

# Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l   v e r b o   d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

## DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES CULTURALES Y RELIGIOSAS

Thierry-Marie Courau y Carlos Mendoza-Álvarez (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Felix Wilfred y Hermann Rodríguez Osorio

369

FEBRERO 2017

*evd*

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



369

FEBRERO • 2017

TEMA MONOGRÁFICO

## DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES CULTURALES Y RELIGIOSAS

Thierry-Marie Courau y Carlos Mendoza-Álvarez (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Felix Wilfred y Hermann Rodríguez Osorio

*evd*

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

**369**

FEBRERO 2017

DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES  
CULTURALES Y RELIGIOSAS

**370**

ABRIL 2017

REFORMA

**371**

JUNIO 2017

MINORÍAS

**372**

SEPTIEMBRE 2017

PIEDAD Y COMPASIÓN

**373**

NOVIEMBRE 2017

LITERATURA Y POESÍA



# CONSEJO EDITORIAL

## CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile

## FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

## CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Michelle Becka	Wurzburg-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Tilburgo-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti Scalo-Italia
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Villanova-Austria/EE.UU.
Agbonkianmeghe Orobator	Nairobi-Kenia
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Roma-Italia/Portugal
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Chennai-India

## SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies  
40/6A, Panayur Kuppam Road  
Sholinganallur Post  
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: [Concilium.madras@gmail.com](mailto:Concilium.madras@gmail.com)  
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas  
[www.concilium.in](http://www.concilium.in)



## COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Dennis Gira	La Riche-Francia
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Oxford-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía



# CONTENIDO

---

## 1. Tema monográfico:

### DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES CULTURALES Y RELIGIOSAS

Thierry-Marie Courau y Carlos Mendoza-Álvarez: *Editorial* ..... 7

#### *Primera etapa: pensar las racionalidades culturales y religiosas*

- 1.1. Jean-Jacques Wunenburger: *Paradigmas epistemológicos y hermenéuticos en el ámbito interreligioso* ..... 17
- 1.2. Huang Po Ho: *Observación sobre los modelos de pensamiento de la etnia han y su impacto en las religiones y las teologías* ..... 29

#### *Segunda etapa: en contacto con las realidades diversas*

- 1.3. Romain Bertrand: *Juego de identidades en las situaciones de contacto entre Europa e Insulindia (siglos XVI-XVII)* ..... 41
- 1.4. Anne Douaire-Banny: *Relación y opacidad: intercambiar sin perderse* ..... 57
- 1.5. Carlos Mendoza-Álvarez: *Una racionalidad surgida de las resistencias ante la violencia sistémica* ..... 69

#### *Tercera etapa: con la verdad y la universalidad*

- 1.6. Olivier Abel: *La verdad metafórica de lo universal. Comentario sobre la universalidad según Ricoeur* ..... 81
- 1.7. François Bousquet: *Verdad, respeto de lo singular y de la universalidad en el diálogo* ..... 95

---

Cuarta etapa: algunas perspectivas teológicas

- 1.8. Felix Wilfred: *Fe cristiana y racionalidades socioculturales. Reflexiones desde Asia* ..... 107
- 1.9. Bruno Cadoré: *El diálogo como esperanza de la verdad* ..... 119
- 1.10. Thierry-Marie Courau: *Hacia la unidad: co-responder a la llamada de la verdad* ..... 131

2. Foro teológico

- 2.1. Felix Wilfred: *Los pobres sin rostro hacen una santa. La Madre Teresa en su contexto* ..... 139
- 2.2. Hermann Rodríguez Osorio: *Las interpelaciones del papa Francisco a la teología hoy* ..... 145

**N**uestro planeta está formado por universos culturales y religiosos muy diferentes. ¿Qué ocurre cuando se afrontan? ¿Cómo se encuentran y dialogan cuando su enfoque racional y su apprehensión del mundo son singulares? ¿Qué ocurre cuando un habitante de China recibe un pensamiento europeo, un discurso europeo, cuyas estructuras lingüísticas y de razonamiento se han construido y elaborado durante siglos? ¿Y a la inversa? Más en general, ¿cómo se piensa y se establece la comunicación en una cultura particular, en una tradición religiosa específica, en un mundo determinado? ¿Cómo hacerse entender por los otros? ¿Podemos entenderlos?

Estas cuestiones, omnipresentes en un mundo contemporáneo globalizado sometido a la prueba de la multiplicación y de la aceleración de los encuentros, que pueden transformarse en verdaderos choques culturales, tienen una importancia fundamental para la investigación teológica como también para otros ámbitos, comenzando con la reflexión política. Es verdad que las comunicaciones dan la impresión de que los seres humanos están cada vez más cerca entre sí, pero no dejan de desarrollarse al mismo tiempo los conflictos basados en visiones diferentes del mundo. Como respuesta, conducen a repliegues, a rechazos y a exclusiones, a construir cierres, vallas y muros.

Este número de *Concilium* quiere tratar la cuestión de la singularidad de las racionalidades culturales y religiosas y de su posible diálogo, así como de su importancia para la teología de nuestro tiempo. Entendemos por «racionalidad» una visión, un enfoque, una apre-



hensión racional singular de la realidad; un conjunto de gramáticas tejidas entre ellas, de estructuras mentales adquiridas para comprender y explicar lo que se experimenta y se conoce.

El tema no es nuevo. Ha sido abordado por disciplinas muy diferentes, desde la filosofía hasta la sociología, pasando por la antropología, la lingüística y la historia, tratando de determinar lo que induce al encuentro entre racionalidades diversas, y, para ciertos estudios, buscando cuáles serían las modalidades de un diálogo constructivo. No obstante, aún son pocos los trabajos colectivos que responden a la doble necesidad de cruzar los enfoques y las disciplinas, por una parte, y de tener en cuenta las áreas culturales y religiosas variadas, por otra. Además, la cuestión raramente se trata desde el punto de vista del encuentro religioso —o bien la religión aparece como una simple categoría de la cultura—. La teología, por su parte, la ha abordado poco explícitamente, aun cuando la Iglesia se ha confrontado con ella desde hace mucho tiempo por la fuerza de los acontecimientos. La misión, la historia de los textos y de las doctrinas, la hermenéutica, la inculturación, la evangelización, por mencionar estos, constituyen, entre muchos otros, los campos en los que esta dinámica trabaja con profundidad.

## Propuesta de un cambio de paradigma

El Congreso de París de junio de 2016, organizado por *Concilium*, el Instituto de Ciencias y de Teología de las Religiones (ISTR) del *Theologicum* —Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París— y la Orden de Predicadores, en el marco de su VIII Centenario, se propuso adoptar como hipótesis que el reconocimiento de la singularidad cultural y religiosa de un mundo con sus aspectos irreductibles a otros mundos no es un problema o un obstáculo para un diálogo verdadero. Justo al contrario, tomar conciencia de la singularidad del otro es una de las ventajas decisivas para avanzar en un conocimiento más justo de uno mismo y para la construcción de un proyecto común de sociedad.

Esto se presenta como un verdadero cambio de paradigma, puesto que la práctica más común, la opinión más corriente, es pensar

que puede llegarse al diálogo a partir de lo que las partes tienen de semejante, de la búsqueda de lo que sería su base común, como su unidad de hecho, previa a toda división o diversidad. Para verificar la pertinencia de este cambio de paradigma, los organizadores han querido que el enfoque sea a la vez interdisciplinar —cruzando ciencias humanas, ciencias de las religiones, teología y arte— y pluricultural, invitando a mundos y religiones con sus racionalidades propias. Los resultados recogidos en este número son, por supuesto, muy parciales<sup>1</sup>, pero pueden ayudarnos a tomar en serio la cuestión. El número consta de cuatro etapas: pensar las racionalidades culturales y religiosas; en contacto con las realidades diversas; con la verdad y lo universal, y algunas perspectivas teológicas. La primera etapa trata de precisar los conceptos. La segunda deja que la realidad los interroge. La tercera aborda las oportunidades conceptuales ofrecidas por el paradigma. Y la última traza las pistas para un futuro fecundo de la teología.

## Pensar las racionalidades culturales y religiosas

El concepto de racionalidad no se deja asir de forma simple e inmediata. Es difícil traducirlo de una lengua a otra. Remite a los universos sistémicos de sentido, propios de cada lenguaje y de cada modo de asir lo real, inscritos en los espacios geográficos, en las historias, en las psicologías, siempre complejos. Esta primera etapa tiene por objeto tomar en consideración la complejidad de la realidad que el término contempla en contextos diferentes, en particular el religioso, recurriendo a la filosofía occidental y a las fuentes de la cultura china.

Jean-Jacques Wunenburger, filósofo francés de la Universidad de Lyon (Francia), indaga en los paradigmas epistemológicos y hermenéuticos de los encuentros entre culturas religiosas. Propone ver una religión como una mónada de Leibniz, a la vez cerrada sobre sí misma, sin puerta ni ventanas, y semejante a un espejo del espíritu hu-

---

<sup>1</sup> En los paneles del Congreso se presentaron más de un centenar de comunicaciones, que podrán leerse en las Actas que publicará en 2017 la editorial Du Cerf de París, col. Patrimoines.

mano. Descartando la idea de un diferencialismo ilimitado como la de una unidad-universalidad que elimina las diferencias, trata de deducir los elementos que pueden llevar a suscitar trayectorias de interacción y de acuerdo entre las religiones. En particular, invita a recurrir a un mediador capaz de construir el relato de una inteligibilidad nueva de las partes en búsqueda de diálogo.

Huang Po Ho, teólogo presbiteriano y vicepresidente de la Chang Jung Christian University en Taiwán, observa cómo la manera de pensar de la etnia mayoritaria china —la han— se ha desarrollado a partir de las formas originales pictográficas de su escritura. Los conceptos, las abstracciones, se expresan partiendo de imágenes concretas, de metáforas. Estas características han desarrollado una forma singular de abordar lo real de manera intuitiva, privilegiando la idea del círculo e insistiendo en la particularidad en detrimento de la universalidad. ¿Cómo estos modelos de pensamiento, configurados por una parte por las experiencias religiosas propias de este universo, dan origen a las teologías asiáticas?

## En contacto con las realidades diversas

Cuando las racionalidades se adentran en la búsqueda de comprensión, debe hacerse un trabajo de escucha, de diálogo. En este esfuerzo se descubre la dificultad de comprender al otro tal y cómo se comprende a sí mismo. Permanecer pensándole a partir de los conceptos solamente parece conducir a un callejón sin salida. El trabajo consiste entonces en dejarse introducir en las categorías de pensamientos completamente diferentes y hacerlas resonar en su lenguaje propio. La noción de traducción aparece aquí como una categoría central. Sin embargo, este encuentro de racionalidades no es solamente algo exclusivo de especialistas y de eruditos. Atraviesa la historia de las sociedades humanas mediante innumerables contactos generados por el comercio, las migraciones, las alianzas políticas y las conquistas militares, los intercambios de tipo científico, los desarrollos religiosos, etc. ¿Qué provocan estas racionalidades en contacto? ¿Conflictos, mestizajes, creatividades, etc., nuevas racionalidades? Se trazan aquí tres situaciones muy diferentes de encuen-

---

tro: en Asia, en las Antillas francesas y en América Latina. A través de ellas se deja ver algo de los procesos operativos pertinentes.

Romain Bertrand, especialista francés en Historia moderna y colonial del Sudeste asiático, muestra cómo en el siglo *xvi* se multiplicaron las situaciones de contacto en el estrecho de Malaca —contactos comerciales, diplomáticos y militares— entre los europeos (portugueses, holandeses, británicos) y las sociedades políticas del mundo malayo (Aceh, Banten, Pattani). Están frecuentemente presentes como un choque frontal entre dos mundos religiosos, hostiles por naturaleza. Su estudio, a partir de los documentos de una y de la otra parte, muestra que, ante todo y sobre todo, son las rivalidades de tipo comercial y político las que guían a los potentados del Sudeste asiático en sus interacciones con los europeos. Esta relectura de «la historia a partes iguales» es indispensable para comprender cómo estos mundos entraron realmente en presencia y establecieron, cada uno con su propia visión, formas de coexistencia.

La poesía es por sí misma un modelo ambicioso de diálogo cultural, como lo manifiestan dos poetas del siglo *xx* de la Martinica: Aimé Césaire y Édouard Glissant. En estos dos autores, Anne Douaire-Banny, profesora de Literatura francesa, muestra cómo la negritud es una proclamación de humanidad que no se encierra en un color de piel. Aquí, la Relación excede al mestizaje cultural y pone al descubierto un mundo rizómico en el que el enraizamiento determinante en su lugar abre a la alteridad. Su opacidad, reivindicada y consentida, preserva de la uniformización global que amenaza siempre.

El teólogo dominicano Carlos Mendoza-Álvarez, profesor en la Universidad Iberoamericana de México, propone un análisis de las resistencias sociales, epistémicas y espirituales, vividas por las víctimas de la violencia sistémica. Después del colapso de la racionalidad instrumental, le parece indispensable introducir la proposición de una racionalidad en plural, una racionalidad surgida de las resistencias y apta para explicar las experiencias, los relatos y las simbólicas propias a las personas y a las comunidades que viven en estado de «resiliencia». Esta racionalidad se denomina «mesiánica», con la finalidad de subrayar el sentido teológico de la kénosis del Verbo de Dios encarnado en la humanidad para salvarla. A partir de las prác-

ticas y de los relatos de donación vividos por las víctimas superando la fase del odio, muestra que la anticipación escatológica deviene una verdadera inteligencia de la fe que salva al mundo.

## Con la verdad y con la universalidad

En vista de los ejemplos reales, queda claro que las culturas y las religiones son sistemas vivos que no cesan de generar su racionalidad en contacto con la «extrañeza»; una racionalidad siempre singular. Por consiguiente, frente a la hipótesis que parece confirmar la irreductibilidad de las racionalidades entre sí, los dos conceptos cruciales para Occidente que son la verdad y la universalidad exigen ser cuestionados. La validación de la hipótesis ¿conduce necesariamente a un relativismo teológico, filosófico y antropológico? ¿Es aún posible el acceso a la verdad? ¿Debe renunciarse a la universalidad de la razón humana? ¿Es necesario para que el diálogo se lleve a cabo que las racionalidades en presencia se encuentren en un universal?

Para dar una respuesta, Olivier Abel, profesor de Filosofía ética en el Instituto Protestante de Teología (París-Montpellier) y creador del Fonds Ricoeur, parte del carácter metafórico de la verdad y de la universalidad «vivas». Aborda algunos temas de un texto antiguo del filósofo francés Paul Ricoeur que ve los progresos acumulativos de la civilización mundial corroídos por el escepticismo de una relación turística con las culturas en la que «ya no existen más los otros». Frente al peligro señalado por Ricoeur, que representa la tentación de diluir todas las culturas en un sincretismo destructor, Abel presenta las condiciones de un encuentro creativo a partir del núcleo de las culturas, y propone «una consonancia sin acuerdo».

François Bousquet, consultor en el Consejo Pontificio para la Cultura, afirma que el filósofo y el teólogo deben asumir el desafío de pensar una universalidad que respeta la alteridad del «otro» en lo que puede tener de irreductible, a lo largo de un diálogo real. Esto le lleva a buscar, partiendo de los tres órdenes de la verdad —noética, ética y religiosa—, una verdad más grande. A continuación, pone

de relieve la universalidad, que no se encuentra en lo general, sino en la verdad de lo singular en relación. Analiza, posteriormente, tres experiencias de un plural que no carece de unidad y que permite esperar unas convergencias que respetan las diferencias fecundas: los trascendentales; la traducción frente al exceso de sentido, y la persona en una humanidad en la que cada uno es único y todos son solidarios.

### Algunas perspectivas teológicas

A la luz de este recorrido, se reconsideran los múltiples cruces culturales y religiosos. La respuesta identitaria o la absorción de las diferencias no son las únicas salidas de la globalización. El reconocimiento de las racionalidades en su singularidad irreductible abre un cambio para construir una pedagogía que conduzca a saber vivir conjuntamente. Interpelada, la teología hace suya esta problemática y se vuelve a interrogar sobre su uso de la razón cuando habla de sus Escrituras, de sus tradiciones doctrinales y de sus prácticas, a favor del bien común y de los creyentes.

A partir de la experiencia asiática y en particular de la India, Felix Wilfred aporta una mirada aguda sobre nuestro modo personal de aprehender el mundo y los otros. Si es nuestro primer medio para entrar en relación, debe entenderse como situado en una cultura y, por tanto, lleno de numerosas limitaciones. La teología pierde su anclaje en lo real y su carácter universal cuando proclama que solo puede expresarse en una cierta racionalidad, en un lenguaje determinado. La relación entre fe y razón no puede vivirse de manera unívoca. Cada lengua genera un conjunto de modelos para pensar que no son solamente conceptuales sino también prácticos. Las tradiciones asiáticas se comprenden como caminos e indagaciones en la experiencia de la verdad última, y no consideran la actividad de la razón de otra manera. La teología cristiana debe entenderse en Asia en relación con este tipo de razón dinámica. Esta constatación puede desplegarse en otros contextos socioculturales. El autor del artículo puede así concluir haciendo algunas sugerencias concretas para el futuro de las teologías católicas en Asia, y, más en general, en el mundo.

El Maestro de la Orden de Predicadores, fray Bruno Cadoré, que impartió la lección inaugural del Congreso, se interroga sobre el diálogo como esperanza de la verdad. El VIII Centenario de su Orden le da la ocasión para remitir a las intuiciones fundamentales de su fundador, Domingo de Guzmán, que envía a sus hermanos a lugares lejanos, utilizando cuatro verbos: partir, encontrarse, estudiar, morar/permanecer. Mediante estos verbos se dice algo de la razón y de su relación con la verdad. Saliendo de la familiaridad del propio mundo y renunciando a todo diálogo que no sería sino un consenso fácil, pero ilusorio, sobre los contenidos, es importante entonces comprometerse de manera decidida a pensar con los otros. Y, como propone el filósofo Emmanuel Lévinas, adoptar: «Más allá del diálogo, una madurez y una auténtica novedad, una nueva seriedad y una nueva paciencia, y, si cabe decirlo así, madurez y autenticidad con respecto a los problemas insolubles». Permanecer en esta «presencia de personas ante un problema» hace posible mantenerse en este camino exigente de una razón cuya estructura es escatológica. En este camino es donde, para quienes la buscan conjuntamente en el diálogo, la «verdad» se desvela y se escapa a su posesión.

El decano del *Theologicum* – Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas (Instituto Católico de París), el fraile dominico Thierry-Marie Courau, que puso en marcha y dirigió este proyecto desde hace más de cinco años, asume el riesgo de una breve conclusión provisional para ver la unidad como el proyecto de corresponder a la llamada de la verdad. La unidad no es algo común que preexiste, sino que tiene una dimensión escatológica, es un proyecto de Dios para la humanidad. Al dejarse convertir en ser-diálogo el ser humano llega a ser verdaderamente humano y es capacitado para la unidad por un tercero, por el medio que a la vez separa y une: el Logos venido en la carne.

Este número concluye con el *Foro teológico*, que se hace eco de dos acontecimientos significativos recientes: la canonización de la Madre Teresa el 4 de septiembre de 2016 en Roma, y un Congreso Internacional de Teología celebrado en Bogotá (Colombia) el mes de septiembre de 2016. El primer artículo, de Felix Wilfred (Madrás), aporta la mirada del teólogo y del indio sobre el modo en el que debe entenderse a esta figura extraordinaria de santidad del siglo xx,

y cómo evitar que no sea utilizada por el mundo consumista occidental que quiere evitar el cuestionamiento de los sistemas corruptores de nuestro planeta. El segundo artículo, del jesuita colombiano Hermann Rodríguez Osorio, presenta el contenido del Congreso «Las interpelaciones del papa Francisco a los teólogos hoy», atestiguando así el impacto del pontífice romano argentino sobre la dinámica y el cuestionamiento actuales de la Iglesia en América Latina.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)



## PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS Y HERMENÉUTICOS EN EL ÁMBITO INTERRELIGIOSO

La pluralidad de las religiones está expuesta a exclusiones en el seno de un *pathos* agonista, pero también a intentos irénicos de conciliación en nombre de una unidad trascendente de las religiones. ¿No sería cada religión más bien como la polaridad sexuada de una totalidad andrógina como en la filosofía de Platón o como la mónada de Leibniz, cerrada a la vez sobre ella misma, sin puerta ni ventanas, y semejante a un espejo del espíritu de la humanidad? ¿No es también necesario apelar un tercero de mediación? Examinamos algunas categorías y estrategias discursivas para hacer posible una comprensión mutua de las religiones sin someterlas a la violencia del apresamiento y sin que renuncien a su propia identidad.

