



PLURALISMO Y ESPIRITUALIDAD: UNA ESPIRITUALIDAD HETEROTÉLICA PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

PLURALISM AND SPIRITUALITY: A HETEROTELIC SPIRITUALITY FOR INTERCULTURAL DIALOGUE

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

RESUMEN

En este texto se pone de manifiesto cómo una experiencia madura de la alteridad – que está correlacionada con un alto nivel de desarrollo de la competencia intercultural (Bell et al., 2017)– exige el cultivo de la dimensión espiritual del sujeto. Es decir, se mantiene la tesis de que no cabe auténtica interculturalidad sin un desarrollo de la espiritualidad, o en formas limitadas o mermadas de esta. Se analizan las diversas fases de comprensión de la alteridad por las que transita el sujeto, y cómo esta comprensión de los otros y de su relación con ellos se modifica desde distintas *formas* de espiritualidad. Para generar diálogos interculturales más fructíferos, se concluye apuntando a la necesidad de una transformación de los modos de espiritualidad imperantes hacia una espiritualidad que se ha denominado *heterotélica*, que trasciende, sin negarlas, las posibilidades de comprensión de la alteridad disponibles desde la racionalidad lógico-lingüística de una ética del discurso.

Palabras clave: diálogo intercultural, diversidad cultural, encuentro intercultural, espiritualidad, inteligencia espiritual.

ABSTRACT

This text points out that a mature experience of otherness –which correlates with high levels of intercultural competence (Bell et al., 2017)– requires the development of the subject's spiritual dimension. It is argued that there can be no real interculturality without the cultivation of spirituality or in limited or restricted spiritual forms. It looks into the different stages or phases of understanding otherness that the subject goes through, and examines how the relationship with others changes according to different spiritual forms. With the aim of promoting more fruitful intercultural dialogues, it concludes by pointing to the need for a transformation of the prevailing modes of spirituality towards a so-called *heterotelic* spirituality: a spirituality that transcends, without denying, the possibilities of understanding otherness available from the purely logical-linguistic rationality of discourse ethics.

Keywords: intercultural dialogue, cultural diversity, intercultural encounter, spirituality, spiritual intelligence.

I. INTRODUCCIÓN

Aunque no novedoso, uno de los desafíos más apremiantes de nuestro tiempo histórico viene de la mano de la diversidad cultural en un mundo que hace del contacto con el culturalmente distinto algo ineludible. La diversidad cultural está emparentada con otras formas de diversidad –lingüística, epistémica...– y sus correspondientes desigualdades¹. Estas desigualdades se han generado, en parte, como consecuencia de los planteamientos culturales de la modernidad y la posmodernidad –mono y multiculturalista, respectivamente–, cuyas lógicas culturales son contrarias al criterio normativo más básico: preservar, sostener y desarrollar la vida de *todos*. Como escapatoria al callejón sin salida que estos plantean, la filosofía intercultural se ha propuesto entender la relación con los culturalmente distintos como vía privilegiada para construir “una nueva

1 Xin Xu, “Epistemic diversity and cross-cultural comparative research: Ontology, challenges, and outcomes,” *Globalisation, Societies and Education* 20, no.1 (2022). <https://doi.org/10.1080/14767724.2021.1932438>

humanidad pluriversa”², en el marco de una transición hacia un nuevo proyecto civilizatorio que algunos han denominado transmoderno.

La tarea de recomponer, desde una “interculturalidad descentrada y crítica”³, cada una de las tradiciones culturales del ecosistema humano se hace cada vez más urgente a la vista de acontecimientos cotidianos que ponen de manifiesto el hecho dramático de que convivimos mal: “Habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el ‘mal común’”⁴. Cabe examinar, como aquí se pretende, *si esta situación de dificultad para convivir de los culturalmente distintos se debe al hecho de que cierta inteligencia espiritual que fuera necesaria para enfrentar los desafíos de la interculturalidad brilla por su ausencia o es reducida al mínimo desde el modelo de conocimiento, sentido e inteligibilidad predominante en Occidente, o tiene que ver con la preponderancia de ciertas formas limitadas o deficientes de espiritualidad que más abajo se analizan.*

En el presente texto se expone la tesis de que no cabe auténtica interculturalidad –esto es, una comunicación apropiada y efectiva o, en otros términos, una efectividad relacional (*relational effectiveness*) entre los que tienen culturas distintas–, sin un desarrollo adecuado de la dimensión espiritual del sujeto, esto es, desde formas de espiritualidad limitadas o insuficientes. Al cifrar la interculturalidad en la comunicación ‘apropiada’ y ‘efectiva’ entre los que tienen distintas culturas, se alude a “la percepción del intercambio relacional como adecuado y en línea con las expectativas de todos los participantes”, y a la consideración de los interlocutores de que “han logrado sus objetivos de manera estratégica, creativa y, sobre todo, unida”⁵, respectivamente. Como Wolf⁶ indica, el diálogo intercultural es necesariamente diálogo interreligioso, en el sentido de que en él se pone en juego de manera primaria la espiritualidad del sujeto, y es esta –la forma de espiritualidad que lo guía– la que determina la calidad del encuentro y la profundidad de la comprensión del que tiene otra cultura. De este

2 Enrique Dussel, 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica (México D.F.: Siglo XXI, 2014), 303.

3 Yamandú Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, no.1 (2019): 30, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>.

4 Raúl Fornet-Betancourt, “Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better Human Coexistence,” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, no.1 (2019): 10, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3107934>.

5 Agostino Portera y Marta Milani, “Intercultural education and competences at school. Results of an exploratory study in Italy,” *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 25, no.3 (2021): 55, <https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i3.21527>

6 Alain Wolf, “Intercultural identity and inter-religious dialogue: a holy place to be?,” *Language and Intercultural Communication* 12, no.1 (2012), <https://doi.org/10.1080/14708477.2011.626860>

modo, a distintas formas de espiritualidad corresponden diferentes niveles de comprensión de la alteridad que a continuación se presentan.

II. DISTINTAS COMPRENSIONES DE LA ALTERIDAD

1. LA ALTERIDAD Y SUS DESFIGURACIONES

Los grados más bajos de comprensión de la alteridad corresponden a representaciones desfiguradas de los culturalmente distintos que se producen a través de distintos mecanismos. El más común de ellos es el prejuicio, que parte de cierta división y fragmentación –categorización social–, y que puede desembocar, en última instancia, en el peor de los casos, en el odio como negación del ser del otro y de sus capacidades, o, en el mejor, en el “romanticismo descriptivo” que presenta al culturalmente distinto como un ser inocente que resiste, todavía sin corromper, a la perversión de Occidente, y que va emparentado con un “arcadianismo normativo”⁷ por el que el sujeto repudia su propia cultura como inválida o totalmente errada y abraza la distinta como único modelo acertado en medida proporcional a lo exótico de sus tradiciones.

Si en estos casos la alteridad está desfigurada, en el siguiente ni siquiera aparece, a saber: en el irenismo o el pacifismo a ultranza que promueve un escepticismo normativo por el que se renuncia a juzgar el valor moral de las distintas prácticas culturales en nombre de cierta tolerancia que, cuando se examina de cerca, se descubre como falsa, en la medida en que se traduce en una completa indiferencia hacia los otros.

En cualquiera de los tres casos –el odio, el romanticismo descriptivo y el falso pacifismo del escepticismo normativo– *se distorsiona la alteridad*: ya sea a causa de una representación excesivamente simplista o estereotipada de la propia cultura o de las otras, ciega a su carácter histórico y dinámico, a su interna pluralidad y la diversidad de sus voces, en los primeros dos casos, o, en el caso del falso pacifismo del escepticismo normativo, desde la miopía severa de la vida autocéntrica, del individualismo y egoísmo contemporáneos que pretenden armonizar todo con todo, siempre y cuando los recursos no escaseen. Pero, cuando esto sucede, se descubre la auténtica cara del pacifista: arrasa sobre aquel con el que aparentaba no tener ninguna desavenencia para satisfacer sus deseos.

7 Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, trans. Juana Pailaya (Barcelona: Paidós, 2005).

Además, como Nussbaum nota respecto al escepticismo normativo, lejos de significar un mayor respeto hacia el otro, “rechazar toda aplicación de normas morales a una persona o cultura extranjera”⁸ más bien priva de reconocimiento a aquello que sí tiene valor en ella, además de que trae como resultado “ciudadanos pusilánimes cuando enfrenten el mal en cualquier parte del mundo”⁹. También Ellacuría¹⁰ sostiene que una paz que no es crítica no es paz verdadera.

