

Este documento está publicado en:

Tamayo, Juan José. (2019). Apología del diálogo ante los fundamentalismos. En *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad* (109-129). Akal

CAPÍTULO IV

Apología del diálogo ante los fundamentalismos

JUAN JOSÉ TAMAYO

¡Un fantasma recorre el mundo: el fundamentalismo!

La tolerancia, el diálogo y la no violencia no han sido precisamente valores que hayan caracterizado a las religiones, o al menos a sus dirigentes, ni en el comportamiento con las personas creyentes ni en su actitud ante la sociedad. La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos. Han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza, recurriendo a la violencia. Por lo mismo, el diálogo ha brillado por su ausencia. Se ha impuesto, más bien, el anatema, la condena, la exclusión. Lo mismo cabe decir de la no violencia y de los mensajes de paz, que están presentes en los mensajes originarios de la mayoría de las religiones y con frecuencia ausentes en sus prácticas, que suelen ser violentas.

Lo que con gran lucidez decía de los cristianos Baruch Spinoza, que había sufrido en su propia carne la exclusión de la comunidad judía, es aplicable a no pocos creyentes de otras religiones:

Me ha sorprendido a menudo ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia y perseguirse con tan terribles odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por lo que antes señalaba. Indagando la causa de este mal, he encontrado que proviene, sobre todo, de que se colocan las funciones del sacerdocio, las dignidades y los de-

beres de la iglesia en la categoría de las ventajas materiales, y en que el pueblo imagina que toda religión consiste en los honores que tributa a sus ministros. (Spinoza, 1986: 66)

Una de sus prácticas más extendidas ha sido la intolerancia, que actualmente adopta la forma extrema de "fundamentalismo". Hoy podríamos decir del fundamentalismo lo que Marx y Engels afirmaran del comunismo en el *Manifiesto comunista* de 1848: un nuevo fantasma o, mejor, una nueva realidad recorre el mundo, y no sólo Europa, el fundamentalismo. Y lo hace de manera galopante y sin freno. Es como un huracán que destruye lo más sagrado de las religiones y constituye una amenaza para la convivencia entre los seres humanos, sobre todo cuando desemboca en terrorismo.

Fundamentalismo es una palabra crudita del mundo de las religiones, que define un fenómeno muy concreto, el pentecostalismo surgido en EEUU durante la segunda década del siglo XX. Hoy sigue vivo y activo. Cuenta con entorno a setenta y cinco millones de seguidores —casi una tercera parte de la población norteamericana— y ejerce una importante influencia en todos los ámbitos de la vida: político, religioso, educativo, económico, cultural, militar, judicial, relaciones internacionales, etcétera.

La palabra ha pasado a otros ámbitos, como sucede con la *globalización*, que originariamente pertenecía al ámbito económico y ahora se emplea en otros contextos. El término *fundamentalismo* se aplica a personas y colectivos fanáticos de las distintas religiones, sobre todo a los judíos ultraortodoxos, los musulmanes integristas y los cristianos tradicionalistas. El fenómeno fundamentalista suele darse —aunque no exclusivamente— en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles.

El fundamentalismo se produce de manera especial en las tres religiones monoteístas, que se caracterizan por la creencia en un solo y único Dios, considerado universal, que tiene un proyecto de salvación para toda la humanidad y revela su voluntad a un profeta. Dicha revelación se recoge en un libro sagrado, que es palabra de Dios y, por tanto, inerrante y verdadera siempre y en todos los ámbitos. Algunas religiones monoteístas cuentan con un magisterio y unos intérpretes oficiales que fijan el verdadero y único sentido de los textos, que no es otro que el literal, y excluye cualquier interpretación que no sea la oficial.

Dichos intérpretes convierten el lenguaje simbólico de los textos sagrados, que es el más propio de las religiones, en formulaciones dogmáticas que las personas creyentes han de acatar no sólo en su contenido sino en su formula-

ción. Quienes osan hacer interpretaciones que se alejan del sentido fijado por las autoridades doctrinales son acusados de herejes o heterodoxos y, con frecuencia, excluidos de la comunidad religiosa (Tamayo, 2009: 73-98).

Tendencias fundamentalistas se dan también en las religiones orientales como el hinduismo, el sijismo y el budismo (Bruce, 2003: 17-18). De ello tenemos varias manifestaciones en las últimas décadas. Hindúes radicales saquearon en 1992 la mezquita Babri Masyad en Ayodhya, construida en 1528 con fondos del primer emperador mogol, Babar. Posteriormente los hindúes situaron en ese lugar el nacimiento del dios Rama. El sijismo demostró su carácter fundamentalista violento con el asesinato de la primera ministra Indira Gandhi en 1984, llevado a cabo por un soldado de su guardia personal seguidor de esa religión para vengarse del ataque de las tropas gubernamentales al Templo Dorado de Amritsar.

El budismo, filosofía que se caracteriza por el pacifismo, la tolerancia y la compasión, no está exento de actitudes fundamentalistas ni de prácticas violentas. Veamos dos ejemplos: Sri Lanka y Myanmar. Sri Lanka cuenta con una mayoría budista cingalesa (83%), una minoría tamil hindú (9%) y el resto, cristianos y musulmanes. Antes de la creación del Estado cingalés en 1948, los monjes budistas ejercieron todo tipo de presiones ante las autoridades británicas para que se reconociera la primacía del budismo en el país. Constituido el Estado, influyeron para que se negaran ciertos derechos de ciudadanía a la minoría tamil, que fue objeto de marginación y persecución sistemática.

Posteriormente, durante la lucha del pueblo tamil por su independencia y la reivindicación de la zona nororiental del país, los monjes budistas participaron en la violencia y la brutal represión contra dicho pueblo, creyendo que de esa manera contribuían a defender la integridad cultural y religiosa de Sri Lanka, hasta el aplastamiento de los tameses en 2009 con una gran destrucción material y un elevado coste en vida humanas, en su mayoría de dicha etnia.