### Introducción

Toda religión, con sus variaciones confesionales, constituye un conjunto cultural particular de relatos y de ritos que sirven de mediación para establecer una relación entre una conciencia individual y lo sobrenatural, lo invisible, lo trascendente. Cada una dispone de fuentes, revelaciones, textos, formas

---

\* JEAN-JACQUES WUNENBURGER es profesor emérito de Filosofía en la Universidad Jean Moulin – Lyon III. Es autor de obras sobre la imagen, la imaginación y el imaginario. Entre otras obras, ha publicado *Le sacré*, coll. *Que sais-je ?*, PUF, París (trad. esp.: *Lo sagrado*, Biblos, Buenos Aires 2006).

Dirección: Institut de recherches philosophiques de Lyon – IRPHIL, Centre de la recherche Eugène Chevreul, Université Jean Moulin – Lyon III, 18 rue Chevreul, 69007 Lyon (France). Correo electrónico: jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

de transmisión, de apropiación, de adaptación y de transformación propias. En este sentido, una religión constituye una cultura compartida y transmitida que está marcada por una idiosincrasia más o menos fuerte, que se distingue de otra o se opone a ella. El diálogo interreligioso afronta, por consiguiente, en primer lugar, las condiciones y las formas de posibilidad de la interculturalidad en general, antes de abordar las condiciones particulares vinculadas al modelo de los referenciales y de los contenidos informativos.

¿Cómo puede iniciarse un camino de comprensión entre una cultura y otra? ¿Cómo tratar la parte de extrañeza de lo que, de entrada, no es mío, familiar, cercano? ¿Cómo abordarlo, tipificarlo, conceptualizarlo, pensarlo en su diferencia, haciendo que sea coextensible a sí mismo, conmensurable y subsumible con categorías autocomprendidas?

Estas cuestiones relativas a las relaciones entre culturas religiosas diferentes, entre sus lenguas, instituciones, obras, tradiciones, ¿deben abordarse a partir de situaciones empíricas particulares y de experiencias prácticas de encuentro? ¿O no sería mejor indagar en las condiciones de posibilidad y en los paradigmas de los procedimientos discursivos que operan cada vez que el pensamiento conceptual y argumentativo busca hacer inteligible una alteridad, una extrañeza, incluso una novedad? Hacer inteligible dos entidades singulares, diferenciadas, no puede limitarse a un asimiento inmediato por una especie de connaturalidad empática con el riesgo que conlleva de controlar o alterar al otro. En este caso, ¿cuáles serían los modelos, conocidos por el pensamiento filosófico, que podrían aplicarse a las particularidades diferenciadas de los corpus religiosos?

Examinaremos dos diferentes estrategias racionales posibles: la inserción de una y otra entidad en un sistema global, y la comprensión sinóptica por un tercero de mediación que produzca una interpretación de las diferencias y de las semejanzas. El primer caso consiste en integrar por una inter-acción las dos entidades en un sistema común para pensarlos en su relación bipolar. El segundo caso pone el acento en la función del mediador, aquel que permite acceder y comprender las dos entidades de manera más fenomenológica que sistémica. Implica acudir a los recursos del lenguaje pragmático que hacen posible

distanciarse del contenido identitario y aseguran el establecimiento de la relación a partir de una posición tercera (yo-tú-él).

## I. La interacción sistémica

La modernidad, culpabilizada por el uso de la violencia destructiva del otro en el pasado, tiende a cambiar la categoría de alteridad por la de diferencia. La diferencia sitúa de entrada al extranjero en una pluralidad anómica, en la que cada elemento encuentra su lugar sin ningún punto de referencia absoluto. No existe ya un mundo absoluto, una perspectiva única; mientras que todas las retóricas anteriores se mantienen duales, binarias<sup>1</sup>, esta salta por encima del tercero y plantea inicialmente la multiplicidad pura sin límites. De esta forma, el diferencialismo, que es muy usado en el pensamiento posmoderno y poscolonial, da origen a un relativismo que estaba ya en germen en el escepticismo de un Montaigne, cuando hablaba de las tribus brasileñas diciendo: «Yo no he encontrado nada bárbaro ni salvaje en esta nación, ateniéndome a lo que se me ha informado, salvo el hecho de que cada uno llama barbarie a lo que no hace»<sup>2</sup>.

Pero ¿no nos encontramos así prisioneros de una aporía? ¿Procede realmente de la oposición entre el uno y el otro? El problema planteado por la diferencia es el siguiente: o la categoría se disuelve a favor de la alteridad, y reconduce, en consecuencia, la línea divisoria esquizoide, origen de las discriminaciones, o, para evitar esta orientación, se hace de la diferencia una máscara de un universal antropológico, y, por consiguiente, una identidad oculta. Dado que las semejanzas y las desemejanzas se distribuyen por ambos lados de la comparación, ¿no sería más importante partir del terreno del encuentro común que conlleva zonas de interferencia y zonas de extrañamiento? ¿Cómo desarrollar, entonces, un modo de pensar que no piense la alteridad comparativamente, es decir, con relación a una identidad previa?

---

<sup>1</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'Autre*, Gallimard, París 1980, p. 227.

<sup>2</sup> Michel de Montaigne, *Essais, Des cannibales* (1595), Gallimard, coll. La Pléiade, París.

Este desplazamiento de la cuestión encontraría un paradigma simbólico y analógico en la hermenéutica mítica platónica, en particular en la interpretación del mito de Eros que Platón presenta en el *Banquete*, recurriendo a Aristófanes, y en el pensamiento paradójico de la monadología de Leibniz.

## II. La uni-versidad (volverse hacia el uno) de lo múltiple (al menos tres)

En efecto, podría encontrarse otro enfoque de la cuestión dando un rodeo por un mito griego, el de los tipos de humanidad expuesto por Aristófanes en *El Banquete* de Platón. Este mito recuerda la existencia de tres géneros, el masculino, el femenino y un tipo mixto, de forma esférica, el andrógino, cuyas energías les impulsan a rebelarse contra el dios creador<sup>3</sup>. Para castigarlos Zeus cortó por la mitad a los tres: «en estas condiciones, el seccionamiento había desdoblado al ser natural. De esta forma, cada mitad deseaba su mitad, unirse a ella». En un primer momento, cada mitad buscaba unirse a otras mitades al azar, en un ciclo interminable totalmente estéril. Entonces, Zeus decidió desplazar las partes sexuales para que algunos encuentros se convirtieran en acoplamientos fecundos. Por consiguiente, Zeus hizo posible dos tipos de relaciones entre las mitades: las relaciones entre varón y hembra, procedentes de la totalidad mixta (heterosexual), se hacen fértiles, mientras que las de las dos mitades del mismo sexo son estériles (homosexual). Así, las mitades de los seres homogéneos se unen estérilmente, mientras que los opuestos complementarios logran procrear.

¿En qué sentido este texto simbólico, construido en abismo, puesto que el andrógino permite igualmente definir el símbolo mismo (como unión de dos mitades que forman un todo), puede permitirnos avanzar? De entrada, este mito de la humanidad andrógina constituye, tal vez, el primer texto sistémico, puesto que explica las propiedades de un individuo, de un género sexuado o de una sociedad, no por su relación con otro elemento exterior, sino por su lugar en un

---

<sup>3</sup> Platón, *Banquete*, Biblioteca Clásica Gredos, 189d ss.

todo, del que es uno de los polos. La estructura y sus relaciones de oposición-simetría preceden, por consiguiente, a los vínculos adventicios contraídos por las entidades elementales. En este contexto, existen dos tipos de yuxtaposición de entidades estériles, que no hacen sino duplicar lo homogéneo (lo masculino y lo femenino puros), es decir, la relación entre semejantes conduce a un acercamiento, pero que carece de vida. En cambio, para que una categoría mixta, hecha de elementos heterogéneos, opuestos y complementarios, la del andrógino, reconstituya una Unidad, es necesario introducir previamente (y tal es el artificio de Zeus) un tercero vinculante, simbolizado aquí por los órganos sexuales y su ubicación. Con otras palabras, para evitar que los elementos complementarios se contenten con juntarse por contigüidad y se unan en su diferencia es necesaria una estructura mediadora, una «conexión». Puesto que estar en conexión, tener influencia en, es la condición que permite conectar, y, analógicamente, en el plano intelectual, comprender. Pero los elementos divididos, que buscan volverse de nuevo los unos hacia los otros (por mediación de Eros), no llegan a conectar si al mismo tiempo no se vuelven hacia la totalidad redonda de su origen, es decir, hacia un mundo «circular». En pocas palabras, una de las lecciones del mito griego es que no basta unirse al Otro para re-crear la semejanza viva, ni ser semejantes para reconstituir una unidad. La unidad verdadera es la de lo complejo: supone una oposición innata entre dos que se reúnen en la desemejanza cuando se vuelven hacia el Uno (*uni-versus*), simbolizado por el andrógino redondo.

¿Podemos trasladar el mito al problema de las culturas religiosas desemejantes, que son, al mismo tiempo, partes conectadas de un mismo mundo, manifestación de una fuente trascendente, entendida como ser redondo? En este caso, la uni-versidad de las culturas no se asemejaría ya a la universalidad homogeneizante y abstracta, sino, más bien, a una hierogamia (matrimonio sagrado de complementos opuestos), a una tensión erótico-agonística, sobre el fondo de una mediación realizada por la totalidad cósmica. Estas interpretaciones mítica y filosófica permiten deducir una estructura sistémica en la que los polos extremos de un mismo Todo pueden reconducir hacia una unión, que no es fusión engañosa, sino acoplamiento genésico. Para ello es necesario que las mitades, en lugar de querer

fundirse con la otra mitad, deseen recomponer el Todo del que fueron seccionadas. Nunca se produce una comunicación mejor que cuando se mira hacia un tercero, en lugar de buscar lo que se parece al otro para acercarse entre sí.

### III. La monadología como entre-acuerdo de mundos sin puertas ni ventanas

¿Cómo concebir un tipo de comunicación entre culturas religiosas heterogéneas, pero dotadas de estructuras relacionales gracias a sus afinidades originales olvidadas? Si la verdadera comunicación funciona entre entidades heterogéneas, orientadas hacia el mismo Todo, ¿en qué consiste comunicar y dialogar? ¿Cómo reconocerse semejantes en la desemejanza, sin suprimir las diferencias a favor de una información universal, idéntica? Este tipo de planteamiento se encuentra ya intuido en el siglo XVII, en la lógica filosófica de Leibniz, que buscaba conceptualizar una armonía universal entre las sustancias, llamadas mónadas, que se hayan encerradas en una perspectiva singular sobre el Todo del universo.

Para Leibniz, en efecto, todo cuanto vive constituye una mónada, absolutamente singular, es decir, una sustancia en sí y por sí, que contiene en potencia la totalidad de lo que existe, al modo de un espejo que refleja todo lo que le rodea; cada mónada es, por consiguiente, un «punto de vista» sobre el todo, que Leibniz compara a las perspectivas diferentes que tienen los viajeros que vienen de puntos cardinales diferentes al llegar a la misma ciudad; la identidad de una mónada está constituida de la multiplicidad de todo cuanto existe:

Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o de todo el universo, que cada una expresa a su manera, más o menos como una misma ciudad es mirada diversamente según las situaciones diferentes del que la mira. Así, el universo, en cierto modo, se multiplica tantas veces como sustancias contiene, y la gloria de Dios se redobra igualmente por las numerosas representaciones, todas diferentes, de su obra<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discurso de metafísica* (1686), IX.

En consecuencia, cada sustancia, en cuanto autárquica, autosuficiente, no tiene puerta ni ventanas<sup>5</sup>; sin embargo, no se encuentra como un átomo aislado, sin contacto y sin producir efectos reales. Dicho de otro modo, el vínculo sustancial (*vinculum substantiale*) es comparable al éter de la cosmología newtoniana, que, desde siglos, se concebía como un medio casi material, capaz de influir a distancia. Cada mónada dispone, por tanto, de aquello que los románticos llamaron «afinidades electivas», vínculos a distancia (que para Goethe, como para Platón, aproximan a los seres opuestos). Por consiguiente, las sustancias monádicas concuerdan entre sí, en la medida en que cada una contiene en sí mismas el pliegue, la huella de la estructura interna, de las otras mónadas<sup>6</sup>. Su configuración se pliega por sí misma, adquiere el mismo pliegue que las otras, sin salir de sí, sin cambiar de naturaleza. De este modo, se instaaura una armonía de sustancias sin pérdida de sustancia, sin alienación de la singularidad, sin traducir la desemejanza en semejanza. Leibniz puede entender, a continuación, este paradigma al conjunto de los problemas de la organización de las diferencias, y desarrolla, entre otros, un proyecto de unidad de las religiones, sin uniformidad real. Existe, pues, un modelo universal de acuerdo de las mónadas, que concuerdan entre sí sin ser totalmente idénticas:

Las percepciones o expresiones de todas las sustancias se corresponden de tal manera que cada una siguiendo con cuidado ciertas razones o leyes observadas se encuentra con la otra, actuando de igual manera que cuando varias personas que han acordado encontrarse juntas en un lugar en un día fijado pueden hacerlo efectivamente si quieren. Ahora bien, aun cuando todas expresan los mismos fenómenos, ello no se debe a que sus expresiones sean perfectamente semejantes, pues basta con que sean proporcionales; al igual que varios espectadores creen ver lo mismo y ponerse efectivamente de acuerdo, aun cuando cada uno ve y habla según su capacidad de visión<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Leibniz, op. cit., XXVI.

<sup>6</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1705), II, 12, 1.

<sup>7</sup> Leibniz, *Discurso de metafísica*, XIV.

Así pues, tanto Platón como Leibniz proponen paradigmas intelectuales sistémicos capaces de permitir pensar la diversidad y la multiplicidad en una totalidad de la que ellas son partes muy diferenciadas, pero con capacidad de llegar a ser complementarias o de corresponderse armónicamente. En todo caso, la relación frontal-horizontal con el otro es sustituida por una integración vertical en una estructura *a posteriori* que permite situar cada una de las partes sin el riesgo de la dominación imperialistas ni del relativismo generalizado por el diferencialismo.

#### IV. El tercero mediador

Otra forma de racionalidad intercultural invita a restablecer en toda situación de comparación un punto de vista mediador de un tercer intérprete, que solo puede lograr superar la posición horizontal y frontal diferencial y hacer lugar a una inteligencia dominante que desplaza cada uno de los puntos de vista. Este poder hermenéutico del mediador fue trazado por el fundador de la hermenéutica alemana, el filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pero se encuentra también disperso, fragmentado, en diversas formas del pensamiento contemporáneo.

Schleiermacher puede servir de referencia para presentar esta otra estrategia discursiva. Encontramos en él, como en la mayoría de los filósofos del Romanticismo, la idea (ya presente en Platón) de que solo se da una comunicación allí donde existe una estructura bipolar, por consiguiente, allí donde puede reintroducirse el vínculo simbólico. En un texto de su obra *Sobre la religión*<sup>8</sup>, anticipando algunas de las ideas del psicólogo Carl Gustav Jung, afirma lo siguiente:

Toda alma humana —tanto sus acciones pasajeras como las peculiaridades internas de su existencia nos conducen a esta constatación— no es más que un producto de dos impulsos opuestos. Uno de estos impulsos consiste en la tendencia a atraer hacia sí todo lo que le rodea, a implicarlo en su propia vida, y, donde ello sea posible, a absorberlo completamente en su ser más íntimo. El

---

<sup>8</sup> Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión* (1799), Tecnos, Madrid 1990, p. 6.



otro consiste en el anhelo de ensanchar cada vez más, desde dentro hacia fuera, su propio sí mismo interno, de penetrarlo todo con ello, de comunicar a todos de ello, sin agotarse nunca a sí mismo.

Resumiendo, tenemos una tendencia centrípeta que nos impulsa a absorber el exterior en nosotros, y una tendencia centrífuga que es más bien extrovertida y que nos impulsa a comunicar nuestro yo hacia el exterior. Schleiermacher sostiene, a continuación, en cuanto psicólogo hermeneuta, que cada uno desarrolla una de estas polaridades más que la otra, según unas proporciones variables. Sin embargo, la tendencia recesiva permanece siempre presente, puesto que ningún ser es totalmente unilateral o unívoco. En consecuencia, asistimos al desarrollo de una gran diversidad de estructuras psicológicas en la humanidad, ya que los seres humanos se diferencian unos de otros debido a los estados múltiples de esta misma estructura bipolar. Sin embargo, constata Schleiermacher, la mayoría de los seres se acercan más a los extremos. De ahí procede el desarrollo de comportamientos opuestos que generan conflictos y dificultan la comunicación. Por consiguiente, el problema consiste en acercar esas dos extremidades para hacer o rehacer el «círculo cerrado», encontrar un equilibrio en la constitución psicológica de los individuos y de sus actitudes de apertura o de cierre.

Schleiermacher introduce entonces la referencia al mediador. Este es el individuo en el que precisamente las dos tendencias están equilibradas; es el héroe, el legislador, el inventor, el domador de la naturaleza, el «demonio benévolo», es decir, en el fondo, el gran comunicador. En una perspectiva más teológica, Schleiermacher encuentra al dios griego de la comunicación, Hermes, gracias al cual la información circula armónicamente entre los seres y puede generar la comprensión universal<sup>9</sup>. En suma, desde Platón hasta Schleiermacher se ha tratado de buscar la estructura fecunda que permita un equilibrio entre los contrarios complementarios a partir de un tercer comunicador.

Estas cuestiones no dejan de aparecer en la filosofía contemporánea en contextos diferentes, como el de la semiótica comunicativa. Por ejemplo, Dany-Robert Dufour aborda la cuestión del tercero en

---

<sup>9</sup> Op. cit., pp. 8ss.

*Les mystères de la trinité* [Los misterios de la trinidad]<sup>10</sup>. El estudio del lenguaje nos descubre la importancia del tercero ausente, del «él» como vínculo necesario entre el «yo» y el «tú» en toda comunicación. De igual modo, en los últimos trabajos de Jean-François Lyotard sobre la narratividad encontramos también la tesis de Dufour. Muchas de las comunicaciones diarias se realizan en forma de relatos, de narraciones, no en forma instrumental. Ahora bien, la narración se apoya en «marcadores pragmáticos»<sup>11</sup>, es decir, en marcadores que hacen operativo el discurso. Y el marcador esencial para que la narración sea comunicación introduce precisamente a otro que cuenta. Dicho de otro modo, cuando se cuenta, se cuenta siempre bajo la modalidad: «él me ha dicho». Nos vemos así con un dispositivo ternario: lo narrado, el narratario y el narrador, que constituyen lo que Lyotard llama el «triángulo pragmático», cuya función es repetir los nombres propios. Yo tengo la historia de x, yo soy y, vosotros sois z, y vosotros sois en cuanto presentes el depositario. Encontramos aquí una especie de triángulo: «yo» cuento «a ti» la historia que yo tengo de «él», y así sucesivamente. Es fundamental tener en cuenta cómo la comunicación incluye esta apertura al tercero dentro del mismo lenguaje. La originalidad de Lyotard o la de Francis Jacques<sup>12</sup> reside en el hecho de valorar al tercero ausente. Ahora bien, el tercero puede estar presente y llegar a ser mediador activo y actual de un diálogo cara a cara. Por consiguiente, puede sostenerse que lo interreligioso logra desviarse hacia un narrador exterior (la tercera persona), que se aparta del diálogo entre el yo y el tú, expuesto a la relación competitiva de las diferencias o de las semejanzas impuestas. Se lograría así salir del diálogo para pasar el relevo a un mediador hermeneuta, origen de una discursividad novedosa, de un relato que da una visión nueva de los dos textos anteriores.

---

<sup>10</sup> Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, Bibliothèque des Sciences humaines, cap. 23, pp. 94s, Gallimard, París 1990.

<sup>11</sup> Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Ed. de Minuit, París 1979, p. 152 (trad. esp.: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1986).

<sup>12</sup> Véase Francis Jacques, *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, París 1979. *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier-Montaigne, París 1982.

## Conclusión

Entre la celebración de la multiculturalidad desmelenada en nombre de un principio de diversidad (sobre el modelo de la biodiversidad y de la diversidad cultural), de un diferencialismo ilimitado por consiguiente, que conduce al relativismo, y la búsqueda impaciente de una unidad-universalidad que afronte las diferencias (unidad trascendente de las religiones), nosotros hemos tratado de inferir diversos procedimientos y estrategias que permitan suscitar trayectorias de los intelección de las otras religiones relacionadas entre sí. Puede resumirse como sigue:

– evitar la aporía de los inventarios de parecidos y diferencias a partir de un punto de vista identitario de referencia, a partir de su mundo;

– considerarlas, como hermenéutica previa, al contrario, «volviéndolas» sobre ellas mismas, las entidades culturales y religiosas como fragmentos, puntos de vista, que pueden recomponer, en sus diferencias (especificidades) complementarias, un Todo, con relaciones estériles unas y fecundas otras. De lo que se sigue que todos los diálogos religiosos que no puedan inscribirse en una uni-totalidad no son fecundos;

– elevarse hasta un pensamiento sistémico y paradójico, que permite a la vez pensar cada una de las religiones como una entidad «sin puertas ni ventanas» y como «un espejo» particular del Todo. Enfoque paradójico que integra la diversidad en una totalidad a la vez diversa y una, y que activa una especie de paradigma orquestal tocando la misma partitura;

– apelar, para evitar las identificaciones y las proyecciones intempestivas, a un intérprete tercero, que no es ni un «yo» ni un «tú», a quien compete la tarea de construir un relato, una inteligibilidad nueva sobre las dos entidades que buscan dialogar.