Las desfiguraciones de la alteridad provocadas por la falsedad o la falta de adecuación a la realidad de sus representaciones son superables a través de un ejercicio racional de análisis crítico. Como indica Nussbaum respecto al odio, este no es instinto irracional, sino que está relacionado “con la forma en que pensamos e imaginamos, con las imágenes que usamos, la lengua que nos resulta habitual”¹¹ y, en consecuencia, puede ser deshecho al analizar críticamente estas con los medios del entendimiento.

Sin embargo, superar la falta de compromiso implícita en el escepticismo normativo requiere de más medios. En otras palabras, transitar del enfoque multicultural que se limita a considerar simétricamente todas las culturas y tradiciones, a la promoción de un diálogo fecundo entre ellas propia del enfoque intercultural, incluso allí donde se dan zonas explícitas de desacuerdo, contradicción e incomprensión racional, exige poner en juego la dimensión espiritual del sujeto. Esta es necesaria para entrar en diálogo con los que habitan *topoi* diferentes porque solo ella es capaz de advertir la alteridad en su carácter de *misterio*. Entender de esta manera a los otros implica reconocer que no cabe establecer de manera sistemática o técnica unas formas eficaces de relacionamiento universalmente válidas, en las que la aplicación de unas normas conduzca de manera cierta o necesaria a determinados resultados que pudieran ser, en consecuencia, previstos.

Dotado de esa dimensión que no es puramente problemática¹², el encuentro con los culturalmente distintos se presenta siempre con un carácter novedoso, marcado por la condición singular y libre de sus sujetos, y puede ser experimentado como acontecimiento vital. Aunque se puede avanzar en la comprensión de los otros en ese encuentro, transitando desde formas menos verdaderas, justas y ajustadas a otras que lo son en mayor medida, aquella comprensión no es nunca

8 Ibid., 178.

9 Ibid., 177.

10 Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos III* (San Salvador: UCA Ed., 2002), 25-26.

11 Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, 93.

12 Gabriel Marcel, *Marcel interrogé par Pierre Boutang* (París: J. M. Place, 1977), 143.

completa ni agota la realidad a la que se dirige, de modo que el acto que tiene a otro sujeto por objeto no es nunca un acto perfecto.

Así pues, frente a las desfiguraciones –comprensiones falsas, injustas y/o desajustadas– de la alteridad arriba mencionadas, se dan unas comprensiones verdaderas, pero más o menos limitadas o incompletas, que se hacen disponibles desde distintas formas de espiritualidad y que a continuación se presentan.

2. DE COMPRENSIONES VERDADERAS, PERO IMPERFECTAS, A UNA EXPERIENCIA PERFECCIONADA DE LA ALTERIDAD

La alteridad se va descubriendo progresivamente en distintas etapas, en las que se revela paulatinamente la hondura del encuentro interpersonal. En primera instancia, el otro se presenta de manera opaca, puramente externa: la coexistencia se reduce al hecho factual de *ser ahí una cosa física junto a otras*, y el otro es ese ser colindante que actúa como *frontera*. No se ha descubierto entonces todavía ninguna auténtica interioridad: no se ha revelado la ajena, pero tampoco plenamente la propia. En este momento el sujeto descubre la relativa *independencia* del otro y, por tanto, su *capacidad de acción*, que se añade a la propia. Es decir, el otro se muestra como sujeto de operaciones, capaz de iniciativa. El yo es sorprendido por la actividad de este, cuando le alcanza, le toca o le afecta. Con frecuencia tiene lugar el descubrimiento de la alteridad precisamente al advertir que esta afecta al yo, pues en ese momento se descubre que el otro le *puede* afectar, que tiene un *poder* sobre él: el sujeto vive la causalidad en acto del otro sobre sí de la manera más física o somática, que abarca desde las actitudes más delicadas y serviciales de cuidado, hasta los más perversos actos de cruel inhumanidad y exterminio. No solo el mundo o las cosas “nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan”¹³, sino que también lo hacen los otros sujetos, en un sentido, si cabe, todavía más dramático, en tanto que su acción a menudo se da *con conocimiento del fin*, es decir, de manera *intencionada*. Cuando el sujeto descubre al otro *al margen* de sí, esto es, como *distinto* de sí, también lo descubre *frente* a sí, en una tensión cuya naturaleza o condición tiene que resolver por sí mismo.

En este primer nivel de descubrimiento del otro, este se aparece como *límite* (de la acción del yo o de las posibilidades que tiene disponibles). El proyecto vital del sujeto viene delimitado por lo que este *puede* hacer en su horizonte, y

13 José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?,” in *Obras completas* VII (Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983), 185.

la convivencia se estructura desde el concepto de *posibilidad*, desde el *poder* – el poder de uno mismo y el de los otros –, que lleva a reclamar derechos negativos, de modo que el esfuerzo político se dirige a dilucidar cómo hacer compatibles las iniciativas de todos los individuos. La actitud de estos es predominantemente *defensiva*, instalada en el horizonte de la *liberación*, que contiene en sí un concepto de libertad negativa. Los esfuerzos del sujeto se concentran, entonces, en hacerse valer, defender su iniciativa, alzar la voz tanto como la de los otros para poder, quizá, ser escuchado y, por tanto, refugiar o proteger su espacio vital de la incontinencia ajena. Sin embargo, como afirma Arendt, la “liberación es posiblemente la condición de libertad, pero... de ningún modo conduce directamente a ella”¹⁴: una cosa es poder hablar, y otra distinta, ser escuchado.

En un segundo momento de descubrimiento de la alteridad se habla *con* el otro y se empieza a hablar *sobre* él: se afirma que *se le conoce*, y *se le juzga*. Para ello se ponen en juego las capacidades lógico-lingüísticas del entendimiento, que dan lugar a un diálogo *dialéctico* caracterizado por el intercambio de argumentos y razones. La racionalidad retórica y persuasiva que este implica, que mira al ser en su sentido veritativo, permite iniciar un intercambio más profundo y avanzar sustancialmente en la comprensión del culturalmente distinto. Sin embargo, la aplicación de la dimensión lógico-lingüística y la atención al ser en sentido veritativo no bastan para satisfacer las condiciones epistemológicas¹⁵ de un encuentro intercultural perfeccionado o totalmente fecundo. La racionalidad retórica y persuasiva de este tipo de diálogo implica cierta violencia hacia el otro, al que se le quiere *con-vencer* en la arena del *logos*. Se trata prioritariamente de un diálogo *sobre* objetos y no de un diálogo *entre* sujetos, que no asegura por sí mismo la satisfacción de las condiciones de posibilidad (cierto *pathos* y *ethos*) que hacen que el encuentro sea satisfactorio.

Es necesario trascender, sin anular, el plano lógico-lingüístico del entendimiento desde cierta espiritualidad capaz de referirse a “lo sagrado de los otros”¹⁶ para lograr un nivel superior de desarrollo de la competencia intercultural y, por tanto, una mayor efectividad relacional entre aquellos que tienen culturas distintas.

14 Hannah Arendt, *On revolution*, trad. Pedro Bravo (Madrid: Alianza, 2013), 43.

15 Zaida Espinosa, “Epistemological Foundations of Intercultural Education: Contributions from Raimon Panikkar,” *Studies in Philosophy and Education* 42 (2023), <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09891-7>

16 Chance A. Bell, Steven J. Sandage, Tranese D. Morgan, and Daniel J. Hauge, “Relational spirituality, humility, and commitments to social justice and intercultural competence,” *Journal of Psychology and Christianity* 36, no.3 (2017): 218.

En efecto, en un tercer nivel de comprensión de la alteridad se descubre la unicidad del ser ajeno y su cualidad original, que se resiste a ser aprehendida del todo mediante los esfuerzos del entendimiento. En él se descubre que la vivencia del otro es *singular, única y radicalmente subjetiva*, y por ello en cierta medida incomunicable: no puede identificarse del todo, y se pervierte lo que es estrictamente individual al ponerle nombres comunes. Por ello, solo puede adivinarse lo que significa el sufrimiento del otro “*through her willingness to reveal her suffering to me*”¹⁷. Así pues, el acceso del yo a la otredad, *inadecuado e indirecto*, coloca al sujeto en una posición de pura tendencia que no logra extinguir su exterioridad: una búsqueda sin fin, un acercamiento interminable sin final feliz, que suscita cierto temor reverencial y despierta la actitud afectiva del asombro.

