



PUPILLA PREPRINT (2025)

El diálogo intercultural (e interreligioso) como experiencia mística del nosotros

Lucas Cerviño

Este artículo examina la posibilidad de vivenciar el diálogo intercultural como “diálogo dialógico” (R. Panikkar) que genera una “experiencia mística del nosotros” (Papa Francisco) en el contexto del pluralismo contemporáneo. El autor argumenta que el cambio de época actual evidencia la emergencia de una etapa pluralista que desafía a la fe cristiana a dar razones renovadas y creativas de la creencia. En América Latina, el pluralismo presenta la oportunidad de vivir la diversidad cultural como don y enriquecimiento mutuo hacia la convivencia intercultural. Utilizando la fenomenología y filosofía de la religión, el estudio explora cómo el auténtico diálogo intercultural puede convertirse en experiencia religiosa a través de encuentros con la diferencia percibida como *alter* (prójimo) en lugar de *alius* (extraño). Basándose en el marco del diálogo dialógico de Panikkar y su fenomenología de la experiencia mística [E = e (l.m.i.r.a)], el autor propone que el diálogo intercultural en espacios plurales puede generar un sujeto comunitario transconfesional capaz de experiencia mística de lo Real. Esta experiencia mantiene las identidades religiosas o espirituales individuales mientras crea comunión a través de la autotranscendencia mutua. La metodología integra interioridad y exterioridad, evitando tanto el fundamentalismo como el relativismo mediante la apertura vertical al misterio y la reciprocidad horizontal. El objetivo final es transformar los espacios pluralistas en lugares epifánicos donde la presencia comunal de lo Real se manifiesta como don, generando sabiduría para la acción colaborativa hacia la realidad auténtica.

El diálogo intercultural (e interreligioso) como experiencia mística del nosotros

Lucas Cerviño

El cambio de época evidencia la emergencia de una etapa pluralista. Esta nueva etapa exige dar razón de la fe cristiana de modo renovado y creativo. En América Latina, el pluralismo desafía a vivir la diversidad cultural como don y enriquecimiento en pos de una convivencia intercultural.

El artículo aborda la posibilidad de vivenciar el diálogo intercultural como “diálogo dialógico” (R. Panikkar) que genera una experiencia “mística del nosotros” (Papa Francisco): la experiencia de un sujeto comunitario plural – con diversas identificaciones culturales y religiosas– que aporta desde lo espiritual a la convivencia intercultural. La perspectiva del análisis es desde la fenomenología y filosofía de la religión. Queda para un segundo momento un abordaje netamente teológico.

1. El cambio de época como surgir del pluralismo: la diversidad en una unidad poliédrica

1.1 El pluralismo sociológico y el desafío antropológico

Es innegable que estamos inmersos en un profundo cambio de época:¹ se están transformando los modos de ser y estar en el mundo. Están mutando las formas de conocer, sentir y actuar en la realidad; están cambiando las maneras de vivir las relaciones con los demás, con el planeta y con lo trascendente.

Hay diversos modos de acercarse a este cambio de época y de comprenderlo: modernidad líquida (Bauman 2000), cientificismo tecnocrático, globalización neoliberal, era de acuario, choque de civilizaciones (Huntington 1996), nuevo *Pachapaqari* o *Pachakuti* (Mamani 2009), etc. Peter Berger considera que

el pluralismo constituye el gran desafío al que se enfrenta en nuestros días cualquier tradición y comunidad religiosa. [...] El pluralismo en su sentido más global –la coexistencia de distintas comunidades étnicas, morales y religiosas en una sociedad– plantea un problema político de importancia fundamental. Tanto el fundamentalismo como el relativismo hacen que el problema sea insoluble. [...] El problema político del pluralismo solamente puede resolverse manteniendo y legitimando aquello que se extiende entre ambos extremos. Para la mayor parte de la humanidad, la religión determina cómo se contempla el mundo y cómo se debe vivir. A causa de ello, la relación entre religión y pluralismo resulta de interés a cualquiera, independientemente de sus propias creencias religiosas (incluso si carece de ellas).²

Crece y se multiplica el contacto y la interacción entre personas de diferentes culturas, religiones y opciones de vida. Personas que habitan un espacio común desde una comprensión de la realidad radicalmente distinta. Este fenómeno sociológico es la punta de un iceberg mucho más profundo. «El pluralismo va un paso más allá del reconocimiento de la diferencia (pluralidad) y de la variedad (pluriformidad), el pluralismo tiene que ver con la diversidad radical.»³ El pluralismo evidencia que la realidad es inconmensurable, irreductible a un sistema universal o a una unidad total. El desafío es mantener una armonía invisible que evite la dispersión. Es lo que se propone el camino intercultural, siempre nuevo y constante, para renovar y experimentar la unidad en la diversidad, para avanzar en ese camino medio entre el fundamentalismo y el relativismo.

¹ “Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural. Se desvanece la concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios” (*Documento de Aparecida*, 44).

² P. BERGER, *Los numerosos altares de la humanidad*, Sígueme, Salamanca 2016, 41.

³ R. PANIKKAR, *Pluralisme e interculturalitat*, Fragmenta, Barcelona 2010, 13.

Desde la antropología el desafío principal es percibir al diverso, el otro y la otra diferente, no como *alius* –extraño, amenaza, peligro– sino como *alter* –prójimo, compañero, bendición.⁴ Esta es la clave para romper cualquier dogmatismo monoreligioso y absolutismo monocultural. Las personas, desde sus culturas y religiones, «están llamadas a abrirse las unas a las otras, a dejarse interpelar y fecundar. En esta situación de pluralismo han de aprender a convivir unas con otras en una nueva configuración planetaria que no solo es irreversible sino que todavía irá a más.»⁵

En esta relación con el otro es posible identificar tres grandes periodos de la humanidad: la etapa tribal-aislacionista, la etapa imperialista-expansionista, y la actual etapa en estado embrionario que sería la pluralista.⁶ En la primera etapa la actitud que prima hacia el diferente es el encierro sobre sí mismo y la indiferencia a la diversidad. La segunda está configurada por una actitud imperialista que se expande a costa del otro, integrando o asimilando la diferencia a la propia visión y anulando la diversidad. Estas actitudes humanas, tanto a nivel personal como grupal e institucional, son motivadas por matrices culturales o religiosas. Estas tres etapas no son solo diacrónicas –para comprender la historia de la relación con el diverso– sino también son actitudes muy presentes en la actualidad.

La etapa pluralista exige configurar las relaciones interpersonales el diferente desde la reciprocidad: una relacionalidad horizontal de doble dirección y motivada por una sed de enriquecimiento mutuo. Aquí radica la *metanoia* –conversión de la mente y el corazón– del siglo XXI. La reciprocidad, sin una apertura vertical, sea concebida como inmersión en la profundidad interior abismal o como apertura hacia la exterioridad infinita del otro, es imposible de vivir. Esta calidad de reciprocidad en las relaciones interpersonales evita que el pluralismo degenera en relativismo y fragmentación. En otras palabras, para fomentar un sano pluralismo son necesarias experiencias religiosas desde espacios plurales, donde la misma relación con el otro diferente sea experiencia espiritual.

1.2 Pluralismo cultural y religioso en Latinoamérica

La complejidad sociocultural de nuestras urbes con sus identidades híbridas, el empoderamiento indígena con propuestas alternativas de vida, la continua relectura de nuestra traumática historia de encuentro-desencuentro, evidencian una diversidad muchas veces ocultada y taponada. Latinoamérica es india, es afro y latina, y es una continua confluencia y combinación de éstas y otras matrices culturales que generan nuevos mestizajes: «en medio de la realidad de cambio cultural emergen nuevos sujetos, con nuevos estilos de vida, maneras de pensar, de sentir, de percibir y con nuevas formas de relacionarse. Son productores y actores de la nueva cultura».⁷

El pluralismo latinoamericano no es un fenómeno foráneo. La diversidad cultural latinoamericana es antigua, anterior a la conquista española y a la migración europea. Lo nuevo es la conciencia que se ha despertado sobre este fenómeno que ha configurado nuestro ser y estar. «Asumir la diversidad cultural, que es un imperativo del momento, implica superar los discursos que pretenden uniformar la cultura, con enfoques basados en modelos únicos».⁸

⁴ Cf. R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, Fragmenta, Barcelona 2014, 75.

⁵ J. MELLONI, *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta, Barcelona 2011, 28.

⁶ Cf. *Ibíd.*, 26-29.

⁷ *Documento de Aparecida*, 51.

⁸ *Documento de Aparecida*, 59.

