



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Gómez, Carlos Miguel

La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 164, julio-diciembre,
2015, pp. 19-43

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343540286002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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



La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar

Carlos Miguel Gómez*
Universidad del Rosario
Bogotá - Colombia

Para citar este artículo: Gómez, Carlos Miguel.
«La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar».
Franciscanum 164, Vol. LVII (2015): 19-43.

Resumen

Este artículo reflexiona críticamente sobre la teoría de la comprensión intercultural de Panikkar. En la primera parte se muestra en qué se diferencia de la hermenéutica filosófica de origen heideggeriano, haciendo énfasis en la tesis del pluralismo radical. En la segunda, se exploran las nociones básicas de la hermenéutica diatópica: la noción de los equivalentes homeomórficos y la idea de la comprensión como conversión. En la última parte se examina el concepto del diálogo dialógico y se muestran sus limitaciones para una hermenéutica intercultural situada en escenarios de conflicto intercultural.

Palabras clave

Panikkar, hermenéutica intercultural, diálogo intercultural.

* Profesor investigador del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE), Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario-Bogotá. Ph. D. Filosofía de la Religión (Goethe Universität-Frankfurt); M.A. Religious Studies (Lancaster University); Licenciado en Filosofía y Profesional en Estudios Literarios (Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá). Contacto: carlos.gomezr@urosario.edu.co.

Raimon Panikkar's Intercultural Hermeneutics

Abstract

This article critically investigates the central aspects of Panikkar's theory of intercultural understanding. In the first part, it shows the difference of this theory with respect to philosophical hermeneutics in the heideggerian tradition. Special attention is given to Panikkar's thesis of radical pluralism. The second part explores the basic notions of diatopical hermeneutics: homeomorphic equivalence and understanding as conversion. Finally, a criticism is offered about the notion of dialogical dialogue, which is unsuitable for grounding an intercultural hermeneutics in contexts of intercultural conflict.

Keywords

Panikkar, Intercultural Hermeneutics, Intercultural Dialogue.

Introducción

Como ningún otro pensador de nuestro tiempo, Raimon Panikkar ha sabido captar y formular los retos que plantea la interculturalidad. Su respuesta a estos retos ha inspirado un paradigma en el pensamiento contemporáneo¹. En este artículo, nos detendremos en uno de los aspectos fundamentales de la obra de Panikkar: su teoría hermenéutica, tratando de indicar a qué problemas pretende responder y también señalando qué cuestiones deja irresueltas. Para esto, en la primera parte mostraremos en qué sentido la hermenéutica intercultural de Panikkar hace evidentes las limitaciones de la hermenéutica filosófica de origen heideggeriano. Luego, presentaremos su propuesta de una hermenéutica diatópica, con la cual pretende

.....

1 Carlos Miguel Gómez, «Interculturalidad y diálogo interreligioso en Nuestra América: temas, problemas y perspectivas de un paradigma en construcción», en *Reflexiones sobre ecumenismo y diálogo interreligioso*, ed. Susan Rodríguez y Héctor González (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2013).

aclarar lo que significa la comprensión intercultural. Para terminar, discutiremos críticamente su idea de que el diálogo intercultural solo puede ser posible superando la dimensión dialéctica. Defenderemos que más que la superación del logos, la interculturalidad requiere su pluralización y, en consecuencia, que el diálogo intercultural no es supralógico sino polilógico.

1. Hermenéutica filosófica y hermenéutica intercultural

Como es bien sabido, el párrafo 32 de *Ser y tiempo* efectuó una inversión de los términos de la estructura de la comprensión en la que se basaba la tradición hermenéutica. Para Dilthey el proceso hermenéutico consistía en el paso desde los signos lingüísticos externos emitidos por un hablante o fijados en un texto hacia la interioridad de su autor, en donde residiría la clave de su significado². La interpretación, en este sentido, se concebía como el *método* por medio del cual se da este paso cuyo *resultado* sería la comprensión. En otras palabras, la hermenéutica se pensaba como una suerte de proceso de traducción por medio del cual se podría revertir el orden del proceso retórico de la elocución, el cual surge de una vivencia subjetiva que primero es interpretada por quien la vive y luego es expresada en el lenguaje. La tarea del intérprete consistiría en partir de los signos externos para tratar de reconstruir la vivencia del autor, mediante una suerte de inferencia analógica basada en la empatía con sus propias vivencias³.

Heidegger, por el contrario, hace de la comprensión en la que se mueve ya el ser-ahí la condición de posibilidad de la interpretación. Esta pre-comprensión es constituida por tres elementos que forman el horizonte desde el cual el intérprete inicia la tarea de descubrir y otorgar sentido: la totalidad del mundo en el que nos movemos, la

2 Wilhelm Dilthey, «Orígenes de la hermenéutica» y «Comprensión y hermenéutica», en *El mundo histórico* (México: FCE, 1978), 322, 336.

3 Wilhelm Dilthey, «Comprensión y hermenéutica», *op. cit.*, 230.

cual se encuentra en una suerte de estado velado y es denominada por Heidegger el *haber previo* (*Vorhabe*); un *punto de vista previo* (*Vorsicht*) que recorta esta totalidad y hace que nos enfoquemos en algunos elementos significativos; y una serie de *conceptos previos* (*Vorgriff*) y de maneras de entender que son asumidos por el intérprete y utilizados en la subsiguiente interpretación⁴. De este modo, la comprensión tiene una estructura circular que parte de las opiniones, motivaciones y expectativas del intérprete y se dirige hacia el objeto o el texto que se quiere comprender, en diálogo con el cual se revisa y amplía el horizonte de precomprensión. Consecuentemente, a la vez que esta circularidad enraíza toda comprensión en el horizonte históricamente determinado desde el cual el intérprete busca el sentido, no reduce el sentido a la mera contingencia de esta situación o lo hace presa fácil de la arbitrariedad. Pues la tarea fundamental de la interpretación consiste en «no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas»⁵.