Estos procedimientos pueden utilizarse individualmente o en su conjunto. Trazan, al menos, unos métodos racionales que intentan escapar a los impulsos inmediatos de empatía-antipatía, origen de prejuicios, pero también a los inventarios de semejanzas y diferencias que son siempre sospechosos de mantener un punto de vista de dominación.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## OBSERVACIÓN SOBRE LOS MODELOS DE PENSAMIENTO DE LA ETNIA HAN Y SU IMPACTO EN LAS RELIGIONES Y LAS TEOLOGÍAS

Los modos de expresión del pueblo han pueden encontrarse en la estructura de su lengua. Derivada de la forma más original de los pictogramas (象形), se ha desarrollado en una característica peculiar de descripción figurativa, que ha configurado un modo propio de expresar los conceptos abstractos mediante imágenes concretas. Los conceptos abstractos se traducen, por consiguiente, a metáforas concretas y contables. Basándose en estas características propias, el pueblo han ha desarrollado un modo peculiar de pensamiento que incluye la intuición, la preferencia por la idea del «círculo redondo» y el énfasis en la individualidad en lugar de universalidad.

### Introducción

Toda investigación que quiera examinar la racionalidad oriental y su pensamiento tiene que contar inevitablemente con China. No solo por la relevancia de su enorme población y su larga historia, sino también por su complejidad y

---

\* El Rvdo. Dr. HUANG PO HO es actualmente profesor de Teología y vicepresidente de la Chang Jung Christian University en Taiwán. Es el presidente fundador del Formosa Christianity and Culture Research Center. Ejerció de presidente de los Tainan Theological College and Seminary, secretario general adjunto de la Iglesia presbiteriana de Taiwán, moderador del Sínodo para Misión en el Mundo (Londres), y decano de los PTCA (Programs for Theology and Cultures in Asia). En la actualidad es el moderador del Asian Forum for Theological Education (AFTE). Entre sus numerosos libros destacamos: *A Theology of Self-determination, From Galilee to Tainan, No Longer a Stranger, Mission from the Underside and Embracing the Household of God*.

Dirección: Chang Jung Christian University, No. 1, Changda Road, Guizen District, Tainan City, Taiwan. Correo electrónico: cjupekho@gmail.com

---

la pluralidad de sus etnias y lenguas. Pese a la enorme cantidad de estudios sobre China y los chinos, no es fácil, en mi opinión, decir que se trate de un tema único al usar estos dos términos, además de sus ramificaciones políticas, puesto que las connotaciones de estos términos son vagas y dudosas. Desde un punto de vista antropológico, los chinos no constituyen un grupo étnico unitario, y no existe actualmente ninguna tribu étnica que se llame «china», aun cuando una teoría tradicional, propuesta en el siglo xvii por Martino Martini y apoyada por eruditos posteriores, afirma que la palabra «China» y sus formas afines proceden en última instancia del Estado de «Qin» (秦), la parte más occidental del «Reino Medio» (中國) durante la dinastía Zhou, que unificó los reinos para formar la dinastía Qin<sup>1</sup>. Según esta teoría, el nombre de China surgió a partir de una mezcla altamente política. Por consiguiente, resulta ambiguo hablar de una cultura china. Preferiblemente, el término «chino» se usa políticamente para incluir a los han, los manchures, los mongoles, los musulmanes hui y los tibetanos. Cada uno de estos grupos étnicos tiene su cultura propia y diferente. Así pues, es casi imposible hablar de «una» cultura china.

Aun cuando, desde el punto de vista político, posee su propio territorio, soberanía y ciudadanía, no obstante, la palabra «China» se desarrolló a partir de la complejidad de las transformaciones históricas de las diferentes dinastías en su lucha por el poder, en particular cuando hubo tantas dinastías que habían gobernado el país con la mentalidad hegemónica del expansionismo político. En consecuencia, se produjeron cambios frecuentes y drásticos en su territorio y su ciudadanía. Las controvertidas cuestiones actuales —sobre el estatus de los tibetanos, el Turquestán Oriental, la posición de Hong Kong y las relaciones de China con Taiwán— han contribuido a la perplejidad actual sobre este término.

Así pues, en lugar de usar el concepto ambiguo de «chino», me centro deliberadamente en la etnia «han», que es una de las mayores en la población mundial. Según algunos censos y estadísticas<sup>2</sup>, el

---

<sup>1</sup> Véase Martin Martini, *Novus Atlas Sinensis*, Viena 1665, Prefacio, p. 2.

<sup>2</sup> Véase «Table 139. Population by ethnicity 2001 and 2006», en Departamento de Censo y de Estadística del Gobierno de Honk Kong, *Population and*

han es un grupo étnico nativo de Asia Oriental. Constituyen aproximadamente el 92% de la población de China continental, el 93% de la población de Hong Kong, el 92% de Macao, el 76,2% de la población urbana de Singapur, el 24,5% de Malasia y el 98% de la población de Taiwán. Con un total de unos 1.400 millones de personas extendidas por todo el mundo, son el grupo étnico más grande del mundo. La cultura han, en cuanto parte mayor de la representación de la denominada cultura china, ha producido, desde tiempos antiguos, grandes intelectuales, civilizaciones refinadas y magníficas obras de arte, y posee un corpus de clásicos culturales extremadamente ricos que se escribieron a lo largo de los miles de años de su historia, y que actualmente influye enormemente en la política, las fuerzas armadas, la filosofía, la economía, la historia, las ciencias naturales, la literatura, el arte, etc., y ha modelado a numerosos personajes relevantes de fuerte impacto en el mundo.

No obstante, atendiendo al uso popular de los términos en los documentos de referencia, utilizaremos los conceptos de «China» y de «chino» en lo que sigue, siempre que las citas procedan de las fuentes mencionadas.

## I. Rasgos peculiares de la lengua han

El profesor japonés Hajime Nakamura, al estudiar los modos orientales de pensamiento, comentó que son tan numerosas las tribus étnicas con culturas diferentes en Asia Oriental que es imposible abordarlas todas. Propuso, entonces, estudiar cuatro países como componentes culturales principales del oriente asiático: India, China, Japón y el Tíbet. Al abordar los modelos de pensamiento chino, se centra principalmente en los modos de expresión de la lengua han (hanzi o hanyu) y sus reacciones a la cosmovisión y la epistemología budistas<sup>3</sup>. Después de señalar las características peculiares de la lengua han, que hacen de ella un idioma aislado en comparación

---

*Vital Events*, y Servicio de Censo y Estadística del Gobierno de Macao, *Global Results of By-Census 2006*, 2007.

<sup>3</sup> Véase Hajime Nakamura, trad. de Hsu Fu Kuan, *Ways of Thinking of Chinese people*, Taiwan StudentBookStore Press, Taipéi 1991.

con el carácter aglutinante del japonés y la naturaleza flexiva de la lengua india<sup>4</sup>, pone de relieve nueve rasgos especiales que el chino (han) manifiesta mediante sus expresiones culturales. Resaltaré solo tres de estos rasgos que considero los más relevantes para el objeto de nuestro estudio:

1. Énfasis en la percepción de la imagen concreta: basándose en la observación y el análisis de los modos de expresión de la lengua han, Hajime advierte que la población china (han) tiende a enfatizar más la particularidad y la individualidad que la universalidad. Prefieren expresarse figurativamente (*bildlich*) más que abstractamente, y perciben la realidad de forma más estática que dinámica<sup>5</sup>. Esto explica por qué escasean las formas verbales para expresar el movimiento dinámico, frente a la mayor abundancia para expresar la descripción figurativa. Aún no se ha verificado si este rasgo es común a todas las lenguas primitivas o es una característica particular de la lengua han<sup>6</sup>. Sin embargo, esta tendencia a usar las descripciones figurativas en los modos expresivos de la población han puede encontrarse también en su estructura lingüística (palabras y caracteres). Derivada de la forma más original pictográfica (象形), se desarrolló en ideográfica (指事), fonética (形聲) e ideogramas compuestos (會意), derivados afines (轉注) y jeroglífico con préstamos fonéticos (假借). En todo caso, la pictografía constituye el fundamento de la percepción conceptual y de los modos de expresión.

2. Basado en esta característica particular de la descripción figurativa de la estructura lingüística de los han, se desarrolló un modo peculiar de expresar los conceptos abstractos mediante imágenes concretas como una forma especial de pensar y comunicación. Por ejemplo, el concepto occidental de inscripción (*inschrift*) o epigrafía, que el indio también expresa con el concepto abstracto «*lekha*», la lengua han utiliza en cambio la expresión «texto piedra dorada» (金石文). Para expresar la velocidad y la distancia también usa imágenes. Por ejemplo, los conceptos de alta velocidad y larga distancia carecen de equivalentes abstractos en lengua han. Conceptos como «muy veloz», «muy

<sup>4</sup> Ibid., pp. 15-16.

<sup>5</sup> Ibid., p. 62.

<sup>6</sup> Ibid., p. 63.

agudo de vista» o «distancia muy larga», tienen sus equivalentes en formas muy poéticas: «caballo de mil kilómetros» (千里馬 caballo veloz), «ojo de mil kilómetros» (千里眼 vista aguda), y «muralla de diez mil kilómetros» (萬里長城 gran muralla)<sup>7</sup>.

Así pues, el concepto abstracto se traduce con una metáfora contable. Se trata de un recurso particularmente popular en la poesía, con su énfasis en los conceptos artísticos.

3. Este modo de expresar la realidad por medio de imágenes concretas se encuentra también en la traducción budista chan de la filosofía budista en caracteres de la lengua han<sup>8</sup>. El budismo chan se estableció en China durante la dinastía han (202 a.C.-220 d.C.). Es una de las tres sectas budistas que se crearon en el país de China<sup>9</sup>, que tuvo un enorme impacto histórico en la cultura han. Para hacer que sus discípulos fueran conscientes de la realidad y de la verdad —para purificar sus corazones—, el patriarca chan usa modos alternativos de enseñanza conocidos como «elocuente» para guiarlos, que también se denominan iluminación. Una idea esencial propuesta por el budismo chan es la siguiente: «no dependas de doctrinas escritas, sostén modos alternativos de enseñanza además de las escrituras, dirígete directamente al corazón humano y llega a Buda mediante el descubrimiento de la naturaleza» (不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛)<sup>10</sup>.

Dicho de otro modo, el budismo chan desarrolló una epistemología sofisticada que se basa en la percepción subjetiva de la realidad objetiva al tiempo que se usa el ejercicio de la autonegación de la percepción física para obtener la iluminación. Mediante la práctica de este proceso de epistemología se toman las imágenes concretas como mo-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>8</sup> Por ejemplo, el universo se dice «Shan-He Da Di» (montañas, ríos y tierra), la esencia humana de la subjetividad es «una gota de agua de la fuente Cao», y la naturaleza verdadera es «rostro original», «paisaje local», etc.

<sup>9</sup> La mayoría de las sectas budistas que entraron en China durante la dinastía Han procedían de India. Las únicas tres sectas budistas que surgieron en China fueron la tiantai, la huayen y el budismo chan.

<sup>10</sup> Yu-Lan Fong (馮友蘭), *New Edition of History of Chinese Philosophy*, China people's Press, 1989, vol. 4, p. 258.



dos de elaboración. El famoso ejemplo que describe esta epistemología es el argumento en tres fases de la negación y la trascendencia de la realidad. Se expresa de este modo: «la montaña y el agua se ven como son» (見山是山，見水是水), después, «la montaña y el agua se ven vacías» (見山不是山，見水不是水), y, finalmente, «la montaña y el agua se ven a pesar de ellas» (見山仍是山，見水仍是水). Incluso forcejeando con el discernimiento de la realidad, el budismo chan tiene que usar las imágenes concretas de la montaña y el agua para expresar los conceptos.

## II. Modo de pensar desarrollado a partir de las características de la lengua han

Basándose en estas características particulares, el pueblo han desarrolló un peculiar modo de pensar que posee los siguientes rasgos:

1. Modo de pensar intuitivo: los rasgos característicos de la lengua han y la formación de sus caracteres asociados con las expresiones figurativas se demuestran también en su modo de pensar intuitivamente. Esta forma de pensar se deriva de la tendencia del pueblo han a depender del sentimiento. Según Hajime Nakamura, este modo de pensamiento es una de las características espirituales chinas (han) más importantes<sup>11</sup>. Señala que las personas chinas (han) no confían tanto en aquellas experiencias allende la vida, sino más en los sentimientos reales. Yen Chi Toe (顏之推), un erudito chino, dejó un famoso manual de disciplina familiar titulado *Yen Shi chia shuin* (顏氏家訓), donde insiste en que «Nada que no entre por los oídos y los ojos puede creerse; más allá de ellos debe sospecharse de todo» (凡人之信，唯耳與目，耳目之外，咸致疑焉)<sup>12</sup>. Es decir, a las personas han se les enseña a vivir su vida según las sensaciones físicas, en particular las basadas en las percepciones visuales. Y esto se corresponde con el origen de su lengua pictográfica.

<sup>11</sup> Hajime Nakamura, op. cit., p. 66.

<sup>12</sup> Yen Chi Toe (顏之推), *Yen Shi chia shuin, Return heart* (歸心). En línea: [http://ctext.org/yan-shi-jia-xun/ gui-xin/zh](http://ctext.org/yan-shi-jia-xun/gui-xin/zh) consultado 21-11-2015.

2. Otra característica del pensamiento han es su preferencia por la idea del «círculo redondo». El pueblo han considera que la imagen del «círculo» representa la perfección y la culminación. El concepto de «culminación» que se expresa pictográficamente como «redondo y pleno» (圓滿) es un ejemplo. Lo redondo y lo pleno denotan la satisfacción y el éxito más sublimes. La mesa redonda, por tanto, se convierte en la mesa preferida para la unión familiar.

3. Individualidad *versus* universalidad. Derivado de la tendencia a subrayar la percepción, en particular mediante la forma visual de comprensión, el pueblo han tiende a prestar más atención a los casos individuales y concretos, que a entender la naturaleza y el significado en sus aspectos comprensivos y generales. Esto lo demuestra la carencia de preposición, los conectores y los sinónimos que ayudan a formar oraciones en la gramática han. Los sustantivos no tienen formas diferentes en singular y plural ni poseen distinción de género<sup>13</sup>.

Puesto que la lengua han está formada por caracteres independientes, un único carácter puede funcionar como sustantivo, adjetivo o verbo. Solo puede interpretarse según su contexto, y, en muchos casos, ni siquiera este ayuda a identificarlos, sobre todo en poesía. La expresión lingüística han derivada de las características mencionadas, la pictografía concreta e individualista, le ha impedido desarrollar modos abstractos de pensamiento, y, así, ha sido incapaz de promover el hábito de los discursos lógicos<sup>14</sup>.

Estas características han desembocado en un fenómeno de subdesarrollo del pensamiento abstracto. El pueblo han, debido a su tendencia a poner el énfasis en la percepción exterior y a centrarse en los casos particulares, se ha visto inclinado a un modo de pensar individualista que no tiene en cuenta el aspecto universal de la idea. En los caracteres han existen diferentes palabras específicas que se

---

<sup>13</sup> Los caracteres modernos han evolucionado a partir de algunas palabras hacia formas más complejas para expresar las diferentes orientaciones sexuales e incluso para distinguir entre lo sagrado y lo profano, en particular con sustantivos sinónimos, como «tú» (你, 妳, 祢), «él/ella» (他, 她, 祂, 牠, 它), pero quizá sean las únicas palabras desarrolladas en la sociedad moderna.

<sup>14</sup> Cf. Hajime Nakamura, op. cit., p. 80.

han desarrollado para describir un concepto en diferentes niveles o grados. Por ejemplo, los conceptos de vejez y muerte han asumido diferentes caracteres según los momentos de la vida, pero ninguna palabra sola puede representar el significado abstracto de estos conceptos<sup>15</sup>. En general, la lengua han no ha contribuido mucho al desarrollo de un aspecto universal del pensamiento.

### III. Artes y teologías derivadas de modos peculiarmente orientales de pensar

Los esquemas de pensamiento han tenido un enorme impacto en muchos aspectos de la vida humana, particularmente en el modo de vida y en la expresión artística. En el caso de la población han encontramos importantes diferencias entre su gusto estético y el occidental. Según Pan ai-chun, un artista chino, la pintura china<sup>16</sup> y la pintura occidental desarrollaron sus características propias durante un largo proceso de desarrollo histórico, por lo que difieren tanto en formas como en características estéticas<sup>17</sup>. Dice al respecto:

Existen importantes diferencias entre el gusto estético pictórico chino y occidental. Pintar tiene dos niveles, uno es «pintar» y otro «escribir»; «pintar» es una actividad de «representación», y «escribir» es un acto de presentación, para expresar los propios sentimientos. Shi Hu lo definió brillantemente al decir que «pintar» es un acontecimiento de reproducción y «escribir» es representar. «Pintar»

<sup>15</sup> En la lengua han, el concepto de la vejez se describe según la edad cronológica o el estatus, por ejemplo, más de sesenta se dice 耆 «qi», setenta 老 «lau/anciano», ochenta 耄 «mao». Mientras que para la muerte del emperador se usa 崩 «Bun», para la de duques y príncipes se usa 薨 «hong», para los funcionarios de rango superior 卒 «Tzu», para los eruditos 不祿 «desgracia», y para la gente común 死 «Shu/morir».

<sup>16</sup> En este caso, Pan ai-chun se refiere también al grupo étnico han entre los llamados chinos.

<sup>17</sup> Pan ai-chun (潘愛軍), *Studies on Chinese and western paintings from their different cultural perspectives and spirituality* (關於不同文化精神關照下的中西). En línea://big.hi138.com/wenxueyishu/meishu/201211/426564.asp#.WCCETC-194dU

y «escribir» reflejan gráficamente el arte occidental y el arte chino, y sus diferentes gustos estéticos: reproducción y representación<sup>18</sup>.

Según Pan ai-chun, el arte occidental se desarrolló más con formas objetivas y técnicas científicas, mientras que el arte chino es más subjetivo e intuitivo. Comenta:

Los antiguos pintores chinos percibían la función social de la pintura a través de las perspectivas confucianas, mientras que se inspiraban en el budismo y en taoísmo como guías para su actividad estética, que acentuaba la importancia de la iluminación y del cultivo espiritual. Especialmente, después de las dinastías Tang y Song, el desarrollo del budismo chan influyó notablemente en la pintura. Bajo la influencia del chan, los pintores posteriores a la dinastía Tang piensan que el principio de la pintura es similar al principio del chan; practicar el chan exige comprensión: pintar también exige comprensión. Durante la dinastía Song, los pintores llamaban a pintar «juego de tinta», mientras que durante la dinastía Ming lo llamaban «dibujo del chan». Así, la pintura y la meditación chan llegan a ser inseparables después de la dinastía Song<sup>19</sup>.

Además de esta diferencia conceptual sobre «pintar» y «escribir», existe otro rasgo específico que puede asignarse a las dos tradiciones artísticas diferentes, a saber, la orientación temporal *versus* la orientación espacial. La pintura occidental, basándose en su sensibilidad histórica, ha acentuado en su creación artística más el reflejo de la humanidad que de la naturaleza y el espacio, mientras que las artes asiáticas, particularmente las influidas por la tradición de Confucio y la orientación lingüística han, tienden a centrarse en la naturaleza y a preservar el espacio como elementos importantes para sus expresiones artísticas.

C. S. Song, un teólogo asiático de Taiwán, ha insistido también en el impacto de las estructuras de pensamiento, que están relacionadas con la aprehensión de la vida y de la realidad, en determinadas culturas. Sostiene que algunos asiáticos, especialmente los chinos y los japoneses, tienden a acercarse a la Realidad que subyace en todas las realidades de un modo intuitivo, en contraste con los enfoques

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, trad. del autor del artículo.

conceptuales y racionalistas occidentales<sup>20</sup>. Cita también a Hajime Nakamura para explicar que incluso en los campos de la ciencia y de la tecnología, en los que Japón ocupa una alta posición entre las naciones desarrolladas, los japoneses se orientan intuitivamente:

En la historia de la tecnología los japoneses han valorado y aún valoran la percepción intuitiva *kan* (感) más que las inferencias científicas basadas en el pensamiento postulador. Estaban preparados para confiar más en la destreza de los artesanos que en el cálculo exacto realizado por una máquina<sup>21</sup>.