La diversidad cultural del continente empieza a evidenciar el pluralismo religioso, que los obispos no reconocieron en la Conferencia de Aparecida e incluso actualmente cuesta reconocer en ciertos ámbitos eclesiales. Distintas estadísticas evidencian que Latinoamérica ya no es un continente católico compacto. El último estudio del Pew Reserch Center (2014) sobre la religión en América Latina arroja que el 69% de los adultos se identifican como católicos, un 19% como protestantes y un 8% sin filiación. Un estudio similar de Latinobarómetro (2017)⁹ indica que el 60% se identifican como católicos, un 19% como evangélicos y un 17% como ateos/agnósticos/ninguna. El informe de 2014 señala el creciente atractivo del pentecostalismo y las religiones afrocaribeñas, e indica los porcentajes substanciales de católicos y protestantes que “dicen adoptar creencias y prácticas a menudo asociadas a religiones afrocaribeñas, afrobrasileñas e indígenas”¹⁰.

Desde la sociología de la religión, Amando Robles afirma que «el fenómeno más llamativo en las últimas décadas ha sido y es la alta deserción de católicos de la iglesia católica y el incremento casi en las mismas proporciones de miembros en las iglesias evangélicas neopentecostales.»¹¹ Para Christian Parker se «están tejiendo una malla de redes, desarrollando sus creencias y rituales en un tejido más horizontal y descentralizado, virtual y real. Es una diversidad religiosa que contesta a las religiones instituidas y racionalizadas, promueve el sincretismo, el pluralismo; las dobles afiliaciones, las interacciones entre religiones; las neomagias (hermetismo y misticismo mágico-rituales); los carismáticos, los chamanismo étnicos y las más variadas religiones populares y nuevas espiritualidades.»¹² Las causas del creciente pluralismo religioso son la cultura de consumo, los medios masivos de comunicación, la transformación del campo educacional y la emergencia de los movimientos sociales e indígenas.¹³

En definitiva –como afirma Peter Berger– la fórmula “modernidad igual a secularización” no se sostiene, y la ecuación ha de ser: la modernidad favorece el pluralismo. En palabras de Parker, «estamos ante una realidad marcada por una tendencia al incremento leve pero constante del pluralismo religioso, frente a una iglesia católica que todavía sigue siendo mayoritaria.»¹⁴ Un pluralismo religioso compuesto también por la indiferencia religiosa que no comporta una lucha contra lo religioso, sino diversas espiritualidades sin religión.

El desafío central del pluralismo se podría formular del siguiente modo: es posible pensar, al mismo tiempo, la diferencia y la igualdad. Esto permitiría generar espacios y mecanismos institucionales que permiten mantener la unidad en la diferencia. Una reflexión que articule ambos elementos –*somos diferentes, pero iguales*–, en una

⁹ Latinobarómetro, “El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina”. [en líneas]
https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf.

¹⁰ Pew Reserch Center, “Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica”, 7.

¹¹ A. ROBLES, *La crisis religiosa de la religión en América Latina*, en: *La Cuestión Social: documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social*, 3 (2011), 274-290.

¹² Cf. C. PARKER GUMUCIO, *¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente*, en: *América Latina Hoy*, 41(2005), 35-56.

¹³ Cf. *Ibíd.*, 35-56. 1) la influencia de la cultura de consumo con patrones que acentúan la libertad de elección, el consumo de todo tipo de bienes incluso los religiosos; 2) los medios masivos de comunicación que permiten conocer otras prácticas religiosas o no religiosas trayéndonos la diversidad del mundo a nuestra casa; 3) la transformación del campo educacional con un mayor acceso a la educación que promueve una creciente autonomía de la conciencia, mayor influencia de la cultura occidental y sus visión de relación con el Absoluto; 4) la emergencia de movimientos sociales e indígenas que en el proceso del fortalecimiento de su identidad revalorizan sus prácticas y creencias religiosas.

¹⁴ *Ibíd.*, 35-56.

tensión creativa puede favorecer y potenciar a que la diversidad cultural y religiosa latinoamericana sea vivida como don y enriquecimiento mutuo.

En otras palabras, el desafío que plantea el pluralismo es articular, de modo armónico, la diversidad cultural y religiosa en continua reconfiguración como unidad poliédrica que expresa el todo en la parte y donde el todo es más que las partes. Lo mismo se podría decir de la tensión individuo-comunidad que, desde una perspectiva relacional, ha de ser articulada para evitar el individualismo por una parte como también posibles comunitarismo que debilitan la libertad personal.

2. El diálogo dialógico: el encuentro con el y la diferente como experiencia religiosa

La interculturalidad es una propuesta –reflexiva y de vida– para habitar de modo creativo el pluralismo. Existen múltiples acercamientos a la interculturalidad y al diálogo intercultural. Aquí partimos de la propuesta de Raimon Panikkar, precursor del pensamiento intercultural –lo impulsó desde la década de los 70 en su cátedra en la universidad de California– y uno de los pocos autores que al abordar el diálogo intercultural incluye la necesidad de integrar la relacionalidad vertical o trascendente.

La interreligiosidad es el meollo de la interculturalidad. (...) La interculturalidad surge del encuentro existencial entre las distintas visiones del mundo, las cuales en realidad se encuentran cuando no rehúyen el auténtico encuentro, la *apertura del núcleo íntimo* de sus respectivas culturas. En el fondo se trata de un *encuentro religioso*, desde el momento en que indaga en el sentido último de la vida y de la realidad. Para entender al otro se requiere esfuerzo, un esfuerzo precedido por la intención de conocerlo y *hecho posible por la simpatía* (com-pasión), ese olvidado atributo de la divinidad.¹⁵

Para Panikkar, el diálogo intercultural es imposible sin un diálogo intrareligioso y una interreligiosidad desde las diversas formas de expresar la fe, sea de modo confesional o desde marcos sin una filiación confesional. Asumiendo la religión como la dimensión constitutiva del ser humano que lo abre al infinito, a la presencia de aquello que está más allá de la racionalidad, el diálogo intercultural es un diálogo dialógico: «es el acto religioso por excelencia»¹⁶. Lo es «en cuanto que reconoce mi *religatio* a otro, mi pobreza individual, la necesidad de salir de mí mismo, de autotranscenderme para poderme salvar.»¹⁷

Por la importancia de la *religatio* al otro, este diálogo echa raíces en la experiencia del tú, «este tú es acaso el lugar más importante y más universal para la experiencia de Dios»¹⁸. Considerando que «el tú no es el yo, pero tampoco es el no-yo. Esto es lo que olvidó el idealismo. Entre el yo y el no-yo está el tú. El tú es tú porque es el tú del yo, y algo análogo podría decirse del yo. El yo es siempre yo de un tú. [...] En el momento en el que el yo se reconoce como tú, se sabe "tuyo", está salvado.»¹⁹ Desde esta consciencia se percibe que «lo que es constitutivo del hombre es el diálogo mismo –que no es, por tanto, solo un instrumento. El hombre en cuanto tal es un ser dialogal y no un individuo aislado.»²⁰ De ahí que «somos en la medida que somos en diálogo.»²¹

¹⁵ R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006, 146-147. La cursiva es nuestra.

¹⁶ *Ibíd.*, 57.

¹⁷ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007, 251.

¹⁸ *Ibíd.*, 123.

¹⁹ R. PANIKKAR, *Espiritualidad, el camino de la vida*, Herder, Barcelona 2015, 80.

²⁰ R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 46.

²¹ *Ibíd.*, 36.

Por eso, «el diálogo se convierte en un acto religioso, un acto de fe (que nace de la escucha), un reconocimiento recíproco de nuestra condición humana y de su relatividad constitutiva.»²² La fe es esa confianza existencial que permite atravesar el propio *logos* –lo pensado– sobre la realidad; para adentrarse en el *mythos* –lo impensado– del otro y el propio; y dejarnos rozar por el *pneuma* –lo impensable– que es el todo infinito de amor. Este es el corazón del diálogo dialógico: «la apertura de mí mismo a otro, de manera que él pueda hablar y revelar mi mito que yo no estoy en condiciones de conocer porque para mí es transparente, obvio», «es un modo de conocerme y de separar mi opinión personal de las opiniones de los demás y también de mí mismo», «el proceso es recíproco», como «elemento indispensable y personal de nuestra búsqueda común de la verdad».²³

Es un diálogo integral porque «no siendo puramente objetivo, no excluye la pasión y el sentimiento», y al no ser «tampoco puramente subjetivo el diálogo no excluye la racionalidad.» Implica «todo nuestro ser y requiere tanto un corazón puro como una mente abierta»²⁴ capaces de adentrarse en ese territorio de nadie que es la realidad, que los trasciende siendo al mismo tiempo parte de ella. Es «una actitud de toda la persona»:²⁵ cuerpo, mente y espíritu. Es fecundo porque evita las simple elucubraciones racionales y abstractas o las reacciones emocionales que bloquean el contacto real con la cultura, religiosidad y opciones vitales del otro. El diálogo «debe penetrar en la realidad y ha de tener también el coraje de llevarse a cabo con el colonialista que ha arruinado a un pueblo o el terrorista que ha matado a inocentes.»²⁶ El ejercicio del diálogo es un camino para superar la negatividad y el conflicto.