Así, la hermenéutica requiere de la distinción entre interpretaciones correctas e interpretaciones inadecuadas, determinadas a partir de la naturaleza misma de su objeto, y por lo tanto asume la tarea de una constante revisión y corrección de las opiniones previas que funcionan como condición de posibilidad de toda nueva interpretación. Con esto la hermenéutica busca garantizar el carácter objetivo de la interpretación, protegiéndose del relativismo y del subjetivismo.

Pero lo que resulta central para nosotros en este momento es esta idea del círculo de la comprensión que Gadamer desarrolla en el sentido de una reivindicación del lugar de los prejuicios en la comprensión y una revaloración de la tradición. En efecto, para Gadamer la estructura previa de la comprensión, es decir, la situación

4 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009), 169.

5 *Ibid.*, 172

hermenéutica particular del intérprete, es configurada por la tradición desde la que se nos da aquello que requiere ser comprendido. En contra del prejuicio ilustrado contra la tradición que se basa en la idea de una razón desligada de toda determinación histórica y cultural, la hermenéutica Gadameriana reconoce el carácter finito y situado de toda razón en tanto que constituida ya de suyo por los recursos propios de una tradición en constante reconfiguración histórica. La pertenencia a la tradición es la condición de posibilidad de la comprensión en un doble sentido. Por una parte, lo que debe ser comprendido solo aparece como significativo y relevante a la luz de una tradición particular desde la cual se determina un campo de problemas e intereses⁶. En este sentido, las anticipaciones de sentido que orientan la comprensión son guiadas por el modo particular como una tradición se representa históricamente un cierto tema.

Por otra parte, y esto es tal vez lo más importante para comprender la diferencia de la hermenéutica de Panikkar con respecto a la hermenéutica filosófica alemana, la pertenencia a la tradición hace posible la comprensión de textos generados en contextos históricos lejanos y diferentes al nuestro porque «el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición»⁷. Esta vinculación tiene la forma de una participación en el sentido comunitario garantizado por la tradición, el cual hace posible la meta de esta hermenéutica: «el acuerdo en la cosa misma» para «restablecer un acuerdo alterado o inexistente»⁸. La comunidad de sentido que garantiza la tradición, sin embargo, no tiene nada que ver ni con la inercia de la costumbre ni con la aceptación dogmática e incuestionada de ideas y valores. Antes bien, la participación en la tradición implica asumir la tarea de ir reconstruyendo la tradición en la medida en que el intérprete cuestiona sus prejuicios, valida unos e incorpora otros nuevos⁹. Sea como sea, la cuestión es que para esta hermenéutica las obras que

6 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2007), 353.

7 *Ibid.*, 365.

8 *Ibid.*, 362.

9 *Ibid.*, 369.

deben ser comprendidas son aquellas que si bien por su distancia en el tiempo nos interpelan desde su alteridad y extrañeza, sin embargo están vinculadas ya con nuestra situación hermenéutica mediante lo que Gadamer denomina una historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Esto significa que la situación hermenéutica desde la cual interpretamos una obra lejana es el resultado, por lo menos parcial, de las sucesivas interpretaciones de la obra misma. Interpretamos desde la tradición aquellas obras cuyas sucesivas interpretaciones van tejiendo y rediseñando ininterrumpidamente la tradición.

Así, el otro de esta hermenéutica es solo parcialmente heterogéneo. Pues la distancia en el tiempo desde la que nos sale al encuentro «no es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra lo transmitido»¹⁰. Por eso, la cuestión central aquí es determinar qué puede establecer la mediación creativa entre el pasado y el presente en la cual se va realizando la tradición. Para Gadamer, las obras clásicas ofrecen el modelo de tal mediación. Lo clásico, más que un concepto estilístico o una fase histórica, constituye una forma de la historicidad caracterizada por la *conservación* en medio del devorador transcurrir del tiempo.

Lo clásico es lo que se conserva porque se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente¹¹.

En este sentido, lo clásico permite la superación de la distancia en el tiempo. Comprenderlo no consiste tanto en reconstruir la propuesta de un mundo pasado y extraño, propio de un horizonte diverso, sino descubrir la pertenencia renovada del intérprete a tal mundo y, en sentido complementario, la pertenencia de la obra al mundo del intérprete.

10 *Ibid.*, 367.

11 *Ibid.*, 359.

Con esto es suficiente para plantear la cuestión central de la hermenéutica intercultural: ¿Qué ocurre cuando la interpretación no se orienta hacia la reconstrucción del sentido de aquello que habla ya en la propia tradición, sino hacia la comprensión de otro con el cual no compartimos una comunidad de sentido garantizada por la pertenencia a un horizonte de inteligibilidad común? ¿Es posible comprender una obra, entendida en el sentido amplio del término, a la que no estamos vinculados mediante la historia efectual, y que no nos interpela desde la intemporalidad, a la vez lejana y familiar, de lo clásico?

Estas preguntas permiten captar la cuestión fundamental y el punto de partida de la hermenéutica intercultural. Su presupuesto, en lugar de la apelación al vínculo de la tradición, es la afirmación de un pluralismo radical entre tradiciones. Panikkar ha sabido captar y expresar como pocos este punto de partida. Para él una comprensión adecuada del pluralismo de las culturas y las religiones implica superar las pretensiones de las posturas universalistas que o bien buscan encontrar un común denominador en la diversidad (apelando por ejemplo a ideas y valores universales, a una naturaleza humana común o aún tan solo a la presuposición de un mundo objetivo común), o bien quieren organizar la diversidad en una meta-estructura teórica que permita compararla y sistematizarla¹². En sus palabras:

En su sentido último, el pluralismo no es la tolerancia de la diversidad de sistemas bajo una sombrilla más amplia. El pluralismo no acepta ninguna superestructura. ¿Quién o qué son los principios que la regularían? El problema del pluralismo surge cuando nos confrontamos con visiones de mundo mutuamente irreconciliables o con sistemas últimos de pensamiento y de vida. El pluralismo tiene que ver con actitudes humanas que son definitivas e incommensurables¹³.