Song concluye sosteniendo que, para los japoneses y los chinos, la intuición rige su mente, pensamiento y acción de forma empática, y, por consiguiente, afirma que no sorprende que la religión se asocie más con la intuición que con la razón<sup>22</sup>. Como teólogo cristiano, a C. S. Song no solo le interesa distinguir la particularidad de las diferencias en las estructuras de pensamiento entre Oriente y Occidente, sino también desarrollar un discurso sobre la necesidad de crear, además de las tradicionales teologías occidentales, teologías asiáticas profundamente enraizadas en las culturas autóctonas. Adopta el concepto japonés de *satori* (悟) *iluminación* como una clave que abre el misterio de la vida y del mundo en el budismo y particularmente en el budismo chan. Y dice: Satori es iluminación de la mente cuando esta es tocada por la verdad. Es una experiencia que nos conduce a darnos cuenta repentinamente de estar en la presencia de la verdad que hemos estado buscando. Puede compararse con la inspiración artística que capacita al artista para captar y aprehender lo que se encuentra bajo la apariencia de belleza y fealdad<sup>23</sup>. En esta línea, avanza hacia los ámbitos religiosos y teológicos y dice:

En este sentido, la teología, o, más en general, la religión, tiene más cosas en común con el arte que con la ciencia. El arte, en su máxima profunda expresión, es sublime en la mente del artista. La

<sup>20</sup> C. S. Song, *Third-Eye Theology*, Orbis Books, Nueva York 1979, p. 45.

<sup>21</sup> C.S. Song, op. cit., p. 46, cita de Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, East-West Center Press, Honolulu 1964, p. 13.

<sup>22</sup> C. S. Song, op. cit.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

teología o la religión participan de la profundidad artísticas en su nivel más genuino, allí donde teología y arte se entrecruzan en sus caminos. En esta intersección nace la teología artística y llega a existir el arte teológico. Tanto la teología artística como el arte teológico son hijos de la intuición. La intuición supera el marco normal de la razón y de la racionalidad, penetra en el misterio de los misterios, y capacita a los hombres y a las mujeres para llegar a la presencia de la realidad que buscan<sup>24</sup>.

El concepto de *satori*, que Song adopta como ejemplo —aun cuando procede de la cultura japonesa—, fue creado por el budismo chan, con el que la cultura ha compartido el mismo origen como uno de sus elementos importantes. La iluminación intuitiva no solo tiene una función relevante en la aprehensión del modo de pensar japonés, sino que también la tiene en la población han.

#### IV. Reflexión contextual e intercontextual desde la perspectiva de Fudo (características naturales)

Según algunos teólogos asiáticos, es de imperiosa necesidad para dar vida a las teologías que las religiones o las teologías se enraícen en contextos culturales determinados. Por esta razón, las teologías contextuales son llamadas teología viva<sup>25</sup>. Las teologías contextuales emergieron a finales de la década de 1960 y fueron elaboradas principalmente por iglesias y teólogos del tercer mundo para responder a las experiencias opresoras y de sufrimiento de las personas que vivían en él. Han contribuido notablemente a las iglesias de diferentes partes del mundo para reorientar su misión evangelizadora teniendo en cuenta a los marginados y explotados en sus sociedades.

Sin embargo, con el abrumador impacto del proceso de globalización económica y cultural que ha transformado rápidamente al mundo en una aldea global, los conceptos previos sobre las caracte-

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Véase John C. England (ed.), *Living Theology in Asia*, Hymns Ancient & Modern Ltd, Londres 2012); Douglas J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology – emerging themes*, The Westminster Press, Filadelfia 1980.

rísticas del contexto ya no son válidos en este mundo globalizado. Más bien, las cuestiones peculiares de contextos geográficos diferentes se encuentran ahora totalmente interconectadas. Los argumentos anteriores generados a partir de las teologías contextuales se ven así desafiados por la nueva realidad de una maraña intercontextual. Por consiguiente, hay que volver a analizar los contextos y a reflexionar sobre ellos para enmarcar sus posibles interconexiones.

Fue otro estudioso japonés, Tetsuro Watsuji, quien propuso la teoría de que el clima es el elemento fundamental que configura las filosofías y desarrolla las religiones. Los contextos se basan en características naturales (*fudo*) que interactúan con las actividades humanas. La intercontextualidad, por consiguiente, tiene una base común: la naturaleza humana y sus luchas con el entorno. Tetsuro percibe también el cristianismo como una religión que ha pasado por el contexto climático del desierto (Palestina y Norte de África), de los pastizales (Europa) y del monzón (Asia Oriental), donde la filosofía y las religiones se desarrollaron en monoteísmo, panteísmo y reencarnación. Aunque la teoría de Tetsuro no está aún confirmada por el debate académico, ha puesto de relieve unos puntos de referencia que explican nuestro esfuerzo por responder a los desafíos teológicos frente a la globalización.

## Conclusión

Las estructuras de pensamiento están configuradas por culturas diferentes, en particular por el uso que las personas hacen del idioma. Este ha impactado significativamente en la percepción humana de las realidades y de las varias confesiones y observaciones religiosas. Las teologías y la formación teológica tienen que prestar atención a esta limitación de la contextualidad esforzándose por investigar la naturaleza de estos elementos culturales y de su relevancia, con el objetivo de rebasar esas fronteras de modo que pueda edificarse una auténtica familia de Dios en respuesta a los desafíos provocados por la globalización y la necesidad de hacer frente al mundo actual.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## JUEGO DE IDENTIDADES EN LAS SITUACIONES DE CONTACTO ENTRE EUROPA E INSULINDIA (SIGLOS XVI-XVII)

En el siglo XVI se multiplican las situaciones de contacto —comercial, diplomático, militar— entre los europeos (portugueses, holandeses y británicos) y las sociedades políticas del mundo malayo (Aceh, Banten, Pattani). En las obras clericales, particularmente en las hagiografías producidas por los órdenes misioneras, este «encuentro» se presenta frecuentemente como un choque frontal entre dos mundos religiosos hostiles por naturaleza. El motivo del «odio a la fe cristiana (*odium fidei*)» se coloca en primer lugar para explicar el «martirio» sufrido por los fidalgos de Malaca a manos del sultán de Aceh o de los javaneses. Ahora bien, una revisión de los documentos pone de relieve que los criterios que guían a las potencias del sudeste asiático en su interacción con los europeos no son de naturaleza religiosa, sino de rivalidad comercial y política. Es más, los puntos de paso entre aquellos mundos son realmente numerosos.

Yo soy un historiador a quien le gusta contar historias, relatos de «hechos» realizados con retazos de realidad espigados en los archivos. En esta perspectiva, quiero presentar dos historias, que acontecen en el mismo espacio geográfico y en el mismo momento. Nos encontramos a comienzos

---

\* ROMAIN BERTRAND. Especialista en la historia del Sudeste asiático moderno y colonial, Romain Bertrand es director de investigación en el Centre d'études et de recherches internationales (CERI-Sciences Po). Ha publicado recientemente *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident* (16<sup>ème</sup>-17<sup>ème</sup> siècle) (Seuil, París 2011) y *Le Long remords de la Conquête. Manille-Mexico-Madrid: l'affaire Diego de Ávila (1577-1580)* (Seuil, París 2015).

Dirección: CERI-Sciences Po, 56 rue Jacob, 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: romain.bertrand@sciencespo.fr



del siglo xvii en el estrecho de Malaca, que separa Indonesia de lo que actualmente es Malasia, y que fue uno de los teatros privilegiados de los primeros contactos entre los europeos y las sociedades del Sudeste asiático en la Edad Moderna<sup>1</sup>.

## I. El «martirio» de Luis Monteiro Coutinho

En 1582, un *fidalgo* —es decir, un noble portugués— de Malaca, donde los portugueses tenían su principal fortaleza en Insulindia, participó en una batalla naval contra la flota del sultán de Aceh. A partir de la conquista de la capital del sultanato de Malaca, en agosto de 1511, los portugueses entraron en contacto para su desgracia con un vecino político que era un gran adversario militar, a saber, el sultanato de Aceh, situado en la parte septentrional de la isla de Sumatra. La conquista de Malaca se debe a Alfonso de Albuquerque, que, después de la de Goa en 1510, permitió a los portugueses comenzar su comercio en el Sudeste asiático. A lo largo de los siglos xvi y xvii, los portugueses se enfrentaron de forma casi permanente al sultanato de Aceh, un enfrentamiento que se intensificó especialmente a partir de la década de 1540, cuando el sultanato extendió su soberanía sobre los principados de la costa oriental de Sumatra, asegurándose así el control de la ribera occidental del estrecho de Malaca. Aceh no dejó de atacar implacablemente a Malaca, sobre todo en 1568. En la batalla se decidía el control del estrecho, por el que transitaban los navíos que mantenían el vínculo comercial entre el océano Índico, que era la zona de interacciones económicas marítimas más densa del mundo al comienzo de la Edad Moderna, y el mar de China meridional. A través del estrecho se desarrollaba la mayor parte del comercio denominado «de India a India» entre China y el subcontinente indio. En esta lucha armada estaban en juego, por consiguiente, intereses económicos y militares, puesto que los portugueses trataban de apoderarse de este negocio intra-asiático.

---

<sup>1</sup> Cuanto mencionamos en este artículo procede de Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (16ème -17ème siècle)*, Seuil, París 2011, obra a la que remitimos para una bibliografía complementaria.

El *fidalgo* Luis Monteiro Coutinho, que había llegado a las Indias en 1554 y se había distinguido en la década de 1560 durante varias campañas contra Surat y Calicut, participó en una enésima batalla naval contra la flota del sultanato de Aceh. Conocemos los detalles de esta historia por un opúsculo apologético escrito por Manoel Godinho de Eredia, un cosmógrafo mestizo, hijo de un soldado aragonés que se había pasado al servicio de Portugal y de una princesa del reino de Supa, en las Islas Célebes. Este opúsculo, titulado *Historia de serviços com martirio de Lvis Mont<sup>o</sup>. Covt<sup>o</sup>*, se escribió en 1615, es decir, treinta años después de los hechos. Fue resultado de un encargo realizado por el hijo del capitán portugués. Digamos algunas palabras sobre el título. En primer lugar, el término *serviços* es común, puesto que designa los logros militares de los soldados portugueses de las Indias para jactarse ante la Corona y reclamar de ella una recompensa en forma de títulos o de rentas. Pero también se habla, y es menos habitual, de *martirio*, es decir, del martirio en el sentido teológico cristiano del término.

Retomemos nuestro relato. En mitad del enfrentamiento se declaró un incendio en el barco de Luis Monteiro. El capitán tuvo que desembarcar urgentemente en las playas de Aceh, y fue apresado inmediatamente por los guardias del sultán Mansur Syah<sup>2</sup>. Consciente de estar no ante un mercenario de baja extracción, sino ante un «hombre de noble cuna y un caballero valiente», el sultán trató de «ganárselo para su servicio» (*o grangear para seu serviço*). Pero cuando se dio cuenta de que el *fidalgo* solo deseaba regresar cuanto antes a Malaca, lo mandó meter en la cárcel sin miramientos<sup>3</sup>. Comenzó entonces, para el *fidalgo* y sus hombres, el calvario de un

<sup>2</sup> Sanjay Subrahmanyam, «Pulverized in Aceh: on Luis Monteiro Coutinho and his “martyrdom”», *Archipel* 78 (2009) 19-60. Como observa este autor, Eredia se toma ciertas libertades con la cronología de los hechos, puesto que la ejecución de Luis Monteiro tuvo lugar en 1588, como sostiene en el prólogo a su opúsculo, entonces Aceh no estaba ya bajo la soberanía de Mansur Syah, sino de su sucesor. No obstante, la genealogía de los *raja* de Aceh en el último tercio del siglo XVI es siempre objeto de debate.

<sup>3</sup> Manoel Godinho de Eredia, *Historia de serviços com martirio de Lvis Mont<sup>o</sup>. Covt<sup>o</sup>. Ordenada por Manoel Godinho de Eredia Math<sup>o</sup>. Anno 1.6.15, Goa 1615* (BN Port. Res. Cod. 414), f<sup>o</sup> 21v.

largo cautiverio, que Erédia describe como una valiente perseverancia en la fe verdadera. Se dispersó a los prisioneros por los cuatro rincones del sultanato dejándoles con cierta libertad de movimiento. Aprovechándose de esta indulgencia, Luis Monteiro intentó huir a bordo de una barca con algunos de sus compañeros. Informado de su intento, Mansur Syah mandó a uno de los capitanes de su guardia para que los apresara. Durante el combate, Luis Monteiro cometió una violación impensable de la ética de la guerra del sultanato: para derribar al capitán, que montaba sobre un elefante, le cortó la trompa a este, que se derrumbó dando alaridos. Los hombres de Mansur Syah lo capturaron, no obstante, unos instantes después, y lo condujeron al palacio del sultán. Según el relato de Erédia, Mansur Syah prometió darle entonces el oro y el moro si aceptaba entrar a su servicio y convertirse al islam:

El rey Rajamancor [Raja Mansur], por consejo de los turcos [que residían en su corte], [propuso a] Luis Monteiro Coutinho ofrecerle una vida de riqueza y procurarle un cargo en la corte de Achem, si por fortuna deseaba cambiar de Ley (*mudar Ley*) y aceptaba [entrar en] la secta de Mafamede [islam], y [le dijo además] que, si rehusaba, sería castigado con máxima severidad y ejecutado por la boca de un cañón<sup>4</sup>.

El honorable *fidalgo*, de acuerdo con su nobleza de espíritu, rehusó el ofrecimiento del sultán enérgicamente. Por esta razón, se le ató de pies y manos ante una bombardera, cuya bala reventó en mil fragmentos su cuerpo magullado y lanzó su brillante alma al cielo. La calificación de esta ejecución como un suplicio de carácter religioso es, sin embargo, obra de la interpretación que Erédia, inspirado por el modelo de los martirologios clericales, hizo de ella, y los mismos términos de su relato son los que invitan a ver en este suceso también, y quizá sobre todo, una condena de tipo político. En efecto, el ofrecimiento de Mansur Syah no establecía como sola y única condición la conversión de un soldado enemigo al islam. Acompañado con la propuesta de entrar a su servicio como dignatario en su corte, su objetivo era que aceptara públicamente su soberanía. Es necesario entender aquí la expresión «cambiar de Ley» (*mudar Ley*) en su

---

<sup>4</sup> Ibid., f° 27v.

sentido estricta y plenamente profano: no se trata de cambiar de religión, sino de «cambiar de campo». Reservada a un prisionero de extracción aristocrática, y que había demostrado muchas veces su valor en el combate, esta proposición era a fin de cuentas un pacto político. Como subraya con gran acierto Jorge dos Santos Alves, las «escenificaciones públicas [de ejecuciones de prisioneros portugueses] representaban más que la quintaesencia sórdida del fanatismo islámico de los monarcas y de la población de Aceh; [estas] funcionaban ante todo como ceremonias de aclamación y de exhibición del poder real, y también como advertencias, en períodos de inestabilidad, para todos los que pensaban oponerse a los planes políticos del sultán»<sup>5</sup>.

La transformación de estos rituales de autoridad monárquica en *exempla* de mártires fue obra de una actividad eclesiástica. A mediados de la década de 1659, la *Hagiologia*, escrita por un erudito lisboeta, menciona de nuevo los «favores y las promesas» con los que Mansur Syah intentaba llevar a Luis Monteiro a renegar de su religión<sup>6</sup>. Pero en el relato que publicó a comienzos del siglo XVIII el padre Francisco De Sousa de la ejecución del *fidalgo*, la parte mundana del ofrecimiento del sultán desaparece totalmente a favor de una operación de casi santificación:

El héroe prudente [...] murió por su fe [con] el dulce nombre de Jesús en sus labios. Algunos prisioneros cristianos que estaban presentes durante el suplicio se pusieron diligentemente a buscar reliquias, pero, finalmente, solo pudieron conseguir un trozo pequeño de sus vísceras que colgaba de un árbol seco<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Jorge Manuel dos Santos Alves, «Os martires do Achém no séculos XVI e XVII: Islão versus Cristianismo?», en Congresso Internacional de História. Missão portuguesa e encontro de culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil, Universidade Católica Portuguesa / CNCDP / Fundação Evangelização e Culturas, Braga 1993, p. 399.

<sup>6</sup> Jorge Cardoso, *Agiologio Lysitano dos Sanctos, e varoens illvstres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas. Consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade Lisboa e a sev illvstre Cabido Sede Vacante*, Na Oficina de Henrique Valente d'Oliveira, Lisboa 1657, II, p. 290.

<sup>7</sup> Padre Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia da Goa, ordenada pelo Padre Francisco de Sousa*, Re-

La obra *Oriente Conquistado a Jesu Christo* del jesuita De Sousa es una larga letanía de persecuciones cuya única razón de ser era un «odio inexplicable» a la cristiandad<sup>8</sup>.

En la pluma del padre De Sousa encontramos en acción una implacable lógica eclesial. Pues para transformar a un perseguido en mártir y después en santo es necesario, según los cánones, imputar el «odio a la fe» (*odium fidei*) a su perseguidor. En efecto, el *odium fidei* se convierte a comienzos de la Época Moderna, durante el proceso de redefinición de los parámetros de la santidad legítima, en la condición *sine qua non* de la beatificación y de la canonización; no basta con probar el sufrimiento extremo del candidato a la beatitud (la *effusio sanguinis*), sino que hay demostrar aún que el objetivo real es la Iglesia, en su dogma, la que es victimizada a través de él<sup>9</sup>. Un manual de confesión publicado en Lisboa en 1597 recuerda al respecto a los impetradores que no solamente debe buscarse el martirio, sino que solo es aceptable el que contribuye a la supervivencia y al bien de la Iglesia:

---

*ligioso da mesma Companhia de Jesus*, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Lisboa 1710, II.C3.D2.13 y 22-23, pp. 353-355.

<sup>8</sup> El padre De Sousa escribe siempre con respecto al martirio de Luis Monteiro: «El odio que este tirano [el sultán de Aceh] tenía a este Caballero de Cristo es inexplicable». Nos encontramos perfectamente aquí con el registro del *odium fidei*, lo que dispensa al relato de tener en cuenta intereses más «terrenales».

<sup>9</sup> Isabelle Heullant-Donat, «*Odium fidei* et définition du martyre chrétien», en Marc Deleplace (dir.), *Les Discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2009, pp. 113-124. Para una historia detallada de las normas para certificar el martirio en el siglo XVI, cf. Frank Lestringant, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Honoré Champion, París 2004, y Simon Ditchfield, «Thinking with saints. Sanctity and society in the Early Modern world», *Critical Inquiry* 35 (2009) 552-584. Recordemos que la gramática eclesial romana para probar la santidad exigía una doble obligación. En primer lugar, había que demostrar que el candidato a la santidad no había recibido hasta entonces un culto público (investigación *de non cultu*). En segundo lugar, había que examinar sus virtudes (teológicas, cardinales y morales), y cotejar, con este fin, los testimonios sobre su heroísmo espiritual (investigación *de fama sanctitatis*).

Numerosos santos llenos del Espíritu de Dios se ocultaron al encontrarse en [situación de] persecuciones, no deseando ofrecerse al martirio porque no tenían necesidad de él [...]. Así pues, no es lícito dejarse matar por la fe, salvo que se obtenga para ello una revelación especial y un impulso divino<sup>10</sup>.

Puesto que el *odium fidei* del perseguidor se afirma como un indicador de la prueba de santidad, la construcción eclesial del martirio impone sus reglas al relato del padre De Sousa, como también a los de sus predecesores jesuitas, dominicos y franciscanos. Dado que la «conquista espiritual» del Oriente no puede acontecer plenamente sin mártires, es necesario, para producir cantidades notables, atribuir el «odio a la fe cristiana» a los moros y a los paganos, aun cuando estos razonen de forma completamente diferente y no inflijan castigos a los *fidalgos* salvo por su condición militar.

Lo anterior quiere decir que el carácter estrictamente religioso de este enfrentamiento entre el sultanato de Aceh y los portugueses es una construcción retrospectiva del sentido de lo sucedido. Cuando el sultán propone al capitán portugués que se enrole con él, lo que quiere es convertirle en uno de sus oficiales superiores. Así pues, podría haberse interpretado todo el asunto en términos estrictamente militares: un comandante portugués capturado por una potencia enemiga, que le propone pasar a su servicio, y, ante su rechazo, le ejecuta como un simple prisionero de guerra.

