cultural fueron y son todavía, a veces, de condenación y defensa o de abroquelamiento reaccionario y fundamentalista. Otras veces su intento de modernizarse le hizo perder su especificidad. Ultimamente, en cambio, no pocas veces instauró un *diálogo crítico* con la Ilustración, asumió sus críticas desde su propia *idiosincrasia*, mostró ella misma su *potencial humanizante y liberador* del hombre -aun de la misma razón-, y recobró su *ingenuidad*, pero una ingenuidad postcrítica y *segunda*³.

En los últimos tiempos se dio en muchas partes un "revival" o renacimiento de la religión, no carente de nuevas *ambigüedades*. No sólo como refugio ante la *globalización* de cuño neoliberal, con sus riesgos globales: ecológico, social, psicológico, de desintegración, exclusión, individualismo competitivo e insolidario; sino también como reacción *pluralista* (localista, nacionalista, étnica...) en salvaguardia de las diferencias, las comunidades históricas, las tradiciones culturales. Y asimismo como resistencia sana para preservar aquello que en el hombre *no se reduce* a lo racionalizable y a lo técnico, a lo analítico-instrumental o a lo sistemático-estructural.

Pero ese renacimiento religioso es ambiguo, porque le acechan peligros de nuevos irracionalismos, particularismos y equivocismos, así como de desinstitucionalización⁴ y "privatización" de la religión, hasta convertirla en un mero sentimiento "light". Aún más, algunos alertan sobre un posible "choque entre civilizaciones"⁵, culturas y religiones. Así es como se ponen en riesgo no sólo los logros de la Ilustración, sino

³ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 326.

⁴ Cf. J.M. Mardones, "Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa", en: M. Fraijó-J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, 1995, 125-148; sobre ese punto y los inmediatamente siguientes, ver también mi trabajo: "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en: D. García Delgado (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, en especial p. 259 ss. y 278 ss.

⁵ Cf. S. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires-Barcelona-México, 1997.

también lo razonable, humanizador, liberador y universal (para todo hombre y todo el hombre) de la religión y las religiones en su posición postcrítica. Esa doble *ambigüedad* histórica (que podríamos denominar, algo artificialmente, moderna y postmoderna) muestra en las religiones *tensiones* aparentemente irreductibles, generadoras de *conflictos*. Ambas ambigüedades se mueven en la tensión entre lo trascendente y lo immanente, el misterio y la inteligencia, la fe y la crítica, la dependencia y la liberación, lo uno y lo plural, lo universal y lo particular, lo unívoco y lo equívoco, lo mismo y lo diferente, la confrontación y el diálogo, aunque, quizás, los primeros binomios son más propios de la época de la primera y la segunda Ilustración, y los últimos se han hecho más acuciantes en esta última época de *tardo-modernidad postmoderna*, que para algunos es post-Ilustración y, para otros, prepara la consumación de la modernidad ilustrada.

En los siguientes párrafos intentaré mostrar cómo tales ambigüedades, tensiones y conflictos son *estructuralmente* inherentes a la religión. Y, luego, en la última parte, retomaré el problema de los *retos* que le plantea a la religión su actual situación histórica.

2. Estructura relacional, tensional y ambigua de la religión

Podemos distinguir *tres dimensiones* de la religión: *existencial, histórica y "en cuanto tal"* (para no decir, con Hegel: subjetiva, objetiva y absoluta). Pues la religión es, al mismo tiempo, una experiencia de *religación personal*, una *institución histórica y social*, y además, pretende ser o es el acontecimiento de *la autocomunicación (donación y acogida) del Misterio Santo como tal*. Pues bien, cada uno de esos tres momentos tiene, a los ojos de la filosofía, una *estructura* no sólo relacional, sino tensional y, por eso, también potencialmente ambigua y aun conflictiva. Quizás, para comenzar a caracterizar dicha ambigüedad, fuente de conflictos, podríamos usar la expresión de Henri Bergson acerca de las "dos fuentes (de la moral y) de la religión"⁶, aunque, con José Gómez Caffarena, conviene no hablar de "fuentes" sino de un "doble origen antropológico"⁷ o, quizás mejor, de *dos posibilidades existenciales e históricas* de la religión.