.....

12 Raimon Panikkar, «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», en *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (New York: Orbis, 1987), 124; y Panikkar, «What is Comparative Philosophy Comparing?», en *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, ed. Gerald James Larson and Eliot Deutsch (Princeton: Princeton University Press, 1988).

13 Raimon Panikkar, «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», *op. cit.*, 125.

Esta comprensión del pluralismo se basa en la idea según la cual diferentes culturas y religiones no son simplemente puntos de vista distintos sobre «el mismo mundo» o formas de expresión de «la misma naturaleza humana» común, de modo que a la larga dirían lo mismo con diferentes lenguajes, sino que la diversidad cultural implica una diversidad de mundos. Esta hipótesis implica la tesis según la cual cada cultura constituye lo que Panikkar denomina un «mito englobante»:

Aquello en que creemos de tal manera a pie juntillas que ni siquiera nos damos cuenta de que creemos en ello (...) El horizonte de inteligibilidad en el que tenemos necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu (...) Aquello que hace plausible, esto es, creíble el mundo en el que vivimos o estamos (...) Una galaxia que segrega su autocomprensión y, con ella, los criterios de verdad, bondad, y belleza de todas las acciones humanas¹⁴.

En este sentido, para Panikkar no hay universales culturales ni criterios para determinar lo que resulta verdadero, bello o bueno que sean independientes de un universo cultural determinado. Consecuentemente, el pluralismo no es una forma de perspectivismo, en la que cada tradición aportaría un punto de vista complementario susceptible de ir integrándose en una visión cada vez más abarcadora y comprehensiva¹⁵. Por el contrario, las diferentes tradiciones religiosas y culturales son en muchos aspectos incompatibles y sus afirmaciones resultan mutuamente contradictorias, a pesar de que consiguen mantener, por lo menos hacia su interior, su pretensión de validez universal. En este sentido, el pluralismo radical es un «pluralismo de la verdad»¹⁶.

En esto Panikkar concuerda con una tendencia fuerte en el pensamiento contemporáneo que niega la posibilidad de establecer un punto de vista por fuera de las perspectivas particulares desde el

14 Raimon Panikkar, «Religión, filosofía y cultura», en *Polylog: foro para filosofía intercultural* 1 (2000), Par. 50, 52, 53.

15 Jordi Pigem, «Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible», en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 117 (2001): 117-131.

16 Raimon Panikkar, «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», *op. cit.*, 127.

cual pudiéramos evaluar las diferentes visiones de mundo. Su concepto de mito se relaciona con célebres nociones del pensamiento contemporáneo como la de «Sistema» (Wittgenstein), «Estilo de Razonamiento» (Hacking) o «Esquema conceptual» (Putnam) que pretenden hacer patente que todas nuestras actividades se mueven siempre dentro de un horizonte que

(...) establece los límites dentro de los cuales podemos hacer preguntas, realizar nuestras investigaciones y realizar juicios. Solo dentro de un sistema pueden presentarse y cuestionarse hipótesis. La verificación, la justificación, la búsqueda de evidencia tiene lugar dentro de un sistema. Las proposiciones que constituyen el esquema conceptual del sistema no son ni comprobadas ni respaldadas por evidencias¹⁷.

Cabe preguntar: ¿en qué se basa Panikkar para afirmar este pluralismo radical de mitos englobantes? ¿Cómo es posible que diferentes culturas puedan constituir lo que cuenta para ellas como real de manera diferente e incompatible? Ciertamente, la defensa y aún la casi alabanza de la diversidad representan una especie de tinte anímico común a varias tendencias de pensamiento en la modernidad tardía, pero esto no constituye aún un argumento. Para Panikkar, el pluralismo de la verdad se fundamenta en un presupuesto con respecto a la naturaleza de la realidad y a su relación con el pensamiento y el lenguaje. Este presupuesto se opone al presupuesto básico que ha animado a la filosofía occidental desde Parménides: la creencia en que el ser es racional de modo que las leyes del pensamiento son las leyes de la realidad. Para Panikkar,

El ser no necesita tener o seguir leyes, por útil que esto pueda ser. El ser no se restringe exclusivamente a lo que el pensamiento postula. Esto hace la libertad óntica posible y constituye el problema onto-lógico definitivo: El *logos* del *on* es tan solo el *on* del *logos*, pero ambos no son idénticos. El *on* es mayor que el *logos*. Aún si ambos son coextensivos, entre los dos está el *pneuma*, y «donde está el Espíritu, hay libertad»¹⁸.

Esta libertad que media entre pensamiento y realidad hace posible la diversidad. En tanto que la realidad no puede identificarse con

17 Norman Malcolm, «The Groundlessness of Belief», en *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. D. Geivett y B. Sweetman (New York: Oxford University Press, 1993), 94.

18 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1999), 33.

la razón o la conciencia, ningún sistema racional, ningún discurso comprensivo o visión de mundo puede pretender ser exhaustivo, exacto o total. De modo que «no puede haber una verdad absoluta, no solo porque en tanto que seres mortales no tengamos acceso a ella, sino porque la realidad misma no es auto-inteligible»¹⁹.

Pero para Panikkar, a diferencia de otros pensadores que comparten una intuición análoga a su pluralismo radical, de este no puede concluirse la imposibilidad de comunicación. Aquí encontramos una de sus grandes apuestas y de sus mayores aportes. Si bien culturas y religiones diversas constituyen una especie de universos paralelos, ninguna está cerrada sobre sí misma y el ser humano está potencialmente abierto a todas ellas. ¿Cómo es posible esta comunicación entre mundos culturales radicalmente heterogéneos? Con esto entramos al corazón de la propuesta hermenéutica de Panikkar.