Para dar una prueba ulterior de que la política del sultán de Aceh no tenía nada que ver con un fanatismo religioso, podemos recordar que el expansionismo del sultanato apuntaba también a potencias musulmanas. No todos los adversarios militares de Aceh eran potencias cristianas. Aceh buscaba, efectivamente, extenderse por toda la península malaya a expensas de otros dos sultanatos: Kedah y Johor. Aceh mantenía además relaciones diplomáticas no solo con el Imperio otomano, sino también con Inglaterra y las Provincias Unidas de los Países Bajos. La dimensión anticristiana de la política exterior de Aceh

---

<sup>10</sup> Manuel Rodrigues, *Symma de Casos de Consciencia con aduertencias muy prouechosas para confessores con vn Orden Iudicial a la postre en la qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales...*, Antonio Alvarez, Lisboa 1597 (ULFL RES. 220), I.212, pp. 686-687.

no es evidente. En 1602, el sultán Alauddin Riayat Syah envió una embajada de tres dignatarios ante el *stadhouder* [estatúder] Mauricio de Nassau. En 1615, su sucesor, Iskandar Muda, hizo llegar una carta de buenas relaciones al rey Jacobo I de Inglaterra. Vemos, por consiguiente, un régimen de relaciones diplomáticas normales con los poderes cristianos. En esta perspectiva resulta interesante otra anécdota. Durante un momento de disminución de las hostilidades, en 1593, una embajada de Malaca, encabezada por un tal Tomás Pinto, fue a Aceh para consolidar la tregua. Uno de los sacerdotes de esta misión, el padre Jerónimo de Jesús, pidió al sultán autorización para celebrar una misa pública en el recinto de su capital. Alauddin Riayat Syah no solo accedió a esta petición, sino que asistió personalmente a la celebración en compañía de sus hijos —mostrándose incluso en esta ocasión, según el religioso, «muy emocionado» (*com mui alvorço*)<sup>11</sup>—.

## II. El *odium fidei* de los javaneses

Veamos mi segunda historia. En enero de 1580, un galeón portugués, bajo el mando del capitán Agostinho Nunes, pasó a la altura de la ciudad de Tuban, en la costa norte de Java. El galeón fue atacado por barcos javaneses que masacraron a su tripulación. De los setenta que la formaban, 45 fueron matados durante el abordaje y 25 fueron vendidos como cautivos en otra ciudad de la costa norte de Java, Jepara. Este episodio se convirtió muy rápidamente en un *exemplum* particularmente apreciado en las hagiografías misioneras. Por ejemplo, en un texto muy interesante para la historia de las Indias, *L'histoire des choses plus mémorables advenues és Indes orientales*, publicado en 1608, el jesuita Pierre du Jarric insiste en que a bordo del galeón estaban dos padres jesuitas, que iban a visitar a una comunidad de cristianos convertidos al este de Java, y que fueron matados por los javaneses mientras estaban confesando a los heridos en el puente de la embarcación.

<sup>11</sup> Fray Félix de Jesus, *Primeira Parte da Chronica e Relação do principio que teue a congregação da Ordem de S. Augto. nas Indias Orientais...*, IAN/TT, Mss. da Livraria n.º 731, f.º 27, citado en Paulo Jorge de Sousa Pinto, *Portugueses e Malaios. Malaca e os Sultanatos de Johor e Achém, 1575-1619*, Fundação Oriente, Lisboa 1997, pp. 152 y 307.

¡Paganos bárbaros que asesinan a los sacerdotes durante el ejercicio de su ministerio! Una vez más, todo era expresión de «odio a la fe cristiana». Pero la correspondencia de un jesuita que sobrevivió a la matanza —el padre Bernardino Ferrari— arroja una luz muy diferente sobre las intenciones de los javaneses<sup>12</sup>. Según él, en efecto, estos habían sido atacados el año anterior al norte de la isla de Ambon, en las Molucas, por una flotilla de barcos bajo las órdenes del *fidalgo* Sancho de Vasconcellos, comandante de la fortaleza local. Los portugueses se habían apoderado de cuatro juncos de Tuban, que iban a las Molucas a mercadear, después de haber matado sin duda a toda la tripulación, causando 160 víctimas<sup>13</sup>. Al atacar a un galeón de Goa, el príncipe de Tuban actuó para vengarse, lo que es propio en las actuaciones militares, y de ningún modo por «odio a la fe» cristiana. Además, no se había equivocado de objetivo, pues el capitán del galeón, Nunes, iba a suceder a Vasconcellos como comandante de la fortaleza de Ambon<sup>14</sup>. La razón comercial no era quizá totalmente ajena al problema, pues el pago del rescate de varios prisioneros portugueses (realizado por el padre Ferrari en Panarukan) confirma que se entregaron algunas centenas de cruzados a las autoridades javanesas locales. De hecho, el mercado del rescate de cautivos estaba entonces en pleno auge en los mares de Insulindia<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Hubert Jacobs, S.J. (ed.), *Documenta Malucensia. Vol. II: 1577-1606*, Institutum Historicum Societatis Jesu, Roma 1980, II, pp. 67-74 (Doc. n° 21).

<sup>13</sup> Artur de Sá (ed.), *Documentação para a historia das missoes do padroado portuques do Oriente: Insulindia*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa 1956, IV, pp. 171-474 (*Historia de Maluco no tempo de Gonçalo Pereira Marramaque e Sancho de Vasconcellos. Relação dos feitos eroicos em Armas que Sancho de Vasconcellos fez na partes de Amboyno e Maluco, sendo capitão em ellas vinto anos, pouco mais ou menos*, BN Port. FG n° 474). Este texto se atribuye, según autores, a Antonio Boccaro. Cf. Hubert Jacobs, «Un règlement de comptes entre Portugais et Javanais dans les mers de l'Indonésie en 1580», *Archipel* 18 (1979) 166 y 170-171.

<sup>14</sup> Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las Islas Malucas al Rey Felipe III*, En Madrid, por Alonso Martin, A° 1609 (BN Port. H.G. 1475 A), III, pp. 98-99.

<sup>15</sup> Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre. Misericordias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, CNCDP, Lisboa 1997, pp. 195-196.



Pueden sacarse algunas lecciones de estas dos historias. Yo mencionaré solamente dos. La primera es una prueba de que hay que saber leer entre líneas las fuentes misioneras y no entender en sentido literal lo que nos cuentan. Deben comprenderse teniendo en cuenta una de las convenciones narrativas de las que eran herederas. La segunda, mucho más importante, es que, en esta época, a comienzos de la Edad Moderna, si la fidelidad confesional no era siempre la razón del conflicto político o militar, no obstante, se recurría con frecuencia a ella para narrar los acontecimientos. Dicho de otro modo, lo religioso no pertenece a un orden de discurso autónomo, desvinculado de lo político o de lo económico. Impregna todas las empresas. Es una dimensión constitutiva de cada experiencia social. François Mauriac escribió en su *Bloc de notas*: «Me implico en los asuntos de abajo por razones de lo alto». Podría decirse, para la época que nos ocupa, que entonces se estaba implicado en los asuntos de lo alto por razones de abajo.

### III. Las aporías de la interpretación en términos de «conflicto de racionalidades religiosas»

Abordemos de ahora en adelante la cuestión crucial: ¿asistimos en el siglo XVI a un «choque de civilizaciones» en el Sudeste asiático? ¿Se encontró la Europa cristiana con el Asia musulmana y llegaron al enfrentamiento? ¿Eran las racionalidades religiosas tan incompatibles al respecto que solo podían llevar a la guerra?

Obviamente no, y por varias razones. En primer lugar, se produjeron tanto intercambios como choques entre ambos mundos. Consideremos un último ejemplo relativo a Aceh, concretamente el de la cautividad del holandés Frederick de Houtman, hermano de Cornelis de Houtman, el comandante de la «Primera navegación» holandesa que llegó a Java en junio de 1596. De vuelta a Holanda, en julio de 1597, los dos hermanos se embarcaron de nuevo, al año siguiente, para poner rumbo hacia las Indias orientales. Aprovechándose de los vientos favorables, consiguieron llegar a Aceh en junio de 1599. Una vez allí, el periplo acabó en tragedia. Debido a los rumores divulgados por comerciantes portugueses de Malaca, poco dispuestos

a aceptar la competencia de los recién llegados, los dignatarios de la corte de Alauddin Riayat Syah se convencieron de que los holandeses querían minar el monopolio real sobre la compra de la pimienta<sup>16</sup>. La sanción no se hizo esperar: Cornelis fue envenenado con estramonio, mientras que una parte de su tripulación, sorprendida en medio de un banquete demasiado regado con alcohol, pereció en los combates con los acehíes a bordo de los navíos. Frederik, que se encontraba en tierra cuando estalló la batalla, fue apresado y encarcelado<sup>17</sup>. Su detención, entrecortada con períodos de libertad restringida, duró hasta el mes de agosto de 1601, fecha en la que los comandantes de una flota procedente de Zelanda consiguieron su liberación. Invitado a convertirse al islam, Frederick tuvo que debatir día tras día, durante largos meses, con los consejeros religiosos del sultán las razones de su reticencia a pronunciar la *shahada* (la profesión de fe islámica).

Hay dos pasajes en el relato de Frederick que son particularmente interesantes para nuestro propósito. El primero muestra cómo la rivalidad entre los holandeses calvinistas y los portugueses católicos repercutía en la misma Insulindia, hasta el punto de influir en sus ambiciones comerciales respectivas. Llevado aparte por sus jueces e interrogado sobre los rituales de devoción mariana que se practicaban en Malaca, donde la adoración de la Virgen gozaba de preferencia entre los jesuitas y los «colonos (*casados*)», Frederick se distanció claramente del tema, sin dudar, por ello, de que estaba de acuerdo con la condena acehí de la idolatría:

---

<sup>16</sup> *Da Asia de Joao de Barros e Diogo do Couto. Dosfeitos, que os Portuguezes fizeram na conquista, e descubrimento das terras, e mares do Oriente*, Na Regia Officina Typografica, Lisboa 1777-1788 (c. 1600), XII.v.9, pp. 513-515.

<sup>17</sup> «Voyage of Captain John Davis to the East Indies, in 1598, as Pilot to a Dutch Ship», en Robert Kerr y F. A. S. Edin (eds.), *A General History and Collection of Voyages and Travels, arranged in systematic order: forming a complete history of the origin and progress of navigation, discovery, and commerce, by sea and land, from the earliest ages to the present time*, William Blackwood y T. Cadell, Edimburgo-Londres 1824 (1598), pp. 53-54, y Martine J. Van Ittersum (ed.), *Hugo Grotius. Commentary on the Law of Prize and Booty (De Jure praedaecommentarius, 1603)*, Liberty Fund, Indianapolis 2006, App. I, p. 519 (Carta de D. Joao Ribeiro Gaio al rey Felipe III, Goa, 30 de abril de 1600).

Ellos me abordaron entonces de otro modo, preguntándome por qué nosotros adoramos estatuas de madera y de piedra, según habían visto hacer a los portugueses de Malaca, porque ya que tenemos el mismo profeta, ellos pensaban que teníamos que actuar de igual modo. Dijeron además que [los portugueses] consideraban que Cristo era el Hijo de Dios, y, dado que Cristo había nacido de María, ¿no convertía esto a María en la esposa de Dios? Yo respondí que por mi parte no adoraba ninguna estatua de madera o de piedra, ni les oraba ni las honraba, sino solamente al Dios vivo que había creado la tierra y el cielo y todas las cosas, y que con respecto a lo que hacían los portugueses ninguna responsabilidad tenía yo, sino solo de [mis actos], porque nadie está obligado a cargar con el peso de los demás<sup>18</sup>.

¡Sorprendente fragmento de disputa teológica! El coloquio atestigua la contundencia con la que los holandeses se desmarcaban todo lo posible de sus enemigos «papistas», incluso en las profundidades de Asia y ante las puertas de la muerte. También atestigua el conocimiento preciso que los ulemas de Aceh habían adquirido entonces de las doctrinas y de las prácticas cristianas: el credo romano sobre la virginidad de María les resultaba familiar, por la mediación del texto coránico, de modo que mencionan sin dificultad las aporías implicadas<sup>19</sup>. Otro momento del testimonio de Frederick sobre su delicado diálogo con los ulemas de Aceh se revela muy pertinente para entender el carácter polisémico de las identidades religiosas de la época. Amenazado con ser torturado mediante la hoja de una daga y después pisoteado por un elefante, Frederick pregunta en último extremo a sus jueces a qué se debe tanto encarnizamiento contra él:

<sup>18</sup> *Cort Verhael van tgene wedervaren is Frederick de Houtman tot Atchein int eylandt Sumatra in den tijdt van ses ende twintich maenden, die hij aldaer gevanghen is gheweest*, reproducido en Willem S. Unger, *De Oudste Reizen van de Zeeuwen naar Oost-Indië, 1598-1604*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1948 (1601), p. 98.

<sup>19</sup> El Corán cuenta, en efecto, extensamente el embarazo milagroso de María y la predicación de Cristo, pero no sin poner fuertemente en guardia contra la herejía que supone creer que tiene una naturaleza divina propia (II,87 y 116, III,45-47, XIX,16-26 y 30-35). Sobre este punto, cf. Georges C. Anawati, «Islam and the Immaculate Conception», en Edward D. O'Connor (dir.), *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*, University of Notre Dame Press, South Bend 1958, pp. 447-461.

Yo pregunté entonces por qué el rey se molestaba tanto con llevarme a compartir su religión. [El *sheikh al-islam*] me respondió: «Habiendo constatado que habéis sido abandonado por vuestro pueblo, el rey quiere hacer os un gran señor, con la condición de que aceptéis su religión (*soobegeerthy u sooghyt gelooffaennem en wilt toteen grootmeester te maken*), para que él pueda confiar en vos, de tal modo que si regresan las gentes de vuestro pueblo él pueda, gracias a vos, llegar a un acuerdo con ellos sin tener que hablar en portugués»<sup>20</sup>.

Frederick interpreta su juicio como un viacrucis, es decir, como un acto de persecución religiosa. Pero el supremo dignatario religioso del sultanato —el *sheikh al-islam*— le atribuye un significado diferente, de naturaleza propiamente política. Según él, lo que el sultán espera de Frederick es un gesto público de aceptación de su soberanía con el objetivo de integrarlo plenamente en su estructura de autoridad. Si Frederick pronuncia, aunque sea sin convicción, la *shahada*, encontrará inmediatamente su lugar entre los grandes la corte. En realidad, al sultán Alauddin, ávido de diversificar en lo posible sus alianzas comerciales, le preocupaba menos el alma de Frederick que sus competencias lingüísticas. De hecho, Frederick de Houtman tenían un don para las lenguas (en 1603 publicó el primer método para hablar malayo en Europa).

En una situación como la de Houtman, se debe ser o convertirse en musulmán para poder ser o llegar a ser un sujeto político. La política y la religión, el interés comercial y la solidaridad confesional, están total e inextricablemente mezcladas. Esta realidad es la que autoriza y explica los pasos de un mundo a otro, las trayectorias zigzagueantes de aquellos que la Inquisición, implantada en Goa en 1560, llamaba «renegados». También ayuda a entender los vaivenes entre universos rituales que *a priori* eran muy diferentes. En la Manila española de la década de 1580, los soldados de Felipe II (a menudo oriundos de México y no de Castilla) recurrían sin problemas al repertorio de devociones y de magias locales, pasando de las piadosas procesiones organizadas por los agustinos a los puestos donde se echaba la buena ventura según la astrología china —y usa-

---

<sup>20</sup> Cort Verhael..., op. cit., p. 102.

ban tanto el agua bendita como los servicios de los magos «cafres» (esclavos africanos que se habían escapado de la India portuguesa) y de los especialistas rituales locales, como las mujeres chamanes llamadas *babaylan*—. El mestizaje de ritos es la regla aquí, lo que define perfectamente la porosidad de las fronteras entre «religiones»<sup>21</sup>.

Finalmente, la segunda razón que permite rechazar el escenario de un choque religioso es que a finales del siglo XVI ya no se sabe bien en Europa en qué consiste ser un «buen cristiano». No es una Europa unificada y segura de sí misma la que desembarca en Asia, sino los fragmentos humanos de una cristiandad profundamente dividida por las guerras de religión. Así, la Inquisición portuguesa de Goa dedicaba más tiempo a perseguir a los judeoconversos y a juzgar a los protestantes holandeses y a los piratas ingleses, que a reprimir a los magos hindúes. Pero también es verdad lo opuesto, es decir, en el Sudeste asiático ya no se sabe bien en esta época en qué consiste ser un «buen musulmán», o, al menos, encontramos visiones radicalmente diferentes del «buen musulmán», de este creyente ideal. Existe un antagonismo muy virulento en todos los sultanatos malayos entre las «gentes de la ley», es decir, aquellos que sostienen que solo el respeto de las observancias rituales prescritas por el Corán vale para la salvación, y las «gentes del camino», es decir, los místicos, para quienes solo cuenta la experiencia íntima del contacto con la divinidad. En Aceh, durante 1630-1640, este conflicto desembocó en una caza de brujas. El *sheikh al-islam*, el gujarati Nuruddin al-Raniri, hizo ejecutar a todos los discípulos del gran maestro de mística Hamzah Fansuri, puesto que pensaba que cometían el peor de los errores: el de no ver ya a Dios en ninguna parte a fuerza de descubrirlo en todas las cosas. El islam de Insulinidia es un islam plural, con múltiples fuentes. Procede de la península Arábiga y de Gujarat, como también de Persia. Es un islam en debate consigo mismo, al igual que ocurre en el cristianismo de la misma época.

---

<sup>21</sup> R. Bertrand, *Le Long remords de la Conquête. Manille-Mexico-Madrid: l'affaire Diego de Ávila (1577-1580)*, Seuil, París 2015.

## Conclusión

Mi conclusión provisional, que someto al debate, es que es imposible hacer justicia a la complejidad de las situaciones de contacto en Europa y el Sudeste asiático recurriendo a las categorías globales de «cristianos» y de «musulmanes». Estas categorías no habían sido activadas por los mismos actores salvo en ciertas situaciones excepcionales, pero raramente en la vida cotidiana. Para elaborar el relato de estas situaciones sin caer en la trampa del anacronismo, es necesario sustituir las entidades en mayúscula —Religiones, Culturas, Civilizaciones— por las identidades en minúscula de los actores, identidades lábiles y políglotas que perfilaban, en Malaca como en Constantinopla, formas de coexistencia cosmopolita que actualmente, para nuestra desgracia, hemos borrado de nuestra memoria.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## RELACIÓN Y OPACIDAD: INTERCAMBIAR SIN PERDERSE

La poesía, en cuanto fuerza de invención y de acción, propone un modelo ambicioso de diálogo cultural. Aimé Césaire y Édouard Glissant, dos poetas martiniqueses del siglo xx, nos proporcionan lecturas, a partir de su experiencia histórica singular, de un mundo complejo y rico, en criollización. La negritud es una proclamación de humanidad que no se encierra en un color de piel; la Relación supera el mestizaje cultural y pone de relieve un mundo rizómico en el que el enraizamiento resuelto en su lugar abre a la alteridad. La opacidad reivindicada y consentida preserva de la uniformización global que amenaza constantemente.

Las racionalidades son capacidades para calcular, para hacer sumas y establecer diferencias, y también son los sistemas diseñados e implicados por esos cálculos. Los que dialogarían serían, por consiguiente, sistemas que se conciben como sumas (acumulación de rasgos que caracterizan un pensamiento y una cultura) y diferencias (la identidad se apoya en la frontera con el otro). ¿Cómo concebir estos sistemas si el otro está siempre ya en mí y yo en él? ¿Y si el ser humano se caracteriza por su ausencia de relación mensurable con respecto a una unidad de medida fundamental? ¿Si es lo que no se calcula, no se cuenta, no *resuelve*? La

---

\* ANNE DOUAIRE-BANNY. Alumna de la l'École Normale Supérieure (París, Francia), obtuvo el HDR (Habilitación para dirigir investigaciones) con una tesis sobre teoría de la literatura en la Universidad de París-Sorbona. Profesora y miembro del CELLAM de la Universidad de Rennes 2, es actualmente decana de la Facultad de Letras en el Instituto Católico de París.

Dirección: Faculté des Lettres, Institut Catholique de Paris 21 rue d'Assas 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: a.banny@icp.fr

poesía francófona es, sin duda, un recurso para comprender los desafíos del diálogo entre racionalidades.