Es un diálogo entre personas y no entre ideas que piensan las personas. Es un diálogo desde la existencia vital de la persona humana y sus opciones de sentido, desde las visiones del mundo que configuran vidas grupales y sociedades enteras. Se concretiza como un diálogo interhumano donde es central lo intercultural e interreligioso, no como temática del diálogo sino como consciencia del mito desde el cuál se dialoga sobre temas concretos.

El corazón de este diálogo está en que los participantes comparten el testimonio de su experiencia. «Lo que el otro aporta no es una crítica de mis ideas, sino un testimonio de su propia experiencia, que entonces entra en nuestro diálogo, fluye con él y espera una nueva fecundación.»²⁷ Las experiencias que se ofrecen pueden ser muy variadas, aunque sobresalen aquellas sobre al sentido de la vida y de carácter existencial. El diálogo dialógico «acepta el testimonio del otro y junto con él intenta incorporar tal testimonio en una experiencia no menos concreta, pero sí más universal respecto al punto de partida.»²⁸

Este ensanchamiento de la experiencia abre un espacio que no es posesión ni de uno ni de otro. El diálogo es constitutivamente dinámico: «el proceso mismo coloca los dos *logoí* que participan en un espacio abierto, que no permitirá que el diálogo se interrumpa totalmente o se extinga por completo.»²⁹ El diálogo es permanente y provisional, siempre nuevo. Porque «la plenitud del diálogo no es un final, sino el ejercicio de toda la vida.»³⁰ Aquí no hay tesis, antítesis, síntesis. El espacio abierto evidencia que los participantes del diálogo son

²² R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, 346.

²³ *Ibíd.*, 251.

²⁴ R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 57.

²⁵ *Ibíd.*, 138.

²⁶ *Ibíd.*, 55.

²⁷ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, 252.

²⁸ *Ibíd.* 253.

²⁹ *Ibíd.*, 88.

³⁰ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable*, Península, Barcelona 2003, 87.

trascendidos por ese «algo más», el Misterio, al cual se expresa por medio de múltiples nombres y símbolos. Para Panikkar, el lenguaje simbólico crea su campo semántico justamente en el diálogo dialógico, desde este espacio abierto del que participan los dialogantes. El símbolo solo es símbolo cuando simboliza.³¹

Por medio del diálogo dialógico los participantes entran en una comunión profunda. «Cuando haya descubierto el ateo, el hindú y el cristiano que hay en mí, cuando considera que mi hermana y yo pertenecemos al mismo Si –Ser, destino, realidad, misterio...–, cuando el “otro” no se sienta alienado en mí, ni yo en él... entonces estaremos más cerca del Reino, del *nirvāṇa*, de la realización, de la plenitud, de *śūnyatā*...»³² A partir de este nivel de comunión el diálogo dialógico se colorea de diálogo intrareligioso: «un diálogo interior conmigo mismo, un encuentro en el punto más profundo de mi religiosidad personal, después de haber encontrado otra experiencia religiosa en este mismo nivel íntimo.»³³

Cuando hay comunión, hay fecundación mutua, «el diálogo dialógico transforma los interlocutores mismos de maneras inesperadas y puede abrir nuevas perspectivas que no están lógicamente implícitas en las premisas.»³⁴ Para Panikkar, «la polaridad entre los varios sistemas, si no desencadena una tensión desafortunada, hace posible, de alguna manera, que algunas chispas de verdad pasen realmente del uno al otro, recíprocamente. Esto es precisamente lo que es fecundo.»³⁵ Esto acontece, «sin por esto caer en un relativismo que se contradice a sí mismo»³⁶ o en una mera yuxtaposición ecléctica.³⁷ Para evitar esos riesgos, la «mutua fecundación que pueda derivarse, debe tener lugar ante todo en un plano mítico más bien que en una confrontación entre *logoi*.»³⁸ En este plano mítico la mutua fecundación permite encontrar –para la comunicación intercultural– las palabras primordiales que nos hablan de modo inmediato, y para el diálogo interreligioso alcanzar el nivel místico donde el entendimiento es más fácil.³⁹

La comunión y fecundación mutua es posible porque ha emergido entre los dialogantes un nuevo «horizonte de inteligibilidad»⁴⁰ común, donde «las polaridades permanecen, y el ideal no lo encontramos en una teoría universal, sino en un mito siempre emergente y siempre elusivo, que hace posible la comunicación y la fecundación mutua, pero sin reducirlo todo a una sola fuente de inteligibilidad o a pura inteligibilidad. La

³¹ Cf. R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 365.

³² R. PANIKKAR, *Diàleg intercultural i interreligiós*, 36.

³³ *Ibíd.*, 119.

³⁴ *Ibíd.*, 71.

³⁵ R. PANIKKAR, *Entre Déu i el cosmos*, Pagès, Lleida 2006, 151.

³⁶ R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, RBA, Barcelona 2002, 44.

³⁷ «Cuanto más arraigado estaré en mi tradición dentro de la propia particularidad, más estaré en condiciones de dialogar con usted. Cuanto más convencido estaré de la verdad de mis creencias, más capaz seré de tomarlo en serio, más experimentaré como un desafío la incompatibilidad de sus creencias con las mías, y me daré cuenta de la necesidad que tengo de entrar en diálogo con usted. Y como estoy convencido de poseer la verdad, incluso puedo creer que lograré convencerle. Pero también tengo que admitir que usted mismo puede igualmente tener esta convicción y esta posibilidad. Entonces, sólo el diálogo tiene alguna posibilidad de ser auténtico.» (R. PANIKKAR, *Entre Déu i el cosmos*, 184).

³⁸ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, 121.

³⁹ Cf. R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 68.

⁴⁰ El diálogo dialógico «traspasa el *logos* con el fin de alcanzar ese reino dialógico y translógico del corazón (de acuerdo con la mayor parte de las tradiciones), consintiendo el emerger de un mito con el que podamos entrar en comunión, y que al final lleva a la comprensión, a compartir el mismo horizonte de inteligibilidad.» (R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, 33).

verdadera teoría es dialógica.»⁴¹ Este mito se presenta como una «armonía discorde: una especie de armonía humana percibida en las múltiples voces discordantes de las tradiciones humanas y a través de ellas.»⁴²

El «horizonte de inteligibilidad» está detrás del *logos* y no delante, por eso es algo diferente a una «fusión de horizontes» que subraya la convergencia de pensamiento. En el horizonte al cual refiere Panikkar el «acuerdo significa convergencia de corazones, no solo fusión de mentes», por tanto «siempre hay espacio para la diversidad de opiniones y la multiplicidad de los esquemas mentales.»⁴³ Aquí radica del diálogo dialógico: «caminar en la misma dirección, no tener una sola visión racional.»⁴⁴ Esa es la concordia que surge de la apertura hacia el otro como trascendencia horizontal, atravesando el *logos* para evidenciar el *mythos*, que aunque se reconfigure siempre se mantendrá como un ámbito impensable. Esto solo es posible desde una apertura vertical que permite abrirse al *pneuma* y escucharlo juntos, desde esa trascendencia vertical siempre mayor e inefable, que es fecundación mutua.

Experiencia religiosa desde la consciencia del tú llevada hasta la profundidad del misterio. Este es el acto religioso por excelencia para Panikkar desde el cual no rechaza el pluralismo, más bien lo habita con plenitud de consciencia, sin relativizar las identidades, más bien acontece un enriquecimiento mutuo que invita a ahondar más en las propias raíces. Para comprender mejor el diálogo dialógico es necesario profundizar cómo entiende Panikkar la experiencia humana.

2.1 La experiencia mística como $E = e (l.m.i.r.a)$

Panikkar, a partir de la experiencia y el estudio de diversas religiones y tradiciones culturales, desarrolló una suerte de fenomenología de la experiencia humana y la utilizó para ahondar en la experiencia religiosa. En este análisis de la experiencia identifica algunos factores que constituyen la experiencia en sí, conjugando el respeto por la integralidad y el dinamismo inefable con una articulada sistematización.

La experiencia humana (*E*) es el fruto de una combinación de la experiencia pura (*e*), personal, única e irrepetible, a la cual accedemos a partir del lenguaje (*l*), vehiculada por la memoria (*m*) que se conserva de ella, modelada por nuestra interpretación (*i*), condicionada por la recepción (*r*) desde nuestro entorno cultural y en el cual se da su actualización (*a*). La fórmula es: $E = e (l.m.i.r.a)$ porque sin (*e*) los demás factores pierden valor y al mismo tiempo entre (*E*) y (*e*) se establece una relación interdependiente.⁴⁵

En la pura experiencia (*e*) el hombre no vive las mediaciones como intermediarias, cuando la expresa de modo consciente se apoya en éstas como intermediarios. «Llegamos a la experiencia de la realidad a través de una múltiple *mediación* que nos permite hablar de ella».⁴⁶ La experiencia (*E*) es fruto de la «combinación», en sentido químico, de los factores: no una sumatoria de constituyentes separados sino una suma que origina un elemento nuevo sin anular la especificidad de sus factores. Por eso no es posible separar totalmente la experiencia inefable (*e*) de la experiencia (*E*) como también es «erróneo ignorar las distinciones que en la experiencia pura (*e*) no se ven»⁴⁷ pero están. Panikkar afirma que

⁴¹ R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 304.

