

ISMAEL QUILES Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL COMO UNA EXPERIENCIA DE AMOR

Ismael Quiles S. J. Interreligious and Intercultural Dialogue as an Experience of Love

Bernardo Nante

Universidad del Salvador y Fundación Vocación Humana (Argentina)

De acuerdo con Ismael Quiles, el diálogo interreligioso e intercultural propiamente dicho ha de fundarse en el «diálogo de amor». El «diálogo de amor» es triádico y está constituido por una autoafirmación esencial o in-sistencial, un reconocimiento del otro y por una intercomunicación en la que se da una aceptación recíproca de cada uno como «sí-mismo» o «in-sistencia». Sobre esta base proponemos tres modelos de diálogo interreligioso e intercultural que no necesariamente se dan en estado puro, sino que se manifiestan de modo combinado o matizado. Los tres modelos se denominan, respectivamente, inconsciente, consciente y holístico o integrado. El modelo holístico o integrado da cuenta del diálogo de amor y, aunque en su pureza es inalcanzable, está presupuesto en los otros modelos. Más aún, el modelo holístico o integrado requiere, para ser comprendido y ejercido, de una comprometida labor ascética y amorosa por parte de cada individuo, cultura y religión.

Palabras clave

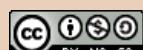
Interreligioso, intercultural, diálogo, amor, sí-mismo, in-sistencia, integrado

According to Ismael Quiles, interreligious and intercultural dialogue itself must be based on the "dialogue of love". The "dialogue of love" is triadic and is constituted by an essential or in-sistential self-affirmation, a recognition of the other and by an intercommunication in which there is a reciprocal acceptance of each other as "self" or "in-sistence". On this basis, we propose three models of interreligious and intercultural dialogue, which do not necessarily exist in a pure state, but are manifested in a combined or nuanced way. The three models are called respectively: unconscious, conscious, and holistic or integrated. The holistic or integrated model accounts for the dialogue of love and, although in its purity it is unattainable, it is presupposed in the other models. Moreover, the holistic or integrated model requires, to be understood and exercised, a committed ascetic and loving labour on the part of each individual, culture and religion.

Keywords

Interreligious, intercultural, dialogue, love, self, in-sistence, integrated

Cómo citar este artículo: Nante, B. (2025). Ismael Quiles y el diálogo interreligioso e intercultural como una experiencia de amor. *TSN. Transatlantic Studies Network*, (18), 121-131. <https://doi.org/10.24310/tsn.18.2025.21358>. **Financiación:** este artículo no cuenta con financiación externa.



Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

La iconografía de los seis bellísimos tapices expuestos en el Museo de Cluny de París que constituyen el ciclo de «La dama y el unicornio» corresponde respectivamente –según la interpretación más aceptada– a cada uno de los seis sentidos. «Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón», leemos en san Mateo 6, 21. De los seis tapices, el único que consigna una divisa que reza *A mon seul désir* («A mi único deseo») muestra, entre otras cosas, a la dama noble, ubicada entre el león y el unicornio, despojándose de sus joyas. Trátase, acaso, del sexto sentido, tema ya tratado en la Antigüedad, pero que aquí suele aproximarse a un poema de François Villon que desarrolla el tema de los cinco sentidos, a los cuales agrega el corazón con una ambigua acepción perceptiva y/o moral-espiritual. Por cierto, la fuente filosófica más inmediata es Jean Gerson (McGuire, 2006, p. 133), quien reconoce la existencia de un sexto sentido, sumándose así a una prolífica y compleja tradición que al menos se remonta al *koiné aisthesis* («sentido común») o al *koinonai sthetérion* («sensación común») de Aristóteles. Órgano adicional, órgano que sintetiza los cinco sentidos y/o captación cognitivo-espiritual son algunas de las tantas acepciones que se le atribuyen a este elusivo concepto.

Pero todas las acepciones pueden, en su diversidad, acaso confluir en una estética en la que aparece el amor manifestando una sensibilidad que unifica y orienta toda senso-percepción. Más aún, podrá tratarse de un sentido que revela la más alta virtud cristiana: el amor. Esa virtud, que, de acuerdo con san Pablo, sobrepuja la fe y la esperanza y que no cesará, es en definitiva la clave de bóveda de la experiencia humana, según Ismael Quiles. Pues, en tanto que virtud, es la potencia que orienta al ser humano en dirección centrípeta y centrífuga en pos de su perfección y su plenitud. De alguna manera, toda ella se despliega en el diálogo, que, para ser verdadero diálogo, ha de ser diálogo de amor. Y es la matriz del diálogo interpersonal la que puede aplicarse al diálogo entre culturas y religiones. Así, por ejemplo, en su discurso de apertura al «Coloquio Oriente-Occidente», celebrado en 1983, Quiles afirma:

El diálogo no es una pura formalidad especulativa y académica, sino que debe incluir el aprecio de la otra cultura, el afecto hacia quienes la viven, y no puede haber verdadera valoración, aprecio y afecto si no se llega hasta el amor. Esta es la condición para superar la crisis moral y arribar a ese estado de paz y de bienestar material y espiritual a que aspira la humanidad. (Quiles, 1983, p. 18)¹.



Exposición del padre Quiles. (Foto: Universidad del Salvador).

Puede advertirse que el diálogo no es una mera «buena oportunidad» para superar la crisis que asedia nuestro planeta, sino que se trata de la condición de posibilidad de su sustentabilidad y de su sentido. Hans Küng da a entender que no habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones y no habrá paz entre las religiones si no hay diálogo entre las religiones. El diálogo es, para Quiles, la vía media y por ende superadora entre el mero relativismo (o «sincretismo» negativo) y el fundamentalismo, sin contar que el relativismo es una suerte de fundamentalismo del yo o egoísmo radical. El relativista parece más inofensivo que el fundamentalista, pero responde con igual violencia cuando se tocan sus intereses, sometidos a un fuerte apego pasional.

A partir de este enfoque y desde este método proponemos un modelo de diálogo interreligioso «supremo» que denominamos «integral», «holístico» o «místico», quizás inasequible como tal o solo alcanzable en algún grado y en privilegiadas ocasiones, pero que, por ser paradigmático de todo diálogo interreligioso e intercultural, opera inconscientemente en el corazón de cada encuentro interreligioso. Y su base, insistimos, es el diálogo de amor.