⁶ Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

⁷ Cf. J. Gómez Caffarena, "Introducción", en: id. (ed.), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, p. 17 (la cursiva está en el original).

El momento relacional⁸ aparece en la descripción fenomenológica de la religión como *ordo ad sanctum*⁹ (teológicamente se diría con Tomás de Aquino: *ordo ad Deum*¹⁰). Pero a ese *ordo* hay que entenderlo no sólo como *ad* sino también como *ex*, aplicándolo así a las tres dimensiones arriba mencionadas, en especial a la primera y la tercera, en cuanto se median a través de la segunda.

Es decir, ya sea que consideremos a la religión *existencialmente*, como una búsqueda, un interrogante, una ascensión de parte del hombre; ya sea que la consideremos *absolutamente* o "en cuanto tal", en su pretensión de ser hierofanía, revelación o autocomunicación de lo sagrado, lo divino o Dios; en ambos casos, la relación se "encarna" *históricamente y socialmente* en símbolos, instituciones, ritos, objetos, acontecimientos, narraciones, libros, dogmas, tiempos, lugares, personas, normas, etc., aprehendidos como santos, sea que se trate de "todas las cosas" o de un ámbito sagrado contradistinguido del profano, o de ambos puntos de vista intencionales y ambas significaciones objetivas a la vez¹¹.

A ese momento histórico-social-institucional podríamos denominarlo, con Karl Rahner, "*categorial*", oponiéndolo a "*trascendental*"¹², o bien relacionarlo con una *cultura* determinada (según Paul Tillich la religión es el sustrato de la cultura); mientras que el segundo momento es de suyo transcategorial y transcultural y, en ese sentido, universalizable, universal (aunque no abstracto) y capaz de "inculturarse" en otras culturas, trascendiéndolas. Esto vale al menos de las así llamadas religiones universales y/o "postaxiales"¹³.

Pues bien, ya en esa *mediación* de lo trascendental en lo

⁸ Cf. H.-R. Schlette, "Religion", en: H. Krings-H.M. Baumgartner-Ch. Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 5, München, 1974, en especial: "2. Hermeneutische Analyse I: Das relationale Moment in Religion", p. 1237 ss.

⁹ Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, p. 87, donde cita a N. Söderblom.

¹⁰ Cf. *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 81, a. 1, c.

¹¹ Cf. J. Martín Velasco, op. cit., p. 86 ss.

¹² Sobre esa distinción cf. L.B. Puntel, "Zu den Begriffen 'transzendental' und 'kategorial' bei Karl Rahner", en: H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 189-198; ver también: K. Rahner-H. Vorgrimler, "Religion", en: id., *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien, 1961, p. 312 ss.

¹³ Ver J. Gómez Caffarena, art. cit., p. 14, donde remite a K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1968, p. 19 ss.

categorial aparece una primera causa de *tensión* entre lo inmanente y lo trascendente, lo universal y lo particular, la determinación histórica, social, cultural e institucional y lo que las trasciende, tanto de parte de la trascendentalidad del hombre y del ser al que éste se abre, como de la del Misterio Santo. Tal tensión es frecuentemente fuente no sólo de *ambigüedades* sino también de *conflictos*.

Pero además, dicho momento "categorial" e histórico-cultural puede servir de mediación en cuanto *símbolo*, para usar la terminología de Paul Ricoeur, o, si empleamos la de Jean-Luc Marion, en cuanto *ícono*. O, por el contrario, puede, por su misma configuración estructural, "coagularse" en *ídolo*¹⁴. Tal alternativa entre el símbolo y el ídolo se da tanto si enfocamos la religión como búsqueda del hombre, como si lo hacemos en cuanto hierofanía del Misterio, cambiando -por consiguiente- el sentido de esa búsqueda o, respectivamente, el de la significación de la palabra "misterio".

