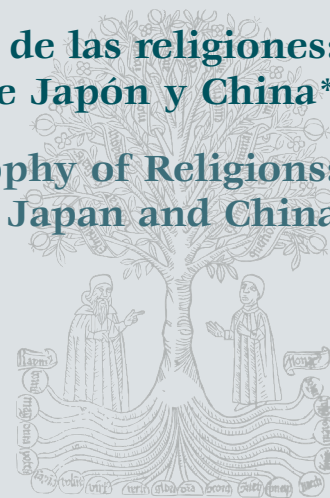


## La dialéctica intercultural de la filosofía de las religiones: el caso de Japón y China\*

### The Intercultural Dialectic of the Philosophy of Religions: The Case of Japan and China



AMANDA S. FERNANDES PRAZERES  
INVESTIGADORA INDEPENDIENTE | Brasil  
Contacto: [amanda\\_fernandes@hotmail.com](mailto:amanda_fernandes@hotmail.com)

MATHEUS OLIVA DA COSTA  
UNIVERSIDAD DE SÃO PAULO | Brasil  
Contacto: [matheusolivacosta@gmail.com](mailto:matheusolivacosta@gmail.com)

#### Resumen

Una mirada crítica e intercultural a la filosofía de la religión apunta a la necesidad de repensar aspectos de este campo de reflexiones filosóficas, que está muy centrado en temáticas cristianas desde la visión europea. ¿Cómo pensar filosóficamente la religión desde una perspectiva intercultural más allá de la limitación eurocéntrica, cristianocéntrica e interreligiosa? Buscamos expandirnos más allá de ese límite, investigando la etimología de *religião* en los contextos de Europa, Japón y China. Desde esa base, partimos del análisis crítico e intercultural de la etimología de la palabra *religião* en su origen latino desde la antigüedad, y su posterior apropiación en Japón y China. La formación del término “religião” en ambas regiones fue necesaria para ampliar cuestiones que la interpretación europea de la religión no fue capaz de englobar. Nuestro objetivo es proponer una perspectiva intercultural latinoamericana para hacer filosofía de la religión. Concluimos apuntando las tareas para una filosofía intercultural de la religión: (1) ampliar la mirada sobre lo que es o no religión considerando la singularidad de cada cultura estudiada; (2) investigar de qué forma las personas reflexionan más allá de su punto de apoyo social, proponiendo transformaciones en el concepto de religión; (3) reflexionar acerca de las opciones de cada sujeto, sus justificaciones y argumentaciones, frente a los conflictos entre diferentes culturas; y (4) cuestionar las limitaciones de lo que se supone universal y el rango conceptual de ideas singulares formadas desde una tradición religiosa específica.

**Palabras clave:** interculturalidad, religiones asiáticas, religiosidad, dialéctica, filosofía de la religión

#### Abstract

A critical intercultural approach to the philosophy of religion engenders a need to rethink aspects of this field of philosophical reflection, which focuses on Christian themes of European origin. How do we think philosophically about religion from an intercultural perspective, overcoming the Eurocentric, Christian-centric, and interreligious limitations? We aim to go beyond these limits, looking for the etymology of the word *religion* in the contexts of Europe, Japan, and China. We begin with the critical and intercultural analysis of the etymology of the word “religion” in its Latin origins from early times up to its appropriation in Japan and China. The construction of the term religion in Japan and China was necessary to expand on subjects beyond the European interpretation of religion. Our goal is to propose a Latin American intercultural perspective of religion: (1) to expand the view about what is and what is not religion considering the singularity of each culture studied; (2) to investigate how people can reflect beyond their social support point, introducing transformations in the concept of religion; (3) to consider the options of each subject, their justifications and arguments concerning the conflicts among cultural differences; and (4) to question the boundaries of what intends to be universal and the conceptual range of singular ideas formed from a specific religious tradition.

**Keywords:** interculturality, Asian religions, religiosity, dialectic, philosophy of religion

\* Damos las gracias a Carlos Barbosa y a quienes revisaron este trabajo por sus comentarios generosos y críticos que ampliaron nuestra perspectiva del tema.

## Introducción

Comprendemos que el campo de la filosofía de la religión es, ante todo, un área propia de la filosofía como la metafísica, la ética y la epistemología. Es decir, cuando hablamos de filosofía de la religión partimos desde la perspectiva singular de la filosofía. La diferenciamos entonces del campo interdisciplinar más amplio de los estudios de las religiones (que articulan disciplinas como antropología, sociología, psicología, ciencia de las religiones y la propia filosofía). Del mismo modo, la ciencia de las religiones se distingue de la filosofía de la religión y de la filosofía como un todo.

Según el científico de las religiones Klaus Hock (2010), la filosofía de la religión se presenta de dos modos. El primero es más religioso, presentándose como una fundamentación o crítica de las religiones (especialmente del cristianismo y el judaísmo). Con ello, defendemos que mientras la filosofía de la religión se ha preocupado con cuestiones meta-empíricas como Dios, *karma* o el mal, la ciencia de las religiones busca explicar hechos a partir de hipótesis verificables en la realidad empírica, histórica y social. El segundo modo en que la filosofía de la religión se presenta es más analítico: reflexiona analítica y conceptualmente sobre las religiones. Como consecuencia, la filosofía de la religión puede acercarse a la ciencia de las religiones en la medida en que ambas investigan temas del universo religioso de modo teórico y universal. Sin embargo, la filosofía de la religión continúa teniendo autonomía propia dentro de la filosofía; o sea, las dos son campos distintos del conocimiento con su historia, genealogía y autores propios. La ciencia de las religiones desde su formación en el siglo XIX se ha enfocado en la investigación empírica, clasificatoria y comparativa de documentos y actores religiosos en las más diversas religiones del mundo desde una perspectiva ética, externa y analítica, no normativa, o sea, suspendiendo los juicios de valor (Stern y Costa, 2017).

La filosofía de la religión se ocupa tradicionalmente de problematizar filosóficamente qué es la religión, los problemas y conceptos que tienen relación con tradiciones comprendidas como religiosas, o al examen de perspectivas contrarias, como el fenómeno del secularismo, por ejemplo (Taliaferro, 2019). Sin embargo, desde su formación en la filosofía hasta finales del siglo XIX, la filosofía de la religión se dedicaba a temas generalmente relacionados con las religiones abrahámicas y sus temáticas, sobre todo cristianas. No obstante, la filósofa Jin Park (2014) hace una crítica fundamental:

Los temas de la filosofía de la religión no pueden limitarse a los [temas] tradicionales de Dios, el bien y el mal. Enfoques comparativos de la filosofía de la religión pueden ofrecernos diversas reacciones religiosas a temas perennes de la vida, incluso el sufrimiento, la violencia, la discriminación y la guerra, y esta filosofía de la religión global y comprometida parece más oportuna y apropiada para este campo en nuestro tiempo. (s. p.)<sup>1</sup>

En otras palabras, hay una profunda hegemonía de una concepción de qué es la religión y de los temas religiosos en la filosofía de la religión. En contrapartida, en un camino opuesto, el filósofo y teólogo Raimón Panikkar desarrolló un trabajo crítico en torno de una filosofía de la religión. Panikkar (1999) se destaca por cuestionar los límites de la filosofía de la religión indicando que "lo que se denomina filosofía de la religión suele ser una filosofía particular de una religión particular expresada en términos más o menos vagos o universales y luego aplicada casi a priori a todas las demás 'religiones' del mundo" (94). Como solución para la unilateralidad e intento de universalidad de la filosofía de la religión, para Panikkar (1999: 97) la filosofía de la religión debe ser una disciplina dialógica, abarcando como una red las diferentes experiencias religiosas de la humanidad. Con ello, el filósofo español defiende que la filosofía de la religión debe ser realizada desde el diálogo interreligioso experimentado por el propio filósofo. Sin embargo, lo que comprendemos aquí como "intercultural" es mucho más que una filosofía comparada, dialógica, multicultural o interreligiosa.