Como se verá, solo así podemos suponer que una «globalización» (o, mejor, una «mundialización») del diálogo interreligioso aún lejana (no sabemos si en el tiempo, pero al menos en las conciencias) pueda operar como un catalizador (aunque no sea el único) del despertar de las conciencias para la construcción de un mundo más humano y así constituya una respuesta para los desafíos del siglo XXI. Nuestra exposición aspira a cumplir con los siguientes propósitos.

¹Discurso de Apertura del Coloquio Internacional Oriente-Occidente y 8^a Reunión de COCIESORAL (creada en 1966 con el

auspicio de la UNESCO) en Rev. Oriente-Occidente. IV, I, 1983. El coloquio tuvo lugar entre el 6 y el 9 de diciembre de 1982.

1. Sentar los fundamentos antropológicos de la estructura y dinámica del diálogo interreligioso e intercultural. Esto nos permitirá plantear al diálogo interreligioso e intercultural como un fenómeno religioso y cultural *sui generis* y, por ello mismo, no como una nueva religión única que reemplaza la pluralidad de tradiciones religiosas o culturales ni como un fenómeno meramente secular. (Sin descartar por ello una «secularidad sagrada»). A partir de lo anterior, se esclarecerán aspectos de la práctica del diálogo interreligioso, al menos de las actitudes y condiciones que lo posibilitan. Sin intención prescriptiva, surgirán pautas para una suerte de *orthopraxis* del diálogo interreligioso que no pretendemos elaborar, pero que irá develándose con el devenir de la práctica del diálogo y de la reflexión que sobre ella se realice. Más aún, esa *orthopraxis* no deja de ser una ascética, un cuidado de sí, que puede variar de religión en religión, de cultura en cultura, de persona en persona, pero que parece dar cuenta de un núcleo esencial que claramente puede expresarse en términos del in-sistencialismo de Ismael Quiles y de la *praxis* que se deriva de la experiencia in-sistencial. Téngase en cuenta las sugerivas palabras de Raimon Panikkar:

Reduciendo a su esencia las numerosas prácticas «espirituales», se llamen meditación, yoga, contemplación, *vipassana*, tantra, Jung o lo como sea, todas nos invitan a concentrarnos sobre lo esencial y a ser plenamente conscientes del hecho de que estamos vivos y que vivimos esta vida en su plenitud, sin que las distracciones nos «tienten» [...]. La Vida se vive. La mística es esta experiencia de Vida (no la experiencia de la superación de la vida, breve o larga según sea el caso). La experiencia de la Vida no es la conciencia de sobrepasarse del tiempo. Aquello que se experimenta es el instante de la tempiternidad. (Panikkar, 2010, pp. 12-16).

2. Por tratarse de un fenómeno humano y religioso esencial (en el sentido de que pone en juego la esencia del hombre y su naturaleza religante) y, a la vez, de un fenómeno que se generaliza con la globalización, entendemos que puede dar respuesta a ciertos desafíos éticos y espirituales que se presentan en los albores del nuevo milenio.

a) Se instala, como ya anticipamos a partir de Quiles, entre dos extremos o, mejor dicho, es una respuesta superadora a dos extremos: el fundamentalismo y el sincretismo, este último tomado en sentido peyorativo del término, es decir, como un fenómeno pseudorreligioso.

Cabe, sin embargo, aclarar con más detalle qué significa «sincretismo» y las diversas acepciones y valoraciones del mismo fenómeno. El término *sugkrētismós* aparece por primera vez en Plutarco (*Moralia*, 490ab). Probablemente, el término está

basado en *sugkretos* (forma jónica de *sugkratos*, «mezclados juntos»). La conocida etimología popular consignada por el mismo Plutarco –y acaso acuñada por él– explicaba el significado del término como refiriéndose al comportamiento de los cretenses, quienes, a pesar de su desacuerdo habitual, unían flancos cuando un enemigo externo los atacaba. Discusiones del término en *Suda* (4.451), *Etymologicum magnum* (732.54f.), *Erasmus Adagia* (27) *Epistolae* (3.539) se basan en la explicación de Plutarco, que así se transmitió al período moderno. Esfuerzos de reconciliación entre molinistas y tomistas durante el siglo XVI y entre luteranos y calvinistas en el XVII fueron criticados como «sincretistas». Jakob Bruckner decía que la *philosophia eclectica* es a la *philosophia syncretistica* como la luz a la oscuridad. (*Historia critica philosophiae*, 1744, tomo IV, p. 5). La primera aplicación del término a una situación en la historia de las religiones que conocemos aparece en una reseña anónima a una edición de Minucius Felix, publicada en la *Fraser's Magazine for Town and Country* (1853, vol. 47, p. 294). De allí en más, lo utilizó profusamente la ciencia de las religiones de fines del siglo XIX. Así, por ejemplo, Hermann Usener (*Götternamen*, 1896; 1928, pp. 337-340) lo describe como una mezcla de religiones (*Religionsmischerei*). El término es precisamente *Mischerei*, que a diferencia de *Mischung* posee una connotación negativa. En efecto, Usener consideró el fenómeno del sincretismo como un abandono inveterado de la fe de los Padres, si bien podía constituir un estadio transicional necesario en la historia de las religiones. El término, aplicado casi siempre negativamente, se aplicó sin embargo con variantes. El término sincretismo quedó asociado a lo que puede denominarse, siguiendo a Carsten Colpe, «metasincretismos» o sincretismos de «segundo nivel». Fundamentalmente se aplica a los misterios de la Antigüedad tardía que se fundan en el trasfondo sincrético propio de las religiones místicas antiguas. Un ejemplo evidente es los misterios de Mitra que no presuponen un misterio iraní antiguo, sino solamente el dios Mitra como tal, pero un Mitra igualado a Sol y Helios. Pero quizás el ejemplo más notable de sincretismo segundo es el maniqueísmo. El maniqueísmo puede ser descripto como verdaderamente cristiano, zoroastriano, chamánico, budista y hasta taoísta. Los esfuerzos misioneros del maniqueísmo hicieron surgir nuevas formas sincréticas. Se discute si en este caso se repite el sincretismo inicial (ejemplo, el budismo en el surgimiento del maniqueísmo) o se trata de sincretismos de tercer nivel. El maniqueísmo fue, por así decirlo, el sincretismo supremo. Podríamos citar entre otros el gnosticismo occidental, valentinianos y setianos. El término sincretismo no se utiliza como el resultado de un análisis, sino como un juicio dis-