Esa nueva ambigüedad estructural posibilita no sólo las dos realizaciones existenciales e históricas distintas de la religión a las que aludía Bergson al hablar de las dos fuentes, sino también el hecho de que en la religiosidad vivida y en la religión instituida la cizaña tienda siempre a mezclarse con el buen grano. Aún más, el momento *estático* y *cerrado* de la religión puede ser asumido, discernido y transformado por su momento *dinámico* y *abierto*, o viceversa, decidiéndose entonces la ambigüedad en una dirección o en la contraria.

Es así como el interrogante, la búsqueda y la experiencia del Sentido último y el Bien supremo de parte del hombre pueden "ser proyectados" en un ídolo, sea éste de piedra o de concepto (la ilusión trascendental en Kant; el "dios" de la ontoteología según Heidegger).

Todavía más y peor, esa "proyección" (Feuerbach) ilusoria no sólo puede serlo de la búsqueda o deseo de ser, sentido y bien que cada hombre es, sino también de su deseo de tener, poder y valer de forma inmediata, sin pasar por la mediación de la alteridad ética; es decir, puede tratarse, además, de la proyección de sus concupiscencias y agresividades inmediatas, que se condensan y "coagulan" en instituciones, ritos, dogmas, etc., convirtiéndolos en ídolos. Entonces se "absolutiza" idolátricamente un objeto (una cosa, una idea, una ideología).

Y ante los ídolos el hombre se esclaviza por fascinación o por temor o, por el contrario, intenta manipularlos mágicamente o usarlos

¹⁴ Cf. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977; id., *Dieu sans l'être*, Paris, 1982. Ver la "criteriología del símbolo" propuesta por Ricoeur en op. cit., p. 17 ss.

para enmascarar ideológicamente sus pretensiones de autosuficiencia y de poder, a fin de dominar a los otros hombres -aun sus libertades y conciencias-, en nombre de un pseudo-absoluto, que, en último término, es producto de la propia autoabsolutización. Ante ese hecho de mal radical sólo cabe confesar: "*corruptio optimi pessima*".

Por el contrario, la mediación del *símbolo* posibilita que la relación con lo Santo o con Dios, en vez de esclavizar, libere; en vez de separar a los hombres en luchas de poder o por tener, los una; en vez de perderse en la particularidad de las culturas, por el contrario las respete, perfeccione, profundice y trascienda en una unidad plural y una comunión entre diferentes.

Pues la *mediación simbólica* no sólo incluye una *articulación sintáctica* de la significación primera (literal) con la segunda (simbólica). También implica, por tratarse de significación, una *mediación semántica*. Pero ésta se da en el juego de lenguaje auténticamente religioso, sólo si respeta tanto la santidad trascendente del Misterio Santo como la legítima autonomía de la razón y libertad humanas. De ahí que necesariamente se presuponga, como *conditio sine qua non* de esa semántica, la *mediación pragmática* de una "forma de vida" ética y religiosamente abierta, es decir, de una actitud existencial de acogida, donación y comunión hacia el Misterio Santo y hacia los otros, la cual se condensa y corona como "*amor*"¹⁵. Sin ese "uso pragmático" del símbolo, éste deja de serlo y se "congela" en ídolo.

Pues bien, el amor es libertad, la respeta y la libera. Se pueden aplicar al Otro con mayúscula las palabras de Emmanuel Levinas: el otro, en cuanto acogido y amado, "no limita mi libertad, sino que suscita mi bondad"¹⁶, es decir, me libera en la apertura a la alteridad ética de los otros (y del absolutamente Otro). De ahí que no haya una verdadera semántica del Misterio Santo a través de la sintaxis del símbolo, si no se da -aunque más no sea incoativamente- el momento *pragmático* del amor, propio de la que Bergson llamaría segunda "fuente" de la religión, abierta y dinámica. Y ello es así, sea que consideremos *existencialmente* a la religión desde el hombre, como *ordo ad sanctum*, sea que lo hagamos desde éste, *absolutamente*, como *ordo ex sancto*, sea, en fin,

¹⁵ Ver el capítulo XIV ("Breves reflexiones sobre la mediación simbólica") de mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, p. 236-239. Sobre el símbolo religioso y el pensamiento filosófico según Paul Ricoeur cf. *ibid.*, cap. XIII.