2. La hermenéutica diatópica

Para Panikkar la hermenéutica, en tanto que arte y ciencia de la interpretación cuya tarea no es solo «generar sentido (...) devolver los símbolos a la vida [sino además] dejar emerger nuevos símbolos»²⁰, tiene tres momentos. En primer lugar, encontramos la hermenéutica *morfológica*, cuya labor es iniciar a los neófitos en el significado de los símbolos de una tradición particular, mediante, por ejemplo, la lectura comentada de los textos clásicos. El método de esta hermenéutica consiste en sacar a la luz lo que está implícito en los textos mediante el análisis, la comparación y la argumentación. En segundo lugar, tenemos la hermenéutica *diacrónica* que se orienta a la comprensión de obras generadas en un contexto alejado en el tiempo. Este sería el caso de la hermenéutica de Gadamer, cuyo método exige desplazarse hacia la situación o la visión de mundo que la obra proyecta y cuya finalidad sería el ensanchamiento de la propia perspectiva mediante

19 Raimon Panikkar, «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», *op. cit.*, 130.

20 Raimon Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica* (Barcelona: Herder, 2007), 32.

una fusión de horizontes. Finalmente, la hermenéutica *diatópica* no busca superar una distancia

(...) meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino (...) la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, «lugares» de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca²¹.

En este sentido, el supuesto de partida de la hermenéutica *diatópica* es que el otro, aquel a quién estamos tratando de comprender (y que en el encuentro dialógico trata de comprendernos) no comparte nuestro horizonte de inteligibilidad. Ciertamente, esto plantea un problema para la hermenéutica gadameriana que como vimos identifica la condición de posibilidad de la comprensión con la comunión previa de sentido. En lugar del movimiento circular que parte de la precomprensión y mediante la fusión de horizontes aspira a un ensanchamiento de la propia perspectiva, la hermenéutica *diatópica* implica el movimiento constante entre dos universos de inteligibilidad heterogéneos. El primer resultado de este movimiento consiste en hacer visible los propios presupuestos que como parte del mito englobante en el que cada uno vive son tomados como dados y generalmente pasan desapercibidos. Lo no pensado del propio pensamiento, los principios fundamentales e indiscutidos, que generalmente son invisibles para nosotros mismos como el ojo que no puede auto-observarse, salen a la luz y pueden ser tematizados al ser contrastados contra los principios fundamentales de otra visión de mundo.

Ahora bien, asumir las consecuencias del pluralismo radical implica renunciar a la tendencia a presuponer que debe haber una especie de base común neutral, una estructura común o unos contenidos universales, que sirvan de puente entre las dos culturas. Los conceptos y principios de ninguna de las dos visiones de mundo pueden postularse como más verdaderos, definitivos o esenciales. Ninguno de los dos sistemas puede proponerse como el medio uni-

21 Ídem.

versal que haga posible la comparación. Con esta exigencia Panikkar critica los intentos comunes desde los años 80 del siglo pasado de realizar o bien una teología universal de las religiones, una visión de mundo que englobe todas las visiones de mundo particulares, o bien incluso de llevar a cabo estudios comparados en filosofía y religión²². Pero entonces, si comprender otra cultura no consiste en encontrar aquello que compartimos con ella, los contenidos que pueden ser *traducidos* a nuestro propio lenguaje, ¿qué puede entonces ser? La respuesta a esta pregunta representa uno de los aportes más importantes de Panikkar. La comprensión intercultural se dirige hacia el descubrimiento, en el encuentro con el otro, de ciertos elementos que se hallan en una relación de *equivalencia homeomórfica* en las dos tradiciones. Detengámonos en esta noción fundamental.

En primer lugar, una relación de homeomorfismo entre dos términos se distingue de la simple equivalencia conceptual, pues se trata de términos que no pueden ser traducidos de un lenguaje a otro. Piénsese por ejemplo, en la imposibilidad de traducir nociones fundamentales como *Tao*, *Dharma* o *Brahman* en las lenguas occidentales, o en cómo traducir *Logos* o *Pneuma* en Sánscrito o Mandarín. Ciertamente, la dificultad aquí rebasa el problema de cómo traducir frases como «Schnee ist Weiss» en español, y sería mejor planteado preguntando cómo comprender *Brahman* es *ātman* en cristiano. En efecto, para Panikkar todo intento de traducción de estos términos requiere «transplantar junto con ellos el contexto que les da significado y que les confiere el horizonte en el cual pueden ser comprendidos»²³. Sin el conocimiento de este contexto de comprensión el intérprete seguramente deformaría aquello que busca comprender. Esto no significa que ninguna traducción directa sea posible, pues las culturas y los lenguajes suelen compartir creencias y términos comunes. Pero, no es posible establecer antes del encuentro con el otro justo qué términos representarían estas zonas de acuerdo.

22 Raimon Panikkar, «What is Comparative Philosophy Comparing?», *op. cit.*

23 Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, *op. cit.*, 20.

Pues incluso palabras que en un lenguaje parecen simples términos observacionales, en otro pueden hacer parte de una red compleja de significados. Así, pregunta Panikkar:

¿Estamos seguros de que cuando traducimos «*gau*» por «vaca» no estamos confundiendo al lector moderno de español haciéndole creer que hablamos de una hembra bovina relaciona tal vez con los vaqueros pero no con *kāmadhenu*? *Gau* es más que un término zoológico, como *Sūrya* (sol) es más que el simple nombre de un cuerpo físico o astronómico²⁴.

Sin embargo, en segundo lugar, una relación de homeomorfismo consiste en vincular términos intraducibles en dos o más visiones de mundo indicando que estos «desempeñan roles equivalentes [y] ocupan lugares homólogos en sus respectivos sistemas»²⁵. En este sentido, más que una analogía simple, que indicaría que los términos son en parte iguales y en parte diferentes, el homeomorfismo establece una analogía de tercer grado: no afirma que dos términos cumplen la misma función en dos sistemas heterogéneos, sino que busca determinar lo que sería la función equivalente en cada cosmovisión²⁶. Consecuentemente, no solo se niega que las nociones fundamentales de diferentes tradiciones puedan ser conceptualmente equivalentes, es decir, directamente traducidas de un lenguaje a otro, sino que incluso se renuncia a buscar funciones iguales en diferentes sistemas. Por ejemplo, no solo resulta un error traducir, como se hizo en la primera traducción al mandarín del Evangelio de San Juan, *Logos* por *Tao*, sino que incluso la función que cumple la noción de *Tao* en el pensamiento Chino simplemente no es desempeñada por ninguna noción en el pensamiento cristiano. Sin embargo, en los dos sistemas hay funciones homólogas (del mismo modo que la función de un emperador medieval no es idéntica con la del líder de una comunidad indígena, y sin embargo ambas son homólogas).