En el texto francófono dialogan dos culturas: la de la lengua francesa y la del país del autor; el texto pone en relación las culturas del mundo. La «Relación» teorizada por Edouard Glissant nos servirá aquí de referente fundamental: al estudiar al «migrante desnudo» arrancado sin referencias de África por la trata de negros, Glissant descubre, en efecto, que la bodega del barco negrero era el lugar de gestación de un mundo de criollización. Esta bodega es uno de los nudos del vasto rizoma que vincula todos los lugares y todos los pueblos del mundo; ella manifiesta, terriblemente, la relación. El otro referente literario sobre el que no nos apoyaremos es Aimé Césaire, el poeta de la negritud, que es catalogado de hermético porque rechazaba la «razón» para encontrar mejor una racionalidad en la combustión de referencias y de asignaciones identitarias.

A partir de estos dos grandes autores abordaremos los siguientes puntos:

- por qué y cómo es la literatura un diálogo de racionalidades (1);
- mostraremos, a continuación, que este diálogo permite manifestar la Relación, mostrar que el mundo es un Todo-Mundo, es decir, que la literatura es un lugar de invención, pero también de conversión de los imaginarios, que incita a la acción (2);
- constataremos, finalmente, que, de forma paradójica, es la opacidad la que constituye la condición de posibilidad de este diálogo, la que permite «intercambiar sin perderse ni desnaturalizarse» (3).

La literatura es uno de los modos de expresión de una cultura, uno de los vehículos de su tradición y de su transmisión: lugar de expresión y de construcción de las racionalidades culturales. Mediante la poesía formula Aimé Césaire el ser-en-el mundo en el mundo de las Antillas, que no es tecnicista sino que actúa sobre el mundo gracias a una paciencia vegetal lejos de la palabra de orden europea de la acción, de la ocupación y de la conquista:

Escuchad al mundo blanco  
terriblemente cansado de su inmenso esfuerzo  
sus rebeldes articulaciones crujen bajo las duras estrellas



sus rigideces de acero azul atraviesan la carne mística [...]
 ¡Piedad para nuestros vencedores omniscientes y pueriles!
 Eíá para el dolor en las ubres de lágrimas reencarnadas
 para los que nunca han explorado nada
 para los que nunca han domado nada [...]
 ignorantes de las superficies pero embargados
 por el movimiento de todo
 despreocupados de domar, pero jugando el juego del mundo<sup>1</sup>.

Para hacer que llegue otro mundo posible hay que comenzar rechazando el que existe rechazando la racionalidad cultural del que es heredero. Este deseo de otro mundo es inicialmente de hecho una negación: negación de lo que es, en tanto que es, en nombre de lo que no es. Y la labor poética es la palanca para ese otro mundo, su fábrica. La poética es creación ciertamente, y a veces toma prestado el camino de estremecer las certezas, porque «Es preciso comenzar. ¿Comenzar qué? La única cosa en el mundo que vale la pena comenzar: El Fin del mundo, pardiez»<sup>2</sup>. Como los surrealistas, que se permiten encuentros imprevisibles suficientemente eficaces para tambalear toda certeza, Césaire se apodera de la fuerza radical del lenguaje. A quienes ironizan y consideran que hay que recurrir a la técnica o a la sequedad de la acción metálica, Césaire opone las palabras,

mas palabras de sangre nueva, palabras que son
 marejadas y erisipelas
 paludismos y lavas y fuegos
 de manigua, y llamaradas de carne,
 y llamaradas de ciudades ... (Césaire, 71).

Se trata, efectivamente, de un fin del mundo, de despedir a la razón europea:

Porque os odiamos a vosotros y a vuestra razón, reivindicamos la demencia precoz la locura ardiente el canibalismo tenaz (Césaire, 59).

A esta explosión le siguen enunciados surrealistas que ponen del revés el orden del mundo, pero el poeta se ve frenado por una orden:

<sup>1</sup> Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*, Era, México D.F. 1969, pp. 53s.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 69.

rechazar su identidad. Es una orden para que retroceda, para que se refugie en la racionalidad europea tan cómoda para este diputado de la Asamblea nacional. Pero él sigue adelante, haciendo caso omiso de la orden y acelerando, mientras responde a la pregunta:

¿Quiénes y cuáles somos? ¡Admirable pregunta!

[...]

a fuerza de pensar en el Congo me he convertido en un Congo rumoroso de bosques y de ríos [...] donde el relámpago de la cólera lanza su hacha verdosa y domina a los jabalíes de la putrefacción en el hermoso lindero violento de las ventanas de la nariz (Césaire, 61).

El enunciado irracional, que se percibe claramente en Césaire, no es solamente un borrón y cuenta nueva, sino, al mismo tiempo, un acto de pronunciación. Sabe mantener la tensión entre polos, encontrar su camino entre las herencias: Mallarmé y la cultura negra, el latín y las insumisiones africanas, la poesía y la política. La poesía tiene, en efecto, la capacidad de expresar conjuntamente dos identidades distintas, conflictivas. Césaire es negro como Louis Delgrès, y como todos los negros linchados en los Estados Unidos. Pero también como Rimbaud lo era en «Mala sangre» (*Una temporada en el infierno*). Las palabras «extrañas/extranjeras» se convierten en piedras fundadoras de la nueva cultura que adviene y que enraíza —que se enraíza en varios lugares, varios imaginarios—. Una cultura abierta a la otra, que la integra en su principio. Rimbaud y el viejo negro.

La literatura está relacionada con el gesto moderno por el que el hombre se considera autónomo. Autónomo, se descubre solo y emplazado «a inventar al pueblo que falta» (Deleuze). La comunidad imaginaria (Benedict Anderson) es aquella que se reúne con desconocidos, a veces muy lejanos.

En su novela *Sartorius*, Edouard Glissant postula la existencia de un pueblo discreto, los batoutos, no invisible pero *invu* (no visto). Teniendo su origen en alguna parte de África central, viven en una diáspora mundial, y cada uno de ellos, en alguna parte del mundo y en todas las épocas, se funde en la población local sin jamás reivindicar su condición de batouto:

El esplendor de un pueblo consiste en acoplar la belleza de su lugar con la belleza de todo cuanto existe en todos los lugares (Glissant, 1999, 21)<sup>3</sup>.

Los *batoutos* se cimientan tanto en su lugar de origen como en su dispersión y en su enraizamiento en otros lugares. La génesis de este pueblo es una disgénesis: se fundamenta en la diversidad y en el encuentro con la alteridad. Las génesis enraízan en un punto central único, las disgénesis son rizomas, subyacen en la diversidad del mundo, que hace eclosión en la Relación. La disgénesis es para la génesis lo que lo «diversal» es para la universal: un cambio de paradigma, que abandona la búsqueda del Uno para privilegiar lo Diverso, lo complejo y lo relacionado.

«Yo soy un negro», decía Rimbaud; y el Negro Césaire despliega esta reivindicación de extrañeza en una proclamación de alteridad solidaria:

yo seré  
 un hombre-judío  
 un hombre-cafre  
 un hombre-hindú-de-Calcuta  
 un-hombre-de-Harlem-que-no-vota  
 [...]  
 Volveré a hallar el secreto de las grandes comunicaciones  
 y de las grandes combustiones. Diré tormenta.  
 Diré río (Césaire, 45-47)<sup>4</sup>.

La literatura-mundo propone otro origen posible a los hombres y a las culturas, encuentra otra versión posible de los relatos fundacionales, en el gran terremoto y en el rechazo de las proclamaciones identitarias cerradas. No sorprende que Césaire y Glissant hubieran podido comprometerse en este nuevo paradigma: las Antillas son un laboratorio de criollización, que pone de manifiesto la Relación. En estas islas en las que las raíces de cada uno están en otro lugar, surgió una nueva cultura, criolla, a partir del choque de la deportación y de

<sup>3</sup> Edouard Glissant, *Sartorius. L'épopée des Batoutos*, Gallimard, París 1999, p. 21.

<sup>4</sup> Aimé Césaire, *Cuaderno*, op. cit., pp. 45 y 47.

la colonización. Y amplía la búsqueda de sí misma a la humanidad entera: buscando su negritud en la humildad y en la catábasis. Césaire, que se proclama «negro, negro, negro desde el fondo del cielo inmemorial», encuentra en lo más profundo de él y de los desastres de la historia la maravilla de un «ENCUENTRO MÁS TOTAL» que le da una fuerza nueva:

me alzaré en un grito tan violento que  
[...]

ordenaré a las islas existir.  
(Césaire, 1994: 228-230)<sup>5</sup>.

La elección de archipiélago («islas» en plural = diversidad) surge del descubrimiento subterráneo de la humanidad: Césaire no es ya solamente un negro estigmatizado por el discurso dominante, él se descubre ser humano. Él aprecia en adelante a esta humanidad «múltiple y una», que no es disolución en lo universal ni imitación de Europa, sino coexistencia dinámica de las culturas, en la responsabilidad. Edouard, por su parte, elige enraizar esta comunidad en el lenguaje: el narrador de *La Case du commandeur* no es ni el YO ni el TÚ, sino NOSOTROS. Rehusando la dominación de un único punto de vista, la novela se dota de una narración polifónica que expresa las versiones diferentes de un mismo acontecimiento.

Es el primer paso hacia una comunidad. Lo propio de la política es enraizarse en relatos, en imágenes, que, poco a poco, forman los imaginarios: las instituciones se enraízan en un pacto ficticio que se olvida poco a poco, pero que continúa produciendo efectos sin llegar nunca a cumplirse. Da su fuerza a la comunidad, que tiene la tarea de continuar la escritura de su propio relato. «El dominado vive una novela escrita por adelantado» (Hubert Aquin): escribir un nuevo paradigma es liberarse. Realizar esta liberación implica no volver a caer en la trampa a las identidades-raíces cerradas sobre ellas mismas:

La criollización es imprevisible, es imposible que se establezca,  
que se detenga, que se incluya dentro de unas esencias, dentro de

---

<sup>5</sup> Aimé Césaire, «Cuerpo perdido», en *Cadastre*, pp. 228-230. N. del T. Nosotros recogemos estos versos de la edición digital de la Sociedad Internacional de Escritores titulada *Cuaderno de un retorno al país natal y otros poemas*, pp. 13-14.

identidades absolutas. Consentir en que el siendo cambie, al tiempo que perdura, no es aproximarse a nada absoluto<sup>6</sup>.

Esto implica también crear siempre el espacio suficiente: para que el encuentro de las culturas tenga lugar y haga «emerger» lo diverso imprevisible, es necesario un espacio-tercero en el que el grosor de los núcleos ético-míticos de cada cultura sea respetado y considerado; un espacio metafórico que crea los pasos de una cultura a otra mediante la suspensión del sentido intracultural y la invención de bellas escapadas.

Esta es la concepción glissantiana del Todo-Mundo, según la cual el mundo no es la yuxtaposición de territorios cerrados, sino el conjunto complejo de lugares relacionados entre sí. «Actúa en tu lugar, el mundo está en él. Piensa con el mundo, él resurge de tu lugar»<sup>7</sup>.

Lo que produce la literatura es, al menos, tanto una cultura y una posibilidad de enraizamiento, como una multiplicidad de culturas posibles gracias al tejido subterráneo de una raíz rizómica. El mundo es una necesidad *compuesta*.

LA RELACIÓN TRANSMITE, UNE, RELATA. NO RELACIONA UNA COSA CON OTRA, SINO EL TODO CON EL TODO. LA POÉTICA DE LA RELACIÓN LLEVA A CABO ASÍ LO DIVERSO.

[...] TÚ INTERCAMBIAS, CAMBIANDO CON EL OTRO, SIN POR ESO PERDERTE NI DESNATURALIZARTE (Glissant, 2005, p. 37).

Este tuteo del lector es también un discurso dirigido a cada ser humano, prolongación del autor y del texto en la realidad de su mundo que exige ser habitado *de forma diferente*:

La conversión del imaginario, tal es el objetivo central de la poética. Por ella, la poética altera el universo sedimentado de las ideas admitidas, premisas de la argumentación retórica<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Edouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, El Cobre, Barcelona 2006, pp. 28-29.

<sup>7</sup> Edouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, Gallimard, París 2005, p. 36.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Lectures II. La contrée des philosophes*, Seuil, París 1992, p. 487.

La responsabilidad del lector es real: al aceptar que el texto resue-  
ne en él puede

Cambiar nuestros imaginarios, cambiar nuestros sofocos en so-  
plos, tomar aire en los istmos y en los Grandes Pasos (Glissant,  
2005, p. 35)<sup>9</sup>.

Es indispensable que el lector se abandone, que no se instale en  
sus posiciones culturales ni exija la adaptación del otro, su asimila-  
ción. Ni debe mantenerse más en suspenso, prefiriendo la indiferen-  
cia o la neutralidad. «Para que se produzca una relación es necesario  
que haya dos o varias identidades o entidades dueñas de sí mismas  
y que acepten cambiar intercambiándose»<sup>10</sup> (Glissant, 1997, p. 67).  
Se trata de la dificultad esencial: aceptar entregarse y acoger al otro  
aun cuando sea completamente extraño.

La escritura, que nos lleva a intuiciones imprevisibles, nos hace  
descubrir las constantes ocultas de la diversidad del mundo, y no-  
sotros experimentamos gozosamente que estas invariantes nos ha-  
blan a su vez y nos hacen apreciar el inaudito mestizaje, y nos hacen  
conocer cómo nos cambia su frecuentación (Glissant, 2005, p.  
119)<sup>11</sup>.

Estas «constantes ocultas» nos llevan a lo subterráneo y a lo im-  
previsible; también nos conducen al riesgo del encuentro y a su  
dificultad. La Relación nos invita a descentrarnos reconociendo fi-  
nalmente que no existe ya centro ni periferia. Solamente un despla-  
zamiento permanente en una materia densa, espesa. Pensar conjun-  
tamente en cosas alejadas y distintas, implica no eludir la tensión  
entre ellas, ni la resistencia a su acercamiento: la huella reside en el  
espesor de las culturas y de su actualización permanente por cada  
uno en su *opacidad*: en las Antillas una huella es un camino, aquel  
que los esclavos recorren discretamente, distanciado de las grandes  
rutas frecuentadas por los poderosos; un camino es también, como

<sup>9</sup> Edouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, op. cit., p. 35.

<sup>10</sup> Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, op. cit., p. 67. *N. del T.* Seguimos  
el original en francés, puesto que la obra a la que tenemos acceso es una selec-  
ción de la traducción completa en español.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 119.

sabemos, la etimología del término *método*. Tomemos este método de la opacidad como condición de posibilidad del diálogo.

En arte y en literatura hay que temer a la claridad. Confiad en la inteligencia segunda; confiad en la noche (Sulivan, 1971)<sup>12</sup>.

La claridad, la transparencia, la luz, son elementos evidentemente valiosos, vinculados simbólicamente a la Verdad; iconográficamente indican la gracia, la santidad, el poder, mientras que lo opaco, la sombra, la densidad, se desplazan a lo informe, lo feo, lo vergonzoso o lo sospechoso. Sin embargo, la imposición de la transparencia es un gesto totalitario, la reivindicación de la prepotencia del observador que decreta como únicamente legítimo su punto de vista. Y la humildad de lo subterráneo, la discreción de la huella, la fecundidad del rizoma, susurran lo contrario, a saber, que en lo opaco se trama lo diverso del mundo.

Elegir la noche, elegir la sombra, revalorizar lo que no puede dominarse ni resolverse: tal es la elección decisiva, formalizada en Césaire por el hermetismo de su poesía. Este hermetismo es para él una reivindicación: «yo soy negro» porque

yo no soy de ninguna nacionalidad prevista por las cancillerías.  
Reto al craneómetro (Césaire, *Cuaderno*, 83).

Césaire trabajó siempre con la lengua francesa como un alquimista, utilizando las palabras más raras y dándoles el aspecto de neologismos: él presenta al lector francés un texto tan francés como el de Mallarmé, tan profundamente anclado en la riqueza infinita de la lengua, que el francés no la reconoce, encontrándola extraña, bárbara, hostil. Césaire da la vuelta a la famosa claridad francesa convirtiéndola en una opacidad sofocante, tropical, exuberante:

retomemos  
el útil camino paciente  
más hondo que las raíces el camino de la semilla  
el milagro sencillo baraja de cartas

---

<sup>12</sup> Jean Sulivan, *Petite littérature individuelle*, Gallimard, París 1971, citado en *Pages. Anthologie posthume*, con un prólogo de Jean Grosjean y una introducción de Raymond Jean, Gallimard, París 1996, p. 122.

pero no es milagro alguno  
solo la fuerza de las semillas  
por su testarudez en madurar

hablar es acompañar a la semilla  
hasta el negro secreto de los números<sup>13</sup>.

El lenguaje es el camino paciente y explosivo que transforma la lengua (normada y transparente) hasta llegar al «negro secreto». La densidad está del lado del lenguaje: toda la riqueza de una lengua no puede agotar los recursos de los lenguajes, sus rodeos, sus opacidades.

Mira, yo te hablo en tu lengua, y mira también, es en mi lenguaje en el que te comprendo (Glissant, 2005, 38)<sup>14</sup>.

Hay una «parte de uno que se abandona, en toda poética, al otro» (Ricoeur): la traducibilidad absoluta es un engaño por el que hay que hacer duelo a favor de la «hospitalidad lingüística», función ética de la traducción. Aceptar al otro significa, sin duda, aceptar que sea extraño —y que yo también lo soy profundamente—. Para habitar el mundo, hay que hacer el duelo por la transparencia y disfrutar de la alegría de lo opaco. Lo mismo que la esperanza acepta la angustia, la acogida del otro acepta su opacidad, tan parecida a la mía —«reivindicamos para todos el derecho a la opacidad», repite Glissant.

La ciudad [feliz] es metafórica e invisible. Y es trabajo de la imaginación reabrir sin cesar la ciudad visible a todos los puntos de vista invisibles que deja en sus límites, incluso los que excluye (Abel, 1996, 120)<sup>15</sup>.

Escribir «en presencia de todas las lenguas del mundo» no es dominarlas todas, sino ser conscientes de que hay otros que las hablan. La responsabilidad del lector consiste en aceptar que no comprende —que no *se hace con*, sino que *está con*—. *Al lado*, al principio, solitario y solidario, y, después, *con*. No poder leer totalmente al otro no

<sup>13</sup> Aimé Césaire, «Chemin», *Moi, laminaire...*, op. cit., p. 440.

<sup>14</sup> Edouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, op. cit., p. 38.

<sup>15</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Michalon, coll. Le bien commun, París 1996, p. 120.



solo no es perjudicial para mi solidaridad y para el reconocimiento de nuestra naturaleza común, sino que es una garantía para poder acercarme a él.

Los otros, con los que tiendo a formar una comunidad humana, habitan un espacio imaginario borroso y denso. Sé que habitan allí, aun cuando no los conozca. Cada hilo que forma el tejido complejo de la humanidad es un «universal», es decir, uno de esos conceptos con respecto a los que alguien, en lugar del mundo y en un tiempo determinado, considera que son universales.

El *trabajo* de las racionalidades entre ellas es el que crea el rizoma.

¿Una utopía? Ciertamente. Ella es la que «impide que el horizonte de la espera se fusione con el campo de la experiencia. Es la que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición», dice Ricoeur.

La literatura es un lugar esencialmente turbulento, dicen y critican las racionalidades, revelando así la opacidad del hombre a sí mismo.

La literatura es una actividad de conocimiento, en la medida en que mediante ella pueden desvanecerse y reconfigurarse las referencias. Puede ser una travesía por la opacidad que la no la disipa: no elimina las referencias preexistentes ni se disuelve en aquellas que constituyen el horizonte del trayecto, sino que las añade a las del trayecto mismo. Toda Relación está presente en ella: «el cuerpo que atraviesa aprende ciertamente un segundo mundo, aquel al que se dirige, donde se habla otra lengua, pero se inicia sobre todo en un tercero, por donde transita»<sup>16</sup> (Serres, 1991, 24). El mestizaje es sobradamente superado y deja espacio a la diversidad: no ya UNO evidentemente, sino un «tercero», múltiple. Lo universal encuentra una nueva definición, que lo aproxima a lo «diversal», es decir, «lo que es único se vierte, sin embargo, en todos los sentidos»<sup>17</sup> (Serres, 1991, 27).

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

---

<sup>16</sup> Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, François Bourin, París 1991, p. 24.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 27.

## UNA RACIONALIDAD SURGIDA DE LAS RESISTENCIAS ANTE LA VIOLENCIA SISTÉMICA

Este artículo desarrolla un análisis de las resistencias sociales, epistémicas y espirituales que son vividas en nuestros días por las víctimas de la violencia sistémica en el Sur global. Luego del colapso de la razón instrumental —que se impone en todas las latitudes del planeta por medio del capitalismo neoliberal, en particular bajo el modelo del «Estado extractivista» sostenido por un versión sacrificial de la religión— es indispensable plantear la cuestión de una racionalidad en términos de pluralismo. Tal perspectiva ha de ser capaz de dar cuenta de las múltiples experiencias, relatos y símbolos surgidos de las personas y comunidades que viven en estado de «resiliencia». Tal racionalidad plural es denominada aquí «mesiánica» con la finalidad de subrayar su sentido teológico, vinculado a la kénosis del Verbo divino que subyace al origen de la creación, la revelación y la redención. En su fondo fenomenológico, gracias a las prácticas y relatos de donación, vividos por las víctimas que rebasan el muro del odio, la *anticipación escatológica* surge como verdadera inteligencia de la fe de la presencia salvífica de Dios en el mundo.