¹⁶ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1968, p. 175. Levinas no hablaría del "absolutamente Otro".

que la consideremos principalmente en cuanto *ordo* institucional, expresión y "encarnación" viva, creativa y dinámica de ambas relaciones.

Por lo tanto, el momento *relacional* propio de lo religioso, dada la corporalidad, historicidad y socialidad del hombre, necesariamente ha de *encarnarse* en mediaciones que, en sentido amplio, podemos llamar "categoriales" o "institucionales" (definiendo con Ricoeur, a la institución, como "interacción reglada"¹⁷).

De ahí que lo relacional se haga *tensional*, en la tensión no sólo entre los dos términos de la relación (lo Santo y el hombre mismo) sino también entre las dimensiones de *trascendencia e immanencia*, *dinamicidad y estaticidad*, *universalidad transcultural e inculturación particular*, *transtemporalidad e historicidad*, etc., que son posibilidades estructurales de la religión. Pero esas tensiones estructurales implican siempre posibilidad de *ambigüedad estructural* y ésta, la de *reales conflictos históricos*. Éstos se dan cuando la tensión deja de ser vivificante por la "fijación" de uno de sus polos, que se contrapone al otro o a otras "fijaciones" semejantes.

Como ya lo dije, la mencionada ambigüedad se radicaliza aún más en la oposición entre *símbolo e ídolo*. Y entonces sí, cuando el primero se opaca y cierra en el segundo -dejando por eso de ser símbolo-, la tensión y ambigüedad estructurales se transforman tarde o temprano en conflictos intra- o interreligiosos, en luchas en nombre de la religión o contra ella (alegando el nombre de la razón, la libertad, el cuerpo, la vida, etc.).

Es así como los conflictos entre religión e Ilustración, entre religión y postmodernidad, y entre distintas religiones y culturas, que se dan en forma manifiesta o latente a fines de nuestro Milenio, tienen una base, pero también un *camino de respuesta estructural* en la religión misma, en sus tres dimensiones (Hegel) y en sus dos posibilidades existenciales e históricas (Bergson).

Pues, sólo desde la *pragmática* del amor y desde la *sintáctica* de la mediación simbólica, será posible expresar en teoría y en la práctica la auténtica *semántica* religiosa, abriendo, incluyendo y superando su dimensión estática en y a partir de su dimensión abierta y dinámica; así como también incluyendo y superando el legítimo deseo e interés por la propia seguridad, autorrealización y salvación, en la relación de entrega, alteridad y gratuidad desinteresadas. Tal transformación se da en la

¹⁷ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, p. 228.

praxis y "forma de vida"¹⁸ del amor y -como lo dice Bernard Lonergan- del "estar enamorado" ("*being-in-love*") sin restricciones¹⁹ ni condiciones: un amar y ser-amado al mismo tiempo teológico, ético e histórico.

3. Desafíos y tareas de la religión a comienzos del siglo XXI

En esta última parte trataré de iluminar la *problemática histórica actual* de la religión y las religiones, de la que hablé en la primera, a la luz de lo dicho en la segunda acerca de la *estructuración* de la religión misma y de las tensiones, ambigüedades y conflictos que ella explica.

Repetidamente remite Ricoeur a frases como "un ídolo debe morir para que nazca un símbolo"²⁰, la cual también podría servir como exergo a esta parte de mi exposición. Pues en el símbolo no se da la *proyección objetivada y absolutizada* de la voluntad humana de ser, querer, tener, poder y valer, sino, por el contrario, la *transparencia encarnada e inculturada* tanto de la epifanía del Misterio Santo como de la búsqueda existencial humana de lo definitivo y último. Por ello es que la *ingenuidad post-crítica y segunda*, de la que nos habla el mismo pensador, se opone frontalmente al fundamentalismo y al uso ideológico de la religión y/o del ateísmo.