⁴² *Ibíd.*, 320.

⁴³ *Ibíd.*, 304.

⁴⁴ *Ibíd.*, 319-320.

⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 293-322.

⁴⁶ *Ibíd.*, 294.

⁴⁷ *Ibíd.*, 295.

solo puedo remontarme hasta esta pura experiencia *e* a través de las mediaciones mencionadas. Esta experiencia pura se encuentra por encima de cualquier juicio y de cualquier evaluación; la vemos siempre revestida como vemos generalmente el cuerpo humano. Hay también un pudor intelectual que no mengua nuestra inteligibilidad. Esta experiencia *e* no es ni un postulado ni una deducción; es pura presencia presente en cada uno de los factores. Se encuentra realmente como la dimensión (divina) de infinito presente en todo ser.⁴⁸

La clave para interpretar la experiencia (*E*) con sus factores concomitantes, inseparables y por momentos simultáneos, es la «consciencia *advaita*, que se percata de la polaridad y no reduce la consciencia a la inteligibilidad intelectual.»⁴⁹ En otras palabras, «la consciencia es más amplia que la comprensión»,⁵⁰ por tanto hay un espacio de presencialidad que está allende del espacio que puede iluminar la racionalidad, y no por eso es un espacio irracional.⁵¹

La experiencia pura (*e*) es «el instante vivencial, experiencial, inmediato».⁵² Es la experiencia de la pura Presencia, que se hace consciente cuando ésta se ha ido: la consciencia sin objeto ni contenido, es la pura consciencia y no «consciencia de». Es el momento inmediato de la experiencia, no re-flexivo sino totalmente ex-tático: el toque o roce con la realidad. Si a la experiencia (*e*) «le atribuimos un contenido particular la estamos ya cosificando (objetivando), *diciendo* algo de ella según se nos aparece en nuestra consciencia; ya la estamos mediatizando -siendo así que toda experiencia es inmediata». Porque está vacía de contenido, pero es consciencia, la experiencia inefable es la protagonista y referente de la experiencia (*E*), ya que «si reducimos *e* a cero, todo cae por su base y no hay experiencia *E*»,⁵³ porque los demás elementos constitutivos pierden sentido. La experiencia pura cualifica de modo esencial los demás factores con un valor, «este es 1, valor que no modifica la aportación de los demás factores y que además posee un alto simbolismo. Esta experiencia *e* es una, no en el sentido de que sea la misma, sino en el sentido de que en cada caso es única, y la unicidad es incomparable.»⁵⁴

«La experiencia es inefable, pero hablamos de ella» y lo hacemos con «nuestro lenguaje (*I*)» que «colorea todo cuanto decimos con el genio de la lengua que usamos».⁵⁵ El lenguaje es performativo, por eso es inseparable de la experiencia en un doble sentido: de «facto» hablamos de ella y también «de iure» porque al expresar la experiencia la reconfigura. No es sólo un vehículo o transporte. «El referido en el lenguaje (la palabra) no puede independizarse *totalmente* del referente (la cosa) ni este del referenciante (el hablante)»⁵⁶. La Palabra es mediadora entre el Ser y el Pensar. El lenguaje «vela y revela» la experiencia. Por eso el lenguaje místico «es

⁴⁸ *Ibíd.*, 296-297.

⁴⁹ *Ibíd.*, 298.

⁵⁰ R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 2004, 68;

⁵¹ Para Panikkar, «la intuición *advaita* resuelve el problema de la mediación con un pensar que no es dialéctico. Para ello amplía el campo y la función de la consciencia. Pero no cae en el irracionalismo y distingue además entre mediador e intermediario. Éste último relaciona dos entes desde el exterior, por así decir, o encuentra una síntesis superior que los abarca. La mediación, en cambio, es una relación interna y constitutiva entre dos polos -en cuanto polos-. Un polo no es polo sin el otro, de manera que el conocimiento de un polo exige también el conocimiento del otro. No se conoce un polo si solo conocemos un polo sin conocer el otro. Pero no podemos conocer racionalmente los dos polos a la vez -A y B (que no puede identificarse con no-A)-. Los "dos" polos forman precisamente una polaridad adual. La mediación no une dos entes, sino que es la misma unión, unión que no significa unidad ni unificación sino polaridad constitutiva.» (R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 243).

⁵² R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, Península, Barcelona 2001, 38.

⁵³ R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 298.

⁵⁴ *Ibíd.*, 299.

⁵⁵ *Ibíd.*, 303.

⁵⁶ *Ibíd.*, 308.

apofático aun en su forma catafática.»⁵⁷ Es un lenguaje que continuamente se auto-desautoriza afirmando «no es esto, no es aquello». En definitiva «el lenguaje primordial no es conceptual, sino simbólico. El lenguaje que expresa nuestra *E* es el símbolo. El símbolo no es solo, como el concepto, un intermediario entre lo real y nuestra aprehensión de ello. El símbolo es el mediador entre nuestra consciencia y la realidad.»⁵⁸ Este lenguaje simbólico supera la dicotomía epistémica sujeto-objeto asumiendo que «lo simbolizado está en el mismo símbolo».

La perduración de la experiencia (*e*) en la memoria (*m*) es lo que permite hablar de ella. «La memoria no puede separarse de la experiencia pero no debe ser confundida con ella.»⁵⁹ Es la memoria de ese momento que ya no es experiencia pura (*e*), porque está mediada por el recuerdo. Sin esa perduración sería imposible hablar de la experiencia (*e*). En «la re-flexión» que «es un acto de memoria»⁶⁰ radica la tarea de la mediación de la memoria, comprendida tanto como el recuerdo y como la facultad que permite «conscienciar» la experiencia. La función de la memoria tiene un cuádruple papel: 1) permite hablar de la experiencia al hacerla presente a la mente –la memoria en el lenguaje; 2) transforma la experiencia porque al recordarla pueden intervenir otros recuerdos – la memoria en la interpretación; 3) puede cambiar la experiencia original porque al recordarla es posible revivirla de modo diferente e incluso provocar una nueva experiencia –la memoria en la actualización; 4) relativiza la experiencia al introducir el factor tiempo en ésta. Nuestras experiencias no pueden abstraerse de la coordenada espaciotemporal.

Para Panikkar, estas funciones de la memoria manifiestan que «toda experiencia es intransferible porque es inseparable del sujeto que la experimenta». Esto «no excluye que una comunidad, por ejemplo, no pueda ser sujeto de una experiencia (colectiva).»⁶¹ De este modo abre la posibilidad de utilizar la clave de lectura de los factores constitutivos para leer la experiencia de un sujeto comunitario-colectivo y no sólo personal-individual.

La «interpretación que se da de la experiencia está íntimamente ligada a la experiencia misma, a la memoria y, evidentemente, al lenguaje»,⁶² de hecho «es la mediadora concomitante a todos y cada uno de los factores de la experiencia.»⁶³ La interpretación conduce a describir la experiencia como sensible, espiritual, dolorosa, amorosa, del Ser, de Dios, etc. porque «no hay consciencia de una experiencia sin su interpretación.» Pero, «una misma experiencia puede tener varias interpretaciones en el mismo sujeto» porque la experiencia (*e*) es «irreductible a ser identificada con su interpretación».⁶⁴ No es posible interpretarla de modo exhaustivo, no hay interpretación universal sino desde nuestras categorías a disposición.

La recepción (*r*) es «la matriz cultural en la que realizamos las operaciones anteriores» que «dependen de nuestra interacción con nuestro mundo cultural» ya que «estamos condicionados por la cultura concreta en la que vivimos.»⁶⁵ Esta matriz receptiva no la crea cada ser humano, sino que nos viene dada por el mundo cultural. Este confiere una particularidad a la experiencia, al mismo tiempo que influye en cómo se viven las propias

⁵⁷ *Ibíd.*, 310.

⁵⁸ *Ibíd.*, 310.

⁵⁹ R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, 38.

⁶⁰ R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 311.

⁶¹ *Ibíd.*, 313.

⁶² R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, 38.

⁶³ R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 314.

⁶⁴ *Ibíd.*, 315.

⁶⁵ *Ibíd.*, 317.

experiencias. Por eso «toda experiencia está inscrita en un ámbito cultural, fuera del cual no tiene necesariamente vigencia.»⁶⁶ De ahí la necesidad del diálogo intercultural e interreligioso.