En esta experiencia progresivamente más profunda de la alteridad se comprende al otro no solo como aquel que le puede afectar al yo, o que tiene cierto poder sobre él, sino sobre todo como *el que me puede salvar*, en tanto que su alteridad encierra cierto sentido de trascendencia que llama a ser reconocida y que, en cierto sentido, *me pertenece*: el otro no es un puro *aliud*, sino un *alter*, la otra parte de mí mismo¹⁸. El descubrimiento del otro me descubre también como sujeto con la misma condición trascendente.

Así pues, el encuentro con el culturalmente distinto puede servir como acontecimiento catalizador de cierta “transformación espiritual y crecimiento relacional” que rompe con la vida ensimismada del yo. No obstante, como indican Bell et al., también puede producirse el efecto contrario, que genera “la ansiedad de la alteridad”, en tanto que aquel contacto puede “abrumar al individuo y reforzar estereotipos, prejuicios y procesos defensivos”¹⁹. Esto sucede sobre todo allí donde el esfuerzo de comprensión del otro se persigue exclusivamente a través del entendimiento, pues este se topa con algo que no puede agotar conceptualmente, de lo que no cabe dar la regla definitiva, sino que, estrictamente hablando, solo se puede contemplar o, como indica Panikkar²⁰, a lo que uno solamente puede convertirse. En lugar de provocar la búsqueda de otras fuentes de inteligibilidad, el fracaso que experimenta el entendimiento al intentar una tarea que es para él inasumible puede generar que se vuelva sobre sí,

17 Katherine Kirby, “Encountering and Understanding Suffering. The Need for Service Learning in Ethical Education,” *Teaching Philosophy* 32, no.2 (2009): 153.

18 Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad* (Barcelona: Herder, 2006), 76.

19 Bell et al., “Relational spirituality,” 212.

20 Raimon Panikkar, *La nueva inocencia* (Estella: Verbo Divino, 1993).

disminuyéndose así la capacidad del sujeto de tender al otro, así como las actitudes necesarias para acogerlo.

En este caso, se reduce la condición del encuentro con el otro a mero problema que aspira a resolverse con técnicas cada vez más refinadas en la lucha de los derechos individuales. Sin embargo, este proceso de desencantamiento solo es parcial, pues el ser insondable de lo real y, por tanto, de los otros, alcanza una y otra vez al sujeto y, como los intensos aguaceros intermitentes de verano, le cala hasta los huesos. Alguna vez de nuevo, en medio de la monotonía irrelevante de la normalidad de la vida, de las insignificancias en las que esta transcurre gran parte del tiempo, o “de la plebe de nuestros minutos habituales”²¹, el sujeto revive el acontecimiento, que aparece de forma más o menos dramática: se hace crisis, la vida baja a un nuevo fondo imprevisto, se rompen las estructuras del tiempo anterior y se reclama a un espíritu capaz de reconocer al otro sin reducirlo. Los misterios no son como la escalera de Wittgenstein de la que el sujeto, una vez arriba, pueda desprenderse, si cada uno es distinto y siempre nuevo. A través de cada encuentro, se le impone una nueva demanda al sujeto, se le insta a descubrir al otro como un tú desfondado, a personalizarlo y formular su respuesta: acoge o no ese rostro, que toma las formas del dolor, de la esperanza, de la muerte, del sufrimiento... pero que, en cualquier caso, “exige el respeto porque no es lo que yo soy, y en cuanto tal, se presenta como la meta de mi esfuerzo moral”²². “Lo de menos es que esta [mi respuesta] sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro”. Se trata de “decir: heme aquí. Hacer algo por el otro. Dar”²³. A través de esta experiencia, el sujeto descubre cómo el otro tiene toda la prioridad: no solo es *límite* o *término* para su vida, sino *fin* de ella: de su respuesta a él dependen todas sus posibilidades de humanización.

Así pues, si la alteridad es, en este sentido, misterio, la comunicación apropiada y efectiva en la que se cifra la interculturalidad requiere de una facultad distinta a la del entendimiento conceptual, que aporte otro tipo de inteligibilidad que se añada a aquella propia de la racionalidad lógico-lingüística: exige una capacidad (i) que pueda reconocer la realidad trascendente presente en cada sujeto, su capacidad de infinito y, en consecuencia, su carácter en cierta medida sagrado e insondable, así como una capacidad (ii) que no sea meramente

21 José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?,” en *Obras completas* VII (Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983), 182.

22 José-Luis Vázquez, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2011), 70.

23 Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid: Visor, 1991), 80-81.

analítica, que no proceda limitando, definiendo –distinguiendo– unas cosas frente a otras y quedándose en cada una de ellas por separado, sino que pueda ir más allá de cada categoría particular para observar la relación entre ellas, es decir, que opere *sinetizando*.

El desarrollo de la competencia intercultural exige el cultivo de la *razón* o el *espíritu* como capacidad unificadora, que aporta una perspectiva de comprensión de las cosas en su interrelación²⁴. Es decir, el espíritu trasciende cada cosa particular para ver más allá de ella, para mirar hacia el conjunto o, mejor, hacia la *estructura*, que, frente al conjunto, implica relaciones entre las cosas²⁵. Así pues, se puede decir que, mientras que el entendimiento conoce conjuntos, sólo el espíritu, por ser él mismo una estructura, es capaz de captar las estructuras, a saber: las cosas *en relación* o, mejor, la *relación* de las cosas, esto es, las cosas en cuanto *unidad no indistinta*. Y esto vale no solo en su dimensión *físico-corpórea*, sino también *histórica*, de modo que entiende los eventos como *momentos*: insertos en una historia que está abierta. En otras palabras, la inteligencia espiritual posibilita que lo que ante el entendimiento aparecía de manera separada o discreta, sea devuelto a la unidad con la que originariamente se presentaba a la sensibilidad. Pero no se trata ahora de la unidad indiferenciada a la que acceden las facultades sensibles, sino de una unidad sintética que se levanta sobre la labor de análisis y discernimiento intelectual. Al ver el sentido *entre* las cosas, el espíritu se da el sentido a sí, que comprende en relación con aquello de lo que se entiende como formando parte.

Si esto es así, el reconocimiento de la alteridad y el intercambio fecundo al que el encuentro intercultural aspira, exige, *más que un cambio de “letra”*, ligada al entendimiento –a saber: un nuevo lenguaje (más inclusivo), una nueva técnica pedagógica (cooperativa), un nuevo diseño institucional, o un espacio físico ampliado, cuestiones todas relativas al entendimiento lógico-lingüístico, en las que hasta ahora se han concentrado todos los esfuerzos–, exige –decíamos– *un cambio de ‘espíritu’*, pues “el ‘espíritu’ es el sentido profundo y no aparente en relación al cual la letra debería ser interpretada”²⁶. A saber, se requiere de una espiritualidad alternativa a la hegemónica, a la que sirve de base a la racionalidad científico-técnica de la civilización occidental, que comprende toda situación desafiante como ‘problema’ –eludiendo la realidad de los

24 Marta Mª Garre Garre, “Las categorías de inter-relación y de kénosis en el ascenso evolutivo de la creación,” *Cauriensa* Vol. XVIII (2023), <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.163>

25 Reinhardt Grossmann, *The Categorical Structure of the World* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 240.

26 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 31.

misterios–, y toda situación problemática como siendo esencialmente homogénea, es decir, como hecha del mismo tejido ontológico y, en consecuencia, resoluble desde un mismo método –científico-técnico– con una misma finalidad –instrumental–.

Bell et al. constatan empíricamente cómo un sentido maduro de la alteridad –el cual supone “altos niveles de competencia intercultural y un compromiso con la justicia social”²⁷– correlaciona positivamente con ciertas formas de espiritualidad relacional. Por ello, se pretende examinar ahora *qué transformación de la espiritualidad es necesaria para que el sujeto pueda relacionarse mejor con una alteridad que no ha sido desfigurada ni comprendida de forma deficiente o limitada, a saber, para que sea capaz de reconocer su trascendencia, acogerla en su indisoluble alteridad y, en la medida de sus posibilidades, responder a sus demandas.*

III. ESPIRITUALIDAD, PERO, ¿CUÁL?

Pueden distinguirse varias formas de espiritualidad, que corresponden con diferentes maneras de entender la alteridad y la relación con los otros, analizadas más arriba. Estas permean en distintas medidas nuestros modos actuales de habitar el mundo y resultan más o menos adecuadas para afrontar los desafíos de la interculturalidad.