Nosotros, sin embargo, reflexionamos desde la mirada de la filosofía intercultural latinoamericana, deseando ir más allá de esos límites. Desde nuestro punto de vista, la filosofía intercultural es un modelo crítico de hacer filosofía, enfocado en la interrelación de diversos grupos culturales, considerando sus particularidades y principalmente los conflictos generados por la asimetría de poder entre personas y grupos de culturas diversas. En este sentido, estamos de acuerdo con Candau (2012), quien afirma el papel de la interculturalidad en la construcción de relaciones verdaderamente igualitarias entre distintos grupos socioculturales, lo que supone empoderar a aquellos que fueron históricamente disminuidos.

Así, ¿cómo pensar filosóficamente la religión desde una perspectiva intercultural más allá de la limitación eurocéntrica, cristianocéntrica e interreligiosa?

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español de obras escritas originalmente en otros idiomas que se encuentran en el texto son nuestras a menos que se indique lo contrario en las referencias.

Para abordar interculturalmente esa temática, partimos del análisis de la etimología de la palabra *religión* en su origen latino desde la antigüedad, y su apropiación en las lenguas china y japonesa más recientemente. Para dar a los lectores una perspectiva más amplia del problema, usamos estos tres casos para explicitar la complejidad de la cuestión cultural y política propias de las asimetrías de poder dentro de esas culturas.

El análisis nos sirvió de fundamento para nuestro objetivo más profundo: proponer una perspectiva intercultural latinoamericana para hacer filosofía de la religión. Para eso, nos basamos teóricamente en el punto de vista del filósofo Raúl Fonet-Betancourt (1998) acerca de las dialécticas de la interculturalidad. Buscamos también aportes en otros autores y autoras para un giro intercultural en la filosofía de la religión, como Dussel (1996, 1998), Freire (1987) y Park (2014, 2018). Acompañados por estos pensadores, vamos a reflexionar críticamente y abrir caminos para la realización de una filosofía intercultural de la religión desde nuestra mirada latinoamericana, aunque abierta al mundo.

## Europa (latim): religio

¿Qué es religión? Ésta es una pregunta elaborada por distintas civilizaciones y que ha tenido respuestas divergentes en momentos históricos diferentes, ya sea desde la sociología, la ciencia de la religión o la filosofía. Como hemos dicho, entendemos que para comprender la complejidad del intento de definir la religión desde una perspectiva filosófica —es decir, analizando el concepto— hace falta comprender cómo esta idea fue apropiada en otras partes del mundo. Pretendemos poner en cuestión cómo una idea que se propone universal se desarrolló, en realidad, dentro de un contexto específico. Así que hace falta cuestionar las limitaciones de la idea de religión en la comprensión de cómo culturas no-monoteístas definieron sus prácticas de culto. Desde el estudio etimológico de la palabra, nos proponemos en este trabajo examinar esta cuestión a partir del modo en que Japón y China se han apropiado de la concepción europea de religión para así entender la formación del concepto. Por lo tanto, es necesario primero examinar la etimología latina del término *religión* que tuvo consecuencias en la interpretación del concepto en Europa.

Al respecto de la etimología de la locución *religión*, según el diccionario etimológico de la lengua latina de Ernout y Meillet (1960), se puede afirmar

sin dudas que el vocablo es formado por el prefijo *re-*, partícula que puede indicar en latín retroceso, intensidad, separación o alejamiento. Sin embargo, tratándose en específico del término en cuestión, la partícula *re-* indica reiteración o repetición, dando un sentido de intensidad al verbo. Según las investigaciones de Casadio (2010) acerca de las primeras palabras en latín antiguo, el término *religio* es la matriz etimológica más remota de la noción de religión. Para ello, podemos hablar de tres sentidos de *religio*: (1) una acción escrupulosa o acciones deontológicas, que se deben hacer o no hacer por miedo a las cosas "sobrenaturales" o por dudas acerca de cualquier cosa extraña, en un significado más cotidiano; (2) reverencia u observancia de cuestiones divinas (ver la interpretación de Cicerón, más adelante); (3) religión como una esfera distinta de otros aspectos sociales. Podemos indicar que fueron establecidas dos interpretaciones principales que se difundieron posteriormente.

Algunos estudiosos defienden la versión de Marco Tulio Cicerón, quien en el año 45 a. e. c. (antes de la era común) afirmaba expresamente en *De natura deorum* que aquellos que cumplen meticulosamente todo lo referente al culto de los dioses y, para ello, pasan el tiempo leyendo las escrituras, son llamados religiosos.<sup>2</sup> Para él, la palabra religión proviene del verbo *relegere*. *Legere* puede tener el sentido de tomar, apropiarse, prestar atención, considerar, examinar. En contrapartida, la variante semántica más aceptada de *legere*, en concordancia con la interpretación de Cicerón, sería leer, debido a su derivación del griego *légein* (λέγειν) —hablar, decir y relatar— y *lógos* (λόγος), desde el cual se derivan las palabras pensamiento y argumento. Con ello, desde la línea etimológica proveniente de la versión de Cicerón, la religión tendría el sentido de considerar de modo reiterado la lectura, el discurso o el pensamiento de las escrituras sagradas.

Para comprender la interpretación de Cicerón es necesario tener en cuenta su contexto cultural e histórico. A ese respecto, en "Historia de la palabra religión, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri", Germán Marquínez Argote (2013) resalta tres aspectos principales: el culto de los romanos a numerosos dioses, la forma meticulosa de culto y la asidua lectura de los libros ceremoniales (144). El estudioso aclara que la perfección formal de los ritos era considerada por los romanos como una condición indispensable para alcanzar los

<sup>2</sup> Marco Tulio Cicerón escribe en *De natura deorum*: "Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo" (Cícero, 2018: libro II, c.28, n.72).

favores divinos. Con ello, el culto a los dioses tenía una intencionalidad utilitarista (Argote, 2013: 145).<sup>3</sup>

En contrapartida al entendimiento etimológico ciceroniano, que reducía la religión al cuidado de la práctica ritual por medio de la exégesis meticulosa de las escrituras, Lactancio (240–320) propone una visión del término que se traduce en la religación primordial con lo divino, a partir del término *religare*. Bouillard (1976) argumenta que los cristianos percibieron la necesidad de defender el cristianismo como la única religión verdadera, en oposición al paganismo, y por esta razón hacía falta encontrar otro término que representase la fe y los ritos cristianos. Con ello, *religio* se establece como un elemento superior, separado y distinto de los demás elementos sociales para los escritores de lengua latina como Lactancio. En este sentido, Dubuisson (1998: 42) afirma que la religión verdadera del Dios verdadero reivindica una posición de superioridad y de oposición al mundo profano.