Ahora bien, el descubrimiento de equivalentes homeomórficos, no puede realizarse mediante un trabajo meramente comparativo.

24 *Ibid.*, 21.

25 *Ibid.*, 67.

26 Raimon Panikkar, «Religión, filosofía y cultura», *op. cit.*, Par. 21.

Más bien, exige lo que Panikkar denomina una actitud *imperativa*. Este es otro principio fundamental de su hermenéutica. Comprender al otro solo es posible mediante el aprendizaje de su lenguaje, esto es, entrando en su visión mundo para comprenderlo como él mismo se comprende. Por eso, la comprensión intercultural, que como hemos dicho no se basa en la traducción, requiere de una suerte de conversión. Panikkar denomina a esto el principio de la «Comprensión como Convencimiento: No podemos comprender las convicciones últimas de alguien a menos que de algún modo las compartamos»²⁷. Interessantemente, aquí regresa el tema familiar de la hermenéutica alemana, según el cual la comprensión mutua requiere de una comunión de sentido. Solo que para Panikkar, tal comunión no es previa al encuentro mismo, no es presupuesta por la hermenéutica, sino que es más bien uno de sus resultados. Del mismo modo, este principio se relaciona con la idea gadameriana según la cual al comprender un texto debemos presuponer siempre que se trata de una «unidad perfecta de sentido» (*anticipación de perfección*) y que lo que dice es verdad²⁸. Pues para Panikkar no es posible comprender una idea y afirmar que es falsa, dado que, de un lado, «por definición, solo la verdad es inteligible»²⁹; y por el otro, si uno comprende una proposición y luego afirma que es falsa no la ha comprendido tal y como el otro lo hace. En una palabra, «comprender es convertirse a la verdad que uno comprende»³⁰.

Puesto de una manera más suave, el principio de la «comprensión como convencimiento» señala simplemente un hecho conocido desde hace tiempo por los intérpretes y estudiosos de otras culturas. Comprender una visión de mundo ajena requiere aprender a ver y a comprender el mundo como lo hacen sus miembros. Esto sin duda requiere de un grado semejante de socialización y entrenamiento en los principios de la otra cultura, semejante al que un niño en tal

27 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 34.

28 George Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., 364.

29 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 48.

30 Ídem.

contexto tiene que asumir para convertirse en un miembro competente de su tradición. En lugar de la capacidad de traducirlo todo, el signo de un intérprete intercultural, quien ha aprendido los dos lenguajes y puede moverse entre ellos, consiste en la capacidad de indicar aquello que no puede ser traducido y sin embargo es comprendido. Así, solo podemos entrar en el mundo del otro como entramos en el propio: aprendiendo a hablar un lenguaje, siendo entrenados en ciertas prácticas y disciplinas, aprendiendo a pensar de acuerdo a ciertos estilos de razonamiento y a dar sentido a partir de ciertos principios y valores fundamentales.

Aquí puede apreciarse con mayor claridad el significado del movimiento dia-tópico propio de esta hermenéutica. Puesto que no podemos suprimir nuestro propio universo de inteligibilidad para entrar en el mundo del otro, la comprensión intercultural es siempre dialógica y transformadora. Es el resultado de un proceso de aclaración de los presupuestos básicos del intérprete mediante la confrontación con el mito englobante del otro, pero su producto final no es simplemente algo que se encontraba ya ahí, en alguna de las dos visiones de mundo que dialogan. Por el contrario, como señala Josef Estermann, quien ha adoptado este método en su filosofía intercultural andina, la hermenéutica intercultural es una tarea creativa. El sentido que genera rebasa aquel que estaba contenido en cada una de las tradiciones particulares³¹. Así, el pensamiento que se mueve entre dos *topoi* culturales no solo consigue ser más consciente de sus propios prejuicios y limitaciones, sino que logra ampliar su potencial para descubrir sentido superando el aislamiento.

Hasta este punto, la teoría de la comprensión intercultural de Panikkar representa un aporte único en el pensamiento contemporáneo. Pues, de un lado, con su apuesta por el pluralismo radical consigue responder a la exigencia del pensamiento contemporáneo de no reducir la otredad, de no colonizar la diferencia subsumiéndola bajo un

31 Josef Estermann, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito: Abya Yala, 1998).

sistema de categorías que pretende ser universal. Pero, por el otro, no concluye de aquí, desesperadamente, la idea de la imposibilidad de comunicación. Su gran aporte está en reconciliar la diversidad radical con la posibilidad del diálogo y el aprendizaje mutuos. Sin embargo, tanto la pluralidad de universos culturales como las empresas de comprensión dialógica que tratan de establecer puentes entre un horizonte de inteligibilidad y otro, parecieran tener lugar por fuera de los escenarios conflictivos y de interacciones asimétricas que determinan la relaciones interculturales hoy. En efecto, en escenarios de reiterada injusticia intercultural y de tensiones crecientes entre los proyectos de vida y de sociedad de tradiciones que luchan por articular sus proyectos en sociedades plurales, la finalidad del diálogo intercultural no puede limitarse a la comprensión diatópica. El diálogo tiene que ser capaz no solo de comunicar universos de sentido inconmensurable, sino que, a partir de esto, debe poder ofrecer maneras de evaluar y decidir sobre posturas rivales. En este sentido, la teoría de la hermenéutica intercultural debe ser suplementada con una teoría de la argumentación intercultural, que como mostraré en la última parte, resultaba problemática para Panikkar.