parador respecto de determinadas manifestaciones que se aceptan acríticamente. Basta lo dicho para dar cuenta de la complejidad del término y para recordar que, al menos, hay un sentido instaurativo del término (por ejemplo, *El secreto de la flor de oro* es y se presenta como taoísta, confuciano y budista) y un uso reductivo y peyorativo que surge de una mezcla arbitraria y antojadiza. El término sincretismo, utilizado por lo general con cierta ambigüedad, se refiere habitualmente a determinadas relaciones entre lenguas, culturas y religiones y en contexto religioso está generalmente cargado de valoraciones negativas. En principio se trata de una fusión de elementos de diversas fuentes culturales, lingüísticas y religiosas que aparentemente no constituyen una nueva síntesis. Asimismo, nos referiremos a la respuesta del diálogo interreligioso ante el relativismo, una de cuyas modalidades en el orden religioso es precisamente el sincretismo; si bien se trata sin duda de una actitud ética, más aún antropológica, de una forma de estar en el mundo que responde al modelo de hombre que pierde su identidad en virtud de la globalización. De allí que el relativista sea un sincrético, muchas veces *malgré lui*. Vastos ejemplos circulan en las más vagas formas de autoayuda que se agrupan bajo el también vago término de corrientes *New Age*, situación que burlonamente se califica como «cafetería espiritual» que consiste en el uso y abuso de las tradiciones de modo caprichoso y hedonista (Hanegraaff, 1996).

b) El diálogo interreligioso e intercultural debiera tener consecuencias en el orden secular precisamente a través de la promoción de esa «conversión del corazón» a la cual alude la *Declaración de principios éticos* de 1993 que surge del «Parlamento de las religiones celebrado en Chicago». El diálogo no solamente debiera exhortar a esa conversión, sino también inspirarla. Hay una praxis ética que se des prende de la praxis del diálogo interreligioso. Por razones de espacio nos limitaremos a una breve referencia a esto que involucra a todas las áreas de la sociedad humana. La globalización creó una posibilidad nueva, única en la historia para el diálogo interreligioso, pero asimismo generó el peligro de una contracción del espacio y una aceleración del tiempo de tonalidades apocalípticas. El mismo ejercicio del diálogo interreligioso es un fenómeno que no solo fomenta la globalización de la ética, sino también la globalización de la espiritualidad. Esto no significa que el diálogo tenga una intención misionera, sino que opera actualizando las más altas potencialidades del hombre, que son religiosas.

3. Coincidimos con Panikkar en que «quizá nos enfrentamos a otro "período axial", aunque en este caso no de la historia, como lo describió Karl Jas-

pers, sino de la vida humana sobre la tierra» (Panikkar, 1999, p. 24). Nos permitimos agregar que, de ser así, el diálogo interreligioso será uno de sus protagonistas, porque en ese diálogo se integran conscientemente (sin perder sus identidades) las más diversas tradiciones religiosas y culturales. Por ello el tiempo axial requiere el protagonismo y la mutua fecundación de todas las tradiciones y no solo de algunas de ellas. En este sentido, en este supuesto nuevo tiempo axial, el protagonismo no se limita a las llamadas tradiciones universales (religiones proféticas y religiones místicas, para utilizar una de las tantas clasificaciones), sino que también incluye las llamadas tradiciones religiosas culturales o étnicas (pueblos originarios) y a las nuevas corrientes religiosas, aun aquellas que puedan resultar desde un punto de vista convencional «duendes» o «espurias», pues como tal «funcionan» en la sociedad. Como apunta el propio Panikkar, aun ateos y gnósticos han de ser invitados a la mesa del diálogo. No se olvide que es el mismo diálogo el que opera como una suerte de círculo virtuoso, ya que no hay diálogo interreligioso sin diálogo intrareligioso² y, a su vez, esto presupone un diálogo de amor que nace en la interioridad. Por cierto, no debe pensarse que la propuesta soslaya la situación de zozobra por la que atraviesa la humanidad y se presenta como una visión obtusamente optimista, carente de asidero. No es un remedio del Cándido de la novela de Voltaire, sino una apuesta a una profundidad que requiere del concurso de todos y de cada uno. En este sentido, la fuerza espiritual que requiere ha de ser tan firme como el máximo sufrimiento posible. El ejemplo de Cristo crucificado es bien claro; se necesita una tal Pasión o una tal abnegación para que la propuesta no quede en huera retórica. De aquí surge el auténtico «negarse a sí mismo» que, como bien explica Quiles, consiste en «negar lo que nos niega» y que se manifiesta como egoísmo inveterado y pasional. Tal negación impide el amor a Dios y a sí mismo como medida al amor al prójimo (Quiles, 1978, pp. 112-118). En su más alta expresión puede resumirse con los inspirados versos de san Juan de la Cruz: «Para venir a serlo todo / no quieras ser algo en nada». Se trata ni más ni menos que de dar respuesta al mal radical que anida en el mundo y también en todos nosotros. Por ello, el amor debe comenzar por el amor de sí, es decir, por el cultivo de esa «pureza de corazón», para decirlo en términos cristianos, acaso no muy lejano del «vacío de corazón» budista. Panikkar señala asimismo: «La conciencia histórica, o el mito de la historia, ha empezado a ser

²Cfr. Panikkar, R. (1983). *The Intra-Religious Dialogue*. Paulist Press.

sustituida kairológicamente (no cronológicamente) por la conciencia transhistórica» (Panikkar, 1999, p. 25). ¿No consistirá esa conciencia en la captación convergente –desde las más diversas tradiciones– de un misterio, en definitiva del *Misterio* que opera en el tiempo y en el espacio transmutándolos? ¿No se tratará del cumplimiento o del comienzo del cumplimiento de la promesa de salvación o de liberación que de un modo u otro proponen todas las tradiciones religiosas para la humanidad y para el mundo? Si bien la formulación es occidental, no es aquí el lugar para pensarlo desde cada tradición religiosa, pareciera que esa tarea será o es un compromiso permanente para los estudiosos y exponentes de las diversas tradiciones. Mientras tanto, podemos anticipar la afirmación de que la historia de la salvación de la humanidad no puede realizarse sin el concurso de todas las tradiciones, es decir, sin la profundización del diálogo interreligioso e intercultural. Por ello, comprometerse –sin falsos sincretismos– con la propia vía de salvación implica paradójicamente comprometerse con el reconocimiento de las múltiples vías de salvación o de liberación. Con las tradiciones religiosas y culturales ocurre lo que con las personas; no basta con decir que las religiones son iguales, es menester afirmar que lo más igual que tienen es su identidad única e irrepetible. Se insinúa así una suerte de «ecología religiosa», pues las religiones no se reemplazan, cada una de ellas coadyuva en la economía interdependiente de la salvación.