Esta interpretación de la religión como la relación entre Dios y el ser humano, aunque controvertida, ha prevalecido e influenciado a los filósofos posteriores de la religión. A título de ilustración, San Agustín, más tarde en las *Retractaciones*, asume esta misma interpretación etimológica de la religión, defendiendo la relación de dependencia que *religa* los mortales a Dios. A pesar de no ser posible observar una conexión etimológica entre los radicales *ligare* (atar o conectar) y el término *ligio* (servir), fue la interpretación de religión como *religare* que se quedó como la concepción más aceptada en la modernidad y ha sido capaz de influenciar el pensamiento cristiano posterior (cf. Benveniste, 1969: 271). Por lo tanto, la interpretación de la religión como ligación entre lo divino y los mortales ha perdurado y ha sido capaz de influenciar el pensamiento filosófico cristiano subsecuente.

Con ello, en los siglos siguientes, la noción teológica cristianizada de *religare* ha dominado las concepciones de religión de los filósofos en Europa. A la vez, a partir de los intercambios interculturales que ocurrieron en la modernidad entre los pueblos europeos y los otros pueblos del mundo, sea pacíficamente o debido a las invasiones coloniales, la palabra *religión* se mundializa, principalmente desde la perspectiva del concepto teológico cristiano de *religare*.

<sup>3</sup> En la versión original de *Divinae institutiones* Lactancio (1990) escribe: "Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religando" (IV, c.28).

## Japón: el *shūkyō* (宗教)

Existe entre los estudiosos consenso en que *shūkyō* (宗教) es la expresión que ha prevalecido en la modernidad japonesa como la traducción de *religión* desde la influencia de la perspectiva protestante-cristiana. Sobre esta cuestión, en *The Invention of Religion in Japan*, Jason Josephson (2012) traza un panorama histórico de la ascensión del término *shūkyō* como la expresión elegida por los japoneses para definir *religión*. Para él, fue en 1873 con la llegada de los navíos negros de guerra estadounidenses que Japón tuvo que lidiar con el *impasse* lingüístico y cultural por primera vez. El evento puso fin a dos siglos y medio de política de aislamiento de Japón, periodo en que las relaciones internacionales estaban restringidas a través de tratados comerciales con China, Corea y Holanda. Además, desde 1606 el cristianismo era considerado ilegal en el país.

Como cuenta Josephson (2012), en aquel entonces dos cartas de los oficiales estadounidenses fueron entregadas al emperador de Japón en las cuales la palabra *religión* aparecía en dos ocasiones. Sin embargo, los traductores japoneses no tenían idea de su significado: "En aquel tiempo, no existía ninguna palabra en japonés equivalente al término inglés [*religion*] o cercano al mismo rango de significado" (Josephson, 2012: 1). Eso implica decir que la *religión*, tal y como la conocemos, fue una categoría extranjera que necesitó ser pensada, comprendida y reformulada por los japoneses apenas a partir del siglo XIX. Sin embargo, en esta época el pueblo japonés tenía prácticas y estudios budistas y sintoístas, así que ¿cómo esas creencias se relacionan con la formulación moderna de *shūkyō*?

*Shūkyō* es un término compuesto por el carácter *shū* (Ch. *zōng*, 宗) que normalmente era usado para designar "secta", "linaje", "principio". Ya el carácter *kyō* (Ch. *jiào*, 教) significa "enseñanza". Con ello se tiene que "enseñanzas de una secta" o "los principios de las enseñanzas" son significados posibles para *shūkyō*. Además, hay registro del uso de estos caracteres juntos en el periodo premoderno de Japón en referencia a tradiciones textuales budistas, aunque el uso no es frecuente (Josephson, 2012: 7). Así, la existencia del término es anterior al desafío encontrado en la traducción de las cartas de los oficiales estadounidenses. Ya en la modernidad, *shūkyō* fue elegido como el término capaz de reflejar el significado de la palabra extranjera *religión* por tener el sentido de una organización institucional con identidad y, a la vez, el de conjunto de enseñanzas característico de esta secta o escuela.

Según Jun'ichi Isomae (2007), el entendimiento moderno japonés de *shūkyō* sigue los principios de la Ilustración europea,<sup>4</sup> desde los cuales la religión (jap. *shūkyō*) es entendida en referencia a la esfera de la libertad interior del individuo, en oposición a la esfera laica de la moralidad (jap. *Dōtoku* 道徳), que se caracterizó como una cuestión nacional y, por lo tanto, de carácter público. En este sentido, para Isomae (2007: 93), el "trasplante" del cristianismo y su concepto de religión está relacionado con el advenimiento por primera vez en Japón de la comprensión de que el individuo posee una individualidad, una comprensión que puede ser derivada de la influencia de la filosofía europea moderna.

En relación con el tema de la desconexión establecida entre el Estado y la religión, Jason Josephson (2012) defiende que esta dinámica fue pensada para solucionar problemas relativos a la política interna y externa del país. A finales de la década de 1860 se presentó la problemática sobre las entidades sobrenaturales del emperador de Japón (*tennō* 天王), el Rey Celestial de la Cabeza de Buey (*Gozu tennō* 牛頭天王) y de los Cuatro Reyes Celestiales del Budismo (*Shi-tennō* 四天王). Sin embargo, la política de Estado instituida por la constitución Meiji ha modificado la relación del mismo Estado con la esfera religiosa. Por ejemplo, determinó prohibir la creencia en el Rey Celestial de la Cabeza de Buey, mantuvo la creencia en la descendencia divina del emperador e instituyó la creencia en los Cuatro Reyes Celestiales como religiosa y, por lo tanto, como un tema de la esfera privada del individuo, es decir, de elección personal (Josephson, 2012: 251). Así, la religión en Japón fue legalmente establecida en sus términos en la constitución como una categoría legal de un tipo particular de interioridad, lo cual es distinto a la esfera cívica y de la superstición.

Por un lado, a partir de la influencia euroamericana, en Japón se añadió la noción de elección personal de la religión, o sea, la religión empieza a ser percibida como un asunto que no es atribución del Estado, sino un tema de

<sup>4</sup> El movimiento cultural y filosófico de la ilustración europea (XVIII-XIX) tuvo como característica principal la defensa del conocimiento, la conciencia humana, y de valores como humanismo, libertad de la voluntad, autonomía política frente la tiranía y tolerancia religiosa. Montesquieu, Voltaire, Rousseau representan pensadores franceses importantes que en alguna medida defienden la libertad de conciencia y de religión y la autonomía de la voluntad independiente de la sociedad, el Estado y lo trascendente. Con ello, afirmamos que la Ilustración europea, a pesar de no ser un movimiento hegemónico con relación a la religión, en general propone que la religión no debe ser interpretada como un elemento de la esfera pública; es decir, no es de competencia del Estado, sino que es de naturaleza privada, ya que cada individuo es percibido como un sujeto autónomo, con conciencia y por lo tanto debe tener libertad de conciencia y culto.



naturaleza personal. Por otro lado, la definición de religión fue usada internamente en Japón como una herramienta política que resultó en la reestructuración o recategorización del confucianismo, budismo, *shintō*, *Kokugaku* o *Shugendō* como religiones, filosofías o ciencias, mientras otras tradiciones fueron desmanteladas (Josephson, 2012: 257). Por ello percibimos una contradicción en la propia institución de las políticas Meiji acerca de las religiones.