3. Del diálogo dialógico al diálogo polilógico

Para Panikkar el método de la hermenéutica diatópica, como hemos dicho, es eminentemente dialógico. ¿Cuál es su imagen de este proceso dialógico? Panikkar distingue entre dos tipos de diálogo, que si bien no se excluyen, sí se ubican en dimensiones diferentes del proceso comunicativo. Por un lado, tenemos lo que Panikkar denomina el diálogo dialéctico, orientado a la «discriminación entre verdad y error mediante el pensamiento»³². Este tipo de diálogo parte del presupuesto de que los interlocutores comparten unos estándares comunes de racionalidad, como el principio de no contradicción, y de ese modo pueden someter sus posiciones al tribunal de la razón. Dado que en los encuentros interculturales no podemos suponer

32 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 27.

un horizonte de inteligibilidad común, tampoco nos es dado asumir que los interlocutores partan de un acuerdo sobre aquello que es razonable. Por eso, Panikkar piensa que el diálogo dialéctico, si bien tiene su lugar en ciertos ámbitos de la vida humana, es insuficiente para asumir los retos de la interculturalidad. Si la comunicación es posible, debe ocurrir en un nivel diferente al de un logos común.

Este otro nivel es el de lo que denomina el diálogo dialógico. Antes que una modificación del método dialéctico, este tipo de encuentro limita el campo de aplicación de la dialéctica evitando un totalitarismo de la razón³³. Del mismo modo que el ser no puede identificarse con el logos, el ser humano para Panikkar no se agota en la razón. Antes de cualquier discusión argumentativa que busque convencer al otro mediante la fuerza de las razones, tiene lugar un encuentro entre personas, cada una de las cuales es una fuente de autocomprensión ligada a un mito heterogéneo. Este encuentro personal es dia-lógico en tanto que «perfora, atraviesa y supera el logos- si bien no lo niega»³⁴. En sus palabras:

En el diálogo dialógico somos conscientes de que los conceptos que utilizamos brotan de una fuente más profunda. No solo permito que el otro me conozca sino que llego a conocer mejor mi propio *mythos* mediante las críticas y descubrimientos de mi interlocutor. El diálogo dialógico no tiende ni a la victoria en el contexto de las ideas ni a un acuerdo que suprima una auténtica diversidad de opiniones. El diálogo dialógico busca, si acaso, expandir el campo de comprensión, con la profundización por parte de cada interlocutor de su propio campo de comprensión y la apertura de un posible lugar para lo (¿todavía?) no comprendido³⁵.

Así, mientras que el diálogo dialéctico es *sobre objetos* (sobre doctrinas, temas, problemas), el diálogo dialógico es *entre sujetos*. Los interlocutores dialogan sobre ellos mismos y de ese modo consiguen entrar cada uno en el universo cultural del otro. Lo importante aquí es que para Panikkar esta posibilidad de entrar en el horizonte de inteligibilidad del otro no es posible mediante una discusión

33 *Ibid.*, 26.

34 *Ibid.*, 28.

35 Raimon Panikkar, *El diálogo indispensable: paz entre las religiones* (Barcelona: Península, 2003), 67.

sobre *conceptos*, pues para él esto requeriría basarse en un logos común, sino más bien mediante otras facultades supraracionales que hacen posible la *relación* con el otro, quien no puede ser tratado como un objeto a ser conocido, sino como un *tú*. Entrar en relación dialógica con el otro implica, de un lado, tratarlo como una fuente autónoma de «autocomprensión que no puedo asimilar solo desde mi perspectiva»³⁶; y por el otro, verlo no como un aliud, un extraño, sino como un alter, un compañero, un vecino y un complemento³⁷. En ese sentido, una *comunión transformadora* es la meta de este encuentro.

¿Cómo es posible este encuentro dialógico? ¿A qué otro tipo de facultad diferente a la discursiva apela Panikkar? Como dijimos, el diálogo dialógico no se basa en la discusión de conceptos, sino que utiliza como su vehículo los *símbolos* por medio de los cuales el mito de una cultura es expresado y vivido. La diferencia entre concepto y símbolo es aquí fundamental, justamente porque los últimos permiten una comprensión de la realidad que no la reducen al logos y descubren aspectos que se escapan al pensamiento. Justamente porque la realidad no es enteramente objetivable racionalmente, para Panikkar es posible y necesario el diálogo dialéctico. Este carácter no objetivable de la realidad significa que

yo también, un sujeto, soy parte de ella, soy en ella, y no puedo separarme de ella. El diálogo dialógico asume un radical dinamismo de la realidad, esto es, que la realidad no es dada de una vez para siempre, sino es real justamente por el hecho de que está continuamente creándose a sí misma y no simplemente desarrollándose a partir de premisas y puntos de partida preexistentes³⁸.

En últimas, el diálogo dialógico tiene un profundo significado religioso. La comunión con el otro que atraviesa el logos mediante el compartir de los símbolos alcanza su culminación en el descubrimiento del «Tú» que trasciende, vinculándolos, los yos de los interlocutores. En palabras de Panikkar:

36 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 37.

37 Raimon Panikkar, «La interpelación intercultural», en *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*, ed. Graciano González R. Arnaiz (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002), 48.

38 Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 31.

Descubro el Tú como parte del Ser que es tanto mío como suyo- o más precisamente que es tan poco mi propiedad como la suya.

Este descubrimiento del *ātman*, de la naturaleza humana, de la esencia común o divina subyacente no es hablando propiamente, mi descubrimiento de algo, sino el descubrimiento de mí mismo, el descubrimiento de mi ser como mí – y no solo como yo: «conciencia de mí»³⁹.