La actualización (*a*) es el factor existencial de toda experiencia: «su traducción activa, su expresión en la vida, su poder de transformación, su manifestación en la praxis.»⁶⁷ Es lo que hace que la experiencia no sea una construcción mental sino algo vital que transforma nuestras vidas. La actualización evidencia la función fundamental de la experiencia: que «modifica nuestras vidas». De ahí la importancia y riesgo de la experiencia, que puede ser positiva o negativa, humanizar o desestructurar. «Si la experiencia humana no se manifiesta en acción (vida, praxis, transformación...), esto es, si *a* es cero, no hay experiencia (*E*); todo habrá sido una mera elucubración estéril, y nuestras interpretaciones carecerán de fundamento.»⁶⁸ La actualización es una clave de discernimiento de la experiencia.

Desde esta articulación, la experiencia hay que entenderla en sentido antropológico y ontológico, como expresa la etimología del término: «un paso existencial a través de una *puerta*, permaneciendo al mismo tiempo en la parte de acá del umbral, a una cierta distancia y en cierta tensión –*ex*– para poder observar, para tener consciencia de esta prueba –*experientia*– que ocurre en nuestro interior.»⁶⁹ La experiencia transforma toda la persona porque toma consciencia del Ser –se descubre y toca– que somos.

Finalmente, al evidenciar la distinción –que no es separación– entre experiencia (*E*) y experiencia inefable (*e*), Panikkar subraya que las comparaciones, clasificaciones y tipologías entre misticismos se refieren a (*E*) y no a (*e*), que es inefable y por ende inclasificable. Por tanto: 1) no es posible saber si es la misma experiencia o no según las culturas y religiones: es imposible aislar la experiencia en sí, expurgar la experiencia pura (*e*) de todos sus factores; siempre es un acercamiento a (*e*) desde (*E*). Por eso los místicos buscan «contactar» con la experiencia del semejante, no discutir si es la misma o cuál es superior. 2) Aunque las diferentes experiencias de (*E*), según las distintas tradiciones y espiritualidades, son igual de válidas, no es indiferente seguir una religión u otra: «Cuando llego a mi *E* a través de aquellas mediaciones que me la rinden inmediata, no la puedo separar de mi experiencia (*e*). Mi *E* aparece entonces como experiencia única. La *E* del otro no me convence y no puedo aceptarla, aunque sí debo tolerarla, relativizando la mía.»⁷⁰ 3) Cabe reconocer la insuficiencia del lenguaje a la hora de remontarse a la fuente.

El *homo mysticus*⁷¹ es el fundamento desde el cual Panikkar tematiza sobre la experiencia última en su unidad y diversidad. La mística es un invariante humano que se expresa e interpreta de múltiples modos según las tradiciones religiosas y culturales de la humanidad. Este invariante subraya un rasgo esencial de la condición

⁶⁶ R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*, 38.

⁶⁷ R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 318.

⁶⁸ *Ibíd.*, 320.

⁶⁹ R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, 92. En nota a pie de página Panikkar subraya que «*experientia* proviene de *experior*, de *ex* y la raíz *per-*. En sánscrito *par* (*pi-par-mi*), conducir; en griego *peraō*, pasar a través, atravesar (cf. *porta*, *peritus*, *periculum*); en alemán, *fahren*, *er-fahren*; en inglés, *fare-ferry*.»

⁷⁰ *Ibíd.*, 302.

⁷¹ La experiencia religiosa –experiencia plena de la Vida para Panikkar– es mística porque «el hombre es esencialmente místico o, si se le considera como animal (un ser movido por un alma), un animal místico [...]. El hombre es antes un *espíritu encarnado* que un viviente racional, un *animal espiritual* se podría decir si *anima* se interpreta según su etimología indoeuropea (*aniti*, él respira; *anilah*, soplo). *Anima* incluiría también el espíritu.» (R. PANIKKAR, *De la mística*, Herder, Barcelona 2005, 19)

humana, y del camino para su plenitud, la aspiración al infinito. Aspiración que se diferencia del deseo⁷² y es comprendida como un empuje intrínseco del espíritu hacia algo. Infinito interpretado como un «algo más» de un orden distinto al sensorial e intelectual, pero presente en ellos. «Precisamente, porque el real también es divino, este contacto con la realidad nunca es acabado, completamente "contactado" o enteramente abrazado. En cierto sentido, es la experiencia de -la dimensión de- la inefabilidad, la infinitud, la numinosidad, la libertad ... inherente a todo.»⁷³

3. El diálogo intercultural como una experiencia mística de un nosotros transconfesional

El pluralismo y los espacios plurales plantean un desafío a la vivencia espiritual, tanto religiosas como sin filiación confesional: ¿es posible vivir y cultivar la experiencia espiritual en lugares de interrelación con personas que adhieren a confesiones religiosas diversas de las propias e incluso que no se adscriben a ninguna confesión? ¿Cómo podría acontecer eso sin perder por ello la propia identificación espiritual –confesional o sin filiación confesional? Estos desafíos exigen profundizar cómo acontece la experiencia espiritual «desde» y «en» las mismas relaciones interpersonales entre personas configuradas por una diversidad sociocultural, religiosa y espiritual. Esta profundización podría arrojar pistas para promover que los lugares marcados por el pluralismo religioso y cultural, se convierten en espacio epifánicos donde experimentar la presencia del Misterio.

Dada la gran diversidad cultural y religiosa de estos espacios, la complementariedad constitutiva entre interioridad y exterioridad en la experiencia absoluta adquiere una intensidad peculiar. También emergen claves para vivir de modo creativo la tensión entre «unidad y diversidad» o «lo uno en lo múltiple» o “la unidad en la diferencia”. La comunión fruto de la relacionalidad horizontal no anula la especificidad –cultural, espiritual, etc.– de cada miembro, sino que se retroalimentan e incluso enriquecen.

Desde el marco conceptual que ofrece Panikkar considero posible delinear esta experiencia mística del nosotros, que surge desde espacios marcados por el pluralismo cultural y religioso. Un nosotros no delimitado por el ámbito católico y cristiano sino interconfesional e incluso transconfesional, desde la doble acepción del prefijo «trans»: «a través de» y «al otro lado de»⁷⁴. Un nosotros que está compuesto por personas que se expresan «a través de» una confesionalidad –desde una opción religiosa– y también está integrado por personas que se manifiestan «al otro lado de» la confesionalidad –desde una opción sin filiación religiosa–. Un nosotros que al ejercitar el diálogo dialógico realizan una experiencia mística en comunión. En un espacio plural, compuesto por personas abiertas al Misterio de lo real –permaneciendo en el interrogante o dando una respuesta– puede darse una experiencia mística del nosotros.

Desde este marco transconfesional opto por utilizar un lenguaje que intenta ser incluyente. Me referiré a la experiencia mística como experiencia y conocimiento de lo Real. Lo Real como símbolo convocante que remite

⁷² «He introducido la distinción entre el deseo promovido por un objeto extrínseco (y no solo exterior) y la aspiración que surge de las entrañas mismas del ser humano y, en último término, de todo ser. Ninguna virtud es contraria a la inclinación natural, dice Aristóteles, apoyado por el citado santo Tomás.» (R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, 286). «La lucha contra el deseo es otro deseo aún más pernicioso. Hay que acallarlo, silenciarlo. Entonces surge la aspiración pura de mi persona. El deseo es movido por un bien u objeto exterior, aunque esté solo presente en mi mente. La aspiración es el puro dinamismo de mi persona, sin adulterarlo con ningún otro motivo. Si me paro a observarme, si hago silencio en mi vida, si me purifico de toda ambición, incluso de la ambición de ser, descubriré que la tarea es tan sencilla como difícil.» (Ibíd., 379).

⁷³ PANIKKAR, *El ritmo de l'Ésser*, Fragmenta, Barcelona 2012, 493.

⁷⁴ «Significa 'al otro lado de' o 'a través de'.» (DRAE, «Trans» [en línea], <<http://dle.rae.es/?id=al82hct>>, [Consulta: 15 octubre 2016])

a la fuente de la Realidad misma que se da en exceso y por eso es inabarcable, inconmensurable, inaprensible, inagotable, etc. Lo Real remite al corazón mismo de la realidad como Misterio inefable. Esa fuente de la Realidad es el Misterio (cf. K. Rannher).