Nuestro punto de partida es el concepto de diálogo de amor propuesto por Quiles y articulado con el diálogo intrarreligioso sugerido por Panikkar. El diálogo intrarreligioso es un acto religioso por sí mismo que nos reconecta en todas las direcciones. «Nos comprometemos en tal diálogo no solamente mirando hacia lo alto, o detrás, hacia la tradición original, sino también horizontalmente, hacia el mundo de otras personas que pueden creer que han hallado otros caminos que llevan a la realización del destino humano» (Panikkar, 1983, p. 27). Quisiera asimismo agregar a esto dos ideas; primero que «los primeros pasos del diálogo intrarreligioso [...] ocurren en las profundidades de la persona» y segundo que «en este diálogo estamos en búsqueda de salvación y aceptamos ser enseñados por otros, no solamente por nuestro clan» (Panikkar, 1983, p. 28). Más allá del alcance de este diálogo dialogal, según la célebre expresión de este autor, quisieramos destacar la dinámica del diálogo que comienza con un encuentro consigo mismo para hacer posible una apertura. En términos de Ismael Quiles el diálogo intercultural e interreligioso responde a las leyes del diálogo interpersonal, a saber: autoafirmación de sí, reconocimiento del otro e intercomunicación. Permitásenos una cita algo extensa:

1. *Autoafirmación*. La primera condición ineludible y esencial es que cada cultura se afirme a sí misma, tenga conciencia de sí y de su valor, se presente como tal. Si una cultura no se reconoce y se siente en sí, no es nada, no hay sujeto determinado de diálogo, y, por tanto, no puede este iniciarse [...].

2. *Reconocimiento de la otra cultura*. Puesta la autoafirmación se puede recibir el impacto de otra autoafirmación cultural frente a la propia. Se comprueba entonces, por contraste, la distinción y la fisonomía de cada una. [...] Ahí se descubre la significación de la propia cultura y se reconoce su limitación, pero, también, su propia contribución a la realidad de la humanidad. Si no reconozco la otra cultura como tal y no aprecio sus valores, no hay diálogo posible [...].

3. *Intercomunicación*. Solo cuando se ha realizado ese reconocimiento de la otra cultura desde la propia, es decir, autoafirmándose a sí previamente, se puede establecer la relación constructiva de un lazo común a las dos culturas, es decir, el auténtico diálogo intercultural. No hay un «yo» si no se afirma frente al «tú»; no hay un «tú» si yo no lo reconozco como tal; y no hay un «nosotros» sin una autoafirmación de sí mismo y un reconocimiento del valor de los otros. (Panikkar, 1978, pp. 19-21).

Veremos enseguida cómo esta estructura triádica se ahonda cuando se la relee desde la legalidad triádica del diálogo de amor y, sobre todo, cuando se la comprende a la luz de la ascesis que posibilita a este.

En base a estas leyes del diálogo intercultural e interreligioso, quisieramos proponer tres modelos de diálogo interreligioso. Para ello debemos preguntarnos primero qué es aquello que se «autoafirma» en sí mismo y qué es aquello que se «reconoce» en el otro en un diálogo interreligioso o intercultural. La pregunta [y por ende la respuesta] parece obvia, pero entendemos que está cargada de la ingenuidad de toda verdadera pregunta filosófica honesta que pretende observar y ser interpelada por el fenómeno en toda su pureza. En principio me autoafirmo en mi fe, pero mi fe se expresa y se sostiene por un sistema de ideas, creencias y prácticas que solo puedo objetivar parcialmente, pues ese sistema, en tanto cultural, me constituye y, en tanto religioso, es decir, en tanto signado por el misterio, me trasciende y en algún sentido también me constituye. Por no tratarse de un sistema formal, por expresarse y por ser en parte de naturaleza simbólica, es decir, por presentarse bajo la forma de palabras, acciones, objetos e imágenes simbólicas, podríamos denominar a ese sistema, *stricto sensu*, un mito.

El mito, término que significa en principio «palabra» y «relato», ya adquirió en la Antigüedad la acepción de «ficción». Pero en su sentido original (que es el que aquí rescatamos en concordancia

con la fenomenología de la religión) es la palabra fundante o el relato fundante de una tradición; así, en la *Odisea XII*, *mythologeuo* significa contar historias verdaderas. Los mitos son, en principio, desde el punto de vista fenomenológico, las «historias verdaderas» de las sociedades arcaicas; por ejemplo, los esquimales dicen: «Se dice que es así y por lo tanto es así» y los *mbya* guaraníes se refieren a los mitos como a «las palabras hermosas primeras». No obstante, siguiendo a Mircea Eliade (1983), proponemos una definición propia de mito basada en la del destacado estudioso argentino de las religiones Severino Croatto (2002) que permite extender el concepto de mito a todas las tradiciones religiosas sin el riesgo de perder el concepto de tiempo histórico propio del judeocristianismo o de atribuir impropriamente a esas tradiciones religiosas un politeísmo que tampoco aceptarían ciertas corrientes budistas. He aquí la definición:

El mito es el relato verdadero, simbólico y sagrado de un acontecimiento originario en el que actúan o se presentan ya sea el único Dios o el Principio Único o bien dioses, principios o seres extraordinarios y cuya intención es instaurar y develar el sentido de una realidad significativa. (Croatto, 2002, p. 37).

Retomando la propuesta de Panikkar, el diálogo interreligioso propiamente dicho es a la vez un diálogo intrarreligioso, es decir, diálogo de cada una de las partes que dialogan entre sí con su propia tradición religiosa. Yo dialogo con un tú, pero a la vez este yo que soy (que es un tú para el otro) y ese tú (que por cierto es un yo) dialoga con su propia tradición religiosa. Ahora bien, en ese caso, cuando reconozco al otro, cuando lo afirmo, no solo lo afirmo como tú, sino como un tú religado según su modo, así como yo lo estoy en mi modo. Sería una verdad parcial enunciar esta relación dialógica en términos inclusivistas: «Tú te religas como yo» o «tu Dios –o la instancia de sentido o salvación– es el mío», pues la recíproca es verdadera: «Yo me religo como tú» o «mi Dios es el tuyo». Por cierto, descartamos el «exclusivismo» que niega el diálogo (solo mi tradición es verdadera). De estas afirmaciones surgen las siguientes consecuencias:

1. El «inclusivismo» es insuficiente, pues presupongo mi superioridad respecto del otro. Y asimismo sostengo que todo lo bueno del otro está con obviedad en mi tradición.