Así como Josephson hace, Hans Martin Krämer (2013) desafía este consenso de que el sentido dado a *shūkyō* en Japón fuera un simple "trasplante" de ideas derivadas del dominio imperialista europeo, y no el resultado de una iniciativa interna de parte de los japoneses. En otras palabras, más que *trasplantada* a Japón por influencia de la interpretación protestante de qué es religión, la comprensión fue *apropiada* por los japoneses para suplir sus propios intereses internos. Krämer (2013) defiende que el motivo principal por el cual autores budistas se decidieron por el término *shūkyō* a principios de la era Meiji fue el intento de llegar a un acuerdo sobre el papel del *shintō* (神道) dentro de la política moderna. En los textos analizados, *shūkyō* (enseñanza sectaria) era aplicado en oposición al término *jikyō* (治教, enseñanza cívica), el cual tuvo su significado alterado gradualmente en la historia japonesa. A partir del período Tokugawa, el término "enseñanza cívica" era usado exclusivamente en un contexto confuciano, y a principios del siglo XIX pasó a incluir la tradición indígena, hasta que en la Era Meiji fue reinterpretado y asociado exclusivamente al *shintō* (Kramer, 2013: 106). Para Krämer (2013: 107), estos actores históricos profundamente involucrados en la política cotidiana se apropiaron de un tipo específico de comprensión del término, derivado de la religión europea, que les permitiría ubicar al *shintō* fuera del ámbito de la religión. En resumen, la apropiación del entendimiento de la religión europea fue motivada por una preocupación doméstica y no tanto por el dominio cultural europeo.

Con ello, a pesar de sus contradicciones, los estudios citados dejan clara la relación establecida entre el entendimiento de la religión en Europa y la interpretación japonesa moderna, ya que lo que el Japón moderno comprende como religión fue importado del entendimiento europeo-protestante del término. Además, resaltamos cómo el proceso de concepción de la religión en Japón no fue un proceso pasivo, sino que se estableció activamente dentro de las dinámicas de interpretación crítica e intereses internos del país.

## China: el *zōngjiào* 宗教

Park (2014, 2018) ha dicho que el término *shūkyō* se diseminó por toda Asia en el siglo XIX y XX, siendo utilizado en China también, donde la pronunciación de 宗教 es *zōngjiào* (literalmente "enseñanza de un linaje"). En proximidad con la concepción nipona, los chinos se apropiaron del concepto europeo de *religión* a través de los intercambios interculturales desde la lengua japonesa en los siglos XIX y XX. Sin embargo, esa apropiación no fue un simple préstamo de palabras extranjeras, toda vez que los chinos ya utilizaban las concepciones de *zōng* (宗) y de *jiào* (教). Vamos a observar ejemplos de los significados de esos términos en las tres tradiciones históricamente mayoritarias en China: confucianismo, budismo y daoísmo.

Empecemos por analizar la etimología de la palabra china moderna de religión, *zōngjiào*, desde el confucianismo, dada la mayor antigüedad de esa tradición en el contexto chino. Para Giorgio Sinedino, *zōngjiào* "asocia dos caracteres; el primero está relacionado con el culto a los ancestros (宗) y el segundo con la idea de doctrina, algo enseñado desde fuera por alguien superior (教)" (en Confúcio, 2011: 80). Desde la perspectiva confuciana, filosófica y políticamente, los rituales de homenaje a los ancestros (*zōng* 宗) son considerados muy importantes para el buen orden de la vida social, pues es un símbolo de la práctica de la virtud de la filiación o respeto hacia los padres (*xiào* 孝). Desde que el confucianismo se convirtió en parte de la doctrina oficial del imperio chino en la dinastía Han (206 a. e. c.–220 e. c.), el gobierno dio cada vez más importancia a los rituales para divinidades o ancestros, muchas veces oficializando cultos populares (Seiwert, 2016). Históricamente los confucianos siempre buscaron mantener el control de las enseñanzas (*jiào* 教), primero de los cultos populares o de otras doctrinas políticas coincidentes (como los legistas), y después del budismo y el daoísmo.

Desde una lectura de los lingüistas chinos y desde las fuentes primarias, Tim Barrett y Francesca Tarocco (2011) investigaron la genealogía del término *zōngjiào* en la historia de China. Según estos autores, el término se deriva de las nociones de linaje (*zōng* 宗) y de enseñanza o doctrina (*jiào* 教), utilizadas en los círculos budistas y, más tarde, en la sociedad china en general —del mismo modo en que ocurrió en el Japón—. El uso separado (*zōng* 宗 / *jiào* 教) o compuesto (*zōngjiào* 宗教) puede ser observado desde el monje y filósofo budista Fǎzàng 法藏 (643-712 e. c.) para clasificar y comprender la doctrina del Buda, pero no se convirtió en un vocablo conocido por la comunidad

budista china. Para Masini (1993), a quien recurren Barret y Tarocco (2011), otra posibilidad del origen de *religión* es la terminología inversa de la secuencia común de términos más antiguos (*jiàozōng* 教宗, "linaje de enseñanzas"), que denota el conjunto de preceptos y la genealogía de un grupo particular budista, pero que podría ser raramente aplicado a otros grupos, como los daoístas.

El daoísmo, aun siendo una tradición nativa de China con raíces en su antigüedad, ha emulado vocablos y estructuras budistas para organizar sus escrituras y sus instituciones. Por ejemplo, las escrituras budistas son llamadas "Tres cestas" (Tipitaka o Tripitaka, *Sānzàng* 三藏), mientras que las escrituras daoístas fueron nombradas *Dào zàng* (道藏) y organizadas en tres *cavernas* (*Sāndòng* 三洞). Dentro del *Dào zàng* hay un importante texto del "canon daoista", la *Escritura de la Salvación* (*Dù Rén Jīng* 度人经). Según el "maestro celestial" Zhāng Yǔchū 张宇初 (1361-1410), un líder de la tradición del Camino de los Maestros Celestiales (*Tiānshī Dào* 天師道), también llamada Camino de la Ortodoxia Unitaria (*Zhèng Yīdào* 正一道), su *religión* o *enseñanza* (*jiào* 教) tenía por base esa escritura (Schachter, 2013). Ésta es una muestra de que inclusive en el ambiente daoísta el término *jiào* (教) tenía un significado aproximado al de *religión*.

Entonces, el término chino para traducir *religión*, *zōngjiào*, muestra que en esa cultura las cosas religiosas tienen los siguientes aspectos: (1) son enseñanzas para la vida, pudiendo constituirse como un cuerpo de ideas, es decir, una doctrina; (2) las enseñanzas o doctrinas se refieren a un cuerpo social, ya sea para mantenerlos (linaje) o como objeto de culto (ancestros, divinidades o el propio *Dào*).