1. LA ESPIRITUALIDAD COMO AUSENCIA

La espiritualidad como ausencia es una forma de espiritualidad que está implícita, aunque negada; es decir, que se da, pero en forma negativa, en la comprensión moderna del cosmos y del individuo, y de la que beben gran parte de nuestros dinamismos políticos y culturales. Esta privilegia una cultura cognoscitiva encabezada por el entendimiento en su función analítico-técnica, en línea con su proyecto competitivo de dominio de la naturaleza.

Este modo de espiritualidad pretende reducir y excluir lo espiritual de la cosmovisión o del horizonte de posibilidades válidas para la vida o, en el mejor de los casos, se limita a dejarlo en suspenso, mirándolo con recelo, en lugar de considerarlo como fuente válida de inteligibilidad. Sin embargo, así pasa por alto que “la dimensión espiritual es un momento del dinamismo humano...

27 Bell et al., “Relational spirituality,” 212.

presente en cualquier praxis humana”²⁸, por lo que las prácticas que decididamente prescinden de la referencia a la espiritualidad *también son moduladas o configuradas estructuralmente desde cierto tipo de ella*, de modo que no cabe modo de estar en el mundo que sea neutro “desde el punto de vista de la conformación de la espiritualidad del sujeto”²⁹, tampoco aquellos que explícitamente se declaran a sí mismos como estando al margen de ella.

Desde la perspectiva de la formación universitaria, Senent de Frutos observa cómo “el sujeto de la formación tecnocientífica también es modulado interiormente”, esto es, espiritualmente, y urge a cuestionarse “por el modo en que [los sujetos colectivos e institucionales] están ejerciendo o practicando las disciplinas tecnocientíficas y cómo ello impacta y configura la interioridad”³⁰. Así pues, llama a indagar críticamente en los planes de formación para descubrir desde qué tipo de espiritualidad están pensados y dirigidos, y cómo podrían practicarse las disciplinas para cultivar de otra manera la dimensión espiritual. Se necesita de un análisis profundo que no oculte, sino que ponga de manifiesto, el tipo de espiritualidad que anima al actual proyecto civilizatorio gobernado preponderantemente por la primacía de la tecnociencia.

Este tipo de espiritualidad moderna, que está presente como ausencia —a través de su reducción a racionalidad científico-técnica—, *no ha sido culturalmente satisfactorio*: no ha llevado a la fecundación mutua entre culturas, sino más bien a la negación e invisibilización de las culturas no occidentales desde una falacia desarrollista por la que hay que replicar en todas ellas las mismas formas de comprensión y desarrollo occidentales, pretendidamente ascendentes y lineales.

La espiritualidad moderna está tan centrada en la realidad material, vinculada a la satisfacción de necesidades físicas, que solo alcanza a ver al *yo*, tanto individual como cultural, es decir, a la primera persona —en singular y plural— entendida como *individuo*³¹, y es ciega a cualquier tú que quiera hacerse valer al margen de su capacidad para cubrir al *yo* alguna necesidad. En efecto, la ilustración emancipadora constituye un proceso de liberación encabezado por un *yo necesitado*, que lucha por eliminar su carencia y limitación y que, en consecuencia, al comprenderse a sí mismo de esta manera, y al estructurar su acción

28 Juan-Antonio Senent De Frutos, “Modernidad, formación universitaria y espiritualidad. Una lectura intercultural desde la tradición jesuita,” *Concordia* 75 (2019): 94.

29 Ibid., 96.

30 Ibid., 92-93.

31 Arturo Díaz, “The conception of the person in Jacques Maritain. From the notion of individual to the one of personal freedom,” *Polis* 5, no.15 (2006).

político-social desde el punto de vista de la necesidad, no puede apenas mirar más allá de sí mismo.

Esto es así tanto en la dimensión *política* como *científico-tecnológica*. Respecto a la primera, no existen los otros culturalmente diversos más que en el sentido en que el otro puede constituir fuente de satisfacción de necesidades, o es un ser con necesidades, que dificulta o impide satisfacer las propias. Así pues, el otro aparece únicamente por referencia al yo, y a menudo como un límite entorpecedor o impedimento incómodo que limita la eficacia de aquel para procurarse todas sus necesidades.

En cuanto a su aspecto científico-tecnológico, el esfuerzo cultural de la modernidad se dirige a hacer la vida no slo soportable, sino cada vez más cómoda: cubrir necesidades, evitar las incomodidades y, por cada necesidad del pasado que se elimina, aparecen otras tantas nuevas que reinstalan y reafirman al ser humano en la dinámica de la necesidad, del deseo inagotable, que encierra en su dinamismo la incapacidad para colmarse del todo, para realizarse totalmente, a pesar de que en cada uno de sus cooletazos reclama integralidad o plenitud: promete colmar, llenar toda la aspiración del sujeto, todo su ser, saturar el tiempo.

Sin embargo, la convivencia interculturalmente madura no se logra tan solo con la satisfacción de las necesidades que afectan a los sujetos mediante el uso del entendimiento técnico, sino cuando estos son capaces de poner en juego en su contacto con el culturalmente distinto algo más que su dimensión necesitada. Es decir, el encuentro con los otros solo resulta satisfactorio cuando el individuo no se comprende a sí mismo ni comprende a los demás desde la noción de *necesidad* y, correlativamente, de *poder* –lo que el otro puede ser *para-mí* respecto a mi poder para satisfacer tales necesidades–, sino desde la de *actualidad*, que les hace *ser*, ser con cierta plenitud o abundancia –que es limitada o parcial, pero real–. Desde esta comprensión de uno mismo y de los otros, se está en condiciones de sentirse apelado por la riqueza de su tradición cultural y, correlativamente, de explorar la propia.

En otras palabras, el yo que, en el contacto con los que proceden de otra cultura, no solo pone en juego su naturaleza necesitada, sino otras dimensiones de su persona, descubre un nuevo horizonte de posibilidades para su vida: *su capacidad de dar*, esto es, de entenderse a sí mismo como *don*, y de descubrir también al otro como tal. En este caso, el culturalmente distinto se presenta como motivo de agradecimiento, posibilitando que sea acogido en su singular. Ya haya sido el otro esperado y proyectado tal como se aparece, ya se presente desde la sorpresa, incluso amarga, que decepciona porque no es como el sujeto había pensado, en el encuentro intercultural se pone en juego la altura de

la capacidad de recibir de los sujetos: el encuentro con los culturalmente distintos (que no los desfigura ni manipula para hacerlos moldeables a los deseos o expectativas propias) puede ser forzado, incómodo e incluso decepcionante de entrada, pero abre al sujeto a lo diferente de sí mismo, representa la posibilidad de la sorpresa, desde el reconocimiento de su apertura a lo que no es él mismo. Ante esto, el sujeto puede hacer la elección entre empeñarse en el desencanto por la expectativa frustrada —que efectivamente confirma que la realidad es otra respecto de sí mismo, incontrolable y no sometida a la propia voluntad—, estancándose en él, o confiar en lo que se le puede mostrar desde ello, abriéndose a la relativa plenitud que encierra. Con frecuencia los mayores descubrimientos o revelaciones ocurren ante lo que no ha sido previamente planeado ni previsto, sino que se presenta de improviso, rompiendo con la normalidad, con la incomodidad que esto pueda acarrear. Lo acontecido —el otro— puede ser diferente a lo que el sujeto esperaba y, sin embargo, puede tener un potencial humanizador inesperado e inolvidable. Como Gozávez³² plantea, conviene dejarse realizar en la propia vida por los otros y por lo que nos sucede, no solo por lo que uno mismo espera y proyecta, pues aquello constituye a menudo fuente de crecimiento para el sujeto.

Al entender al otro como oportunidad —incluso aunque, inicialmente, no aparezca de esta manera—, es decir, al advertir su capacidad de *dar* —que persiste incluso aunque falte la intención para ello o exista una intención contraria—, aparece ante la conciencia el deber de ofrecerse en el mismo sentido, no a cambio de nada que el otro haya aportado, sino como respuesta de libertad, fuera de la lógica del intercambio mercantilista. Así se inicia una dinámica difusiva que evita la reducción de la otredad, en el reconocimiento de que es *lo otro* del otro lo que, en su cierta riqueza y positividad, aporta oportunidades de desarrollo y crecimiento personal.