2. El «paralelismo» también es insuficiente, porque supone que no hay diálogo dialogal. Las tradiciones no se cruzan, cosa que puede haber ocurrido en el pasado, pero esto ya no se da en nuestro mundo globalizado.

3. El «pluralismo» es superador, pero reconoce el carácter irreducible de la religión de cada uno. Por cierto, es más tolerante, pero puede ser indiferente y distante. En realidad, descarta el diálogo constitutivo.

4. La *perichoresis* o *circumcessio*. La propuesta superadora es de Panikkar. El término está tomado de la teología católica que describe la relación de las Personas en la Trinidad, en las que cada una está plenamente en la Otra sin perder su identidad. Se trataría de un ideal inalcanzable, pero de un ideal al fin.

El diálogo interreligioso propiamente dicho es a la vez un diálogo intrarreligioso, es decir, diálogo de cada una de las partes que dialoga entre sí con su propia tradición religiosa

Intentaremos una descripción de la dinámica del diálogo interreligioso en términos del grado de autoafirmación y de reconocimiento de las partes involucradas. Entendemos por grado de autoafirmación el grado de autoconsciencia triádica que de sí tiene cada parte: autoconsciencia en tanto persona, en tanto persona inserta en un grupo social y perteneciente a una cultura (o a un suelo multicultural) y en tanto creyente de determinada tradición religiosa. De acuerdo con el criterio apuntado, presentamos tres modelos de encuentro interreligioso, a saber: modelo inconsciente, consciente y holístico o integrado. De ninguna manera se trata de modelos «psicologistas», sino de modelos que dan cuenta de las condiciones psicológicas y antropológicas del diálogo.

Caben, sin embargo, las siguientes aclaraciones:

1. Por tratarse de modelos, no existen casos que se ajusten perfectamente a estos.

2. Un primer matiz que acerca la casuística a los modelos es que hay una continuidad entre los modelos en gran medida porque el modelo holístico a nuestro entender es el paradigma de diálogo interreligioso que está latente en los dos anteriores.

3. Por otra parte, al modelo holístico no se accede de una vez para todas, sino que a veces coexisten aspectos de los otros modelos.

No existe en sentido estricto un diálogo inconsciente, pero en todo diálogo —que en tanto que diálogo es consciente— interviene, para utilizar el lenguaje de C. G. Jung, el inconsciente personal y colectivo (cultural y arquetípico) de las partes. Dicho de otro modo, dado que el hombre en tanto que hombre (y con ello excluimos la figura del «iluminado») no alcanza la total autoconsciencia, aspectos del modelo inconsciente intervienen en el diálogo propiamente dicho. Asimismo, si bien no podemos hablar *stricto sensu* de diálogos inconscientes, es posible hablar de encuentros interreligiosos inconscientes. En gran medida estos encuentros interreligiosos inconscientes son ya sea los responsables de procesos que podemos denominar de asimilación por identificación inconsciente de contenidos religiosos ajenos, o bien de rechazo por represión de contenidos religiosos. En sus formas extremas este modelo inconsciente conduce ya sea a actitudes fanáticas, pues aquello que es inconsciente se proyecta sobre el otro desfigurando su realidad y lo torna detestable, amenazador o, por el contrario, lo torna deseable y genera actitudes (formas religiosas) sincréticas. En otras palabras, en sus formas negativas extremas, a saber, en el caso del fundamentalismo, se proyecta el propio mal, el mal que debiera superarse en uno mismo en los creyentes de otras tradiciones religiosas, quienes son considerados meros infieles. El fundamentalismo no puede cesar en su lucha, pues no sabe que busca un imposible: erradicar el mal (y aun su modo «radical») de su propia alma atacando al prójimo. Pero no todo encuentro inconsciente es negativo, pues es también en parte responsable de la dinámica de las religiones cuyas formas tan variadas y complejas no podemos mencionar. Para utilizar el lenguaje de Gerardus van der Leeuw: colonización, destierro, emigración, sinecismo, razones políticas, geográficas, económicas no explican la dinámica de las religiones, sino que constituyen las condiciones de posibilidad histórica de esa dinámica que, si es verdaderamente religiosa, se rige por una legalidad que no excluye pero que excede la intervención humana. Cuando esto no ocurre, tenemos religiones creadas de modo artificioso, meras parodias religiosas, como lo fue la de Helio-gábalo (Van der Leeuw, 1975, p. 558). Sincretismo, misión, trasposición, reforma, asimilación, sustitución, etcétera, son algunos de los conceptos que se utilizan para explicar diversas variantes de esta dinámica. Pero si nuestra posibilidad de explicación es limitada se debe a que lo esencial de este proceso, lo auténticamente religioso, no depende de la conciencia y de la voluntad humanas. Esto no vale solo para el encuentro inconsciente interreligioso, pero sin duda en él se torna evidente. Mencionemos un caso: el paso del polidemonismo

(si aceptamos este neologismo ya anacrónico) al politeísmo, que Van der Leeuw denomina sincretismo y que caracteriza como la transformación de una multitud indeterminada y anónima de poderes «en una pluralidad de personalidades que, dotada cada una de ellas de un nombre propio y un círculo de influencia, están en relación orgánica entre sí» (p. 163). La ocasión del contacto con aldeas vecinas saca al hombre de su aislamiento y «Entonces tiene lugar una confrontación entre los poderes propios y los extraños. Los poderes que muestran el más mínimo parentesco entre sí se reúnen en un nombre en una figura. Lo que resta recibe ciertas relaciones recíprocas. Así surge un panteón, que nunca se da por terminado». Un ejemplo de esto son los *adityas* en la India, ese grupo de dioses védicos de número e identidad hasta cierto punto inciertos o variables comandados por *Varuna* que llegan a extenderse al punto de incluir a todos los dioses precisamente por la fuerza del parentesco de los poderes. En realidad, este encuentro inconsciente que hemos limitado a estas pocas variantes se realiza siguiendo el principio de una solidaridad simbólica; el parentesco entre símbolos de dos tradiciones religiosas produce o vehiculiza estos encuentros interreligiosos transformadores favorables o desfavorables.