En Myanmar, el monje budista Ashin Wirathu, autoproclamado el Bin Laden birmano, incita a los budistas a la violencia contra los musulmanes. El resultado ha sido la quema y el saqueo de mezquitas, domicilios y comercios de musulmanes y el desplazamiento de miles de personas seguidoras del islam a campamentos de refugiados donde viven en condiciones inhumanas.

Con todo, el fundamentalismo no es consustancial a las religiones. Más bien, todo lo contrario. La experiencia religiosa auténtica está tan alejada del fundamentalismo como de la idolatría. Idólatras y fundamentalistas son dos de los peores enemigos de todas las religiones. La experiencia religiosa se caracteriza por la relación gratuita con lo divino, el respeto por el misterio, la

experiencia del encuentro con la trascendencia en la historia, el reconocimiento de la dignidad de los otros y de las otras. El fundamentalismo se encuentra, por tanto, en las antípodas de la experiencia religiosa.

La experiencia que mejor y más auténticamente refleja la vivencia religiosa es la mística, valorada por creyentes y no creyentes. Para Henri Bergson, es la esencia de la religión; para William James, la raíz y el centro de la religión; para Albert Einstein, la más bella emoción del ser humano y la fuerza de la ciencia y del arte. Es, a su vez, el mejor antídoto contra el fundamentalismo. La mística constituye uno de los lugares privilegiados de la experiencia religiosa y el lugar de encuentro de las religiones.

Sin embargo, y contradictoriamente, ha sido en el interior de las religiones donde se han fomentado las manifestaciones fundamentalistas más radicales, los dogmatismos más irracionales, los integrismos más beligerantes, las posiciones más intransigentes y los más ciegos fanatismos, que han desembocado con frecuencia en choques entre culturas y guerras de religiones.

Hoy el término fundamentalismo se asocia miméticamente y casi de manera instintiva al islam. Decir "islam" remite directamente a fundamentalismo y, viceversa, hablar de fundamentalismo lleva a la gente a pensar en el islam. Esa asociación está muy presente en el imaginario social y religioso. De ella se hace eco el propio Diccionario de la Real Academia Española, en su 22.ª edición —en las ediciones anteriores no aparecía la palabra—, que define el fundamentalismo, en su primera acepción, como "movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social". En su segunda acepción, lo presenta como "creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial". La tercera acepción es "exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida". Aquí el orden de factores sí altera el producto, y no para bien del islam, sino para su desprestigio y demonización. Estamos ante un maltrato semántico del lenguaje que, jironías de la lengua!, puede fomentar la islamofobia.

Fundamentalismos en racimo

Actualmente el uso del término *fundamentalismo* se ha generalizado más allá del campo religioso y posee una presencia omnímoda. Existe el "fundamentalismo político", que es la religión monoteísta del Imperio: éste se convierte en Absoluto, al que se someten y rinden culto las naciones de la Tierra. Dicho fundamentalismo llegó a su extremo durante la presidencia de George

W. Bush, quien se arrogó la autoridad de Cristo y, en un acto de suplantación de personalidad, se apropió de sus palabras y las aplicó a su persona: "Quien no está conmigo, está contra mí". Previamente había dividido el mundo en dos ejes: el del bien y el del mal, colocando del lado de éste a quienes se oponían a su política terrorista e invasora. Justificó la invasión de Iraq como respuesta a un mandato divino.

Hay un "fundamentalismo económico", que es la religión del Mercado. Joseph Stiglitz, premio Nobel de Economía en 2001, hablaba de "fundamentalismo neoliberal", refiriéndose al Fondo Monetario Internacional, cuya pretensión es presentarse como la interpretación autorizada y única del fenómeno de la globalización en base a unos presupuestos puramente "ideológicos" presentados bajo la cobertura de "científicos" (Stiglitz, 2002; 2006).

Creo que dicha asignación hay que referirla también a otras organizaciones, como el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, los encuentros de Davos, donde se reúnen los globalizadores hegemónicos, y, en general, la economía neoliberal seguida por la mayoría de los gobiernos. La aplicación de las recetas unívocas de estos organismos en los países del Sur global los ha sumido en la ruina, al tiempo que ha supuesto la inmólación de millones de seres humanos en el altar del fanatismo neoliberal.

Un precedente de este planteamiento lo encontramos en el lúcido artículo *El capitalismo como religión*, que escribió Walter Benjamin en los años veinte del siglo pasado (Benjamin, 1985: 100-103).¹ En él, considera el capitalismo como un fenómeno esencialmente religioso. Su tesis es que el cristianismo no favoreció en tiempos de la Reforma el surgimiento del capitalismo, como intentara demostrar Max Weber, sino que se transformó en capitalismo, cuyas características fundamentales son las siguientes:

- a) Es una religión del culto, quizá la más extrema que nunca haya existido (utilitarismo).
- b) La duración del culto no se reduce a un día a la semana, sino que es permanente. Hay una autoveneración del éxito, una ebria celebración de los balances y beneficios, y una orgía del consumo. La laboriosidad cúlrica del capitalismo no conoce límites.
- c) El culto capitalista no libera de la culpa, sino que culpabiliza por sí mismo hasta tornar universal la culpa y culpabilizar a Dios, provocando un estado general de desesperación.

¹ El texto fue publicado por el diario *El País* en un suplemento dedicado a "Walter Benjamin en la 'época del infierno'", 20 de noviembre de 1990.

d) En la religión capitalista, Dios debe ser ocultado para que la religión aparezca como secularizada.

Con la metamorfosis de la religión en capitalismo, aquélla deja de ser la reforma del ser para convertirse en su despedazamiento. Dicha metamorfosis, según H. Scheppenhäuser, coeditor de los *Gesammelte Schriften* de Benjamin, tiene esta consecuencia:

Todo aquel que habla de la salvación de la civilización cristiana, todo el que hace un llamamiento a la defensa de Occidente contra los poderes de las tinieblas, tiene en mente el capital, y todo el que roza el capitalismo o simplemente lo menciona por su verdadero nombre experimenta la sensación de estar tocando los valores más santos. (Scheppenhäuser, 1990: 4)

El neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio, la de la propiedad, la de la acumulación, la del poder adquisitivo. En la cultura neoliberal, los derechos humanos tienden a reducirse al de propiedad. Sólo quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos.