Al mismo tiempo, lo Real remite a la religación (X. Zubiri) constitutiva del ser humano. Religación que, entre otras cosas, evidencia «lo esencial de la trascendencia divina: no es ser "trascendente a" las cosas, sino ser "trascendente en" las cosas mismas.»⁷⁵ Lo Real viene a evidenciar esa «ultimidad de lo real» que está en la realidad misma. Lo Real es «el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad de lo real»;⁷⁶ es un modo de expresar la «*realitas fundamentalis* y fundamentante».⁷⁷

La experiencia de lo Real evoca ese «entrar en lo real de lo real», donde no se trata de trascender lo material y fenoménico de la realidad, sino en dejarse «tocar» por las pulsaciones del corazón profundo de la realidad que es lo Real: la ultimidad de la realidad que habita en la realidad misma. La experiencia de lo Real sería el «toque» o «roce» de ese fondo infinito que es la profundidad última de la realidad, lo real de lo real, «el núcleo amoroso de todo lo real».⁷⁸

3.1 De relaciones interpersonales al diálogo como experiencia de lo Real

Ante la «metamorfosis de lo sagrado» (Martín Velasco) en acto, diversos estudiosos subrayan la importancia del diálogo entre los diversos sectores y actores que componen el «campo de lo religioso». Campo que ha superado las fronteras de las confesiones religiosas porque cabe incluir a instituciones, movimientos, grupos y personas que asumen activamente su religación sin recurrir a una filiación confesional. «La situación de secularización del pensamiento, la conciencia y la cultura no ha eliminado ninguna de las dimensiones e intenciones de apertura al Absoluto constituyentes de la persona, pero ha hecho imposible la ordenación de todas ellas al ejercicio de la dimensión religiosa.» Ante este pluralismo que incluye la secularidad, tal vez la respuesta «deba ser buscada en el diálogo de todas estas espiritualidades, de que todas ellas puedan enriquecerse mutuamente; y en colaboración de quienes las viven a la solución de los graves problemas de nuestro tiempo, de la que se beneficiará el conjunto de la humanidad.»⁷⁹

Desde los estudios religiosos cercanos a los nuevos movimientos religiosos, se concibe también el diálogo como experiencia espiritual, afirmando que la interioridad tiene una constitutiva exterioridad.⁸⁰ Separarlas es

⁷⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 2012, 192.

⁷⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 2012, 529.

⁷⁷ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 2012, 544.

⁷⁸ «No solo no se conoce la realidad si no se la ama, sino que no se la ama si no se la conoce. Es entonces cuando se descubre el núcleo amoroso de todo lo real. No se puede cantar Gloria al Creador si se maldice la Creación; no se puede gozar del *ānanda*, de la felicidad de lo Real si se desprecia su Apariencia; no se puede gozar la plenitud de la Vida si se la mutila; no puede haber un gozo plenamente humano si se ha descartado la participación corporal, ni viceversa.» (R. PANIKKAR, *Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona 2015, 282).

⁷⁹ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 194.

⁸⁰ «Damos la bienvenida al retorno del lenguaje de la interioridad, pero comprendemos, más allá incluso de Lonergan, que la interioridad tiene una paradójica exterioridad. No es solo nuestra autoconciencia lo que nos permite estar presentes uno a otro, sino también (y simultáneamente) nuestra interioridad extática, que es el propio potencial, como si dijéramos, de nuestro morar fuera de nosotros mismos en la conciencia del otro (y viceversa). La interioridad, así concebida, no es una subjetividad etérea, sino una realidad ubicua ontológicamente densa; no es una fortaleza privada, sino el sitio potencialmente peligroso de la relacionalidad, el intercambio y la presencia íntimos. Volver a la interioridad sin caer en los errores del representacionalismo y la ontoteología de la Ilustración implica rescatar un concepto de interioridad como

desvirtuar la misma experiencia espiritual. La expresión «interioridad extática» condensa esa reflexión: la experiencia espiritual no es simplemente autoconciencia subjetivista sino autotranscendencia que permite morar «en» la conciencia del otro y viceversa. La interioridad, para estos autores, lejos de ser una «subjetividad etérea» es «una realidad ubicua» que pone de manifiesto la centralidad de la interacción, la relacionalidad y el espacio «entre» que surge de la intimidad compartida entre personas de diversas espiritualidades.

El antropólogo de la religión Lluís Duch –desde un marco cristiano– se acerca a esa visión. Percibe a Cristo como la «Exterioridad trascendente»⁸¹ que posibilita un tipo de movimiento extático fundamental: la orientación ética del hombre hacia el hombre haciéndose cargo de la realidad. Esto evita que la experiencia espiritual degenere en intimismo. Colocar la atención en esta «interioridad extática» o «exterioridad trascendente» evita una interioridad autoreferencial que se desliga de cualquier relación con la exterioridad como aspectos constitutivos de la experiencia del Misterio. En otras palabras, revaloriza las relaciones interpersonales como lugar donde acontece el diálogo y que este mismo diálogo es una experiencia religiosa que se da en la interrelacionalidad misma.

Algunas perspectivas teológicas también recorren esta brecha. El teólogo Piero Coda, al referirse a la necesidad de una relación dialógica entre las distintas experiencias religiosas afirma: «La radical dinámica de relacionalidad vertical de la existencia humana en relación al Otro se entrecruza, constitutivamente, con la relacionalidad horizontal de la intersubjetividad. Así que, normalmente, la relación entre las personas no sólo está mediada por los lenguajes de las tradiciones que expresan y transmiten la experiencia religiosa, sino que propicia la experiencia misma del Misterio.»⁸²

En ese «espacio de relación interpersonal» –donde acontece la «experiencia misma del Misterio»– colocamos la experiencia transconfesional de lo Real. Consideramos que esta experiencia puede enriquecer el espacio interpersonal de dos maneras: ensanchando este espacio al trascender las fronteras de la confesionalidad religiosa y ofrecer elementos que permitan tematizar ese espacio.

3.2 De lugares de pluralismo a espacios de experiencia comunitaria transconfesional de lo Real

En directa continuidad con lo expuesto anteriormente, brotan tres interrogantes: ¿Es posible experimentar la presencia de lo Real en la interrelación entre personas que adhieren a confesiones religiosas distintas o que sin poseer una filiación confesional se definen abiertas a la ultimidad de lo real? Dado que, desde diversas

acontecimiento de relacionabilidad vulnerable; un acontecimiento, por consiguiente, de casi inevitable transformación.» (FERRER-SHERMAN, *El giro participativo*, Kairós, Barcelona 2011, 46).

⁸¹ «En la actualidad, no es la religión lo que se halla en precario, sino la relación del ser humano con una Exterioridad trascendente que, por amor, se ha hecho en todo igual a nosotros. La religión como religación, no ya con Dios sino consigo mismo, goza de excelente salud. Las referencias al Dios supramundano han sido sustituidas por las autorreferencias al propio sí mismo del individuo, el cual, de esta manera, puede prescindir (o cree que puede prescindir) de cualquier forma de relación con la exterioridad, con la alteridad, poniendo entre paréntesis la historia, es decir, la responsabilidad por el otro, y declarando un manifiesto estado de "abstinencia ética".» (L. DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2007, 351).

⁸² P. CODA, *Il logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2003, 23.

tradiciones religiosas, como la cristiana⁸³ o la budista,⁸⁴ se subraya con fuerza la importancia de una experiencia religiosa comunitaria y no sólo personal, podemos preguntarnos: ¿qué características tendría una experiencia comunitaria transconfesional como manifestación de la presencia de lo Real? Este carácter comunitario transconfesional coloca otro interrogante: ¿cómo evitar que la auténtica experiencia de lo Real no desfigure en una comunión sincretista y ecléctica donde cada miembro pierde la propia identificación religiosa y/o espiritual –sea confesional o sin filiación confesional?

Considero, fruto de mi experiencia personal y de ser testigo de varias experiencias alimentadas en el humus del carisma de la unidad del Movimiento de los Focolares, que la vivencia del diálogo intercultural en clave transconfesional es experiencia de lo Real como mística del nosotros. Lo es en la medida que se da un movimiento de recíproca autotranscendencia intersubjetiva que genera la apertura –como predisposición a la acogida– a espacios epifánicos. Espacios donde la presencia inefable del Misterio– la interrelacionalidad constitutiva de lo Real– se manifiesta como don de comunión. La experiencia de lo Real, gracias a la recíproca autotranscendencia que cada interlocutor cultiva desde su condición cultural, existencial y religiosa-espiritual, es certeza de un don, el de una presencia comunional. Esta comunión, que es participación en la ultimidad de lo real, es también transconfesional porque cada miembro la experimenta desde su preparación previa y su marco receptivo cultural que está caracterizado por el lenguaje, la memoria, la interpretación y actualización.

Podemos interpretar la experiencia comunitaria desde la fenomenología de la experiencia de Panikkar: E = e (l.m.i.r.a). La vivencia experiencial de una presencia comunional (e) es lo que permite una unidad en la diversidad (lenguaje, memoria, interpretación, recepción y actualización) de apropiación y expresión de la experiencia (E) de lo Real. No se afirma que la experiencia sea la misma, porque siempre permanece innombrable e inefable, siendo la propia tradición –heredada o apropiada– el único modo de acceder a esa presencia fruto de la autotranscendencia recíproca.