---

\* CARLOS MENDOZA-ÁLVAREZ. Dominicano mexicano. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México nivel II, académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y miembro del Consejo editorial de las revistas *Concilium* y *Theological Studies*.

Su campo de investigación es la subjetividad moderna y posmoderna como lugar teológico. De ahí surge la propuesta de una teología fundamental a partir de las víctimas y los justos de la historia. Autor de más de veinte libros, seis de ellos de investigación personal, cabe resaltar su trilogía sobre la idea de revelación en el contexto moderno tardío: *Deus Liberans* (1996); *Deus absconditus* (2011); *Deus ineffabilis* (2015).

Dirección: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219. Ciudad de México (México). Correo electrónico: carlos.mendoza@ibero.mx

*Fides in statu scientiae:*  
la racionalidad teológica de nuestros ancestros

Una de las definiciones clásicas de la teología cristiana en su modelo grecorromano fue expresada por Tomás de Aquino: *fides in statu scientiae*<sup>1</sup>, con su conocido rigor epistemológico y metafísico como base de una teología que vinculó de manera magistral el binomio naturaleza-gracia. Se trataba de una expresión de la vida intelectual propia de una síntesis sapiencial que ha hecho camino a lo largo de ocho siglos al servicio de la inteligencia de la fe, en el seno de la Iglesia, que se propuso continuar con «la misma misión del Verbo», como dijera Catalina de Siena, siguiendo al Aquinate. Tomás logró conjugar la *metafísica del ser sobreabundante* con la teología de la revelación cumplida en Cristo Jesús como encarnación del Logos divino en el seno de la creación para llevarla a su plenitud. El binomio *kénosis-theosis* dio arquitectura epistemológica y teológica a la *Summa theologiae* escrita por Tomás como catedral del pensamiento medieval<sup>2</sup>.

Pero el pensamiento tomasiano derivó posteriormente en una escuela doctrinal tomista, cultivada primero por dominicos y por jesuitas más tarde, «ontologizando» la metafísica del ser sobreabundante y tapiando el pozo *apofático* del que brotaba la teología *catafática* del Doctor Angélico<sup>3</sup>.

Por una vía alterna, Maestro Eckhart radicalizó el pensamiento teológico del ser sobreabundante, pero yendo al fondo inabismable del ser donde mana la Sabiduría divina: en el *más acá* de las representaciones y deseos, por lo que llegó a describir a Dios como la Nada y predicó el camino de la contemplación

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* I, q.1, a.2.

<sup>2</sup> Véase Carlos Mendoza-Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, SUJ, Guadalajara 2010, pp. 95-145.

<sup>3</sup> Vale la pena recordar mi crítica a la escuela de Francisco Suárez en Carlos Mendoza-Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 120.

como *desapego*<sup>4</sup>. Dificil senda del *desasimiento* que hace posible la generación del Verbo en el alma de cada persona que renuncia al ego para «obligar a Dios» a nacer en ese fondo amoroso de lo real que subyace en cada creatura y, de manera eminente, en la persona humana.

Ambos pilares de la cristiandad medieval —como ancestros de la tradición dominicana de pensamiento que celebramos en sus ocho siglos de historia— se mantuvo en sus orígenes abierta a las semillas del Verbo en cualquier cultura, filosofía y religión. Ellos edificaron una casa común que incluyó, siglos más tarde, a los pueblos indios de América, no sin antes un fuerte debate sobre la condición humana de esos pueblos que representaban la alteridad para el Viejo Mundo, con sus derechos inalienables. Tal aventura de la predicación fue realizada —a contrapunto pero en diálogo fecundo— por los frailes de la escuela de Salamanca como fray Francisco de Vitoria y fray Domingo de Soto en una orilla del océano, en debate con frailes misioneros en América como fray Antón de Montesinos, fray Bartolomé de Las Casas<sup>5</sup> y fray Julián Garcés, itinerando entre ambos mundos, quienes lucharon no solamente por la defensa de los pueblos indios americanos recién conquistados, sino por un *cambio en el paradigma de racionalidad* que incluyese la alteridad cultural de dichos pueblos.

A lo largo de varios siglos, tal legado de algunos ancestros ilustres de la teología cristiana occidental siguió fluyendo como río subterráneo en los años de la modernidad naciente en Europa y América, inspirando un tímido diálogo con las culturas y religiones de la humanidad y promoviendo los derechos humanos de los pueblos indios en tiempos de la colonia. Sin embargo, este sistema de pensamiento teológico —con una arquitectura metafísica, epistemológica y ética precisa— fue susti-

---

<sup>4</sup> Véase Maestro Eckhart, *Tratados y sermones*. Trad. y notas, Ilse Teresa Masbach de Brugger, La Cuarenta, Buenos Aires 2013.

<sup>5</sup> Vale la pena revisar la conversión espiritual y teológica de fray Bartolomé de Las Casas en Carlos Mendoza-Álvarez: *Deus liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires, Friburgo 1996) 313-356. También se puede ver Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, Siglo XXI, México 2010.

tuido paulatinamente por teorías e instituciones de control económico, moral, doctrinal y espiritual imponiendo una *racionalidad colonial* que se expandió desde Europa a los cuatro puntos cardinales<sup>6</sup>.

## Las sociedades de la muerte de Dios en el Occidente moderno tardío

A cinco siglos de distancia del inicio de la aventura moderna, podemos decir que el legado de nuestros ancestros premodernos fue insuficiente para acompañar el predominio de la razón instrumental eurocéntrica que se extendió por todo el orbe a partir de la revolución industrial.

Es preciso subrayar que la modernidad como metarrelato de autonomía y emancipación tuvo muchos avatares: desde el *cogito* cartesiano hasta el romanticismo alemán, pasando por el barroco novohispano. Pero el proyecto dominante resultó ser, con el paso del tiempo, el de la Ilustración. No tanto aquella del *kata autho* kantiano (aprender a *ser, pensar y decidir por sí mismo*), sino la versión propia de una razón instrumental objetivante, tecno-científica, sobre todo a partir de la revolución industrial<sup>7</sup>. Dicha racionalidad se afianzó en la expansión del capitalismo como base de un Estado de bienestar. Ella se erigió como modelo de sociedad en Occidente primero y luego en las periferias, que quedaron atrapadas en el deseo mimético colectivo de imitar a las metrópolis coloniales europeas.

En el proceso de configuración histórica de la racionalidad dominante, una consecuencia inevitable de la autonomía moderna fue la «muerte de Dios» en tanto fuente de sentido, valor y esperanza, junto con la orfandad que trajo consigo, tanto en el orden cognitivo como moral y espiritual para las sociedades secularizadas<sup>8</sup>. En este sen-

---

<sup>6</sup> Walter D. Mignolo, *The idea of Latin America*, Blackwell, Oxford 2005.

<sup>7</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 2009.

<sup>8</sup> Véase el interesante análisis de la sociedad secularizada después de la «muerte de Dios» en Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. 2: *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta, Madrid 1996.

tido, la «angustia» existencial de Kierkegaard como la «existencia auténtica» de Heidegger son claras ilustraciones de ese *pathos* moderno de naufragio del ego. En tal aventura de «declusión del cristianismo» como consecuencia de su evolución cultural e histórica —tal como fue descrita hace un par de décadas por Jean-Luc Nancy en Francia— la fe y la teología con frecuencia naufragaron también en el siglo xx<sup>9</sup>. Así por ejemplo, la teología antimodernista no estuvo lista para salir del modelo apologetico en el que quedó encasillada la vida teologal, lo que le impidió dar el «paso atrás» del sistema de creencias, moral y religión establecida como única válida, para ir en pos de ese *acontecimiento originario* donde acontece la redención.

No obstante, algunos modelos teológicos surgieron en la segunda mitad del siglo xx como respuesta al desafío teórico de la secularización de las sociedades occidentales con el supuesto de la «muerte de Dios», acompañada por su expresión antropológica de la angustia existencial y la implantación de un Estado de bienestar como remedio de la gloria divina. Así, por ejemplo, podemos identificar la teología *trascendental* de Rahner y Lonergan, la teología *hermenéutica* de Schillebeeckx y Tracy en Europa y los Estados Unidos, y la teología de la *liberación* de Gustavo Gutiérrez y Rubem Alves en América Latina<sup>10</sup>. En décadas recientes, la *Radical Orthodoxy* del mundo anglosajón del norte del Atlántico pretendió recuperar el sentido *trascendental* de la historia, pero apelando a un modelo neo-apologetico que nos parece inviable ahora para la racionalidad moderno-tardía en la que nos ubicamos<sup>11</sup>. Nos resultan sintomáticos los equívocos del teocentrismo que defiende, el cual está asociado a una defensa sin tregua de Occidente como culminación de la evolución de la racionalidad. Tal pretensión es un ejemplo claro de la idea del pensa-

<sup>9</sup> Jean-Luc Nancy, *La décloison. Déconstruction du christianisme, I*, Galilée, París 2005.

<sup>10</sup> No podemos olvidar la obra del teólogo presbiteriano brasileño Rubem Alves, quien logró poner en el debate teológico de 1968 la «opresión del proletariado» y los riesgos de la «tecnología» al servicio del capital. Cf. *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Trad. Ángel García Fluixá, Sígueme, Salamanca 1973.

<sup>11</sup> Véase: «La vía de la “Ortodoxia Radical”», *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, SUJ, Guadalajara 2010, pp. 145-162.

miento *abismal* analizado por Boaventura de Sousa Santos en años recientes<sup>12</sup>.

## La racionalidad del Sur híbrido y polisémico

A contrapelo de esta historia de dominación, en los inicios del tercer milenio del cristianismo se ha percibido el agotamiento del modelo de *racionalidad onto-teológica*. Ya en Europa misma, una crítica inicial fue planteada por Heidegger hace más de medio siglo y fue retomada en años recientes por Derrida, Deleuze y Nancy en Francia, así como por Vattimo y Agamben en Italia.

De manera conexas con ambas corrientes de pensamiento post-heideggeriano, René Girard y otros pensadores como J.-P. Dupuy en Stanford y el grupo mimético latinoamericano (Alison, Andrade, Mendoza, Rocha, Solarte y Vinolo) están a la búsqueda del *fondo antropológico* de la *nueva* racionalidad, como sustrato de una racionalidad alternativa basada en el desvelamiento de la rivalidad fratricida gracias a la donación amorosa del Mesías Jesús<sup>13</sup>.

En un sentido que busca ser más radical —pero resulta, equívoco a nuestro juicio—, la racionalidad del «conocimiento silencioso» (como Marià Corbí plantea en Barcelona<sup>14</sup>, Amando Robles en Costa Ri-

<sup>12</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente, más allá del pensamiento abismal*, CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires 2010), y *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI-CLACSO, México 2011.

<sup>13</sup> Véase Carlos Mendoza-Álvarez (comp.), *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, Universidad Iberoamericana, México 2015. También Carlos Mendoza-Álvarez, José Luis Jobim y Mariana Méndez-Gallardo, *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*, É Realizações, São Paulo 2016.

<sup>14</sup> Marià Corbí plantea un conocimiento más allá de las palabras y conceptos, un conocimiento intuitivo que «no está encadenado a los mecanismos de la razón», sino que brota del «misterio silencioso de uno mismo». Cf. *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Bilbao 1992, p. 10. Para Corbí la verdad ya no pueden ser reclamada por los sistemas religiosos, sino que todos los caminos espirituales «han de ser tenidos como válidos y respetables como el propio». Cf.

ca<sup>15</sup> y Sergio Osorio en Colombia<sup>16</sup>) y del nuevo «paradigma post-religional» que José María Vigil ha propuesto desde Panamá<sup>17</sup>. Estos autores anuncian una aventura de *racionalidad policéntrica* pero sin un fondo antropológico común, ni sentido compartido en tanto utopía viable, ni historia redimida de su espiral violenta.

La *racionalidad del pluralismo cultural y religioso*, desarrollada por Luiz Carlos Susin en Brasil y Michael Amalados en Pakistán, parece más adecuada para orientar el rumbo de los debates de crisis de civilización que vivimos en el tiempo de la aldea global. Sin embargo, en todos estos intentos persiste un tono de *racionalización* del pensamiento típicamente occidental que desconoce otros saberes como posibilidad de racionalidad policéntrica. En este sentido, las *epistemologías del Sur* desarrolladas en el debate conjunto entre Boaventura de Sousa Santos desde Portugal con el proyecto *Alice*<sup>18</sup> y Silvia

---

*Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007, p. 322.

<sup>15</sup> Véase la religión como experiencia pura y universal, no necesariamente ligada a un sistema religioso particular, en Armando Robles, *La religión en la sociedad de conocimiento: o el vino nuevo en odres nuevos*, EUNA, Costa Rica 2010.

<sup>16</sup> Véase la noción de «conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad» que plantea Sergio Néstor Osorio, «Una nueva dimensión epistemológica para la teología: la Teología de la Liberación y el desafío epistemológico» en *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, pp. 1754-1768.

<sup>17</sup> El concepto de «pos-religional» fue planteado por la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (EATWOT) en el 2012, y fue discutido ampliamente en el *IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião- Religião e Cultura: Memórias e Perspectivas* en Belo Horizonte, 2011. Sin embargo José María Vigil aporta una visión más particular de dicho paradigma en «Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual», en *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, pp. 319-359, Enero/Marzo 2015.

<sup>18</sup> El proyecto ALICE «se basa en la idea de que la transformación social, política e institucional puede beneficiarse ampliamente de las innovaciones que tienen lugar en países y regiones del Sur global». Dicho proyecto se desarrolla en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, en Portugal. «Sobre ALICE» en el sitio oficial del proyecto. Fecha de recuperación: 9 de junio de 2016 (<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/about/?lang=es>).



Rivera-Cusicanqui en Bolivia<sup>19</sup>, junto con las contribuciones de Raúl Zibechi en Uruguay<sup>20</sup> y Xóchitl Leyva en Chiapas<sup>21</sup>, por citar solamente algunos, nos dan cuenta de una vía epistémica aun inexplorada por la teología cristiana.

Por ello, a continuación propondremos algunos elementos iniciales de esta racionalidad teológica surgida *desde el Sur* geográfico y epistémico en medio del colapso de la razón instrumental moderna.

## El murmullo de los pueblos originarios y su patrimonio espiritual

Antes de proponer las coordenadas de este *nueva racionalidad* surgida de las resistencias es preciso detenernos unos instantes en la consideración de los saberes de los pueblos originarios de América, que, como en otras latitudes del planeta, han resistido al pensamiento hegemónico a lo largo de medio milenio, de manera que sus *cosmovivencias*, narrativas y prácticas de convivencia, acuerdo social y cuidado de la casa común sean consideradas en su hondura ontológica, su consistencia epistemológica y su sentido teologal.

El *¡Ya basta!* zapatista de 1994 en Chiapas (México) desencadenó un proceso de recuperación de la memoria histórica de los pueblos originarios de América y otros continentes que sigue «tejiendo voces» para consolidar una crítica al sistema hegemónico capitalista y

---

<sup>19</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires 2010.

<sup>20</sup> Raúl Zibechi, *Latiendo Resistencia. Mundos nuevos y guerras de despojo*, El Rebozo, México 2015.

<sup>21</sup> Véase Xóchitl Leyva, «Luchas epistémicas en tiempos de múltiples crisis y guerras», en Carlos Mendoza-Álvarez (comp.), *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*, pp. 167-180. Y Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio Franco (eds.), *Colonización, Cultura y Sociedad*, Conaculta-SEP and UNICACH, México 1997; pero sobre todo la obra colectiva de varios intelectuales y activistas latinoamericanos en Xóchitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández y otros, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomos I, II y III, Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas 2015.

sus pilares que son el Estado extractivista y la *mediocracia* transnacional<sup>22</sup>.

Lejos de ser un movimiento étnico costumbrista, o un botín de reivindicación de minorías para beneficio de los partidos políticos de izquierda, las *resistencias* de los pueblos originarios se han convertido en punto de referencia de muchas otras resistencias de grupos vulnerados y *resilientes* ante la violencia sistémica, tales como las mujeres, los colectivos LGBTTTTI, los migrantes sujetos a movilidad forzada, las comunidades afrodescendientes y tantos otros grupos humanos que *hacen de su exclusión un principio de cambio de mundo* que busca poner límites a la violencia global e instaurar otro tipo de procesos de intersubjetividad.

Las resistencias de todos estos colectivos son entonces un punto de referencia imprescindible para detectar los *signos de los tiempos posmodernos* donde acontece la redención en tanto superación de la espiral de odio y violencia, de la crisis mimética de escalada a los extremos y, sobre todo, *anticipación* de la plenitud del reinado de Dios anunciada por Jesús y sus discípulos y discípulas en Galilea.

La resiliencia multiforme de tantas víctimas sistémicas —aquellas que han asumido la exclusión como oportunidad de una reconstitución de la casa común— es fuente de sentido en medio de una crisis global<sup>23</sup>. Las resistencias de estas comunidades de excluidos tiene una vertiente *epistémica*, pues se trata de construir y pensar la paz en medio de la guerra a partir de sus sabidurías, cosmovisiones y, sobre todo, cosmovivencias. Pero asimismo dichas resistencias conllevan

---

<sup>22</sup> Pablo González Casanova, «Otra política, muy otra. Los zapatistas del siglo XXI», Raymundo Sánchez (ed.), *Seminario Planeta Tierra: movimientos antisistémicos*, CIDECI, San Cristóbal de Las Casas, 1.º de enero del 2013. Vale la pena mencionar la iniciativa *Tejiendo voces por la casa común*, la cual congrega a movimientos sociales, universidades, artistas e intelectuales principalmente de México. Véase el sitio oficial de la iniciativa en: <http://tejiendovoces.org.mx>

<sup>23</sup> Entiendo por *resiliencia* el proceso personal y social dinámico «que permite un desarrollo positivo, aun en contextos de gran adversidad, a partir de un conjunto de habilidades que constituyen esta capacidad compleja y cambiante». Cf. María Stella Rodríguez Arenas, *La resiliencia como vivencia del Reino de Dios*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2015.

una dimensión *ética* que surge de la resiliencia que han aprendido a desarrollar a lo largo de siglos los pueblos originarios y que está anclada en una antropología relacional que habrá que seguir estudiando.

Y finalmente, esas mismas resistencias son un *patrimonio espiritual y místico* de la humanidad porque en su multiforme expresión narrativa, ritual y simbólica expresan una comunión originaria con la madre tierra y con la Sabiduría divina, en apertura que nace del diálogo entre las distintas tradiciones espirituales, que el cristianismo histórico con frecuencia extravió.

A partir de estos rasgos hasta aquí descritos de manera sucinta, propondremos como conclusión un breve análisis de la *racionalidad «mesiánica»*. Se trata de una racionalidad sapiencial que surge en tiempos de globalización y exclusión como «anticipación del fin de los tiempos» —en tanto destellos que duelen ciertamente, pero sobre todo que abren el camino histórico de la esperanza para las víctimas— y son asimismo un desafío para las teologías cristianas en tiempos del fragmento para que salgan de su ostracismo, indiferencia a la guerra global que vivimos y se conviertan en copartícipes de la liberación.

## Una racionalidad mesiánica que surge de las resistencias

La filosofía política del siglo xx en Occidente asumió la pregunta hebrea por la presencia de Dios cuando sufre el inocente. Desde Walter Benjamin hasta René Girard y Giorgio Agamben el *mysterium iniquitatis* es un aguijón que hiere la carne y el pensamiento de nuestros contemporáneos. Andrés Torres Queiruga planteó en este sentido la *ponerología* como parte de su respuesta al dilema del mal, donde lo que más le importa es, a nuestro entender, la afirmación de un Dios creador que es y actúa por amor, desterrando las imágenes extrínsecas de la gracia divina.

En el contexto latinoamericano, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino por un lado, como Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez por otro, propusieron hace medio siglo el «principio misericordia» y la «libera-

ción de los pobres» de la historia como criterio de ortopraxis para las y los seguidores de Jesús. Asumiendo estos aportes, la teología posmoderna que se construye hoy en diálogo con las epistemologías del Sur encuentra en la escatología crítica —posterior a la ficción metahistórica tradicional— un criterio fundamental para interpretar la historia *desde su reverso*<sup>24</sup> con la esperanza que procede de la «víctima perdonadora» (James Alison)<sup>25</sup> y de las víctimas resilientes (Javier Sicilia) de todos los tiempos<sup>26</sup>.