Quien habla de "muerte" de los ídolos, habla de "noches" (del sentido y del espíritu), y de "sospecha" con respecto a las ilusiones²¹, de discernimiento de éstas, de purificación y transformación críticas de la ilusión trascendental y de las mistificaciones que en ella se enraizan. Y, cuando se usa la metáfora de la vida pasando por la muerte, o la del día a través de la noche, se apunta al reconocimiento ulterior de una racionalidad también sapiencial y simbólica, y de una autonomía y libertad humanas, cuyo *autós* es respuesta a la alteridad ética, histórica,

¹⁸ Aludo a la relación entre "forma de vida" y "juego de lenguaje" según el segundo Wittgenstein; por ejemplo, ver: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* Nros. 19, 21, 241, en: id. *Schriften* I, Frankfurt a.M., 1969, p. 296 s., 298 s., 389.

¹⁹ Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972.

²⁰ Cf. P. Ricoeur, "Mythe. 3: L'interprétation philosophique", en: *Encyclopaedia Universalis (France)*, vol XI, Paris, 1971, p. 536.

²¹ Sabida es la importancia que da Ricoeur tanto a la crítica kantiana de la ilusión trascendental como a la de los "maestros de la sospecha" (Freud, Marx y Nietzsche): cf. "La crítica de la religión y el lenguaje de la fe", en: P. Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, 1978, 13-48; ver también: id., *Le conflit de interprétations*, Paris, 1969.

y aun religiosa, como lo expresa el "¡heme aquí!", de Levinas. Pues para este autor el verdadero y auténtico sí-mismo se declina no en nominativo, como el *Ego cogito*, sino en acusativo, porque se da en la responsabilidad por los otros hombres: "¡heme aquí!"²², *testimonio* -para Levinas- de la ileidad del Trascendente y Santo, que nos envía ética e históricamente al otro hombre.

Tal purificación de la religión, exigida por su *estructura* misma ambivalente, pero *relacional, alterativa y trascendente*, le posibilita incorporar las legítimas críticas de la modernidad y la postmodernidad, y, a la vez, criticarlas en sus excesos y unilateralismos. Por otro lado, como ya quedó dicho, y lo muestra la alusión a Levinas, dicha purificación y la verdadera transparencia semántica del símbolo implican en la relación religiosa una *pragmática ético-histórica de libertad, amor, diálogo, comunicación y comunión*. Ante todo entre los dos relacionados en la relación religiosa misma, a saber el Misterio Santo y el hombre religioso, pero también entre éste y los otros hombres, tanto dentro de la misma institución religiosa como entre las distintas religiones. Otra pragmática está abierta asimismo al diálogo con los no-creyentes. Así se da origen a distintos círculos concéntricos de comunicación.

Para la filosofía, en este fin de milenio, las religiones -para ser auténticas- deben expresar histórica, social y culturalmente esos círculos concéntricos de diálogo. Pues ellas se autipurificarán, complementarán y convergirán entre sí en cuanto cada una de ellas más *radicalice* el momento pragmático del amor: el amor tanto en cuanto acogido y comprendido como *autocomunicación del Misterio Santo*, como en cuanto *respuesta existencial y social* humana a la misma (que necesariamente se expresa en el amor al prójimo), así como también en cuanto se encarna *en instituciones vivas en las que el espíritu transforme y vivifique la letra*.

De esa manera, con la pragmática de una religión y una religiosidad *abiertas y dinámicas*, es decir, auténticamente *comunicativas y dialógicas*, se responde tanto al individualismo competitivo postmoderno como a la fragmentación y fundamentalismo sectarios, y a un eventual "choque de civilizaciones", religiones y culturas, que amenazan en la época de la globalización. Pues el diálogo implica *respeto del otro y diferente*, y culmina en el *amor al otro en su misma diferencia*.