Hay una diferencia crucial con la noción moderna y la visión china de la *religión*. Para la concepción moderna (cristiana europea y estadounidense), hay una clara distinción conceptual entre lo secular y lo religioso, es decir, entre lo que es religioso y lo que no lo es. Desde el punto de vista de la historia china, esa distinción no es tan clara, pues las esferas religiosa y civil están imbricadas. Históricamente hay instituciones religiosas en China después de la llegada del budismo en el primer siglo de la Era Común (e. c.) y las reacciones daoístas y confucianas en los siglos siguientes. Sin embargo, el estado imperial chino, principalmente en el confucianismo en los últimos dos milenios, al mismo tiempo que toleraba y aceptaba la pluralidad religiosa, también controló las instituciones religiosas y promovió sus propios rituales oficiales para los ancestros o ciertas deidades. Esa ambigüedad —tolerancia con la diversidad religiosa, pero con control estatal— fue una marca singular de la historia de las religiones en la sociedad China (Campany, 2011; Seiwert, 2016).

Con la pluralidad cultural de la dinastía Han (206 a. e. c.–220 e. c.), especialmente después de la llegada del budismo, el campo religioso chino se convirtió en uno de los más diversos del mundo. Eso creó un ambiente de intercambios culturales, pero también de disputa del “mercado religioso”, destacando la búsqueda de patrocinios imperiales. Otro aspecto importante es el hecho de que, cuando el gobierno se sintió desafiado por una religión (u otro movimiento social), tomó represalias, ya fuera persiguiéndola o hasta prohibiendo determinadas tradiciones vistas como *xiéjiào* (邪教, religiones heterodoxas), como ocurrió a partir de la dinastía Ming 明 (1368-1644), según Goossaert y Palmer (2011). Además, hay diversos cultos populares que se han escapado de la mirada estatal, al punto de no ser considerados un *jiào* (教, una religión).

En China, esa tendencia a la ambigüedad entre la tolerancia con la diversidad religiosa y el control estatal de las religiones llegó a un punto crítico con el gobierno comunista en los últimos 70 años. Visto desde la China contemporánea, Yang (2006) habla de una triple tipología identificada en el mercado religioso chino: (1) mercado rojo, con religiones oficialmente permitidas y controladas a través de asociaciones con representantes del gobierno, limitado al budismo, daoísmo, islam, protestantismo y catolicismo; (2) mercado “negro”, con religiones oficialmente prohibidas que están en una lista actualmente con al menos 20 religiones heterodoxas (*xiéjiào* 邪教), cuya mayoría son nuevas iglesias cristianas, pero incluyendo nuevas tradiciones con matriz budista o daoísta; (3) mercado gris, tradiciones que tenían una legalidad ambigua, ya que no están institucionalizadas, como recitaciones de lecturas religiosas, culto a los ancestros o prácticas corporales con propósitos espirituales. La tipología de Yang apunta a una cuestión relevante: desde la recepción china del concepto europeo de religión a partir de fuentes japonesas, la idea de *religión* fue explotada por políticas públicas, pero reutilizando todo un contenido histórico propiamente chino. Esa apropiación china efectivamente política de un término de origen externo fue usada a su vez para el control estatal de las religiones extranjeras en el mismo sentido que ya había ocurrido con sus tradiciones locales.

## Una filosofía de la religión intercultural

En general, percibimos que las preocupaciones de la filosofía de la religión se formulan desde una mirada europea y, en gran medida, eurocéntrica, toda vez que se centran en la experiencia histórica del monopolio cristiano y las

cuestiones puestas a partir de la Ilustración europea (Zilles, 1991: 18). Aun teniendo en cuenta los encuentros interculturales de los últimos siglos, en que filósofos modernos se enfrentaron con problemas de la diversidad religiosa hasta entonces desconocidos para ellos, percibimos que permanece en las investigaciones de la filosofía de la religión una postura de defensa o ataque del cristianismo, o inclusive que estos estudios se limitan a los términos cristianos, ignorando otras perspectivas (ver Fraijó, 1994: 26-28).

Panikkar (2016) ha criticado la postura unilateral cristiana de la filosofía de la religión. Para él, es necesario considerar una filosofía intercultural de la religión para clarificar la naturaleza de la religión misma y a la vez arrojar luz sobre el problema de la relación entre las religiones. Sin embargo, su filosofía intercultural de la religión está enfocada en el diálogo interreligioso desde la experiencia religiosa, sin tomar en cuenta, hasta donde sabemos, las dinámicas de poder propias de la relación entre culturas.

En la búsqueda de una superación de esa limitación de la filosofía de la religión, nos inspiramos en el camino apuntado por Park (2014) para una filosofía de la religión más "global y comprometida". Park representa una nueva generación de filósofas y filósofos de las religiones que piensan ese campo desde perspectivas asiáticas o africanas, pero desde un punto de vista más lego o laico sin preocupaciones teológicas. Sin embargo, estas estudiosas y estudiosos que proponen una pluralidad de perspectivas constituyen una minoría frente al espectro más amplio de la filosofía de la religión, que concentra temáticas europeas y terminologías cristianas. A título de ejemplo sugerimos una mirada a manuales filosóficos actuales que demuestran la limitación temática en que se trabaja en filosofía de la religión (Long, 2003; Oppy, 2015; Wainwright, 2004).

Buscando superar el desafío de la diversidad en la filosofía de la religión, ahora vamos a presentar una perspectiva filosófica desde Latinoamérica. Después vamos a apuntar cómo ésta puede ser una contribución para una filosofía intercultural de la religión. Creemos que los conceptos discutidos pueden ayudarnos a comprender el proceso de recepción de la idea de religión en Japón y China, así como apunta a un modelo de análisis más general.

Vamos a abordar el punto de vista de Raúl Fonet-Betancourt (1998) sobre la cultura y la interculturalidad. Según él, podemos comprender las culturas primeramente como "reservas de humanidad": éstas guardan las tradiciones y creaciones de los seres humanos para nosotros mismos. Así, todas las culturas merecen nuestro respeto y reconocimiento. Desde la perspectiva de los sujetos o agentes culturales, la cultura es un "punto de apoyo" histórico y

antropológico para la formulación de sus propias identidades personales. La cultura se entiende "como un permanente proceso de liberación que requiere una tarea de constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural con que se identifica cada persona" (Fornet-Betancourt, 1998: 4).

Por lo tanto, las culturas son las herencias que cada sujeto recibe, de tal manera que sitúan sus visiones del mundo, de ellos mismos y de sus relaciones a lo largo de toda la vida. Por ejemplo, podemos hablar a través de la(s) lengua(s) de nuestro pueblo, nos vestimos a partir de las indumentarias de las condiciones estéticas y materiales de nuestra sociedad, o realizamos rituales religiosos funerarios de acuerdo con lo que nos enseñan las tradiciones religiosas. Así, la noción de cultura como punto de apoyo logra reconocer la libertad de cada persona, el derecho de seguir sus propios pasos, decisiones y prácticas. Luego, aunque cada sujeto esté dentro de un contexto y viva en una situación cultural singular, todas las personas tienen sus propios marcos de biografía, o sea sus opciones de vida. Tenemos condicionamientos culturales, pero también ejercemos nuestra racionalidad, lo que hace del vivir cultural una *praxis* de la libertad ejercida por el sujeto. Esto constituye una dialéctica entre determinación y libertad:

Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también —como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas— contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual —ya subrayada—, sino también para la diferencia de "clase" o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural. (Fornet-Betancourt, 1998: 4)

Esta dialéctica entre determinación y libertad es un tema filosófico clásico, y Fornet-Betancourt lo actualiza tomando en cuenta el aspecto cultural y la problemática de la liberación propios de la perspectiva latinoamericana. Hay toda una tradición filosófica en Latinoamérica, o, en realidad, múltiples tradiciones.