Existe el "fundamentalismo patriarcal", que es la religión del patriarcado, establece como canon de lo humano los atributos y valores varoniles, y recurre de manera sistemática a la violencia contra las mujeres, los niños y las niñas como instrumento de dominación. El fundamentalismo patriarcal no reconoce a las mujeres como sujetos éticos, políticos y sociales y, en consecuencia, las priva del ejercicio de sus derechos. Las considera inferiores, defiende la elaboración de leyes de desigualdad sexual y es partidario de un proceso de socialización con diferentes roles en función del sexo (De Miguel, 2015).

El fundamentalismo patriarcal es legitimado por la religión patriarcal. Como afirma la filósofa y teóloga feminista norteamericana Mary Daly, "si Dios es varón, entonces el varón es Dios" (Daly, 1973: 19). Efectivamente, el patriarcado religioso legitima y refuerza el patriarcado político, social, familiar, laboral, etc. La idea de Dios como Padre patriarcal se fija en el imaginario social, consolida el *statu quo* de la sociedad patriarcal y se convierte en la base de la dominación de los hombres sobre las mujeres como corresponde al plan divino. De esa manera, la estructura patriarcal de la sociedad, incluso en sociedades secularizadas, es sacralizada.

Hay un "fundamentalismo cultural occidental", que califica infundadamente la cultura occidental como superior y considera que a ella deben someterse y adaptarse las demás culturas, tenidas por inferiores mientras no alcancen los niveles de "progreso" de la cultura que detenta la hegemonía. El ejemplo más humillante del comportamiento cultural fundamentalista es el desprecio de la cultura occidental hacia los saberes de los pueblos originarios.

Hay que hablar también de un "fundamentalismo estatal", que consiste en dar prioridad a la estabilidad institucional, a la normatividad y utilidad sobre la justicia, la equidad y la defensa de los derechos humanos. En el caso de los inmigrantes, por ejemplo, la actitud fundamentalista consiste en asimilarlos a nuestra cultura, imponerles nuestras costumbres, exigirles la aceptación de nuestra cosmovisión, valorarlos en función de su rendimiento y rentabilidad, aceptarlos como mano de obra mientras sean necesarios y prescindir de ellos cuando no se los necesita, considerarlos mercancía, no reconocerlos como seres humanos con una dignidad y unos derechos inalienables (Zapata-Barreiro, 2000).

Del fundamentalismo no está exenta la ciencia, que incurre en él cuando pretende convertirse en una "nueva religión", se considera la candidata exclusiva a la verdad de las cosas, absolutiza su método de acercamiento a la verdad y lo impone al resto de los campos del quehacer y del saber, y se presenta como el mapa único de la cartografía de lo real. La comunidad científica se torna fundamentalista cuando se autocomprende como casta sacerdotal que administra el poder sagrado del conocimiento científico (Bermejo, 2008).

El fundamentalismo no es una derivación necesaria de la ciencia, sino una patología, que puede y debe erradicarse. ¿Cómo y en qué condiciones? Cuando descubre la complejidad que se cierne a su alrededor, toma conciencia de la complejidad intrínseca a su propia disciplina y asume ser un mapa, no el único, dentro de la pluralidad cartográfica de los saberes y de la interpretación de lo real. La transdisciplinaridad, pluralidad y complejidad constituyen el mejor antídoto contra el fundamentalismo científico. Diego Bermejo afirma certeramente: "La ciencia se deja reconocer en los 'muchos rostros' que la configuran, cuando se ve reflejada en el poliedro especular de las otras creaciones-visiones humanas de la experiencia: filosofía, historia, sociología, psicología, ética, estética, género...." (Bermejo, 2008: 8).

Existe incluso un "fundamentalismo democrático", que consiste en la absolutización e imposición, incluso violenta, de un determinado modelo de democracia, "que se aparta con peligrosa insistencia de los senderos de la duda para revestirse de certezas cada vez más resonantes: mercado, globalización, competencia" (Cebrián, 2003: 20).

Se habla también, aunque impropriamente a mi juicio, de "fundamentalismo laicista", dando a la palabra *laicismo* un significado inadecuado: el de persecución contra la religión, discriminación de los creyentes en la vida pública y reclusión de las manifestaciones religiosas en la esfera privada. Pero éste no es el significado de *laicismo*.

Yo creo que hay aquí una confusión de conceptos: se tiende a identificar laicismo con ateísmo y Estado laico con Estado ateo. El Estado laico no persigue las creencias religiosas, sino que defiende la autonomía de las realidades temporales y la libertad de conciencia, reconoce y respeta el derecho de creer o de no creer, y se muestra neutral en materia de creencias e increencias. Establece la separación entre religión y política, ética religiosa y ética cívica, comunidad política y comunidad religiosa. Si el laicismo desemboca en fundamentalismo, estaríamos ante una patología y dejaría de ser tal.

Los diferentes fundamentalismos descritos se caracterizan por una serie de elementos que enseguida los hacen reconocibles: "absolutización" de lo relativo, que desemboca en idolatría y fetichismo; "universalización" de lo local, que desemboca en imperialismo; "generalización" de lo particular, que desemboca en pseudociencia; elevación de lo que es opinable a la categoría de ortodoxia, que desemboca en dogmatismo; "simplificación" de lo complejo, a través del género literario del catecismo, que desemboca en respuestas elementales a preguntas complejas; "eternización" de lo temporal, que desemboca en teología perenne; "reducción" de lo múltiple y plural a lo uno y uniforme, que desemboca en pensamiento único; "sacralización" de lo secular, que se traduce en confesionalismo.

Lo más preocupante del fenómeno fundamentalista no es que esté localizado en grupos extremistas más o menos reconocidos o reconocibles, sino que se encuentra instalado en la cúpula de las distintas instituciones, y muy especialmente de las religiosas. Se dirá que también las comunidades religiosas son fanáticas y fundamentalistas. Y es verdad, pero la mayoría de las veces se trata de fanatismos y fundamentalismos inducidos.