Así pues, superar la lógica de la modernidad monoculturalista, pretendidamente emancipadora, supone *afirmar* “*la ‘razón del otro’ desde una interculturalidad descentrada*”³³, lo cual significa tanto como descubrir la riqueza o la plenitud que encierra. Esta afirmación del otro es imprescindible, pues, como sostiene Panikkar³⁴, no hay comprensión posible de este allí donde no se está

32 “*Unplanned encounters without prior appointment, so to speak, are essential to democracy because they put the person in contact with significant points of view or issues that may be important for human and civic education, but which had not been selected or filtered «a priori».*” Vicent Gozávez-Pérez, “Education for democratic citizenship in a digital culture.” *Comunicar* 36 (2011): 133, <https://doi.org/10.3916/C36-2011-03-04>.

33 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 41.

34 Panikkar, *Nueva inocencia*, 387.

convencido de que también él posee la verdad, es decir, si el intérprete no se lo toma en serio. Desde este presupuesto es posible configurar un “‘nosotros’ plural, diverso, complejo, heterogéneo, conflictivo y asimétrico”³⁵, pues este es precisamente el significado profundo de la interculturalidad.

No obstante, afirmar la razón del otro *no significa necesariamente que tenga la razón* (es decir, que esté en lo correcto en esto particular que dice o hace, que ello sea efectivamente verdadero, bueno o ajustado), *sino que tiene razón*: sus formas de conocimiento, de hacer y ser deben ser reconocidas para poder ser sometidas a escrutinio y al diálogo dialéctico de los culturalmente distintos. Desde tal reconocimiento, pueden iniciarse “procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’, y de una sociedad ‘otra’; formas distintas de pensar y actuar”³⁶. Es decir, una vez que aquellos son afirmados, debe hacerse el esfuerzo por incorporar otros lenguajes, otras categorías para resignificar el mundo de manera más rica, desde una diversidad de expresiones no excluyentes: “Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea”, para lograr un nuevo tipo de universalismo: un “universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes”³⁷, que ha de interpretarse siempre como derivado, posterior, resultado *a posteriori* de un proceso.

Si afirmar la razón del otro no significa necesariamente que el otro tenga la razón, entonces *la razón que está en juego en el diálogo intercultural no es meramente la razón lógico-lingüística; ni afirmarla, tal como aquí se propone, conduce necesariamente a un acuerdo epistémico*. Esa razón se identifica con el espíritu que, en lugar de estar referido al ser en sentido veritativo (qué es y qué no es verdadero), como lo hace el entendimiento, lo está al ser en sentido ontológico, a la realidad que siempre excede aquello que el entendimiento puede apresar: “El *on* es mayor que el *logos*”³⁸. Es decir, afirmar la razón del otro implica atenerse al ser del otro, no al orden del lenguaje, ni siquiera al orden del acto o del obrar. Aun cuando el diálogo dialéctico, en el que se discute la verdad de las proposiciones, no prospere; en medio del conflicto en la arena del *logos*, es posible atender al *ser –histórico–* del otro como realidad abierta desde una inteligencia espiritual que puede trascender los desacuerdos del entendimiento. Reparar en el carácter histórico del ser supone tomar conciencia de su realidad como *momento* de una totalidad mayor, lo cual evita el derrotismo o la

35 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 40.

36 Ibid., 39.

37 Ibid., 32-33.

38 Panikkar, R., *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York: Paulist Press, 1999), 33.

resignación que claudica de las posibilidades de un nosotros intercultural desde la situación presente.

Para Panikkar, esta tarea equivale a un ejercicio de conversión³⁹, que supone estar plenamente convencido de la verdad del otro. Aquí interpretamos: de su verdad *ontológica* (de la relativa plenitud y bondad del ser que es), no necesariamente *lógica*: la falta de acuerdo epistémico no cancela la posibilidad de la armonía o fraternidad. El ejercicio intercultural consiste, entonces, en un diálogo *entre* sujetos, no solamente *sobre* objetos. Es decir, no está referido meramente a *lo que* el otro dice, por lo que la comunicación intercultural exige atender a algo más que a la pura verdad del plano lógico-lingüístico. En otras palabras, previo al diálogo argumentativo que busca *con-vencer* al otro mediante la fuerza de las razones, tiene lugar un *encuentro* entre personas, marcado por condiciones afectivas y morales que influyen en las mismas posibilidades del diálogo dialéctico.

Esta comprensión del diálogo intercultural, posibilitada desde cierta forma de espiritualidad, lleva a trascender, sin negar, las posibilidades de la ética del *logos* y apunta hacia el horizonte de una *ética del ser histórico* que persigue el entendimiento no solo en el plano lógico-lingüístico —que, como sabemos, no se consigue de forma inmediata e incluso, en ocasiones, ni siquiera se alcanza—. Esta ética del ser histórico como fundamento posibilitante de la efectividad relacional entre los culturalmente distintos atiende de forma primaria a la verdad (ontológica) de sus sujetos, esto es, pone de manifiesto su condición de ser, independiente de su hacer y decir. Si puede hablarse de cierta verdad que el otro no solo *tenga*, sino que *sea*, esta se aparece para el sujeto como un *bien que debe buscarse*, no solo para la perfección de *una parte* de sí mismo —de su intelecto— (bien *secundum quid*, que le perfecciona *en cuanto cognoscente*), sino de forma integral (bien *simpliciter*)⁴⁰ y, en consecuencia, su búsqueda aparece como fin de la vida humana, como destino moral, es decir, relacionada con su florecimiento.

Esta ética del ser histórico ordena el “no matarás”⁴¹, cuya violación niega el ser del otro, pero también insta a hacer el esfuerzo dialéctico por acomodar las distintas cosmovisiones desde la gran dignidad del *logos*. Es decir, reconoce la virtualidad del diálogo dialéctico, pero repara en que en este entran en juego

39 Evangelista Vilanova, “Prólogo,” in Panikkar, *Nueva inocencia*, 19.

40 Cruz González-Ayesta, “Love for truth in Thomas Aquinas,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2010): 40.

41 Pedro Ortega, “Pedagogy of alterity as paradigm of intercultural education,” *Revista Española de Pedagogía* 71, no.256 (2013): 413.

otras dimensiones de la persona más allá de las estrictamente intelectuales, que son cruciales para el encuentro intercultural. Así pues, reclama que debe haber justicia aun cuando no haya acuerdo en el nivel lógico-lingüístico, esto es, cuando no se alcanzan los pactos argumentativos esperados con los otros. La convivencia justa de los culturalmente diversos se asienta sobre el compromiso con el *ser* de todos, que solo aparece ante una inteligencia espiritual que no limita sus posibilidades a las del entendimiento.

2. LA ESPIRITUALIDAD DEFENSIVA

Si la espiritualidad como ausencia propia de la modernidad –que comprende la naturaleza humana como radicalmente necesitada y la reafirma en la mecánica de la necesidad, pretendiendo liberar las necesidades de algunos a costa de las de otros–, ha sido radicalmente insuficiente para la convivencia entre los culturalmente distintos, también debe descartarse la espiritualidad propia de lo que Bell et al. denominan *teología defensiva*, caracterizada por ser “una fe utilizada para evitar o minimizar las dificultades existenciales”⁴². En ella la espiritualidad se orienta hacia el objetivo de preservar y reafirmar la seguridad del sujeto, de modo que “las creencias en una protección divina especial... refuerzan una ‘defensa de la cosmovisión’ fuerte que puede fomentar menos tolerancia”⁴³. Podríamos denominar a esta una espiritualidad del miedo, que es por su propia lógica separadora y, en consecuencia, fuertemente competitiva: logra la cohesión del endogrupo a base de reforzar su distinción respecto a los exogrupos, a los que considera como moralmente erróneos.

Si la espiritualidad como ausencia ha penetrado profundamente en nuestra concepción político-cultural –el liberalismo de la neutralidad–, la espiritualidad defensiva ha marcado en gran medida las conciencias comunitarias. Así pues, ha abundado un tipo de espiritualidad no solo introvertida, es decir, poco aventurada a descubrir qué tienen de verdad planteamientos ajenos, sino monológica o monista, autocentrada, cerrada, insociable y exclusivista desde el presupuesto de su autosuficiencia.