Dicho con otras palabras, el diálogo intercultural en clave transconfesional puede ser experiencia mística del nosotros porque en ese espacio que se abre, gracias –combinación de acción humana y gracia– a la escucha y la interrelación como autotranscendencia en el otro, acontece una manifestación de la presencia de lo Real. El

⁸³ «Una nueva característica de la espiritualidad futura está en tensión dialéctica respecto a la ya mencionada de la experiencia personal e individual de Dios. Me refiero a la sociedad fraternal, comunitaria, que es un elemento también esencial para que se pueda dar una auténtica experiencia del Espíritu en el mañana. [...] ¿Dónde se pensó en -y se anheló- una experiencia comunitaria del Espíritu por el estilo de la de Pentecostés, que debió ser una experiencia comunitaria del Espíritu? Por supuesto que tal "experiencia colectiva" no puede y no quiere eliminar en el individuo cristiano la radical decisión personal propia de la experiencia de fe. Pues individualidad y comunitariedad no son magnitudes reemplazables la una por la otra. [...] ¿Por qué no iban a pertenecer a la espiritualidad del futuro fenómenos como la deliberación comunitaria, la verdadera comunicación en las dimensiones propiamente humanas y no meramente técnicas, la dinámica de grupos, etc., los cuales se propagan y son santificados por una experiencia comunitaria del Espíritu, creando así una comunidad auténticamente fraternal? [...] Yo sospecho, en suma, que en la espiritualidad del futuro el elemento de una comunidad fraternal-espiritual, una espiritualidad vivida en grupo, puede y debe jugar un papel mayor. No soy capaz de dar la fórmula mágica para llegar a ella.» (K. RANHER, «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», *Selecciones de Teología* (Barcelona) 084 (1982), 284).

⁸⁴ «Es posible que el próximo Buda no tome la forma de un individuo. El próximo Buda puede tomar la forma de una comunidad, una comunidad que practica la comprensión y la bondad amorosa, una comunidad que practica la vida consciente. Esto puede ser la cosa más importante para la supervivencia de la tierra.» [«It is possible that the next Buddha will not take the form of an individual. The next Buddha may take the form of a community, a community practicing understanding and loving kindness, a community practicing mindful living. This may be the most important thing we can do for the survival of the earth.»] (NHAT HANH, «The Next Buddha May Be a Sanghâ» *Inquiring Mind* (Berkeley) 10-2 (1994))

diálogo, no es condición previa a la experiencia o consecuencia posterior de la misma. En la interrelación misma en la que brota el diálogo, es dada la experiencia comunitaria de lo Real donde, gracias al don de la comunión, acontece una realización elocuente: se hace realidad lo auténticamente real. Comunión que, lejos de ser uniformidad, se expresa desde la diversidad de sus miembros que enriquecen y potencian la comunión.

Para desglosar algunos detalles de esta original experiencia comunitaria transconfesional realizamos una exposición –desde la relación interpersonal y la comunión– de los rasgos característicos de la experiencia comunitaria de lo Real.

Esta forma de vivencia experiencial (e) del hombre se presenta como experiencia de comunión Real. La vivencia experiencial radica en una relación intersubjetiva entre dos o más seres humanos de diversas confesiones religiosas o sin filiación confesional. Esta realización puede acontecer en cualquier lugar y momento. La realidad intersubjetiva se consolida como vivencia de comunión o unidad de sus diversos miembros –dos o más–, fruto de una interrelación asidua y bajo ciertas condiciones que activan la disposición a acoger el don de la comunión.

Las condiciones, para esta experiencia comunitaria transconfesional, se resumen en un movimiento extático vivido como trascendimiento mutuo entre los seres humanos implicados. Es una salida recíproca hacia los demás, con la intencionalidad de conectar –«dejarse tocar»– por lo Real que habita en el otro. Esto es posible desde la consciencia que los demás no son «otro yo» sino un «tú» que es parte constitutiva de mí mismo. No hay yo, sin tú, y viceversa.

El «método laico de silenciamiento»⁸⁵ (Marià Corbí) –que es válido para todos porque puede cultivarse de maneras diferentes– se vive principalmente ante la realidad del otro y de modo recíproco. Interés total, con todos los sentidos y la mente, de unos hacia los otros; distanciamiento-desapego del deseo de posesión o necesidad de control entre unos y otros; silenciamiento pleno de todos y de todas las propias modelaciones o construcciones de la realidad para estar libres y dispuestos a acoger el don de la presencia comunal, que tira por los aires todas las construcciones humanas de comprenderla y delimitarla.

La orientación de esta experiencia comunitaria es hacia lo infinito de lo Real que, porque es tal, habita en el otro con una tonalidad específica y propia. Al mismo tiempo, se hace presente entre unos y otros como sutil presencia comunal marcada fuertemente por un carácter inefable. Las facultades humanas presienten esta presencia, pero está más allá del dominio sensitivo e intelectual. Esta presencia infinita de lo Real actualiza y evidencia la interrelacionalidad constitutiva del ser humano. Por eso, la orientación hacia el infinito «en» el ser humano y «entre» los seres humanos no se oponen, sino que se complementan. Cada una subsiste en la otra.

⁸⁵ Este autor propone, luego de estudiar por década a los místicos de diversas religiones, lo que llama un “método laico de silenciamiento”. Este método consiste en ejercitar tres actitudes Interés – Distanciamiento – Silenciamiento que permiten cultivar y abrirse a la experiencia absoluta de la realidad. O sea, a una experiencia que se relaciona con la realidad no desde la necesidad del viviente humano por sobrevivir, sino desde la gratuidad y por ello es capaz de reconocer un “algo más” que se desprende de la realidad empírica. De modo sintético estas tres actitudes serían: 1) Interés: tanto mental como sensitivo, por toda la realidad. Interés apasionado e intenso que permite una atención despierta y vigilante, en constante estado de alerta. Interés que, al ser lo contrario del actuar desde las necesidades, es un interés desinteresado del deseo. 2) Distanciamiento: de la realidad ante la cual se está interesado, justamente porque la realidad interesa profundamente. Desapego y desimplicación en el mismo acto de interesarse, para favorecer la desidentificación de sí mismo, la situación y el entorno. El ego, la autoreferencialidad, queda olvidado y silenciado, desplazado. 3) Silenciamiento: interior y completo, que es mucho más que una simple ausencia de ruidos o rumores. Silenciamiento de todas las valoraciones e interpretaciones habituales. Detener con todas las formas automatizadas de actuar y poner entre paréntesis las normas para promover un acercamiento limpio, franco y desinteresado hacia la realidad. Vacío pleno que es total acogida.

El conocimiento de esta experiencia transconfesional de lo Real es un profundo sentimiento de unidad y comunión, de ser parte del todo. Se es un pequeño todo de comunión, en el todo. Lo que se descubre –gracias al silenciamiento mutuo de unos en los otros–, es la interrelacionalidad recíproca de toda la única realidad humana, divina y cósmica. De ahí la certeza, no sólo de una experiencia de comunión sino de que somos comunión. Desde la comunión en la presencia de lo Real, la realización de lo más auténtico de lo real de cada persona se da con una potencia y fuerza peculiar.

La interpretación de este acontecimiento teopático⁸⁶ es diverso, porque la vivencia experiencial de la presencia comunal de lo Real se experimenta y es recibida desde el marco cultural y religioso de cada uno de los participantes. Marco que nunca es estático, sino asimilado en un recorrido existencial con una dinámica particular. La interpretación es diferente en cada uno, porque codifica y decodifica la presencia comunal de lo Real según estos marcos heredados y reapropiados. Marcos que configuran el propio lenguaje, la memoria y la actualización de la experiencia absoluta.

Finalmente, la experiencia de comunión transconfesional es una relación directa en doble sentido. En un sentido es directa porque se deja «tocar» por la presencia comunal de lo Real, que se muestra en ese espacio abierto entre unos y otros fruto de su desegocentración recíproca. También lo es en otro sentido, porque la comunión exige un contacto real y directo entre las personas. El diálogo ha de ser de persona y entre personas. Sin ese contacto directo entre unos y otros, que es reconocimiento y afectación mutua, no puede acontecer la experiencia de comunión. Al mismo tiempo, la experiencia de la presencia comunal de lo Real es mediada por las facultades humanas y por la particularidad de cada participante. Por eso, la concreción de cada experiencia comunitaria transconfesional de lo Real tendrá una tonalidad y peculiaridad propia según los participantes. La experiencia de comunión transconfesional no se repite, siempre es única.

Recapitulando, a partir de los tres elementos constitutivos de la experiencia religiosa –sujeto, misterio y movimiento extático– podemos responder los tres interrogantes iniciales.

1) El movimiento extático es la autotranscendencia recíproca entre unos y otros desde la especificidad cultural y religiosa –incluso sin filiación confesional. Las condiciones para la experiencia comunitaria transconfesional de lo Real están tanto en la interrelación humana como en el diálogo. El desafío es vivirlas desde la desegocentración. Esta es posible si cada miembro cultiva con profundidad e intensidad el método de Interés-Distanciamiento-Silenciamiento –que es vacío de creencias y contenidos– desde la propia opción religiosa o no confesional. Entonces, la interrelación humana puede ser lugar de autotranscendencia desde un amor interesado en lo Real del otro, desde un interés por conocer la sabiduría de otras confesiones o textos inspirados, desde un actuar con otros implicados por el bien de los otros.