Yo creo que: ni el choque de civilizaciones es la ley de la historia; ni las guerras de religiones son una constante en la vida de los pueblos; ni los fundamentalismos pertenecen a la esencia de las religiones; ni los enfrentamientos entre las diferentes etnias están en la naturaleza de éstas; ni las diferencias culturales tienen que desembocar en conflictos entre ellas; ni las diferentes disciplinas tienen que estar enfrentadas por defender celosamente su campo de estudio; ni los pueblos tienen que resolver sus problemas y conflictos violentamente; ni las identidades se construyen imponiéndose y destruyéndose unas a otras; ni la sumisión de las mujeres bajo el imperio del patriarcado

constituye el principio de organización de la sociedad ni el modelo de relaciones humanas.

El choque de civilizaciones, los fundamentalismos, los enfrentamientos étnicos, los conflictos identitarios y el patriarcado son construcciones ideológicas de los poderes políticos, económicos, militares, religiosos y culturales hegemónicos que establecen alianzas entre sí para mantener su poder sobre el mundo y sobre las conciencias de los ciudadanos. Son construcciones ideológicas que manipulan a las culturas, a las que ponen al servicio de proyectos imperialistas opresores; a Dios, a quien se invoca como aliado suyo; a las religiones, consideradas expresa o tácitamente como sanción moral de sus comportamientos, incluso violentos.

Apología del diálogo

Las religiones y las culturas no pueden caer en la trampa que les tienden los poderes hegemónicos. No pueden seguir siendo fuentes de conflicto entre sí, ni seguir legitimando los choques de intereses espurios de las grandes potencias. La alternativa al choque de civilizaciones, al conflicto entre culturas, a las guerras de religiones y a los enfrentamientos étnicos es el *diálogo político, intercultural, intrarreligioso, ininteligible e interdisciplinar*, y el trabajo por la paz, que han de convertirse hoy en el imperativo categórico de las distintas cosmovisiones, quiero decir, *tradiciones filosóficas, morales, culturales, religiosas y espirituales de la humanidad, si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras.*

El diálogo debe ser entendido como forma de vida, talante, imperativo ético y método para la búsqueda de la verdad y para la resolución pacífica de los conflictos. Y ello por una serie de razones antropológicas, epistemológicas, filosóficas, políticas, interculturales, religiosas y teológicas, que justifican la "apología del diálogo" que expongo a continuación.

1. El diálogo forma parte de la estructura del ser humano. Éste, más que lobo para sus semejantes, es un ser social, y la sociabilidad implica crear espacios de comunicación, escenarios de encuentro, lugares de diálogo. Por lo mismo, la incomunicación, el desencuentro y el monólogo constituyen la más crasa negación, son los mayores enemigos de la sociabilidad y convierten al ser humano en lobo estepario, peor aún, en destructor de sí mismo. La existencia misma del ser humano no se entiende sin referencia al otro, a los otros con quienes comunicarse. Lo expresaba

certeramente Desmond Tutu, conforme a la antropología *ubuntu*: “yo sólo soy si tú también eres”. La madurez y la realización integral de la persona requieren un ámbito de referencia: la proximidad.

La persona como ser moral implica la alteridad y no se entiende sin la mediación dialógica: la ética comienza cuando los otros entran en escena, dice certeramente Umberto Eco. La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana, afirma Tzvetan Todorov, quien cita el *Essai sur l'origine des langues* de Rousseau: “Aquel que quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo” (Rousseau, *apud* Todorov, 2008: 33).

2. El diálogo forma parte, igualmente, de la *estructura del conocimiento y de la racionalidad*. La razón es dialógica, no autista; intersubjetiva, no puramente subjetiva. El autismo constituye una de las más graves patologías de la epistemología. Nadie puede afirmar que posee la verdad en exclusiva y en su totalidad. Menos aún decir, remedando al Rey Sol: “La razón soy yo”. Todo lo contrario. Es mejor seguir la consigna de Antonio Machado que invita a buscar la verdad: “¿Tu verdad? No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.
3. El diálogo requiere *argumentación* como paso necesario en toda búsqueda y momento vital en el debate; de lo contrario, no se produce avance alguno y siempre se está en el mismo sitio. Ahora bien, la argumentación exige dar razones y exponerlas con rigor, pero también escuchar las razones del otro y cambiar de opinión si éstas resultan convincentes.
4. El diálogo es *una de las claves fundamentales de la hermenéutica*. Es la puerta que nos introduce en la comprensión de los acontecimientos y de los textos de otras tradiciones culturales y religiosas o de los acontecimientos y de los textos del pasado de nuestra propia tradición. ¿Qué otra cosa es la hermenéutica sino el diálogo del lector con dichos textos y acontecimientos en busca de significado, de sentido? Gracias a él podemos superar la distancia, a veces abismal, de todo tipo —cronológica, cultural, antropológica— entre los autores y protagonistas de ayer y los lectores de hoy.

Sin diálogo con los textos y los acontecimientos, éstos no pasan de ser restos arqueológicos del pasado u objetos de curiosidad sin significación alguna. La conversación, cree David Tracy, puede funcionar como modelo de toda interpretación. A su vez, la religión constituye la realidad más plural y ambigua, al tiempo que la más difícil y, por ello, la mejor prueba para cualquier teoría de la interpretación (Tracy, 1997).

El ser humano vive y actúa, piensa y delibera, comprende y cree, juzga y experimenta, bajo el signo de la interpretación. Coincido con Tracy en que "ser humano es actuar reflexivamente, decidir deliberadamente, comprender inteligentemente, experimentar plenamente. *Lo sepamos o no, el ser humano es un hábil intérprete*" (Tracy, 1997: 23-24; la cursiva es mía). Todo acto de interpretación implica tres realidades: un fenómeno a interpretar, personas que lo interpreten, y la interacción entre ambos. El fenómeno a interpretar puede ser una ley, una acción, un símbolo, un texto, un acontecimiento, una persona. La persona que lo interpreta puede ser individual o colectiva. El diálogo entre ambos es precisamente el acto hermenéutico por excelencia.