El «modelo inconsciente» responde a una concepción mítica arcaica y para esa concepción es válida, pues el hombre mítico se halla inmerso en su conciencia mítica, de manera tal que ya está afirmado en su tradición religiosa y no es capaz de realizar de manera voluntaria una apertura y un reconocimiento como exige el diálogo interreligioso. No obstante, el mito a veces puede más; como la autoafirmación es auténtica —y no podía no serlo—, el encuentro entre tradiciones religiosas es autofecundante, de manera tal que *opere operato* el encuentro se produce igual. El encuentro interreligioso inconsciente no es una cuestión del pasado. Con el proceso de globalización más y más personas comparten su vida social y laboral con personas de otras religiones y culturas, cuyos valores desconocen, pero con los cuales se ven confrontadas de hecho. Puede verse entonces que el encuentro es inconsciente en lo interreligioso, pero esto no significa que las personas carezcan de conciencia y hasta de una acendrada responsabilidad ética. Por otra parte, el contexto extremadamente secularizado y relativista que en buena medida caracteriza a la globalización genera sustitutos de la religión en la ideología, el hedonismo adictivo, la búsqueda insaciable de poder y de dinero. Ya lo señalaba Max Scheler cuando sosténía con vehemencia que no hay opción: Dios o ídolo. O el propio Fiódor Dostoievski, que en *Los hermanos Karamazov* pone en boca de Iván las siguientes palabras: «Si Dios no existe, todo está permitido». Y si Slavoj Zizek cree poder invertir el sentido de esta

última afirmación, «Si Dios existe, todo está permitido», es porque desconoce la experiencia religiosa, el Dios Viviente o la sublime sacralidad, y se limita a objetar una teodicea porque iguala religión (y experiencia religiosa) a fundamentalismo. En realidad, ese tipo de *boutades* caracterizan la pura autoafirmación yoica, porque la historia verdadera se ha cerrado sobre sí misma de manera tal que el mito se ha transformado en falso, porque no está vivo y perdió su capacidad creativa. De allí que el otro no pueda ser reconocido como tal, sino como una anomalía, pues no responde al único paradigma de la verdad. Esta es la versión del encuentro interreligioso que lleva al fundamentalismo. Inversamente, cierto hombre contemporáneo que no solo está desacralizado, sino carente de valores, sometido a un puro relativismo, también es víctima de encuentros interreligiosos inconscientes. De aquí puede surgir el vano sincretismo contemporáneo, pues la autoafirmación en el plano personal es mero individualismo narcisista, en el plano cultural mero relativismo y en el plano religioso mera idolatría, adoración del conjunto de ídolos que satisfagan su narcisismo. A partir de esta pseudoafirmación, solo puede esperarse la apertura a un reconocimiento también falso, la búsqueda de más ídolos que sacien el vacío en el cual se encuentra instalado. Y gran parte de los cómplices de tal relativismo son los «ateólogos» de la nada, que desconstruyen con huera retórica y sin siquiera sospechar que la vida religiosa es una dimensión humana; más aún –como dice Quiles–, la experiencia antropológica, es decir, la experiencia de mi sí mismo, es una experiencia mística de baja tensión y la experiencia mística es una experiencia antropológica (de la in-sistencia) de alta tensión. En definitiva, siempre hay encuentros interreligiosos, el desafío consiste en transformarlos en diálogo. Para ello proponemos el modelo consciente. En rigor, recién el «modelo consciente» es un modelo de diálogo y, por ende, aunque puede adquirir muchas formas e intensidades, puede afirmarse con seguridad que no puede ser exclusivista. Aquí se produce el supuesto paso del *mythos* al *lógos*, que no deja de ser una interesante y discutible construcción teórica, debida sobre todo a Wilhelm Nestle. Así como no existe un modelo inconsciente puro, tampoco existe un modelo consciente puro. Hemos señalado que estos tres modelos manifiestan una cierta gra-



El padre Ismael Quiles junto al dalái lama, al que la Universidad del Salvador otorga el doctorado honoris causa en 1992. (Foto: Universidad del Salvador).

dación en punto a una profundización del diálogo interreligioso y, a la vez, a una cierta continuidad, de manera tal que uno se halla en potencia en el otro. Entendemos por modelo consciente aquel en el cual predomina –o al menos interviene– una intención explícita de diálogo interreligioso orientada por la razón y por un compromiso ético. Los hombres se encuentran frente a frente con la intención de compartir conciencias. (El modelo inconsciente, desde el punto de vista religioso, en el mejor de los casos solo alcanza la tolerancia). El diálogo interreligioso puede limitarse al plano teológico, pero esto no significa una mera discusión académica (aunque pueda también ser el suelo existencial de una discusión de esa índole), porque compartir conciencias supone un compromiso personal que llegue al punto de dejarme conmover por mi prójimo que vive otras creencias y prácticas religiosas. La madurez del ejercicio de este modelo dependerá del compromiso de las partes involucradas.

Para que el diálogo prospere es menester esta doble apertura hacia uno mismo como autoafirmación y hacia el prójimo como reconocimiento. Pero, si la autoafirmación lleva a una identificación, el diálogo se hunde nuevamente en la inconsciencia, pues pierde la dimensión del otro o al menos del otro religioso. Puede tratarse de fanatismos no muy lejanos de delirios místicos. Asimismo, una conciencia represora que no reconoce el suelo inconsciente en el cual se asienta se cierra sobre sí y transforma al diálogo en una parodia. Si el sujeto intenta afirmarse como un todo, afirmará también el sustrato inconsciente, fisiológico, personal, familiar, cultural, etcétera. La conciencia debe reconocer entonces el suelo inconsciente en el cual se funda; su ontogénesis y filogénesis.