2) En esta experiencia comunitaria, el misterio de lo Real se presenta como epifanía de una presencia comunal. De una presencia que se da y muestra a partir de una experiencia de comunión interpersonal que acontece de modo transconfesional. Por eso, brota desde los mismos lugares de pluralismo, que se transforman

⁸⁶ «*Teopático* tiene su origen en la pasividad que caracteriza la experiencia mística en todas sus etapas; una pasividad que tiene las numerosas connotaciones que ha sugerido el texto del Pseudo-Dionisio el Areopagita que mejor la ha expresado: *non tantum discens sed patiens divina* (Los nombres de Dios, 2,9). No solo aprendiendo sino *patiens*, es decir, experimentando lo divino. Pero también *padeciendo*, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él; e, incluso, *sufriendo* su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia –origen de todo posible conocimiento y contacto con él– brille en quienes hacen, o mejor, *padecen* su experiencia.» (MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 409).

en espacios epifánicos donde irrumpe la presencia comunional de lo Real. En la realidad, en cualquier lugar y tiempo, puede abrirse a un no-lugar que es la participación en la interrelacionalidad misma de toda la realidad, lo Real. La experiencia comunitaria de lo Real es más auténtica, porque es más fiel a lo constitutivo de lo Real: la interrelacionalidad entre lo humano, lo divino y lo cósmico.

3) En la experiencia comunitaria transconfesional de lo Real se desvela un sujeto comunitario que, fruto de la participación de cada ser humano en lo Real, contiene –sin confusión ni separación– la especificidad personal de cada uno. Desde el «diálogo dialógico» esto es posible y actuable, porque posibilita una hermenéutica diatópica capaz de mantener la singularidad de cada opción creyente o sin filiación confesional junto con la interfecundación. Este cuerpo comunitario es el que acoge la manifestación de la presencialidad comunional de lo Real, respetando la especificidad de cada miembro. Desde este sujeto comunitario, se da un enriquecimiento mutuo de cada sujeto particular, sin por ello desintegrar o diluir su camino confesional o sin filiación confesional.

3.3 Del conocimiento fragmentado a la sabiduría que brota en la experiencia transconfesional de lo Real

En la experiencia comunitaria transconfesional apenas expuesta, aparecen algunos aspectos cognitivos que brotan de ésta. Asumimos que los «lazos de comunión deben darse no para someter a unos mismos patrones de pensar y sentir, sino para posibilitar auténticos procesos estrictamente personalizados, que sólo pueden progresar desde la más completa individualidad.» Por eso, la sabiduría transconfesional es unidad y distinción al mismo tiempo. Es un saber comunitario, pero no uniformador ni sincretista, justamente porque mantiene el polo personal, ya que «por los campos del silencio, donde no puede haber jamás un camino trazado, no se puede caminar más que desde lo más central y nuclear de las personas.»⁸⁷

La trascendencia del ego es una condición para el conocimiento que supera el dualismo sujeto-objeto. En la experiencia comunitaria transconfesional, la ruptura de la asociación entre pensamiento y realidad se ubica en la relación interpersonal. Dicho con mayor precisión, es en el diálogo –que se establece entre dos o más participantes del espacio comunional– que acontece la salida de sí mismo. En el diálogo, la trascendencia del ego acontece desde el esfuerzo por entrar en el pensamiento del otro. Aquí el silenciamiento de la mente no es anulando el pensar o callando toda idea, sino donando lo pensado para abrirse junto a los demás, a lo impensable, lo Real.

Se trata de atravesar mutuamente el *logos* unos de otros, para alcanzar y desvelar el *mythos* de cada uno. De este modo es posible abrirse a la irrupción del *pneuma* que fecunda el pensamiento de unos y otros. Gracias al desprendimiento de nuestro propio conocer, donándolo para entrar recíprocamente en el *logos* del otro, lo real de la realidad emerge con toda su fuerza creativa y transformadora. Penetración en el *logos*, que al ser un diálogo transconfesional, es desafiarse a contemplar lo Real desde el horizonte religioso, espiritual o no confesional del otro.

El conocimiento participativo, al ser dos o más personas las que experimentan la participación en lo Real, adquiere el matiz de co-inspiración desde las pertenencias religiosas o no confesionales de los miembros del grupo. Esta mutua inspiración entre unos y otros, lejos de un sincretismo ecléctico, es apertura de mente para dejarse fecundar por otros vislumbres del Misterio. Dejarse abrazar por otros lenguajes y símbolos que pueden

⁸⁷ M. CORBÍ, *Religión sin religión*, Herder, Barcelona 1996, 262.

fertilizar el humus de la propia tradición. La fecundidad de esta co-inspiración radica justamente en la participación en lo Real.

La comunión no se da a un nivel lógico y conceptual –eso sí podría generar toxicidad–, sino intuitivo y simbólico, sin por ello ser irracional. No se trata de yuxtaponer el lenguaje de los otros en el propio o viceversa. Se trata de sumergirse en esa comunión en lo Real asumiendo la insuficiencia de nuestras construcciones, configuraciones o modelaciones de la realidad y su ultimidad. La comunión es una renovada luz que ilumina aspectos que habían quedado en la sombra de la propia tradición. Esto permite abrir y potenciar la propia tradición desde sus propias riquezas y matizaciones, que ya estaban dentro, pero habían quedado olvidadas. El saber que brota de la experiencia de comunión transconfesional es sapiencial y no conceptual. Más que un contenido es un modo distinto de ver, una perspectiva diferente desde la comunión. Ver desde el corazón de la realidad, desde lo Real mismo.

La experiencia de comunión es una luz nueva, de ahí su importancia. Al reconocer la presencia de lo Real entre unos y otros, aunque desde diversas confesiones religiosas o sin filiación religiosa, hay una apertura al *logos* «de» lo Real. No los *logoi* personales que hablan sobre lo Real y discuten entre ellos, sino silenciamiento para escuchar la sabiduría que surge de lo Real, su *logos*. El *logos* del Ser. Se está, de modo comunitario –una apertura mutua fruto de la recíproca transcendencia del ego– a la escucha de la palabra de lo Real. Una única escucha común de esa presencia que se desvela como sabiduría, y que en cada miembro del cuerpo se expresará de modos diferentes. La sabiduría es comunional y al mismo tiempo es acogida, vivenciada y expresada, de modo plural. «La sabiduría tiene una estructura y unas exigencias comunicativas. La sabiduría o es comunicativa o no es sabiduría.»⁸⁸ Comunicación es «simpatía sin reservas, interés incondicional de unos por otros, aceptación plena, sintonía en el sentir y actuar, diálogo de unos con otros.»⁸⁹

Esta comunión sapiencial puede darse de diversos modos. Uno es aplicar el «método laico de silenciamiento» a la lectura grupal transconfesional de los textos sagrados e inspirados, patrimonio universal de la humanidad. Silenciando la propia configuración o representación alrededor de lo Real, sea religiosa o no confesional, la apertura al *logos* de lo Real es mayor. Y en grupo es aún más potente, por la presencia comunional de lo Real. Es un modo de acercarse a la sabiduría de las tradiciones humanas y enriquecer la propia tradición. Este método posibilita una lectura hermenéutica y meditación laica –no confesional– de los textos sagrados, como ejercicio para acceder a la variopinta sabiduría de las tradiciones humanas.

Finalmente, la sabiduría que acompaña la experiencia de comunión transconfesional está marcada por una implicación en la transformación de la realidad. Se consolida la consciencia de ser parte del todo, y por tanto expresión en acción de ese cuerpo de lo Real que es la interrelacionalidad humana, divina y cósmica. Surge una sabiduría para actuar conjuntamente en pos de hacer realidad lo auténticamente real que habita en cada momento y circunstancia. Lejos de ser una sabiduría que aísla del mundo, es un saber actuar desde la consciencia de ser miembro de un cuerpo comunional, expresión de un sujeto comunitario que impulsa, promueve y acciona lo más Real de cada uno de sus miembros y de la realidad misma.

4. A modo de conclusión

⁸⁸ M. CORBÍ, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito*, Bubok, Barcelona 2013, 290.

⁸⁹ M. CORBÍ, *Religión sin religión*, Herder, Barcelona 1996, 262.

Hasta aquí llegamos con nuestra incipiente incursión exploratoria en busca de abrir y ahondar en las estructuras antropológicas de la «mística del nosotros» a partir de la interpelación pluralista. El cambio de época nos lo exige, porque en esta experiencia comunitaria de apertura a lo Real se juega la posibilidad de vivenciar, pensar y actuar desde la certeza que la unidad en la diversidad es posible. Por tanto, será en estos espacios plurales capaces de acoger la presencia comunal de lo Real que se irá articulando y configurando la nueva etapa que estamos invitados a vivir como humanidad.