5. El diálogo constituye una *alternativa al fundamentalismo* y al integrismo cultural, religioso y étnico. Es un antídoto frente a la ideología del "choque" o el enfrentamiento entre culturas y religiones y frente a toda amenaza totalitaria. La fuerza del diálogo se impone sobre cualquier otro mecanismo de poder, incluido el militar, al que se recurre con frecuencia para imponer modelos políticos y condiciones absolutas que dificultan o imposibilitan la convivencia
6. A favor del diálogo habla la *historia de las religiones*, que muestra la riqueza simbólica de la humanidad y la pluralidad de manifestaciones de lo sagrado, de lo divino, del misterio en la historia humana, la diversidad de mensajes y de mensajeros no siempre coincidentes y a veces enfrentados, y las múltiples y diferenciadas respuestas a las plurales preguntas en torno al origen y el futuro del cosmos y de la humanidad, sobre el sentido y el sinsentido de la vida y de la muerte. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza de dicho mundo. Pluralidad y diferencia que no pueden desembocar en desigualdad.

Quizás el frecuente recurso al anatema de los creyentes hacia los no creyentes y de los creyentes de unas religiones contra los de otras se deba a la ausencia de la asignatura de historia de las religiones en los currículos escolares y a la presentación de cada religión como única verdadera y como único camino de salvación con exclusión de las demás (Filoramo *et al.*, 2000; Filoramo, 2001). Resulta una incoherencia mantener la enseñanza confesional de la religión en la escuela en un Estado no confesional. A eso cabe sumar el fracaso de dicha enseñanza. La solución está, a mi juicio, en la incorporación, dentro de los planes de estudios escolares, de una de historia de las religiones en el

- contexto de la historia de la cultura impartida con rigor científico, con sentido crítico y desde una perspectiva laica.
7. La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua búsqueda, donde han de compaginarse el consenso y el disenso. Esto es aplicable también al conocimiento teológico. Así se ha operado en los momentos más brillantes y creativos del debate doctrinal dentro de la mayoría de las religiones. La metodología dialógica sustituye a la imposición autoritaria de las opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante. Es verdad que esta metodología puede desembocar en rupturas, pero éstas responden muchas veces a las prisas a la hora de tomar decisiones y a la intransigencia de quienes fijan las reglas de juego. En todo caso, siempre debe evitarse tanto la injerencia de instancias de poder ajenas al ámbito religioso, que tienden a manipular las religiones y ponerlas a su servicio, como la injerencia de instancias religiosas en la investigación científica.
 8. También la interculturalidad aboga por el diálogo interreligioso (Fornet-Betancourt, 2001). Ninguna cultura ni religión pueden considerarse en posesión única de la verdad como si se tratara de una propiedad privada recibida en herencia o a través de una operación mercantil. Como tampoco una sola religión o cultura tienen la respuesta única a los problemas de la humanidad o la fuerza liberadora exclusiva para luchar contra las opresiones. La verdad, la respuesta a los problemas humanos y la liberación están presentes en todas las religiones y culturas, si bien mezcladas con desviaciones y patologías epistemológicas. ¡Y hay que buscarlas constantemente!
 9. El diálogo intrarreligioso e interreligioso constituye un imperativo ético para la supervivencia de la humanidad, la paz en el mundo y la lucha contra la pobreza. En torno a cinco mil millones de seres humanos están vinculados a alguna tradición religiosa y espiritual. Si se ponen en pie de guerra, el mundo se convertiría en un coloso en llamas con una capacidad destructiva total. Primero, se unirían todos los creyentes para luchar contra los no creyentes hasta su eliminación. Después, se enfrentarían los creyentes de las distintas religiones entre sí hasta su destrucción, reeditando las viejas guerras de religiones. Muy distinto sería el escenario si las religiones dialogaran y se comprometieran en el trabajo por la paz, la lucha por la justicia, la defensa de la naturaleza

- como hogar de los seres humanos, el logro de la igualdad y el reconocimiento de la diversidad (Küng, 1990).
10. Coincido con Raimon Panikkar en que, sin diálogo, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan y se convierten en monolíticas (Panikkar, 1993: 1.149). Idea que es inseparable del respeto a la *diversidad*, como afirma el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo: “Sin diálogo, la diversidad es inalcanzable; y, sin respeto por la diversidad, el diálogo es inútil” (Jahanbegloo, 2007: 23). La interdependencia de los seres humanos, la diversidad cultural, la pluralidad de cosmovisiones e incluso los conflictos de intereses demandan una cultura del diálogo, como reconocía el Dalai Lama en el discurso pronunciado en el Foro 2000 en Praga, en septiembre de 1997:

Siempre habrá en las sociedades humanas diferencias de opiniones y de intereses, pero la realidad hoy es que todos somos interdependientes y tenemos que coexistir en este pequeño planeta. Por lo tanto, la única forma sensata e inteligente de resolver las diferencias y los choques de intereses, ya sea entre individuos o entre países, es mediante el diálogo. La promoción de una cultura del diálogo y de la no violencia para el futuro de la humanidad es una importante tarea de la comunidad internacional. (Dalai Lama, *apud* Jahanbegloo, 2007: 21-22)

11. La búsqueda de la verdad es la gran tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso e intercultural. Y ello a sabiendas de que nunca llegaremos a poseerla del todo y de que sólo lograremos aproximarnos a ella. El carácter inagotable de la Verdad —con mayúscula— nos disuade de todo intento de apresarla en fórmulas rígidas y estereotipadas. La profundidad de la verdad —con minúscula— nos disuade de creer que hemos llegado a poseerla. Todo lo contrario, cuanto más vamos en busca de la verdad, menos podemos apresarla.

El diálogo ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la religión que está más arraigada o es mayoritaria en un determinado territorio. Las religiones todas son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un “pluralismo unitario”, al tiempo que cada una posee una “singularidad complementaria” abierta a las otras (Knitter, 1985). Las religiones no pueden recluirse en su propio mundo, en la esfera de la privacidad y del culto, como si los problemas de la humanidad no fueran con ellas.