Así, el diálogo dialéctico es visto como limitado y en necesidad de complementación justamente porque al final del encuentro interpersonal tiene lugar esta suerte de comunión en la común divinidad que, sin embargo, no puede ser expresada conceptualmente. Pero esta visión mística de la comunicación intercultural como comunión silenciosa en lo divino luego de la superación de la razón es problemática, a mi modo de ver, no porque no represente un alto ideal de la realización humana y de la relación intersubjetiva, sino porque deja sin atender los niveles «más bajos» de la comunicación intercultural, aquellos en que las personas corrientes y no los místicos se juegan la vida de cada día. El diálogo intercultural tiene que ser posible, para servir como medio de construcción social, no solo en el nivel suprracional de la comunión con lo inefable, sino justamente en el nivel dialéctico del intercambio de razones con vistas a conseguir acuerdos, solucionar conflictos y tomar decisiones para la vida en común. Como vimos, Panikkar piensa que en el nivel de la dialéctica la comunicación intercultural no es posible porque requiere «de una lógica que sea mutuamente aceptada como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes»⁴⁰. Y justamente la negación de tal arena común es el presupuesto de partida de su hermenéutica diatópica.

Sin embargo, considero que la manera como Panikkar comprende y limita la dimensión dialéctica es problemática. En primer lugar, del hecho de que las partes no compartan un estándar común de evaluación de argumentos no se sigue que sea imposible evaluar sus razones y no quede más que tratar de comprender al otro en

39 *Ibíd.*, 39.

40 Raimon Panikkar, «La interpelación intercultural», *op. cit.*, 28.

sus propios términos y ensanchar la propia perspectiva. Si bien esto es necesario, si no fuera posible juzgar de algún modo la posición del otro, con vistas a por ejemplo tomar una decisión o solucionar un conflicto, la comunicación intercultural sería muy limitada. En realidad, la teoría de la comprensión de Panikkar consigue evitar la incomunicabilidad entre visiones de mundo heterogéneas, pero no logra superar la inconmensurabilidad, es decir, la imposibilidad de contar con criterios comunes para evaluar las posiciones de las partes. Ciertamente, estos criterios no pueden ser simplemente presupuestos o tomados de los estándares de una sola de las partes. Esto significaría tanto como un ejercicio de dominación argumentativa. Pero, aun aceptando que las partes en un diálogo intercultural dan sentido a sus razones y las justifican de acuerdo con formas de racionalidad diferentes, de modo que no comparten unos estándares comunes para determinar qué es buena razón, esto no significa que el diálogo intercultural deba renunciar a la dimensión dialéctica. Todo lo contrario, aquí justamente está uno de los grandes retos de la filosofía intercultural en nuestro tiempo: la creación de criterios normativos para la evaluación de argumentos que sin universalizar ilegítimamente los valores y principios de una de las partes, consigan evitar la inconmensurabilidad. Aunque no puedo entrar en detalle aquí en esto, se han dado avances significativos en esta dirección⁴¹.

En segundo lugar, la distinción entre dialógico y dialéctico es problemática por la manera como deriva del hiato entre ser y razón (lo que Panikkar denomina la superación del principio de Parménides) una suerte de dicotomía (aunque toda su filosofía pretende superar las dicotomías) entre una facultad racional y una facultad suprrracional en el ser humano. Mientras que su pluralismo radical afirma que los seres humanos viven en diferentes mundos, instaurados por mitos

41 Danny Marrero, «How to Evaluate Arguments in Multicultural Argumentative Dialogues?», en *Dis-sensus & the Search for Common Ground. A Conference Presented by the Ontario Society for the Study of Argumentation* (Windsor: Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA), 2007); Carlos Miguel Gómez, *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria*. (Würzburg: Echter Verlag, 2012).

heterogéneos, su idea del diálogo dialógico parece suponer que en todos estos mundos los seres humanos comparten dos facultades, una que podría denominarse la razón dialéctica y otra, por darle algún nombre, la empatía dialógica. Pareciera como si en algún sentido estas dos facultades estuvieran por fuera de los mitos englobantes y no fueran configuradas por ellos. Pero no existe la razón como una facultad humana común, sino más bien una diversidad de formas de racionalidad. La racionalidad no puede comprenderse simplemente como la facultad del pensamiento conceptual y discursivo, regido por las leyes de la lógica, la cual se opondría a otra facultad supraracional que alcanza una comprensión más profunda de la realidad mediante símbolos. En efecto, esta dicotomía es una reformulación de la célebre oposición entre mito y logos, la cual es interculturalmente inaceptable. En lugar de dos facultades, una conceptual y otra simbólica, presentes en los seres humanos de todas las culturas, cada universo cultural genera sus propias formas de racionalidad, esto es, un conjunto de prácticas por medio de las cuales se consigue dar sentido, así como una serie de métodos de explicación y justificación. Algunas formas de racionalidad tienden a utilizar más símbolos e imágenes relacionados analógicamente, otras se basan en las relaciones inferenciales entre conceptos, pero lo racional no puede ser identificado con solo una de sus formas posibles. Creo que este es un principio básico del diálogo intercultural con el que Panikkar estaría de acuerdo. No se trata solo de que tengamos que superar el logos para comprendernos, sino más bien, de que debemos ampliar nuestra noción de lo racional, dando cabida a otras formas posibles de pensar. De lo contrario, no habríamos dado un paso más allá de la visión ilustrada del logos que ve a la religión, al mito, a la poesía, como lo otro de la razón.

En este sentido, nuestra primera tarea es ampliar el concepto de lo racional para que en él tengan cabida diferentes sistemas conceptuales y simbólicos, así como métodos heterogéneos de explicación y justificación. De hecho, ni siquiera en el pensamiento occidental moderno existe una forma única de racionalidad. Esta idea ha sido

bien desarrollada en la historia de la ciencia y la epistemología contemporáneas. No existen criterios de justificación independientes de las prácticas de investigación desarrolladas en una tradición. Ian Hacking, por ejemplo, ha propuesto el concepto de «estilo de razonamiento» para denominar el contexto argumentativo propio de una tradición de investigación particular, el cual genera tanto el sentido una proposición como sus condiciones de verdad y falsedad. Por fuera de este modo particular de proponer y defender proposiciones, estas simplemente carecen de sentido. Así, las proposiciones no existen con independencia del modo que tenemos de pensar acerca de ellas y ninguna justificación de ellas puede ser dada por fuera de un estilo de razonamiento⁴².