Antes de entrar al modelo holístico o integral, basado –según la terminología de Quiles– en el diálogo de amor, repasemos los dos modelos anteriores, el inconsciente y el consciente. El modelo inconsciente responde a una concepción mítica arcaica, si bien, como vimos, puede reproducirse en las anomalías de nuestro mundo actual. Es decir, el *mythos* es la única palabra fundante posible y asimismo hay una identificación entre cultura y religión, y una estrechísima relación entre lo sagrado y lo profano. En las culturas arcaicas todo está sacralizado o responde a lo sagrado, en sus deformaciones contemporáneas todo está sometido a ideologías o caprichos individualistas. Desde luego, también conviven fundamentalismos arcaicos y formas sectarias. En su aspecto positivo, arcaico o más puro de ellos podemos aprender una relación acorde con el cosmos, una fuerte solidaridad simbólica con minerales, plantas, animales y seres celestes, visibles o invisibles. En el modelo consciente se tiende a una negación del mito que hasta entonces se sostenía y a una racionalización de este. En este sentido, podría sintetizarse diciendo que es una suerte de «Ilustración» o de *Aufklärung* en donde se trata de seguir la consigna *sapere aude* («atrévete a saber»), expresión latina tomada por Kant de la *Epístola II de Horacio*. Por cierto, como señaló Spengler, podría decirse que hubo otras «Ilustraciones» más allá de la del siglo XVIII europeo, a saber: las corrientes mutaziliés en la cultura árabe, el *Sāṃkhya* y el budismo en la India. Sin embargo, es menester diferenciar si se trata de una «Ilustración» que propone un atrévete a saber racionalista y/o empirista o se trata de un saber sapiencial. Por ejemplo, Platón desecha la mitología y propone reemplazarla por una teología, pero en Platón persiste una aproximación esencialmente mítica o mítico-lógica; a saber, una «historia verdadera» y una relación de sentido entre el cosmos visible y el invisible o inteligible. Desde luego, nos limitamos a un único ejemplo cuya interpretación es controvertida. Valdría la pena pensar en todas las tradiciones sometidas por Karl Jaspers al concepto de «tiempo axial» (verbigracia: los primeros filósofos griegos, los profetas judíos –y corrientes cristianas posteriores–, Zarathustra, etapa upanishádica del hinduismo, yoga, budismo, jainismo, confucianismo, taoísmo, etcétera), pues allí advertiremos que en su aspecto externo o legalista pueden ser reductivas, pero en su aspecto más profundo conllevan una profundización que se abre o da la base al modelo holístico o integral. En otras palabras, las tradiciones sapienciales siempre remiten a un mito, una historia verdadera que no es puesta, sino rescatada; solo los racionalistas pretenden negar ese suelo; ellos son los que perpetran un imposible: el paso del *mythos* al *lógos* como un paso definitivo,

sin retorno. Pero el modelo consciente, recordemos, si es de diálogo, se construye sobre esta maduración inicial o, si se quiere, trascindiéndola. La conciencia que es autoconsciencia supone el «conóctete a ti mismo» que es «cuídate a ti mismo» y –por ello– surge aquí una autoafirmación que reconoce lo inconsciente. Es decir, el verdadero conocimiento de sí o cuidado de sí que presupone que hay una profundidad que se muestra y se oculta, una epifanía del misterio que surge y a su vez impulsa a una ascética, a una labor respecto de «cómo ser sí mismo». Hasta cierto punto es un paso del *lógos* al *mythos* o un *lógos* que acepta el propio *mythos*, pero como limitación y a la vez inspiración simbólica para la captación del mito del otro que es orientador para mí. Nos permitimos repetir un texto escrito hace tiempo:

Un devoto ora ante una imagen sagrada. La mirada absorta en esa imagen –o en algo que está más allá de ella– le permite vivir fruitivamente la presencia divina con la cual no se confunde. El devoto dice una plegaria, entona un cántico, ora en silencio o hace silencio interior; se proстра o permanece inmóvil, toca la imagen, con la convicción de estrechar aún más un vínculo real e invisible, o mantiene una reverente distancia. Otro devoto –porque su tradición religiosa lo prescribe o porque así vive personalmente su devoción– ora sin imagen alguna, acaso intentando sentir la presencia de Dios en su corazón. Así, ambos devotos, conmovidos por una presencia que no se preocupan en analizar, se han transformado. (Nante, 1998, p. 161).

En el modelo holístico el mito me orienta hacia su propio silencio, pues, parafraseando a Heinrich Zimmer, el mito y el símbolo son la penúltima verdad; por ello la auténtica autoafirmación es un sacrificio y una autonegación silente. Sin duda que este diálogo –que acaso está contenido en los anteriores modelos y que por cierto es de difícil acceso– responde a un nuevo paradigma planetario que es nuestra obligación explicitar hasta donde sea posible, respetando los límites de la inteligibilidad y escuchando los signos de los tiempos como símbolos. Sin duda respondemos a un nuevo mito planetario que solo podemos descubrir (y transformar en orientador) en la medida que seamos fieles a este diálogo interreligioso. Por los frutos os conceréis. El silencio máximo es el reconocimiento del carácter sacro de una tradición que no es la mía. Un máximo ejercicio de entrega, un máximo ejercicio de silencio. Sin perder mi tradición, hago esa entrega y genero un silencio planetario. Ese silencio que es plegaria del corazón o silencio meditativo o acción caritativa –o, mejor, todo ello a la vez– y así trasciende todas las vallas. Pero el modelo holístico se descubre cuando advierto que el diálogo de

amor planetario comienza en mi corazón. Ya no es un deleite pseudoespiritual ni un juego retórico o un moralismo vacuo. Es una obligación ontológica. Puedo no ser capaz de orar al Dios de otra religión o quizás esto contradiga mi identidad religiosa; no se trata de exponerse a una acción inaceptable desde mi tradición o bien a un artificioso sincretismo. Pero hasta que no sea capaz de orar no solo al Dios de mi tradición, sino de comprender (o sentir) que en el misterio de ese Dios al cual oro reverbera el eco del Dios o del principio último de otra tradición religiosa no habré sido capaz de abrirme plenamente a una revelación. En la autoafirmación plena descubro y vivo el silencio del misterio que luego reconozco en el otro. Como aquel piadoso e iletrado judío de la tradición cabalística que solamente era capaz de leer el alfabeto hebreo rogándole a Dios que Él mismo construya sus oraciones. Así, no solo habré dialogado, sino que tampoco habré sido infiel a mi Dios –ese único Dios que es ignoto en su esencia–, que requiere un corazón abierto para amarlo y para saber amar a los hombres sirviéndoles en este desafío religioso que presenta la civilización planetaria. Y decimos Dios para no decir también Absoluto o estado incondicionado, ya que solamente el apofatismo vivido místicamente garantiza tal encuentro. La historia verdadera planetaria está fundada en este silencio que paradójicamente afirma una identidad en el silencio. No se trata de una religión única, sino de una pluralidad en diálogo. No se trata de una reforma de las religiones, sino de una convergencia de grandes valores. Pero, por tratarse de un silencio especioso, comprometido, puedo desde allí comprometer el pensamiento, la palabra y la acción. He hecho silencio y he dado vida a los símbolos de otra tradición religiosa; aunque no sean *mis* símbolos, manifiestan una solidaridad con mis propios símbolos y se capta no solamente desde la analogía, sino desde una comprensión profunda... ¿Un sano sincretismo sin mezclas..., acaso una *perichoresis*? ¡¿Pero cómo es posible algo así?!