Frente a ella valen las palabras de Panikkar: ninguna vivencia de espiritualidad puede pretender ser exhaustiva, exacta o total; “no puede haber una verdad absoluta, no solo porque en tanto que seres mortales no tengamos acceso a ella,

42 Bell et al., “Relational spirituality,” 213.

43 Ibid., 213.

sino porque la realidad misma no es auto-inteligible”⁴⁴, de modo que ninguna cosmovisión puede pretender hallarse en posesión del monopolio de la verdad. Esto significa que la espiritualidad no debe contentarse con mirar exclusivamente hacia su propio pasado y retornar a sus fuentes, pues la formulación del sentido es una tarea viva y dinámica, convocante y contextual, que debe apelar a aquello con lo que se encuentra en el dinamismo de la historia.

Desde la perspectiva del diálogo interreligioso, Panikkar se pregunta si se puede ser cristiano auténtico y, a la vez, hacer lugar en la interioridad a otras religiones sin asignarles un rol secundario, es decir, sin ser exclusivista o intolerante. Considera que una plena espiritualidad cristiana no solo no es posible desde un modelo defensivo, sino tampoco mientras se muestre indiferencia o pura tolerancia negativa hacia otras formas de espiritualidad. Hay que participar en ellas, pues alcanzar la experiencia espiritual del prójimo es parte del crecimiento espiritual del sujeto, y esto no ha de interpretarse como traición, sino que revela la autenticidad de la propia espiritualidad, que ha reconocido que ninguna idea –ninguna elaboración del entendimiento– agota la realidad.

3. LA ESPIRITUALIDAD COMO COMPLEMENTO

La espiritualidad monológica que ha predominado en occidente se ha concebido habitualmente desde lo que se ha denominado como una *teología por pisos*⁴⁵. Esta representa una visión *dualista y extrínsecista* que comprende lo espiritual como instancia al margen, o añadida, a la historia material; es decir, que separa entendimiento y espíritu, historia y sentido, o historia y trascendencia.

Frente a esto se pronuncia Inciarte: “Igual que, en este mundo..., no se puede vivir sólo de la fe, la cultura no puede vivir sólo de la cultura: si la cultura llegara alguna vez a cubrir toda el área de lo profano [es decir, si la historia fuera meramente histórica, si no dejara cabida al espíritu]..., ella misma, la cultura, desaparecería”⁴⁶. La historia está avivada y sostenida por lo trascendente, es decir, por su sentido, que, aunque va *más allá* de ella, no se da *fuera* de ella. También Ellacuría defiende vivamente que no hay dos historias o dos niveles de realización (espiritual y material), sino uno solo: una historia humana trascendente y, en consecuencia, una praxis histórica que es también trascendente y que admite diversos grados de conciencia espiritual. Así, hemos de “dar con el

44 Carlos-Miguel Gómez, “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar,” *Franciscanum* 57, no.164 (2015): 28.

45 Fernando Inciarte. *Cultura y verdad* (Pamplona: EUNSA, 2016), 259.

46 Ibid., 151.

carácter trascendente de lo categorial y... categorizar interpretativa y prácticamente lo trascendente”, pues “ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro”⁴⁷.

Por tanto, el modo de espiritualidad que capacita para enfrentar la diversidad cultural no se presenta como ajeno al mundo, sino que penetra profundamente en él y en la intimidad de los sujetos para transformar el sentido de las relaciones interpersonales y sus dinámicas. Es decir, la dimensión espiritual no es extrínseca ni supone algo añadido o meramente accidental a los modos como se desarrollan las prácticas y los contactos entre personas culturalmente distintas, sino que, reformulando a Inciarte, puede decirse que esa espiritualidad afecta, modifica, deifica la naturaleza de todas sus relaciones.

Así pues, la materialidad histórica en la que se objetivan los dinamismos culturales no constituye una especie de núcleo o fondo al que puedan sobrevenir o no determinados modos de espiritualidad como accidentes superficiales que los dejen inafectados, como si aquellos permanecieran impermeables a su influjo, sino que los modifican profundamente, en su esencia. Una comprensión dualista y espacialista es errónea⁴⁸. Senent de Frutos expresa cómo esta es la interpretación de la formación espiritual que impera en la universidad actual: como añadido complementario o apéndice extrínseco a la formación principal.

4. LA ESPIRITUALIDAD HETEROTÉLICA

Frente a la espiritualidad como ausencia, la espiritualidad defensiva, y aquella que se comprende como contraste y añadidura al mundo material de las prácticas y objetivaciones culturales, el desafío de la diversidad cultural plantea la necesidad de una forma de espiritualidad que caracterizamos como *heterotélica*. En este contexto, heterotélico es aquello que tiene un propósito o finalidad que es externo a sí mismo, que está en algo más allá de sí. A través del carácter constitutivamente abierto o inacabado del sujeto humano, este se descubre a sí mismo no solo como radicalmente afectado por los otros, sino como *volcado hacia ellos como fines*: en su respuesta a estos se juega su destino moral. Desde esta forma de espiritualidad, el otro diverso no solo es un *fin-en-sí* que no puede ser instrumentalizado –esto solo nos sitúa en la perspectiva de los derechos: una

47 Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo,” in *Mysterium Liberationis* I (Madrid: Trotta, 1990), 399.

48 Fernando Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica* (Pamplona: EUNSA, 2004), 107.

perspectiva de mínimos—, sino que es también fin-*para-mí*—mi perfección moral o bien integral—, por lo que se va descubriendo progresivamente *como mío*.

El grado en que el otro aparece como fin —no solo en-sí, sino para-mí y, en consecuencia, el grado de su *personalización*— determina distintos niveles de *responsabilidad*, que son indicativos de una espiritualidad que no es meramente defensiva, sino *proactiva*. Esta empuja al individuo a hacer, desde su particularidad, sucesivos ejercicios de *síntesis*, de *integración*, de *unificación*, en los que se le van revelando, con profundidad progresiva, las distintas dimensiones de la alteridad en un movimiento de ascenso a la universalidad que no desdibuja el origen ni carácter individuales de los sujetos. Se trata de “la gran vocación personalista de la conciencia humana”⁴⁹.

En este camino de integración o personalización se dan diversos pasos: la integración es, primero, *de uno mismo*, para lograr que la persona llegue “a estar unida consigo misma... de acuerdo con la historia de su vida, [con] sentimiento del propio valor cuando la persona es capaz de reconciliarse con sus propias debilidades y lados de sombra”⁵⁰. Pero, como indica Vázquez, la autosatisfacción, la autorrealización y la vida autocéntrica no bastan, y una cultura que hace radicar en estas su máximo imperativo moral está errada: “Es a partir de las demás personas que podemos llegar a comprendernos a nosotros mismos”⁵¹.

Por ello, las síntesis deben ser progresivamente más totalizadoras para incluir a los otros. Esto ocurre, *primero*, en las *relaciones de participación*: al descubrir al otro con intereses, gustos o aficiones que uno mismo también tiene, de modo que ambos participen —actúan— en cierta cosa común. Aquí el otro se revela como semejante a uno mismo en cierta medida: en tanto que se comparte algo con él.

No obstante, el sujeto debe trascender este sentido social, todavía limitado, puesto que el acercamiento a los otros que se logra en el modelo de la participación, subordinado a la existencia de algún tema o interés común, está sometido a la contingencia de las coincidencias que el yo pueda tener con los otros, y sigue bebiendo del ensimismamiento egocéntrico que afecta al sujeto en las etapas iniciales de su comprensión de la alteridad. El sujeto debe moverse más allá del ámbito de lo que “*le concierne*” y “*le interesa*”, para descubrir una unidad más profunda, no relativa a lo que “*se hace*” en común con otros, o lo que “*se acuerda*” con ellos como verdadero, sino referida al ser compartido de la común

49 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 86.

50 Ibid., 68.

51 Ibid., 69.

humanidad⁵². Por esta vía ontológica –no gnoseológica o lógico-lingüística, del decir; ni tampoco práctica, del hacer– puede lograrse la “comunidad de conciencias”⁵³ que lleva a la fraternidad. A través de ella se descubre que el culturalmente distinto es también, como uno mismo, intimidad subjetiva y, en tanto que está hecho del mismo tejido ontológico –es decir, no solo en tanto que tiene intereses comunes con uno, ni en tanto que sus juicios coinciden con los propios–, el sujeto se descubre como relacionado “con ella como representante de la humanidad”⁵⁴.