Todo lo contrario, han de activar sus mejores tradiciones para contribuir a la construcción de una sociedad intercultural, interreligiosa, interétnica, justa, fraterna y sororal.

12. El diálogo no pretende vencer y derrotar, o convencer y obligar a cambiar de opinión al interlocutor, sino buscar elementos de encuentro desde las diferentes posiciones culturales y religiosas. Tampoco busca llegar a síntesis irénicas, pero sí puede crearse un nuevo lenguaje compartido para poder entenderse y unos mínimos éticos de convivencia consensuados. No se trata de crear grandes teorías universales, ni una superestructura cultural, sino de favorecer relaciones y entendimientos mutuos, donde *todos* tengan cabida y puedan participar en pie de igualdad. El escenario del diálogo puede proporcionar un proceso de mutuo aprendizaje unos de otros.
13. El diálogo tiene que ser: *inclusivo* de todas las culturas, etnias, civilizaciones, espiritualidades y religiones frente a la tendencia generalizada a excluir tradiciones religiosas, culturales y espirituales minoritarias y ancestrales por considerarlas atrasadas e irrelevantes; *contrahegemónico*, para lo cual hay que evitar la jerarquización entre culturas desarrolladas y subdesarrolladas, grandes religiones y religiones minoritarias, que convierte a las grandes religiones en hegemónicas y a las minoritarias en subalternas, así como cuestionar la legitimación que las grandes religiones hacen de los poderes hegemónicos; *liberador* de las estructuras opresoras y alienantes.
14. *El diálogo intercultural* requiere la alianza en la *lucha contra la pobreza y contra las desigualdades*. El diálogo de culturas sin diálogo de religiones resulta ineficaz, ya que no pocas culturas tienen su matriz en las religiones. El diálogo entre religiones sin diálogo entre culturas es una operación endogámica. El diálogo entre religiones sin diálogo con la sociedad resulta socialmente irrelevante. El diálogo, todo diálogo, sin lucha por la justicia es vacío. El encuentro de religiones y el diálogo de culturas sin la alianza contra la pobreza se tornan estériles y no pasan de ser una entretenida charla de sobremesa, que puede desembocar en verborrea, sobre todo si está regada de abundante líquido etílico.
15. Muchas religiones, muchas manifestaciones de la marginación, muchos rostros de la pobreza, condicionados todos ellos, de una u otra forma, por la situación económica, agudizados por la economía neoliberal, radicalizados por la dictadura inmisericorde de los mercados y desamparados con frecuencia por las religiones. Continentes enteros, regiones, países, sectores sociales sumidos en la pobreza estructural

por mor del neoliberalismo: en total, más de dos terceras partes de la humanidad, la mayoría en el Sur global, pero también con grandes bolsas de pobreza en el Norte global. Mujeres doble o triplemente oprimidas y discriminadas: por ser mujeres, por ser pobres y por pertenecer a etnias marginadas. Comunidades indígenas sojuzgadas, comunidades negras sometidas a un régimen de *apartheid* realmente existente, jóvenes sin trabajo, personas mayores en soledad y sin atenciones sociales, seis millones de desempleados y un millón setecientas mil familias con todos los miembros en paro en España, incremento cada vez mayor de las desigualdades, etcétera.

Las religiones no pueden pasar de largo ante los diferentes rostros de la pobreza y de los empobrecidos, y, en este momento, ante las víctimas de la crisis. Han de mostrar sensibilidad hacia ellas y comprometerse en la lucha contra las causas que las provocan: discriminaciones de género, opresión política, explotación económica, intolerancia religiosa, marginación étnica, dominación colonial. ¿Cómo? Personalmente, viviendo sin ostentación, con austeridad. Comunitariamente, a través de la práctica del compartir, experiencia común a las religiones. Socialmente, comprometiéndose con los movimientos que luchan por otro mundo posible. Teológicamente, a través de la elaboración de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación o, si se prefiere, de una alianza entre la teología de las religiones, la teología feminista, las teologías de la liberación y las teologías decoloniales. Ecológicamente, trabajando por un desarrollo sostenible y por una relación no opresora de los seres humanos hacia la naturaleza. Económicamente, construyendo un modelo alternativo al capitalismo neoliberal. Desde la perspectiva de género, con la práctica de la *democracia paritaria* con igual representatividad de hombres y mujeres en las organizaciones religiosas; el reconocimiento de las mujeres como sujetos éticos, religiosos, capaces de tomar sus decisiones libremente y en conciencia sin interferencia de las jerarquías religiosas patriarcales; el respeto escrupuloso de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres como derechos humanos; la incorporación de las mujeres al espacio sagrado, del que han sido separadas por irracionales leyes de pureza e impureza; devolviéndoles el protagonismo que se les ha negado en el ejercicio del poder; el reconocimiento de responsabilidades directivas en igualdad de condiciones que los varones; la participación en la elaboración de la doctrina moral, hasta ahora impuesta por los varones; la interpretación de los textos de las religiones desde la perspectiva de género; la elimi-

- nación del lenguaje patriarcal, en sí mismo discriminatorio y con frecuencia legitimador de la desigualdad y la violencia contra las mujeres.
16. El diálogo no debe ser entre los apologistas de sus propias culturas y religiones, sino entre los críticos de las mismas a partir de los supuestos críticos que existen en cada tradición cultural y religiosa. Es un diálogo que no puede dar por supuesta una simetría entre las culturas que no existe en la realidad. Se trata de un “diálogo crítico intercultural con intención de *trans-modernidad*” (Dussel, 2015: 284 ss.). Dussel pone como ejemplo de dicho diálogo al filósofo marroquí Mohamed Ábed Yabri en sus obras *Crítica de la razón árabe* y *El legado filosófico árabe* (Yabri, 2001; 2010; Tamayo, 2012: 95-112).
 17. Este diálogo transversal —observa Enrique Dussel—, que va de la periferia a la periferia, “debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante” (Dussel, 2015: 284). Un ejemplo de dicho diálogo entre científicos sociales y movimientos sociales fue el Congreso Internacional “Tejiendo Voces para la Casa Común”, celebrado en diferentes ciudades de México del 12 al 20 de noviembre de 2015.
 18. La alternativa a los fundamentalismos debe ser un diálogo radical, es decir, que vaya a la raíz de los problemas y que gire en torno a las agresiones más dramáticas que viven la humanidad y la Tierra. Un diálogo entre saberes y sabores, vivires y sufrires, creencias, increencias y descreencias, pensamientos y sentimientos, éticas plurales y estéticas, de los pueblos originarios y de los pueblos con menor historia, de conocimientos e ignorancias, de experiencias e in-experiencias (Santos y Meneses, 2014).