Como ejemplos de estilos de razonamiento propios de los inicios de la ciencia moderna, Hacking cita la variedad de métodos identificados por Crombie:

1. la simple postulación establecida en las ciencias matemáticas,
2. la exploración experimental y la medida de relaciones observables más complejas,
3. la construcción hipotética de modelos analógicos,
4. el ordenamiento de una variedad de objetos mediante la comparación y la taxonomía,
5. el análisis estadístico de regularidades y el cálculo de probabilidades,
6. la derivación histórica del desarrollo genético⁴³.

Así, no existe algo así como «la Razón» entendida como una facultad de reglas y principios únicos y bien definidos, ni siquiera en la tradición del pensamiento occidental moderno. Si bien las intuiciones de Panikkar son altamente significativas para la comprensión del diálogo intercultural mostrando que este requiere desarrollar una nueva actitud e involucra un reto y una aventura existencial, su invitación a trascender la racionalidad no es suficiente para fundamentar la comunicación. Antes que superar la racionalidad tenemos que poder

42 Ian Hacking, «Language, Truth and Reason», en *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Steven Lukes (Oxford: Blackwell, 1982), 48.

43 Crombie citado por Hacking, *Ibid.*, 50.

reconstruirla en cada caso interculturalmente. Esto no significa que no haya otras dimensiones no racionales del ser humano, ni que la racionalidad ahora diversificada no conozca límites, sino más bien que ser coherente con el pluralismo radical implica comprender que tanto la razón como aquellas otras facultades son formadas, desarrolladas e instituidas al interior de los diferentes universos de inteligibilidad y que por lo tanto son ellas mismas diversas. Creo que Panikkar estaría de acuerdo en que no hay que generar una dicotomía entre la razón y el amor, entre el concepto y el símbolo, entre lo dialéctico y lo dialógico, entre logos y mito, no solo porque como él mismo lo reconoce estos términos indican dimensiones complementarias del ser humano, sino sobre todo porque no representan instancias trascendentales, meta-culturales, independientes de las visiones de mundo particulares.

Consecuentemente, la cuestión no es que la racionalidad tenga que ser complementada en el diálogo con la empatía, cada una de las cuales tendría su dominio preciso de aplicación, sino más bien que la interculturalidad invita ya de suyo a desarrollar una racionalidad empática o una empatía razonable. El asunto no es ver cómo se complementa una facultad preexistente de conceptualización con otra facultad, también preexistente pero acaso olvidada en Occidente, de simbolización, sino más bien comprender que ambas son construcciones históricas. Si esto es así, entonces la solución no es elevarse por encima de la dialéctica sino reconstruirla interculturalmente. Esto implica, a mi modo de ver, generar criterios de evaluación de argumentos culturalmente diversos. Ciertamente, como Panikkar indica, esta tarea no puede hacerse antes del diálogo mismo, sino que representa una parte importante del mismo: crear la manera de ponernos de acuerdo sin suprimir la diversidad ni pretender que podamos llegar a un consenso definitivo.

Comparto con Panikkar la idea de que la forma como tradicionalmente hemos comprendido la dialéctica no es suficientemente intercultural, pero no considero que la solución esté en enfocar la comunicación

en otro nivel meta-dialéctico. Más bien, integrando diferentes niveles de comunicación y aceptando el pluralismo radical, la filosofía intercultural debe asumir el reto de proponer modelos de argumentación intercultural, teniendo en cuenta las necesidades y contextos particulares en los que el diálogo es requerido. Así, más que dialógico, el diálogo intercultural debe ser polilógico. Pues la comprensión del mundo del otro y la ampliación de la propia perspectiva, si bien constituyen condiciones del diálogo, si no van ligadas a la tarea de evaluar y decidir sobre las pretensiones de la partes, harían del diálogo intercultural una rica aventura espiritual, corta sin embargo a la hora de responder a las necesidades de un mundo marcado por el conflicto.

Bibliografía

Dilthey, W. «Comprensión y hermenéutica». En *El mundo histórico*. México: FCE, 1978.

_____. «Orígenes de la hermenéutica». En *El mundo histórico*. México: FCE, 1978.

Estermann, Josef. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 2007.

Gómez, Carlos Miguel. *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria*. Würzburg: Echter verlag, 2012.

_____. «Interculturalidad y diálogo interreligioso en Nuestra América: temas, problemas y perspectivas de un paradigma en construcción». En *Reflexiones sobre ecumenismo y diálogo interreligioso* editado por Susan Rodríguez y Héctor González. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2013.

Hacking, Ian. «Language, Truth and Reason». En *Rationality and Relativism*, editado por Martin Hollis and Steven Lukes. Oxford: Blackwell, 1982.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.

- Malcolm, Norman. «The Groundlessness of Belief». En *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, editado por D. Geivett and B. Sweetman. New York: Oxford University Press, 1993.
- Marrero, Danny. «How to Evaluate Arguments in Multicultural Argumentative Dialogues?». En *Dissensus & the Search for Common Ground. A Conference Presented by the Ontario Society for the Study of Argumentation*. Windsor: Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA), 2007.
- Panikkar, Raimon. *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003.
- _____. «La interpelación intercultural». En *El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, editado por Graciano González R. Arnaiz. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- _____. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. «Religión, filosofía y cultura». *Polylog: foro para filosofía intercultural* 1 (2000). Publicado originalmente en *Revista de Ciencias de las Religiones* 1, (1996): 125-148. Consultada en abril 14, 2013. <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>.
- _____. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1999.
- _____. «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?». En *Toward a Universal Theology of Religion*, editado por Leonard Swidler. New York: Orbis, 1987.
- _____. «What is Comparative Philosophy Comparing?». En *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, editado por Gerald James Larson y Eliot Deutsch. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Pigem, Jordi. «Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible». *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 117 (2001): 117-131.

Enviado: 21 de octubre de 2014
Aceptado: 21 de noviembre de 2014