“En el orden personal esta unidad es fundamental”⁵⁵, y es anterior a la que pueda darse en cualquier contrato social o fórmula político-jurídica de ordenar la convivencia. Los acuerdos de este tipo que se alcancen, por ejemplo, “el acuerdo entre los científicos es sólo una aproximación tangencial a la comunidad de las conciencias”⁵⁶. Todas estas fórmulas se erigen sobre el hecho antropológico fundamental del “común ‘tejido vital’ que nos funda como ‘comunidad de iguales’”, en la “originaria ‘comunidad de la vida’”⁵⁷ como primer bien común, fundamento de referencia del diálogo intercultural.

Así pues, la relación con la alteridad basada en relaciones de participación se supera en la relación amorosa que no solo mira a los intereses, gustos o actividades del otro, ni siquiera a las cualidades que este pueda *tener*, sino a la integralidad de su ser. Es decir, este tipo de relación persigue una conmensuración o personalización del otro que trasciende, o que se da independientemente de las características tenga o deje de tener. Como indica Nédoncelle: “Es un gran error imaginar que el amor personal se dirige a las cualidades naturales de la persona... ¿Si uno me ama por mi juicio, mi memoria, me ama a mí? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo”⁵⁸.

Así pues, desde esta forma de espiritualidad heterotélica se da el nivel más alto de desarrollo de la competencia intercultural, en la medida en que aquella permite “el reconocimiento absoluto de la dignidad de toda persona y esto

52 Juan Antonio Senent de Frutos, “Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica”, *Cauriensia* XVIII (2023), <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>

53 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 86.

54 Ibid., 72.

55 Maurice Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*, trad. José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer (Madrid: Caparrós, 1997), 264.

56 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 96.

57 Fornet-Betancourt, “Intercultural Philosophy,” 13-14.

58 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 16.

independientemente del comportamiento que esta tenga para conmigo”⁵⁹. La espiritualidad heterotélica posibilita comprender que, a pesar de que el otro haya causado alguna ofensa, no se identifica con el mal que ha provocado y, en tanto que hay en él más bien que mal que haya podido causar, es también fin para uno mismo. El perdón –que nace del reconocimiento amoroso de la unidad del ser– consiste en eliminar la doble identificación del victimario y la víctima con el mal, a partir del convencimiento de que ambos trascienden el mal que puedan haber causado o recibido. Se trata de “odiar el crimen y querer al criminal”, lo cual “devuelve a las personas la dignidad que han perdido y objetiva el mal que hay en ellas”⁶⁰. En esta forma de espiritualidad se pone de manifiesto de manera radical la lógica de la libertad que rige acontecimientos humanos como el encuentro interpersonal, puesto que, aunque el mal recibido influya al sujeto, no tiene capacidad para determinarlo.

La relación fraterna con el culturalmente diverso se posibilita, entonces, incluso en medio del desacuerdo dialéctico o de la injusticia, cuando el sujeto es capaz de atenerse al ser del otro –su verdad ontológica, en la que él también participa, que se no reduce ni identifica con la verdad epistemológica ni la verdad práctica–. El descubrimiento de esta unidad fundamental del ser, que es más radical que la afirmación de sus diferencias, constituye el “destino ontológico de la persona”⁶¹. Esta identificación o conmensuración no elimina, sin embargo, las diferencias de sus sujetos, sino que el amor es tal solo “bajo la condición de la conservación de cada uno”⁶², esto es, en tanto que respeta su originalidad y libertad. Como dice Panikkar, el diálogo intercultural no busca la homogeneidad o uniformidad de opiniones, sino “la armonía de corazones despiertos”⁶³.

Por tanto, desde la unidad –no construida, sino descubierta– del ser compartido, el destino personal se dirige hacia una doble dirección: por un lado, *negativa*, que consiste en *respetar* la intimidad diferente del otro, que no cabe eliminar ni reducir, reconociendo su realidad misteriosa e insondable característica y, por otro lado, *positiva*, en la medida en que el misterio es aquello ante lo que el sujeto no puede permanecer impasible: *acoger*, *fomentar* y *colaborar* en el desenvolvimiento del proyecto de vida del otro, una vida que solo puede ser vivida por él, pero cuyo destino no es independiente del propio. En estos dos sentidos el otro se aparece como *vocación* para el yo, *finalidad* de su vida.

59 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 71.

60 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 251-252.

61 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 88.

62 Ibid., 71.

63 Panikkar, *Nueva inocencia*, 325.

Por tanto, como Husserl observa, se puede decir que “la vida personal verdaderamente humana se despliega de forma reflexiva a través de diversos grados de conciencia y de responsabilidad personal desde los actos todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal”⁶⁴. Se trata de un proceso de ascenso a una *unidad sintética*, que tiene lugar, como se ha visto, primero respecto al *yo*, al dirigir el sentido del propio proyecto personal en la dirección de una responsabilidad universal. Esto permite comprender, en un segundo momento, a los otros *como yo*, desde el reconocimiento de la unidad fundamental del ser y, en consecuencia, *como lo que está a mi cargo*, como lo que se ha de cuidar y promover desde la mirada de la unidad diferenciada, esto es, la que no pretende fusión ni asimilación.

Un último paso del espíritu en su ascenso a una personalización universal se produce al reparar en que “hay una solidaridad oculta entre todos los seres y el mal de uno crea un problema de mal para todos los otros. Si el misterio está en un punto, está en todas partes”⁶⁵. Esto nos habla de la *esencial relacionalidad* o de la “*relatividad radical*” de todo lo real, de la *unidad e interdependencia de todas las cosas*⁶⁶, que solo está a la vista del espíritu como facultad sintética e integradora. Este permite comprender la “unidad de la realidad –mundana y supramundana–” y, “a mayores niveles de totalidad y ultimidad, habrá mayores niveles de legitimidad, confiabilidad y validez”⁶⁷.

Una espiritualidad madura que ha trascendido una espiritualidad meramente defensiva, permite ver las relaciones entre las cosas y cómo, en palabras de Leibniz, “toda acción, por pequeña que sea, se extiende hacia el infinito... irradiando a todo el universo..., a causa de la conspiración y simpatía de todas las cosas”⁶⁸. Es decir, comprende que “el ser es un sistema de relaciones”⁶⁹ y, por tanto, también lo es el ser humano, que no solo es *posible* –sobrevive, hace su vida viable– a partir de ellas, sino que su *actualización*, esto es, su *perfección* o *realización plena* se logra a través de ellas. Puede aplicarse al ser humano lo que Vázquez afirma de la metafísica de Nédoncelle: “El ser concreto es siempre algo que no se puede entender sino en relación con..., en comparación con...”. “Toda afirmación metafísica sobre el ser lo es sobre sus relaciones

64 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Nova, 1969), 129.

65 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 263.

66 Raimon Panikkar, “La visión cosmoteándrica: el sentido religioso y emergente del tercer milenio,” *Questions de Vida Cristiana* 156 (1991).

67 Óscar Picardo-Joao, “Aproximación a una epistemología liberadora,” *Theorethikos* III, no.1, 2000.

68 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 80.

69 Ibid., 88.

interontológicas”⁷⁰. Desde esta forma de espiritualidad heterotética se logra una comprensión más profunda –más verdadera, justa y ajustada– de la alteridad, desde la que también el propio yo individual y cultural puede hacerse inteligible.

IV. CONCLUSIONES

En este texto se ha planteado, *en primer lugar*, cómo la experiencia y comprensión de la alteridad transita por diversas fases, lo cual está correlacionado con el grado de desarrollo de la competencia intercultural. Se ha puesto de manifiesto cómo una experiencia madura de la alteridad y, por tanto, el logro de una comunicación apropiada y efectiva entre los que tienen culturas distintas exige el desarrollo de la dimensión espiritual del sujeto y, en concreto, de una forma de espiritualidad. Sin esta, se reduce la relación con los culturalmente distintos a mero problema, y se plantea la cuestión de la convivencia desde un paradigma técnico basado en los conceptos de necesidad, posibilidad –poder– y límite. A saber, se entiende la convivencia como un ajuste de poderes entre sujetos que actúan como límites unos respecto de otros para satisfacer sus naturalezas necesitadas, planteamiento que no agota la realidad de sus sujetos ni las posibilidades de su coexistencia.