Entre ellas llamamos la atención sobre la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel (ver Dussel 1996, 1998). Raúl Fonet-Betancourt (1998: 6), inspirado en la ética de la liberación de Dussel, apunta también a una *dialéctica de opresión y liberación* para el sujeto dentro de su propia cultura: cada persona tiene que tomar muchas decisiones frente a los conflictos intraculturales o interculturales, y es posible identificarse de diversas maneras con su cultura o con referencias a otras reservas de humanidad.

Esos mismos conflictos que suceden dentro de las culturas entre los sujetos exigen de ellos posturas y opciones. Basado en el "Principio-Liberación" de Dussel (1998), el cual señala que la praxis ético-crítica debe estar orientada por el imperativo de buscar la liberación de la víctima frente a situaciones de opresión, Fonet-Betancourt (1998: 6) plantea dos niveles de ese principio: el de fundamentación teórica y el de factibilidad práctica. Ahora investigaremos el nivel de los hechos, de cómo ocurrieron los procesos de los sujetos dentro de su cultura y en relaciones con otras tradiciones dentro de las propias culturas (dejamos la discusión ética para otro momento).<sup>5</sup> En ese nivel de factibilidad práctica, existen personas que reciben pasivamente las enseñanzas sociales y que pueden estar del lado de los opresores en los conflictos, cuando el sueño del oprimido es ser opresor (Freire, 1987). Sin embargo, entendemos que es un hecho que los agentes de la cultura siempre tienen que optar activamente dentro de su situación cultural y de sus conflictos internos o interculturales, ya sea optando por las causas de los oprimidos o por la de los opresores.

Fonet-Betancourt (1998) alerta que "el desafío de transformación intercultural que el diálogo intercultural representa para las filosofías constituidas" apunta hacia "el cultivo de una nueva manera de comprender la pluralidad de las filosofías, de entenderse desde ella y de tratar con ella" (11). También afirma la necesidad de una mejor relación entre las filosofías provenientes de múltiples matrices culturales en las búsquedas por entender la realidad. En este punto, Fonet-Betancourt (1998) habla de otra dialéctica: "la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización del singular" (11).

En ese sentido entendemos que una filosofía intercultural de la religión debe tener en cuenta las tres dialécticas en diferentes aspectos. La dialéctica entre determinación y libertad nos enseña que los sujetos viven en contacto

<sup>5</sup> Es posible percibir la discusión y proposición ética que esas propuestas conllevan, y el texto de Fonet-Betancourt desarrolla eso, pero, ahora, vamos a explorar las premisas de la noción de interculturalidad y sus dialécticas.

con culturas (incluyendo sus tradiciones religiosas), que son los puntos de apoyo de su visión del mundo y de sus relaciones, pero que ellos o ellas tienen también la racionalidad para optar por las prácticas y creencias que les enseñan. La dialéctica de opresión y liberación muestra que dentro de la vivencia cultural hay conflictos entre tradiciones, siendo que cada agente tiene que optar frente a las situaciones, ya sea por el lado de los oprimidos o por el de los opresores. Las dos primeras dialécticas apuntan a modelos analíticos o interpretativos para pensar cuestiones religiosas desde la mirada filosófica, mientras que la última ilumina otro aspecto más teórico.

La dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización de lo singular es una respuesta al desafío de la diversidad religiosa para la filosofía de la religión. Una filosofía intercultural de la religión debe expandir los problemas discutidos más allá de las temáticas cristianas, aunque también las incluya —por ejemplo, temas como el *karma* y el renacimiento para las tradiciones hindúes, la espiritualidad vivida corporalmente en las religiones chinas, toda la cuestión de la vacuidad en la estética japonesa de inspiración budista y la ética ancestral de tradiciones africanas y afrolatinas—. Más aún, no basta trabajar estos temas, sino que es necesario producir reflexiones propiamente filosóficas sobre ellos, en el sentido de pensar críticamente la amplitud o universalidad de la situación humana a través de ideas aparentemente singulares. En ese sentido, dialécticamente, la misma idea que puede ser universalizable debe ser debidamente contextualizada en su singularidad cultural, sin olvidar las asimetrías de poder inherentes en las relaciones entre culturas. Es importante decir que no proponemos una elaboración *religiosa* de filosofía de las religiones, sino una mirada filosófica autónoma, o sea, que no dependa ni tenga ningún compromiso con cualquier fe.

## Consideraciones interculturales de la etimología de *religión*

Desde nuestro punto de vista, las dialécticas propuestas por Fernet-Betancourt aportan elementos para comprender la dinámica intercultural de la interpretación etimológica de la religión, en especial, la dialéctica de la opresión y liberación. Como hemos mostrado, el origen etimológico de la religión como *religio*, un escrúpulo y respeto delante de los dioses, sufrió reinterpretaciones internas desde la comprensión latina con Cicerón y la idea de *relegere*. Como hemos dicho, *relegere* tiene el sentido de considerar de modo reiterado la lectura,



el discurso o el pensamiento de las escrituras sagradas (aspectos indisociables del culto romano a los dioses). Sin embargo, posteriormente, la tradición cristiana, desde su propio interés por defender la religión cristiana como la única religión verdadera, elige emplear el término *religare* que indica la religación entre Dios y los mortales. A pesar de que la problemática etimológica no permite relacionar *religio* a *ligare*, es precisamente esta interpretación cristiana de religión la que fue capaz de influenciar a los filósofos de la religión posteriores en Europa. Siglos después, con la expansión colonial del cristianismo, la concepción de *religare* llega a los demás continentes.

Ya a finales del siglo XIX, los japoneses son desafiados, a partir del encuentro con los oficiales estadounidenses, a dar un sentido interno a la religión en cuanto elemento extranjero. Como demostramos, *shūkyō* (enseñanzas de una secta) es la traducción elegida por los japoneses para el término religión. Sin embargo, a pesar de que el idioma japonés permite la transliteración de una palabra extranjera conservando sus fonemas, la elección de *shūkyō* indica una reformulación interpretativa activa con base en sus raíces culturales y políticas, sobre todo la distinción entre enseñanza privada y civil.

Mientras tanto, los chinos recurren a *zōngjiào* como el término capaz de comunicar, a la vez, tanto enseñanzas para la vida como doctrinas de una secta, términos que ya existían con significados aproximativos. En el caso chino, recordemos el carácter ambiguo propio del término religión. Por un lado, históricamente los múltiples linajes de enseñanzas religiosas o el culto a los ancestros (*zōng* 宗) eran permitidas, y hasta patrocinadas en algunos momentos. Por otro lado, la noción de *jiào* (教) también fue usada para apuntar al adoctrinamiento educacional promovido por el Estado, que tenía como parámetro el confucianismo. Tradiciones budistas, daoístas o incluso el islam fueron comprendidas como copartícipes en la conducción moral de la sociedad, junto con o en competición con el gobierno. Así, vemos que la palabra religión fue recibida a través de ideas preexistentes en China y reflejó los conflictos culturales propios de ese contexto. Con ello, tanto el caso japonés como el caso chino apuntan a la perspectiva política confuciana como filtro para adoptar el término extranjero y para expresar sus propias preocupaciones.