Desde luego, es imposible brindar fórmulas, pero pareciera que la antropología in-sistencial de Ismael Quiles y su triple legalidad dialógica nos guían claramente. Poco importa cómo son las cosas si no comprendemos qué nos cabe hacer con ellas. Y ello se da máximamente con nuestro propio ser; de qué serviría –si fuera posible– saber qué o quién soy esencialmente si ello no tuviera consecuencias. Es allí en donde podemos recordar, con Pierre Hadot, que la antigua tradición del Alcibíades del «conócete a ti mismo» se ve ligada, casi precedida, por la de «cuídate a ti mismo» (*epímēleia heautou*). Tal es y tal ha sido el problema de la filosofía cuando no es capaz de suscitar una transformación; en definitiva, cuando nada tiene para

El silencio máximo es el reconocimiento del carácter sacro de una tradición que no es la mía. Un máximo ejercicio de entrega, un máximo ejercicio de silencio. Sin perder mi tradición hago esa entrega y genero un silencio planetario

decir (o para callar sabiamente) ante el sufrimiento y la muerte. Pareciera que el escepticismo garantiza o previene los embates de cualquier dogmatismo, pues *skeptomai* significa «investigar» y, de hecho, ello salvaguarda nuestra libertad. Pero precisamente de eso se trata, de la posibilidad de una labor filosófica o sapiencial y, por ende, libre y liberadora que no solamente nos permite conocernos más y mejor, sino ser más o mejor. Es por ello que comenzamos con lo que podría denominarse la «culminación» del crecimiento del sí mismo que se da en el diálogo de amor (Quiles, 1991, p. 55). Para ello Quiles define qué entiende por «amor» omitiendo las múltiples disquisiciones terminológicas antiguas y modernas para centrarse en el amor como *agápe*, en definitiva, la primera de las virtudes teologales. Para cortar camino, basta citar al propio Quiles, que señala: «Amor es querer bien a quien se dice amar» (Quiles, 1991, p. 56) y, por ende: «Lo que ayuda a crecer en su ser, en su sí mismo...» (Quiles, 1991, p. 56). Pero hay más, pues en este interés por dar cuenta «cómo» Quiles formula las leyes ónticas del amor que manifiestan una estructura triádica y dinámicamente constituyen el «diálogo de amor». Es posible que la enumeración de las leyes deba entenderse más en sentido óntico que cronológico, pues es posible amar al otro si no hay previamente «amor de sí», es decir, «amor de sí mismo». De allí que la primera ley señale que solamente puedo amar a otro ser si yo estoy en mí mismo, si me amo a mí mismo o, mejor dicho, si amo mi «sí mismo». Lejos de proponerse un autoerotismo, se trata de la afirmación de un centro óntico que constituye mi auténtica esencia. Desde luego, para Quiles ese centro óntico es individual e imagen de Dios a diferencia, por ejemplo, del Vedanta, para el que ese centro es *Atman* («uno mismo») idéntico a *Brahman*, el Absoluto. Y si bien las metafísicas difieren, no lo hacen las praxis, pues en todo caso se trata de atender a mi interioridad para hacer posible la se-

gunda ley, que es la apertura al otro. De ese modo surge la tercera ley, que es la comunicación recíproca, pues aquello «otro» también es un «sí-mismo», reconozco en él o ella su in-sistencia. Ismael Quiles proporciona una detallada propuesta que permite recorrer experiencialmente las estructuras ónticas del ser humano esencial: in-sistencia, autoconocimiento, autocontrol, autodecisión, limitación y angustia, impulso al Absoluto, trascendencia y mundo, trascendencia y prójimo, trascendencia y Dios y, finalmente, amor. (Quiles, *op. cit.*, p. 80). Es así como el diálogo interreligioso e intercultural en tanto que experiencia de amor dialogal da respuesta al sufrimiento constitutivo y, fundamentalmente, proporciona una orientación en este mundo desvalido. Quien ejerce esta ascesis descubre que el bien y el mal son su propia responsabilidad, pues anidan en su interior y solamente esa toma de conciencia acompañada de un compromiso ascético puede dar respuesta a las tendencias destrutivas que acosan a nuestra humanidad y al planeta.

Fuentes y bibliografía

Bruckner, J. (1744). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostra usque aetatem deducta*, IV. S/D. Nueva York.

- Croatto, S. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: estudio de fenomenología de la religión*. Verbo Divino.
- Eliade, M. (1983). *Mito y realidad*. Labor.
- Felix, M. (1853). *Fraser's Magazine for Town and Country*, vol. 47.
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture*. Brill.
- McGuire, P. (2006). *A Companion to Jean Gerson*. Brill.
- Nante, B. (1998). El mito como «historia verdadera» y su valor para el diálogo interreligioso. En *Encuentros interreligiosos en la Argentina* (pp. 60-80). Paulinas.
- Panikkar, R. (1978). *The Intrareligious Dialogue*. Nueva York: Paulist Press.
- Panikkar, R. (1983). *The Intra-Religious Dialogue*. Paulist Press.
- Panikkar, R. (1999). *El mundanal silencio*. Martínez Roca.
- Panikkar, R. (2010). *Vita e parola. La mia opera*. Jaca Book.
- Quiles, I. (1978). *Antropología filosófica insistencial*. Buenos Aires: Ediciones de Palma.
- Quiles, I. (1983). Discurso de apertura del Coloquio Internacional Oriente-Occidente y 8^a Reunión de COCIESORAL. En *Revista Oriente-Occidente*, IV, 1 (pp. 15-23). ILICOO: Ediciones Universidad del Salvador.
- Quiles, I. (1991). *Cómo ser sí mismo*. De Palma.
- Usener, H. (1896/1928). *Götternamen*. G. Schulte-Bulmke.
- Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión*. FCE.