En segundo lugar, se ha puesto de manifiesto cómo la relación con el otro se modifica desde distintas *formas de espiritualidad*. Desde esta distinción, se ha mostrado la necesidad de una transformación de los modos de espiritualidad imperantes, que tienden, unos, a negarla; otros, a considerarla como factor meramente extrínseco o complementario a la materialidad histórica en la que se objetivan las prácticas y dinamismos culturales, y otros, que se construyen desde un modelo defensivo y excluyente. Frente a estos, es necesario un tipo de espiritualidad que se vuelva “capaz de albergar el universo”⁷¹, que cultive la “comunió n con el universo” según la que “el tú no es un límite, sino su fuente [del yo]”⁷². La espiritualidad capaz de esto, que se ha denominado *heterotética*, se dirige a descubrir lo que hay de verdad –no necesariamente lógica, sino *ontológica*–, en la singularidad del otro, en su autenticidad, porque desde ella puede el sujeto “estar en contacto con la totalidad”⁷³; literalmente, tener un sentido de integralidad.

70 Ibid., 90.

71 Ibid., 79.

72 Ibid., 81.

73 Danah Zohar, y Ian Marshall, *La inteligencia espiritual*, trad. Marcelo Covián (Barcelona: Plaza y Janés Editores, 2001), 179.

La unidad sintética del (i) yo, (ii) del nosotros más cercano, (iii) del género humano, y (iv) de todo lo real, en sucesivos pasos de ampliación de la esfera de integración y personalización del sujeto, se logra mediante un tipo de racionalidad que es *simbólica y sintética*, no puramente conceptual y analítica⁷⁴, que corresponde a aquella forma de espiritualidad. Desde esta, el sujeto va comprendiendo no solo que es gracias a los otros, es decir, *desde* ellos; ni tan solo se limita a constatar el hecho meramente físico de que está ahí *con* ellos o *junto* a ellos, ni los percibe meramente como algo *frente* a lo que vivir. Los otros no solamente dicen relación con la pura posibilidad de la supervivencia del yo, ni tampoco son el *límite* de sus posibilidades de acción, sino que en ellos se pone en juego la posibilidad de su plena actualización, es decir, son condición de su libertad y no solo de su liberación: el otro no es límite, sino sentido, su posibilidad de humanización. Esta pasa por descubrir la verdad –ontológica– de los otros, que el sujeto también debe discriminar en sí mismo, pues “nadie puede tener una idea más alta del ser humano que la persona que descubre en ella misma... la dimensión trascendente que la constituye”⁷⁵.

Desde una labor de discernimiento –por la que se advierte que no se da una plena identificación entre el nivel ontológico y epistemológico, entre ser y el decir, ni entre el ser y el hacer–, al destapar las redes comunes de participación en el ser –el sustrato ontológico compartido– desde la dimensión espiritual de la persona, se puede lograr un encuentro intercultural más satisfactorio, en el que el diálogo no sea puramente *dialéctico* –es decir, no se quede solamente en el nivel del lenguaje–, sino *dialógico*: que sea un verdadero encuentro entre sujetos, en su integralidad. En ese nivel ontológico, el sujeto puede hallar lo que el otro tiene de actualidad, lo que tiene de verdad, y así se revela como bien que debe ser buscado. Entonces, la persona puede incluir o integrar el bien que inicialmente aparecía como ajeno en el bien propio, deshaciendo la ilusión de que fueran independientes.

Por tanto, desde esta espiritualidad heterotélica, el sujeto repara en la falsedad de las creencias heredadas, propias de la cultura tecnocientífica, de la autonomía e independencia de cada sujeto, que han nacido de un oído poco atento al ser de las cosas. También, percibe la necesidad de superar el puro nivel del *logos* en el encuentro con el otro, así como la imposibilidad de fundar la ética únicamente en él, esto es, en la sola dimensión humana lógico-lingüística. Frente a la ética del discurso, la ética del ser histórico permite atender a los prerequisites –*ethos*, *pathos*– para un fructífero encuentro intercultural, esto es, a las

74 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento* (Barcelona: Herder, 2009), 99.

75 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 104.

condiciones de posibilidad para un diálogo, ahora sí, dialéctico, productivo entre los que son culturalmente distintos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Yamandú. "Interculturality and Transition to Transmodernity". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, n.º.1 (2019): 30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>.
- Arendt, Hanna. *On revolution*, trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2013.
- Bell, Chance A., Steven J. Sandage, Tranese D. Morgan, y Daniel J. Hauge. "Relational spirituality, humility, and commitments to social justice and intercultural competence". *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 36, n.º.3 (2017).
- Díaz, Arturo. "The conception of the person in Jacques Maritain. From the notion of individual to the one of personal freedom". *Polis*, vol. 5, n.º.15 (2006).
- Dussel, Enrique. 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica. México D.F.: Siglo XXI, 2014.
- Ellacuría, Ignacio. "Utopía y profetismo," in *Mysterium Liberationis* I. Madrid: Trotta, 1990.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos* III. San Salvador: UCA Ed., 2002.
- Espinosa Zárate, Zaida "Epistemological Foundations of Intercultural Education: Contributions from Raimon Panikkar". *Studies in Philosophy and Education*, 42 (2023), <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09891-7>
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better Human Coexistence". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, n.º.1 (2019). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3107934>.
- Garre Garre, Marta M^a. "Las categorías de inter-relación y de kénosis en el ascenso evolutivo de la creación". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 163-178. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.163>
- Gómez, Carlos-Miguel. "La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar". *Franciscanum*, vol. 57, n.º. 164 (2015).
- González-Ayesta, Cruz. "Love for truth in Thomas Aquinas". *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2010).
- Gozálvez-Pérez, Vicent. "Education for democratic citizenship in a digital culture." *Comunicar*, 36 (2011), <https://doi.org/10.3916/C36-2011-03-04>.
- Grossmann, Reinhardt. *The Categorical Structure of the World*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969.
- Inciarte, Fernando. Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica. Pamplona: EUNSA, 2004.
- Inciarte, Fernando. *Cultura y verdad*. Pamplona: EUNSA, 2016.

- Kirby, Katherine. "Encountering and Understanding Suffering. The Need for Service Learning in Ethical Education," *Teaching Philosophy* 32, no.2 (2009).
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- Marcel, Gabriel. *Marcel interrogé par Pierre Boutang*. París: J. M. Place, 1977.
- Nédoncelle, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*, trad. José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer. Madrid: Caparrós, 1997.
- Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad*, trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- Ortega, Pedro. "Pedagogy of alterity as paradigm of intercultural education," *Revista Española de Pedagogía* 71, no.256 (2013).
- Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?," en *Obras completas VII*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983.
- Panikkar, Raimon. "La visión cosmoteándrica: el sentido religioso y emergente del tercer milenio," *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991).
- Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Estella: Verbo Divino, 1993.
- Panikkar, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*. Nueva York: Paulist Press, 1999.
- Panikkar, Raimon. *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2009.
- Picardo-Joao, Óscar. "Aproximación a una epistemología liberadora," *Theorethikos* III, no.1, 2000.
- Portera, Agostino y Milani, Marta. "Intercultural education and competences at school. Results of an exploratory study in Italy," *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 25, no.3 (2021): 55.
<https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i3.21527>
- Senent de Frutos, Juan Antonio. "Modernidad, formación universitaria y espiritualidad. Una lectura intercultural desde la tradición jesuita". *Concordia*, 75 (2019).
- Senent de Frutos, Juan Antonio. "Francisco Suárez y el corpus mysticum como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 1225-1256.
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>
- Vázquez, José-Luis. *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- Vilanova, Evangelista. "Prólogo," in Panikkar, *Nueva inocencia*.
- Wolf, Alain. "Intercultural identity and inter-religious dialogue: a holy place to be?," *Language and Intercultural Communication* 12, no.1 (2012).
<https://doi.org/10.1080/14708477.2011.626860>
- Xu, Xin. "Epistemic diversity and cross-cultural comparative research: Ontology, challenges, and outcomes," *Globalisation, Societies and Education* 20, no.1 (2022).
<https://doi.org/10.1080/14767724.2021.1932438>

Zohar, Danah, e Ian Marshall, *La inteligencia espiritual*, trad. Marcelo Covián. Barcelona: Plaza y Janés Editores, 2001.

Zaida Espinosa Zárate
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Córdoba
Escritor Castilla Aguayo, 4
14004 Córdoba (España)
<https://orcid.org/0000-0002-5217-2731>