De acuerdo con la dialéctica de opresión y liberación de Fernet-Betancourt, la cultura es una expresión dinámica en conflicto constante. En esta dialéctica propia de las interacciones interculturales e intraculturales, radicalizada por las navegaciones y el fenómeno de la globalización, cada persona parte de su referencia cultural (idioma, costumbres, expresiones artísticas o religiosas),

pero tiene la libertad de elegir, a partir del ejercicio reflexivo de la razón, cómo redefinir estas condicionantes culturales a partir del conflicto de tradiciones.

Pensamos que la dinámica de la interpretación etimológica de la religión está inserta en esta dialéctica de opresión y liberación. Lactancio y los filósofos cristianos de la religión desarrollaron de modo racional, desde su referencia cultural e interés particular, una interpretación etimológica de la religión capaz de comunicar y convencer. Como consecuencia, crean una versión libertadora de la opresión romana contra los cristianos, es decir, delante de las disputas por sobrevivencia y conquista de la opinión pública en su contexto, y emplean la razón argumentativa para afirmar su posición.

Como sabemos, con la cristianización del imperio romano el referente cristiano sobre lo que significa *religión* fue capaz de tornarse en el referente cultural dominante en Europa. Asimismo, en el proceso de expansión de los imperios europeos en los tiempos modernos, la perspectiva cristiana de la religión como *religare* ha llegado y ha dominado las Américas desde entonces. Es en esta expansión colonial que llega a Japón la versión protestante-cristiana de la religión como un fenómeno de naturaleza interior y que representa la ligación entre los mortales y el ser divino. Los japoneses, entonces, tuvieron que lidiar con la dinámica desigual de poder de los estadounidenses, representada por el enfrentamiento con la demanda de comprender y traducir el término "religión". Sin embargo, los japoneses no absorben pasivamente una expresión extranjera; desde sus propios intereses y referentes culturales, desarrollan su interpretación particular. En el mismo sentido, Josephson (2012) ha escrito:

Las asimetrías de poder dieron una influencia desmesurada a las estructuras conceptuales euroamericanas, pero los japoneses estaban lejos de ser receptores pasivos o imitadores. En cambio, los intelectuales, líderes, políticos y diplomáticos japoneses participaron en un proceso de negociación que produjo la religión en Japón. Frente a la presión internacional, los líderes japoneses crearon una categoría para la religión que creó un espacio privado para la creencia en un conjunto de religiones oficialmente reconocidas, pero también incrustó el sintoísmo en la estructura misma del estado y exilió varias "supersticiones" más allá de la esfera de tolerancia. (257)

En el caso de Japón, hay una dinámica muy clara de poder y opresión: los intelectuales del país tuvieron que lidiar con un problema importado desde el extranjero en una situación de imposición militar en la que los navíos estadounidenses llegaron a la costa, demandando un nuevo acuerdo diplomático

y comercial entre ambos países. Sin embargo, los líderes japoneses fueron capaces de sobreponerse a la situación de *víctima* de la opresión en favor de la liberación, en los términos de Fernet-Betancourt, a partir de la creación de la palabra religión en Japón desde sus propios términos —una dinámica que después repiten los chinos.

Con ello, defendemos que el examen de la dinámica de las relaciones interculturales e intraculturales de la etimología de la religión en Europa, Japón y China es capaz de arrojar luz sobre el estudio de la filosofía de la religión y de desafiar los presupuestos que parecen haber dominado el debate en el contexto de la disciplina. Lo que proponemos es demostrar cómo la religión desde la modernidad se ha tornado un problema también para China y Japón, que lo han explorado desde su propio punto de vista cultural y político. En otras palabras, Japón y China no absorben pasivamente una definición de religión extranjera —y que se pretendía universal—, sino que lograron definir racionalmente la religión a partir de sus propias prácticas y concepciones. En el caso chino, la propia palabra de origen europea *religión* fue usada para controlar (y hasta oprimir) nuevas religiones vistas como “heterodoxas” que el Estado chino entiende como socialmente peligrosas, muchas de ellas extranjeras y cristianas.

## Conclusiones

Exponemos la problemática de la limitación presente en la tradición de los estudios de la filosofía de la religión, como ya ha evidenciado Park (2014, 2018). La estudiosa resalta que los estudios en este campo tienen un enfoque en las religiones monoteístas. Como solución, Park (2014) propone que un enfoque “global y comprometido” es más apropiado para la filosofía de la religión en nuestro tiempo.

La crítica de la estudiosa es significativa para pensar los estudios de temas de las prácticas religiosas de países como Japón y China, ya que las prácticas de culto de estos países no serían compatibles con la concepción de religión como la relación del ser humano con el divino en sentido cristiano. En consecuencia, los temas caros a la práctica religiosa de estos países no se perciben tradicionalmente como temas religiosos y, por tanto, no han sido históricamente analizados de manera suficiente por la filosofía de la religión europea, en las pocas ocasiones en que fueron considerados (Fraijó, 1994; Long, 2003; Oppy,

2015; Wainwright, 2004; Zilles, 1991). Por ejemplo, los temas clásicos de la filosofía de la religión son la existencia o no del dios abrahámico, qué es el bien y el mal, o cuál es el significado último de la vida (Park, 2014). Sólo este último tema es realmente un asunto más amplio, es decir, que puede ser explorado más allá de los presupuestos de las religiones abrahámicas.

En la búsqueda de una salida para la problemática expuesta por Park, hemos analizado la concepción de religión desde sus raíces latinas, especialmente con Cicerón y Lactancio, hasta la apropiación hecha por los japoneses y chinos en el siglo XIX. Así, basado en el análisis de la etimología de la palabra *religión* en las tres lenguas, las dinámicas de comprensión y apropiación de ese término en la historia por distintas culturas, y a partir de un mirar crítico de la temática, nuestro objetivo fue proponer una filosofía intercultural de la religión desde la mirada latinoamericana.

Para ello, elegimos las dialécticas de la filosofía de Fernet-Betancourt (1998) de determinación y libertad, de opresión y liberación, y de la singularidad de lo universal y la universalización de lo singular. Nosotros defendemos que estas dialécticas posibilitan una mirada intercultural para los problemas religiosos desde las cuestiones propias de cada situación. Es decir, nos ayudan a considerar los procesos de cada persona para reflexionar más allá de su *punto de apoyo*, como hacen tanto Cicerón como Lactancio cuando usan la racionalidad para teorizar el concepto de religión. Eso permite comprender que cada persona o comunidad opina durante toda la vida frente a los conflictos de las tradiciones en su entorno cultural, como es el caso de las disputas por el patrocinio imperial de las religiones chinas. Además, nos permite comprender que un concepto siempre es producido desde el punto de apoyo de los autores, aunque puede ser universalizado más allá de sus límites originales. Si, por un lado, el concepto aparentemente universal de *religare* tiene un sentido muy específico en la cultura cristiana, por otro lado, la traducción nipona con los caracteres 宗教 (jap. *shūkyō*, ch. *zōngjiào*) es utilizada en todo el contexto del este asiático de modo universal.