Dignidad, indignación y liberación: Dios, activista de los derechos humanos

La apología del diálogo lleva directamente a la defensa de los derechos humanos, y de manera especial los derechos de las personas, los grupos humanos, las clases sociales y las comunidades originarias a quienes sistemáticamente se les niega. En dicha negación desempeñan un papel importante las religiones, que, bajo la excusa de defender la dignidad y los derechos de Dios, tienden a no reconocer la dignidad y los derechos de la naturaleza y de los seres humanos, tampoco los de sus seguidores, a quienes no se considera sujetos de derechos, sino pecadores que deben arrepentirse.

Dios aparece con frecuencia en las religiones como rival, peor aún, como vampiro que chupa la sangre al ser humano, lo vacía de su dignidad y se apropia de sus cualidades y atributos elevándolos a la categoría de absolutos, como ya demostrara el filósofo alemán Ludwig Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo*, con la que comienza propiamente el ateísmo moderno. La negación de Dios por parte del ateísmo moderno radica precisamente en la salvaguarda de la dignidad del ser humano. Ése es el sentido originario del ateísmo humanista de Feuerbach, que se ve obligado a negar a Dios para defender la libertad del ser humano.

A menudo las religiones colocan las leyes por encima de la libertad, y la obediencia a los preceptos divinos, por encima de la conciencia. Incluso la vida se convierte en un valor relativo ante el valor absoluto de la ley religiosa. El cumplimiento de ésta tiende a colocarse por encima y por delante de la vida humana, hasta el punto de exigir a veces la entrega de la propia vida por un bien mayor y el uso de la violencia contra los “enemigos” en nombre de Dios. El Dios de la vida en quien se cree, obliga a los creyentes a matar. Como dijo José Saramago, matar en nombre de Dios es convertir a éste en un asesino. ¡Qué contradicción!

Pero hay otra orientación de la religión: la defensa de la dignidad de los seres humanos y de la Tierra, y la indignación cuando la dignidad les es negada a unos y a la otra. Esa orientación constituye el hilo rojo que recorre la religión bíblica, la historia del cristianismo, las religiones en general y algunos de los principales hitos del pensamiento teológico: el que sitúa la relación entre Dios y el ser humano en el punto de encuentro donde convergen ética, liberación y dignidad humana. Ésta no se queda en el plano de la privacidad e interioridad, sino que tiene su despliegue sociopolítico a través de diferentes procesos de liberación.

Las teologías contrahegemónicas de la liberación no se quedan en las declaraciones solemnes —más o menos retóricas— de la dignidad y de los derechos que emanan de dicha dignidad, sino que defienden la dignidad y los derechos humanos de las personas y los colectivos a quienes el sistema niega esos derechos. En ese sentido, mantienen una fecunda relación de complicidad con la teoría crítica de los derechos humanos, tal como es formulada por Boaventura de Sousa Santos en su obra *Si Dios fuera un activista de los derechos humanos* (Santos, 2014).

Complicidad mutuamente enriquecedora que se produjo también en la práctica revolucionaria durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado en América Latina con la presencia del cristianismo en los movimientos de liberación en sus diferentes niveles: comunidades de base,

cristianos por el **socialismo**, **cristianas y cristianos comprometidos** en la lucha contra las dictaduras del continente, obispos defensores de los derechos de las comunidades indígenas —como Leonidas Proaño en Riobamba (Ecuador), Samuel Ruiz en Chiapas (México), Pedro Casaldàliga en Mato Grosso (Brasil)—, teólogos, teólogas, sacerdotes, religiosos y religiosas mártires por mor de la justicia, como monseñor Enrique Angelelli en La Rioja (Argentina), el jesuita Rutilio Grande, monseñor Óscar A. Romero, Dorothy Kasel, Ita Ford, Maura Clark y Jean Donovan en El Salvador, etc. (Tamayo y Alvarenga, 2014; Tamayo, 2015).

Si Dios fuese un activista de los derechos humanos es, evidentemente, una proposición metafórica a la que solamente puede responderse metafóricamente. [...] Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, Él o Ella andarían definitivamente en busca de una concepción **contrahegemónica** de los derechos humanos y de una práctica coherente con la misma. Al hacerlo, antes o después, este Dios se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Éste o con Ésta. (Santos, 2014: 111)

Efectivamente, el Dios activista de los derechos humanos no tiene ninguna afinidad con el Dios de los opresores, sino que se enfrenta directamente a él en la práctica, como puede verse en los siguientes ejemplos.

El Dios de los mártires monseñor Romero y Ellacuría, identificado con los crucificados de la Tierra, se enfrenta al Dios “crucificador” del “dictador cristiano” Pinochet, a quien el papa Juan Pablo II dio la comunión, y de todos los dictadores que en el mundo han sido.

El Dios de Martin Luther King y de Desmond Tutu, identificado con la lucha contra la discriminación racial y el *apartheid*, se enfrenta al Dios de Pieter Botha, legitimador del *apartheid* en Sudáfrica.

El Dios de la experiencia mística, del sentido poético de la fe y del compromiso revolucionario de Ernesto Cardenal choca con el Dios del dictador Somoza.