Aún más, la pragmática del amor y el diálogo no sólo responde a la competencia individualista o fundamentalista, sino también a la

²² Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 145, 159, etc. Sobre el "testimonio" ver *ibid.*, p. 181 ss., 188 ss.

secularización postmoderna como *des-institucionalización*, porque el diálogo hacia dentro y hacia fuera, en el respeto mutuo de las identidades, y la búsqueda de comunicación, comunidad y comunión entre los diferentes, son una "acción reglada", es decir, implican institucionalización, pero *viviente, creativa, flexible y abierta*, según los requerimientos legítimos de la postmodernidad.

De ese modo la *inculturación* de la relación religiosa trascultural se concibe según el modelo *analéctico*, en que *lo mismo* (universal y trascendente) se da (situada e históricamente) de *distintas maneras*²³. Pero se trata de una semántica analógica que se corresponde con la sintaxis o mediación simbólica. Por consiguiente no se dará analógicamente una auténtica significación religiosa sino en el *respeto pragmático* de las diferencias, que culmina -según se indicó más arriba- en la *pragmática del amor*²⁴. En el actual fin de milenio dicha *praxis del amor y del diálogo* entre hombres de diferentes culturas y religiones y aun entre las religiones mismas, puede operar como una nueva *epifanía* del Misterio Santo en cuanto amor (hierofanía que puede ser más comprensible para el hombre moderno y postmoderno). Tal diálogo ofrece asimismo un importante aporte para la *humanización y la liberación* del hombre (todo el hombre y todos los hombres y mujeres) en esta época de globalización y pluralismo²⁵. Aún más, dicha *praxis dialógica* interreligiosa corresponde al dinamismo *universalizador* de la razón entendida como *comunicativa*, que está esencialmente en la línea de "la *regla de oro*, tantas veces formulada en diversas religiones y culturas: no puedes querer para otros lo que no quieres para ti"²⁶.

²³ La expresión "analéctica", tomada libremente de la obra de Bernard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968, ha sido utilizada por Enrique Dussel y por mí con matices convergentes y distintos.

²⁴ Ver el capítulo XV ("Símbolo religioso, pensamiento analógico y libertad") de mi libro, ya citado: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 240-246.

²⁵ Ricardo Petrella y el grupo de Lisboa llegan a proponer un "contrato cultural" de diálogo y tolerancia entre culturas (y religiones) en esta época de globalización; ver su obra: *Los límites de la competitividad*, Buenos Aires, 1996, p. 193 s.; sobre un "contrato" entre las diferentes religiones, cf. *ibid.*, p. 169.

²⁶ Cf. A. González, "Fundamentos filosóficos de una *civilización de la pobreza*", *Xipe totok. Revista de filosofía y ciencias sociales* (Guadalajara, México) 7 (1998), p. 60. El autor añade en nota: "La regla se encuentra en el

Lamentablemente, no se trata de hechos consumados, como si las religiones y su interrelación estuvieran viviendo esa pragmática; sino que se trata de *posibilidades reales* históricas, de *gérmenes* ya brotados (como lo indica la reunión interconfesional e interreligiosa de Asís, hace unos años), de *desafíos y tareas* que plantea la reflexión filosófica a las religiones para los comienzos del próximo milenio.

Estimo que la *sintaxis* de la mediación simbólica, la correspondiente *pragmática* del amor y el diálogo, y la *semántica* analógica (que une universalidad comunicativa y particularidad inculturada) indican *pistas* para comprender hoy filosóficamente la religión y, desde esa comprensión, emprender la tarea de responder al menos algunos de los desafíos que este fin de milenio les plantea a la religión y las religiones.

Mahabharata hinduista, en el Udanavarga budista, en el Confucianismo, en el Taoísmo, en el Islam y en Mateo 7, 12".