Argumentamos en defensa de lo que consideramos algunas tareas de una filosofía intercultural de la religión. En primer lugar, esta perspectiva filosófica tiene la tarea de ampliar la mirada sobre lo que es o no religión, considerando las perspectivas singulares desde el punto de apoyo cultural de cada persona. Los ancestros como sentido último, la soteriología del karma, la naturaleza de Dios o de los dioses, o incluso prácticas corporales como meditaciones pueden ser vehículos de percepciones de conceptos filosóficos como la idea de vacío,

ampliando los temas de estudio de la filosofía de la religión. La segunda tarea está conectada con la dialéctica de determinación y libertad: cómo determinadas personas reflexionan más allá de su punto de apoyo, proponiendo transformaciones en conceptos religiosos. La tercera tarea está unida a la dialéctica de la opresión y liberación: ya sea en retos de tradiciones intraculturales o en conflictos entre diferentes culturas (especialmente en el caso de la colonización), necesitamos estudiar las opciones de cada sujeto, sus justificaciones y argumentación. La cuarta y última tarea es cuestionar las limitaciones de lo que se pretende universal y la universalidad o rango conceptual de ideas singulares formadas desde una tradición religiosa específica.

Nuestra propuesta tiene un alcance más amplio que el de un estudio de la recepción china y japonesa del término de religión. Una filosofía intercultural de la religión, desde la mirada que proponemos, puede ser usada para comprender también cómo otros pueblos han lidiado con los asuntos relacionados con la religión. Nuestro punto es que estos temas deben tener en cuenta las dinámicas de poder a las que apuntan las dialécticas de Fernet-Betancourt. Con ello, creemos que los caminos fueron señalados para que la filosofía de la religión haga un giro intercultural basada en la filosofía de Fernet-Betancourt.

## Referencias bibliográficas

- ARGOTE, Germán Marquínez. (2013). "Historia de la palabra 'religión', desde sus orígenes latinos hasta Zubiri". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 69(1), 143-164.
- BARRETT, Tim H.; TAROCO, Francesca. (2011). "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao". En Volkhard Krech y Marion Steinicke (Eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe* (Vol. 1, 307-319). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004225350\\_022](https://doi.org/10.1163/9789004225350_022)
- BENVENISTE, Émile. (1969). "Pouvoir, droit, religion". En *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Tomo 2). Les Editions de Minuit.
- BOUILLARD, Henri. (1976). "La formation du concept de religion en Occident". En Charles Kannengiesser y Yves Marchasson (Eds.), *Humanisme et foi chrétienne* (451-461). Beauchesne.
- CAMPANY, Robert Ford. (2011). "Chinese History and Writing about 'Religion(s)': Reflections at a Crossroad". En Volkhard Krech y Marion Steinicke (Eds.),

*Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe (273-294)*. Brill.  
[https://doi.org/10.1163/9789004225350\\_020](https://doi.org/10.1163/9789004225350_020)

- CANDAU, Vera Maria Ferrão. (2012). "Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos". *Educação & Sociedade*, 33(118), 235-250.  
<https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000100015>
- CASADIO, Giovanni. (2010). "Religio Versus Religion". En Jitse H. F. Dijkstra, J. E. A. Kroesen y Y. Kuiper (Eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (301-326). Brill.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004180895.i-704.71>
- CÍCERO, Marco Túlio. (2018). *Da natureza dos deuses II* (Willy Paredes Soares, Trad.). Ideia.
- CONFÚCIO. (2011). *Os Analectos* (Traducción, comentarios y notas de Giorgio Sinedino). Editora da Unesp.
- DUBUISSON, Daniel. (1998). *L'Occident et la religion : mythe, science et idéologie*. Éditions Complexe.
- DUSSEL, Enrique. (1996). *Filosofía de la liberación* (4ta edición). Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1998). "Arquitectónica de una ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión". *Laval Théologique et Philosophique*, 54(3), 455-471.  
<https://doi.org/10.7202/401177ar>
- ERNOUT, Alfred; Meillet, Antoine. (1960). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (4ta edición, Tomo II). C. Klincksieck.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/17718>
- FRAIJÓ, Manuel. (1994). "Presentación". En Manuel Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión: Estudios y Textos* (9-43). Trotta.
- FREIRE, Paulo. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- GOOSSAERT, Vincent; Palmer, David A. (2011). *The Religious Question in Modern China*. University of Chicago Press.
- HOCK, Klaus. (2010). *Introdução à Ciência da Religião*. Edições Loyola.
- ISOMAE, Jun'ichi. (2007). "State Shinto, Westernization, and the Concept of Religion in Japan". En Timothy Fitzgerald (Ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formation* (93-101). Equinox Publishing.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. University of Chicago Press.

- KRÄMER, Hans Martin. (2013). "How 'Religion' Came to Be Translated as Shukyo: Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan". *Japan Review*, (25), 89-111.
- LACTANCIO. (1990). *Instituciones divinas* (Libros IV-VII; E. Sánchez Solar, Trad.). Gredos.
- LONG, Eugene Thomas. (2003). *Twentieth-century Western Philosophy of Religion 1900–2000*. Springer Science & Business Media.
- MASINI, Federico. (1993). "The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898". *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*, (6), i-295.
- OPPY, Graham (Ed.). (2015). *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. Routledge.
- PANIKKAR, Raimon. (1999). *The Interreligious Dialogue*. Paulist Press.
- PANIKKAR, Raimon. (2016). *Obras completas* (Vol. 2: Religión y religiones). Herder Editorial.
- PARK, Jin Y. (2014, 30 de julio). "Jin Park on 'What is Philosophy of Religion?'" (en línea). En *Philosophy of Religion: Big Question Philosophy for Scholars and Students*. Recuperado el 15 de noviembre de 2020 de <https://philosophyofreligion.org/?p=22390>
- PARK, Jin Y. (2018). "Religion Beyond the Limits of Reason: Inoue Enryō, Kim Iryop, and Tanabe Hajime on Philosophy of Religion". En Jim Kanaris (Comp.), *Reconfigurations of Philosophy of Religion: A Possible Future* (131-150). State University of New York.
- SCHACHTER, Bony. (2013). "Escritura da Salvação: uma tradução comentada". *In-Traduções: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 5(8), 143-184. <http://stat.ijie.incubadora.ufsc.br/index.php/intraducoes/article/view/2086/2997>
- SEIWERT, Hubert. (2016). "Ancestor Worship and State Rituals in Contemporary China: Fading Boundaries between Religious and Secular". *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 24(2), 127-152. <https://doi.org/10.1515/zfr-2016-0013>
- STERN, Fábio L.; Costa, Matheus Oliva da. (2017). "Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da Ciência da Religião". *Sacrilegens*, 14(1), 70-89. <http://doi.org/10.34019/2237-6151.2017.v14.26967>
- TALIAFERRO, Charles. (2019, 8 de enero). "Philosophy of Religion" (en línea). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado el 2 de diciembre de 2020 de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/philosophy-religion/>

WAINWRIGHT, William J. (Ed.). (2004). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press.

YANG, Fenggang. (2006). "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China". *The Sociological Quarterly*, 47(1), 93-122. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2006.00039.x>

ZILLES, Urbano. (1991). *Filosofia da Religião*. Paulus.