El Dios de los teólogos y teólogas de la liberación entra en conflicto con el Dios supuestamente apartidista de Juan Pablo II, que echó en cara a Ernesto Cardenal, ministro cristiano de Cultura de Nicaragua, su apuesta por la revolución y, con el dedo amenazador, le pidió que abandonara su compromiso con el Gobierno sandinista al servicio de la cultura popular.

El Dios de los pobres y oprimidos y la Trínidad como modelo de organización social igualitaria de Leonardo Boff entra en conflicto con el Dios del cardenal Ratzinger —hoy papa emérito—, que puso una mordaza en los labios del teólogo brasileño, como en los mejores tiempos de la Inquisición.

El Dios como fuente de una ética de la responsabilidad y Jesús como principio del seguimiento en libertad del teólogo Bernhard Häring se enfrentan a los "funcionarios de Dios", que, apoyándose en un dios represor de la sexualidad humana y enemigo del cuerpo, le sometieron a un severo proceso y le acusaron de desviarse de la doctrina moral del Vaticano. Fue tan degradante el trato recibido por Bernhard Häring, el teólogo moralista católico más importante del siglo XX, durante el proceso eclesiástico, que llegó a afirmar: "Preferiría encontrarme nuevamente ante un tribunal de Hitler", para añadir a continuación: "Sin embargo, mi fe no vacila" (Häring, 1989: 123). Supo distinguir entre Dios y sus representantes, desconfiar de éstos y fiarse del Dios como su mejor defensor frente a sus inquisidores.

El Dios de Pedro Casaldáliga y de los *posseiros* en defensa de los derechos de los campesinos e indígenas, que apuesta por una "Tierra sin males" y afirma que "el Verbo se hizo indio", fricciona con el Dios de los *fazendeiros*, cómplice de los múltiples asesinatos de campesinos, indígenas y ecologistas que se oponen a los megaproyectos, reclaman la tierra que les es robada y denuncian la depredación de la naturaleza por mor del paradigma de desarrollo científico técnico de la modernidad.

El Dios del teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer, identificado con las víctimas del Holocausto y él mismo víctima en los campos de concentración, se enfrenta con el Dios nazi de Hitler, defensor de la pureza de la raza aria y legitimador del Holocausto.

El Dios de las místicas y de las mujeres que luchan por la igualdad y contra la violencia de género entra en conflicto con el Dios patriarcal que a lo largo de la historia ha justificado los feminicidios o ha guardado silencio ante ellos.

El Dios Padre y Madre de las teólogas y los teólogos feministas entra en conflicto con el Dios patriarcal y androcéntrico, que asume rasgos varoniles y legitima los comportamientos opresores y violentos de los hombres contra las mujeres.

El Dios en comunión con la *pachamama* de las comunidades indígenas, que viven la ética del *sumak kawsay* (= buen vivir) en armonía con la naturaleza, considerada sagrada, es contrario al Dios depredador de la naturaleza aliado con los terratenientes, que niega a la tierra sus derechos y a las comunidades originarias el derecho al territorio, a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado.

Otro Dios, otra Diosa, otros Dioses, otras Diosas son posibles. Bueno, para no prejuzgar su existencia y situándome en el tiempo condicional y en el género literario metafórico de Boaventura, prefiero decir: otra imagen de

Dios, de la Diosa, de los Dioses y de las Diosas es posible, al menos desde las epistemologías del Sur y de las teologías contrahegemónicas de la liberación.

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, W. (1985), *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt, Suhrkamp.
- BERMEJO, D. (dir.) (2008), *En las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Universidad de la Rioja Anthropos.
- BRUCE, B. (2003), *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza.
- CIBRIAN, J. L. (2003), *El fundamentalismo democrático*, Madrid, Taurus.
- DALY, M. (1973), *Beyond God the Father*, Boston.
- DE MIGUEL, A. (2015), *El neoliberalismo sexual*, Cátedra, Madrid.
- DUNNELL, E. (2015), *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Madrid, Akal.
- FILORAMO, G. (ed.) (2001), *Diccionario Akal de las religiones*, Madrid, Akal.
- FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M. y SCARPI, P. (2000), *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- HÄRING, B. (1989), *Mi experiencia con la iglesia. Diálogos con G. Licheri y documentos de un Proceso*, Madrid, PS Editorial.
- JAHANBEGLOO, R. (2007), *Elogio de la diversidad*, Barcelona, Arcadia.
- KNITTER, P. (1985), *Non other Name. A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- KÜNG, H. (1990), *Proyecto de ética mundial*, Madrid, Trotta.
- PANIKKAR, R. (1993), "Religión (Diálogo intrarreligioso)", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, pp. 1.144-1.155.
- SANTOS, B. de Sousa (2014), *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- SANTOS, B. de Sousa, y MENESES, M.ª P. (eds.) (2014), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Madrid, Akal.
- SCHIPPENHÄUSSER, H. (1990), "Primeras iluminaciones", *El País*, Suplemento de 20 de septiembre.
- SPINOZA, B. (1986), *Tractatus teológico-político*, Madrid, Alianza.
- STIGLITZ, J. (2002), *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus.
- (2006), *Cómo hacer que funcione la globalización*, Madrid, Taurus.
- TAMAYO, J. J. (2009), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta.

- (2012), "Camino de Ilustración en Al-Ándalus", en Antonio Monclús, José Luis Corral y Juan José Tamayo (coords.), 711-2011. 1300 aniversario del 711. *Choque, síntesis y diálogo de las culturas cristiana e islámica en la España medieval. El surgimiento de Al-Ándalus*, Granada, Editorial GEU, pp. 95-112.
- (dir.) (2015), *San Romero de América, mártir de la justicia*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- TAMAYO, J. J., y ALVARENGA, L. (dirs.) (2014), Ignacio Ellacuría. *Utopía y teoría crítica*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- TODOROV, T. (2008), *Vida en común*, Madrid, Taurus.
- TRACY, D. (1997), *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta.
- YABRI, M. Á. (2001), *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Trotta.
- (2010), *Crítica de la razón árabe. Nueva visión del legado filosófico andalusí*, Barcelona, Icaria.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2000), *Multiculturalidad e inmigración*, Madrid, Síntesis.