Otro criterio constitutivo de esta racionalidad «mesiánica» es el deseo mimético de donación que subyace a toda instauración de intersubjetividad histórica. En efecto, no podemos ser ingenuos al considerar la condición humana sin su contradicción histórica, narrada en clave caínica por el libro del Génesis y en clave mimética por René Girard en tiempos recientes. Al fin y al cabo, lo que está en juego es reconocer la potencia de las comunidades y personas para crear comunión o bien para pervertirla<sup>27</sup>.

Por otra parte, la escatología de la «anticipación mesiánica» fue desarrollada por Wolfhart Pannenberg luego de la *Shoah* en la segunda mitad del siglo xx, tras su migración a los Estados Unidos. Pero más recientemente, en nuestro contexto de crisis global, Giorgio Agamben retoma la urgencia de pensar la temporalidad violenta en clave de *Katéjon* para dar razón de las «contracciones» de la historia

<sup>24</sup> Cf. Carlos Mendoza-Álvarez, «¿Acaso habrá un futuro para todos?», en *Deus ineffabilis. Una teología postmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, Herder/Universidad Iberoamericana, Barcelona 2015, pp. 49-99.

<sup>25</sup> Carlos Mendoza-Álvarez, «La potencia de la víctima perdonadora» (apartado), en *Deus ineffabilis*, p. 320.

<sup>26</sup> Javier Sicilia es un poeta mexicano cuyo hijo fue asesinado violentamente en 2010. Con el apoyo de mucha gente de Cuernavaca, en Morelos, inició el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, el cual ha sido un gran actor de la sociedad civil para denunciar la situación de violencia e ingobernabilidad del Estado mexicano.

<sup>27</sup> Cf. Un ejemplo de la racionalidad mesiánica puede verse en: Carlos Mendoza-Álvarez y Saúl Espino Armendáriz, «A *Critical Approach to Gender Identities in the "Muxe" case*», ponencia presentada en la Convención anual de la Catholic Theological Society of America (CTSA), San Juan, Puerto Rico, 11 de junio de 2016.

donde los justos —en el orden mundano y en medio de la temporalidad violenta— siembran semillas de redención.

De ahí que, con estos elementos —antropológico-mimético, resistencia epistémica desde el Sur y anticipación kairológica— proponemos articular la racionalidad que surge de la escucha de los signos de los tiempos posmodernos por los que acontece la redención en una historia cada vez más incierta para el porvenir de la humanidad y el planeta. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos surge entonces como *narrativa de cambio de mundo* y explicitación de una racionalidad teológica anti-hegemónica —mejor aún, kenótica— apta a dialogar con quienes han sido invisibilizados por el pensamiento hegemónico.

La teología kenótica posmoderna está llamada así a seguir escuchando con cuidado ético y vigilancia epistémica a las víctimas sistémicas para seguir «dando razón de la esperanza» (1 Pe 3,15) cuando todo parece indicar el ocaso de los dioses y del mundo como hábitat sostenible. Solamente así la esperanza cristiana —y la vida teologal que la acompaña como fuente de humano-divinización— será «sal de la tierra y luz del mundo» gracias a quienes anticipan la redención con los gestos mesiánicos de donación amorosa. Aquellos actos mesiánicos que derriban los muros del odio, que abren ventanas de escucha y diálogo en medio de esos mismos muros, posibilitan así la *experiencia originaria de la redención* que procede del Dios viviente que sigue actuando desde el reverso de la historia como desde los orígenes de la creación.

## LA VERDAD METAFÓRICA DE LO UNIVERSAL Comentario sobre la universalidad según Ricoeur

Partiendo del carácter metafórico de la verdad y de la universalidad «vivas», el autor subraya algunos temas de un antiguo texto de Ricoeur, que contempla los progresos acumulativos de la civilización mundial corroídos por el escepticismo de una relación turística con las culturas en la que «solo existen los otros». Indagando en su «núcleo ético-mítico» el corazón de las culturas, expone las condiciones de un encuentro creativo, y propone «una consonancia sin acuerdo», la fecundidad de las discrepancias.

Antes de abordar el estudio de un texto breve, aunque importante, de Paul Ricoeur<sup>1</sup> sobre la cuestión que nos ocupa, quisiera hacer algunas observaciones previas sobre la verdad y la universalidad, algo así como arrojar bengalas luminosas por delante y por encima de nuestro camino, y apoyarme en algunos puntos sólidos que Ricoeur nos ofrece en otras obras.

A propósito de la verdad escribía en un texto titulado «Verdad y mentira» publicado en la revista *Esprit* (diciembre de 1951; integrado después en *Historia y verdad*) una reflexión que es también un buen punto de partida para nosotros:

---

\* OLIVIER ABEL. Profesor de Filosofía ética en el Instituto Protestante de Teología (París-Montpellier) desde hace 33 años, después de haber sido docente en Estambul. O. Abel es profesor asociado en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales. Ha creado el Fonds Ricœur.

Dirección: IPT Montpellier, 13 Rue Louis Perrier, 34000 Montpellier (Francia). Correo electrónico: o.abel@free.fr

<sup>1</sup> Este texto es la ampliación de otro presentado en el homenaje a Mohammed Arkoun el 9 de febrero de 2010 en la UNESCO (París), y es inédito.

Se querría poder comenzar una meditación sobre la verdad con una celebración de la unidad: la verdad no se contradice, la mentira es legión; la verdad une a los hombres, la mentira los dispersa y los enfrenta. Y, sin embargo, no es posible comenzar así: el Uno es una recompensa demasiado lejana, y es ante todo una tentación maligna. Por esta razón la primera parte de nuestro estudio se dedicará a diferenciar nuestra noción de verdad. Quisiera mostrar que este esfuerzo por aumentar los niveles o los órdenes de verdad no es un ejercicio puramente académico.

Y proseguía:

históricamente la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede proceder y de hecho ha procedido de dos polos: el polo clerical y el polo político; más exactamente, de dos poderes, el poder espiritual y el poder temporal<sup>2</sup>.

Encontramos esta importante intuición desarrollada a propósito del mal radical al final del texto sobre Kant y Moltmann: «La libertad según la esperanza»<sup>3</sup>. Hay que caminar lentamente hacia la unidad de lo verdadero, que adquiere aquí una dimensión escatológica, mientras que la historia humana queda afortunadamente atrapada en una pluralidad de órdenes de verdad, en una conversación de racionalidades. Este es nuestro tema.

Segunda observación introductoria. Ricoeur habla de «verdad metafórica». Se trata de la idea, argumentada en *La metáfora viva*<sup>4</sup>, de que la metáfora no carece de referencia, que dice algo de la realidad, de una verdad comprendida a la vez como la deconstrucción de un sentido literal, de una referencia literal, y como el trabajo de la formación de un sentido segundo, de una referencia segunda. Se trata también de la idea de que existe una verdad vida, que debe distinguirse de una verdad muerta. Como lo expresaba magníficamente Dietrich Bonhoeffer en su *Ética*, «la veracidad de nuestras palabras, que debemos a Dios, debe insertarse en el mundo de for-

---

<sup>2</sup> *Histoire et Vérité*, Seuil, París 1964, edición de bolsillo, pp. 187-188 (trad. esp.: *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid 1990).

<sup>3</sup> *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires 2003.

<sup>4</sup> *La metáfora viva*, Cristiandad y Trotta, Madrid 2001.

ma concreta. No se trata de un principio, sino, concretamente, de que nuestro lenguaje debe ser verdadero. Una verdad abstracta no es verídica ante Dios»<sup>5</sup>. Quizá sea un tema kierkegaardiano: ante el Dios vivo solo existe la verdad viva.

Con respecto a la universalidad, Ricoeur parece tender hacia la idea de lo que llamaría una universalidad metafórica. En contra de una concepción ultrakantiana de una universalidad puramente pragmática de coherencia absoluta (no estamos lejos de la observación precedente), y en debate con un seguro Habermas, escribe:

Esta reducción de la prueba de la universalización a la no contradicción da una idea muy pobre de la coherencia [...] el problema no es saber si una máxima considerada aisladamente se contradice o no, sino si la derivación expresa cierta productividad de pensamiento<sup>6</sup>.

Aquí hay que poner a Kant contra Kant, buscar un universal kantiano de tercer tipo, ni teórico, ni moral, y conseguir cómo oponerse al Kant de la moral pura, donde la universalidad parece caer del cielo, en el Kant de la tercera crítica releída por Ricoeur a través de Arendt. Para él, el juicio estético de Kant:

constituye un progreso de audacia extrema en la cuestión de la universalidad, en cuanto que la comunicabilidad no procede de una universalidad previa. Esta es la paradoja de la comunicabilidad, instauradora de universalidad<sup>7</sup>.

A una universalidad distante Ricoeur contraponen una especie de universalidad de cercanía paulatina, vinculada a una comunicabilidad *resistible*. Una universalidad que no se debe, en cierto modo, a una verdad locutoria, ni a la autoridad del locutor, sino a la receptividad comunicativa libre de los receptores.

---

<sup>5</sup> *Éthique*, Labor et Fides, Ginebra, p.309.

<sup>6</sup> *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996, p. 303.

<sup>7</sup> *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 148 (trad. esp: *Lo justo*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile 1997).



En el contexto de una confrontación con Rawls, Ricoeur propone otra reflexión sobre la universalidad que vuelve a cruzarse con la precedente:

Este equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextuales que lo afectan, es el compromiso último del juicio en situación dentro de los conflictos evocados anteriormente. [...] La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión —y la más frágil— en el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicción bien sopesada. [...] Un ejemplo de esta dialéctica sutil nos lo proporciona la discusión actual sobre los derechos del hombre. [...] En mi opinión, hay que mantener, por una parte, la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan, y, por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Esta discusión resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas. [...] Esta noción de universales en contexto o de universales potenciales o incoativos es, a mi entender, la que mejor explica el equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e historicidad<sup>8</sup>.

Vemos en este largo pasaje cómo para Ricoeur nuestros «universales» están siempre vinculados y anclados en contextos lingüísticos, culturales, religiosos, en las formas de vida. Esto es lo que constituye en metafóricos a los universales: lo universal no es susceptible de un concepto puro que sería liberado totalmente de su caparazón histórico y del espesor lingüístico en el que se expresa su alcance. Es esto lo que hace que a veces sea difícil traducirlos en otras lenguas y contextos. Son inseparables de las lenguas y de las configuraciones culturales en los que se expresan y que los expresan. Creer que puedan instalarse al mismo nivel en la universalidad de los Derechos humanos, por ejemplo, sería precisamente malograr la confrontación necesaria de nuestros universales, que solo puede mejorarlos. Es absurdo querer separar los conceptos de las metáforas que los han sostenido y que le dan su sentido, su alcance inacabado.

---

<sup>8</sup> *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996, pp. 317-319.

Una universalidad *resistible*, *metafórica*, yo añadiría también *reiterativa*, en el sentido de que la universalidad, como decía Husserl, es una tarea que debe incesantemente retomarse, repetirse, reinterpretarse y reinventarse, mediante una fidelidad creadora. Michäel Walzer escribió una excelente reflexión al respecto hace algunos años. Pero antes de avanzar en mis análisis sobre este tema difícil, quisiera recordar un artículo programático de Paul Ricoeur que apareció en la revista *Esprit* en 1961<sup>9</sup>. Titledado «Civilisation planétaire et cultures nationales» («Civilización planetaria y culturas nacionales»), presentaba, hace más de cincuenta años, el programa de las cuestiones de nuestra época.

## I. «Civilización universal y culturas nacionales»

Ricoeur parte en este texto de esta paradoja cultural, o de civilización, en la que vemos desplegarse al mismo tiempo un progreso técnico y racional de la civilización moderna y planetaria, y un peligro antropológico para la diversidad de las culturas, por una sutil destrucción de lo que él denomina sus «núcleos ético-míticos». Y propone un análisis profundo y original, sin duda en confrontación estrecha con Claude Lévi-Strauss, con el que está casi de acuerdo con respecto a la enunciación del problema, aun cuando orienta su investigación en otra dirección. Lévi-Strauss resalta en efecto la paradoja de los intercambios por la que una apertura total (aceleración y masificación de todos los intercambios) provoca un cierre mortal (integristos y conformismo universal). Puede decirse que sin resignarse a este escepticismo, en el que caen otros, Ricoeur indaga en una dialéctica sutil entre el cierre y la apertura.

El texto consta de tres partes. Comienza haciendo una descripción de la civilización planetaria (de la mundialización, diríamos actualmente) en sus dimensiones técnicas, científicas, políticas, económicas y culturales; y en contra de un cierto catastrofismo, que ya existía en su época, él pone de relieve sus ventajas principales. Entre

---

<sup>9</sup> «Civilisation universelle et cultures nationales», *Esprit*, octubre de 1961. Recogido en *Histoire et Vérité*, Seuil, París 1964, citado aquí en la edición de bolsillo con la abreviatura HV.

las condiciones del encuentro de las culturas, Ricoeur exige que se tengan en cuenta las adquisiciones «universales» de la racionalidad científica, y, más en general, todas aquellas adquisiciones que pueden acumularse.

En un segundo momento, muestra que esta evolución es equívoca, es decir, constituye un progreso y también un peligro sutil que amenaza a las culturas con una especie de escepticismo interno que las corroe y las deshace. Aquí encontramos la principal inflexión del texto:

Al mismo tiempo que una promoción de la humanidad, el fenómeno de la universalización constituye una especie de destrucción sutil no solo de las culturas tradicionales, lo que quizá no sería un mal irreparable, sino de lo que provisionalmente llamaría, antes de desarrollarlo más extensamente, el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, el núcleo a partir del cual interpretamos la vida, y que, anticipadamente, denomino el núcleo ético y mítico de la humanidad (*HV*, pp. 328-329).

Ricoeur exige, por consiguiente, tener en cuenta la profundidad de los núcleos ético-míticos de cada cultura, que solo son accesibles según la regla de la fidelidad creadora.

En la tercera parte, finalmente, trata de establecer las condiciones que permiten al núcleo de las culturas continuar su creatividad en el encuentro con otras culturas. Desarrolla el programa de esta última parte de su texto en tres cuestiones: 1. ¿Qué constituye el núcleo creador de una civilización? 2. ¿En qué condición puede continuarse esta creación? 3. ¿Cómo es posible un encuentro de culturas diversas? Este programa concierne particularmente al objetivo de este número de *Concilium*. Pero recorramos rápidamente las etapas previas.

## II. ¿Qué constituye el núcleo creador de una civilización?

Es algo que debe desentrañarse, y no es una tarea fácil: «tendemos precipitadamente a buscar el sentido en un nivel demasiado racional o demasiado reflexivo, por ejemplo, a partir de una literatura escrita o de un pensamiento desarrollado» (*VH*, p. 331). Ahora bien, solo podemos analizar este núcleo ético-mítico (una idea quizá ya anun-

ciadora de la identidad narrativa) indirectamente. Hace falta llevar a cabo un verdadero desciframiento, una hermenéutica, una interpretación metódica. Los fenómenos directamente accesibles a la descripción inmediata son como los síntomas o el sueño para el análisis. Ricoeur escribe:

Me parece que si se quiere llegar al núcleo cultural hay que excavar hasta aquel estrato de imágenes y de símbolos que constituye las representaciones esenciales de un pueblo. Adopto aquí las nociones de imagen y de símbolo en el sentido del psicoanálisis, es decir, no es una descripción inmediata la que los descubre [...]. De igual modo, habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que nutren sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas ante situaciones transversales; imágenes y símbolos constituyen lo que podría llamarse el sueño despierto de un grupo histórico. Es en este sentido en el que hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo (HV, p. 333).

Esta etapa es importante; para Ricoeur se trata de un momento de distanciamiento, de extrañamiento, necesario para el desciframiento metódico de nuestras propias tradiciones, cuya autocomprensión inmediata puede ser engañosa.

El segundo motivo para dar el rodeo por esta hermenéutica del núcleo ético se encuentra en lo que llama el enigma de la diversidad humana, el extraño hecho de la existencia *de* culturas y de lenguajes, y no de una única humanidad. Es sorprendente que «la humanidad no se haya constituido en un solo estilo cultural, sino que *haya tomado cuerpo* en figuras históricas coherentes y acabadas: *las* culturas. La condición humana es tal que el extrañamiento es posible» (HV, p. 334). Ricoeur lo expresa ya en un texto de 1951, «el cristiano y el sentido de la historia»: existe una humanidad única bajo la perspectiva del progreso, pero «existen civilizaciones», y cada una

converge, si no en sus contornos, sí, al menos, en sus centros vitales [...] con una cierta unidad de memoria y una cierta unidad de proyecto [...] como también el núcleo de una civilización es un querer-vivir global, un estilo de vida [...] que hay que recomponer en sus tareas concretas, en el modo de habitar, de trabajar, de poseer, de distribuir los bienes, de aburrirse y de divertirse (HV, p. 100).

Ahora bien, si existe la vida y la pluralidad, también existe la muerte. En un excelente texto de 1946 sobre «Le chrétien et la civilisation occidentale»<sup>10</sup> («El cristiano y la civilización occidental»), que recoge ya casi todos los temas mencionados, escribe que las civilizaciones, que poseen un estilo como nosotros tenemos un cuerpo, nacen y mueren. Y en este punto surge la segunda cuestión.

### III. ¿Qué hace la vivacidad de un núcleo ético-mítico?

¿En qué consiste la vitalidad, la creatividad? Esta vivacidad solo se descubre desde el trasfondo de la mortalidad: «Nosotros y otras civilizaciones sabemos que somos mortales», escribía Paul Valéry. Puede creerse que un núcleo de civilización sigue vivo aún, cuando está ya muerto, como una estrella que requiere tiempo estudiarla cuando de hecho ya está muerta. Es una realidad frágil. Ricoeur muestra aquí que esta vitalidad presupone un núcleo no solo capaz de absorber los desarrollos científicos, de integrarlos en profundidad, sino también un núcleo capaz de absorber en profundidad la pluralidad de las culturas.

Ricoeur despliega aquí dos relaciones con tiempos diferentes, dos tipos de racionalidad. Por una parte, tenemos el tiempo técnico del utillaje, que se conserva, se acumula y se sedimenta, en la continuidad de una humanidad que avanza como un solo hombre. Por otra parte, tenemos el tiempo ético de las culturas, que es un tiempo dramático, mortal, marcado por rupturas y discontinuidades.

La humanidad tiene dos formas de perdurar: la civilización desarrolla un cierto sentido del tiempo, que está en la base de la acumulación y del progreso, mientras que el modo en el que un pueblo desarrolla su cultura se apoya en una ley de fidelidad y de creación. Una cultura muere cuando deja de renovarse, de recrearse; es necesario que surja un escritor, un pensador, un sabio, un líder espiritual, para renovar la cultura y ponerla de nuevo en riesgo en una aventura totalmente arriesgada [...] Contra la tendencia

---

<sup>10</sup> Publicado en *Revue du Christianisme social* y reimpresso en *Autres Temps* 76-77 (2003) 24-25ss.

a ser un biempensante de su propio grupo, el artista no vuelve a unirse a su pueblo sino después de haber roto esta corteza de las apariencias. Vemos aquí la ley trágica de la creación de una cultura, una ley diametralmente opuesta a la acumulación de los útiles que constituye la civilización (*HV*, pp. 334-335).

Esta ley trágica de escándalo, de la ruptura, que dará vida, posteriormente, en profundidad a la hermenéutica de Ricoeur, se corresponde precisamente con el hecho de que cada generación tiene que reinterpretar a la precedente, y de que una tradición no avanza sino a través de una dialéctica de tradición y de ruptura.

Nos queda entonces la tercera cuestión: ¿cómo es posible un encuentro de culturas diferentes que no sea mortal para todos? Un encuentro que elimine a la vez el vértigo de una comunicación universal y total bajo la idea de una unidad absoluta de la humanidad, y el de una alteridad total entre las humanidades que nunca se comprenderían entre ellas. Ricoeur haya aquí ya el paradigma de la traducción:

El hombre es un extraño para el hombre, ciertamente, pero también es siempre un semejante [...] creer que la traducción es posible hasta un cierto punto es afirmar que el extraño es un hombre [...] que yo puedo hacerme otro siendo yo mismo. Ser hombre es ser capaz de esta transferencia hacia otro centro de perspectiva (*HV*, p. 336).

#### IV. Los peligros de un encuentro de las culturas

Debemos comenzar midiendo el peligro. En este punto del texto surge, en efecto, una interrogación escéptica, no ya la duda sobre la posibilidad de comprender al otro, de encontrarle, de traducirle, sino la duda inversa, es decir, el solipsismo, la impotencia de salir de sí, o la impotencia para tener un yo, cuando solo existen los otros. «Entonces se plantea la cuestión de la confianza: ¿qué pasa con mis valores cuando comprendo los de otras personas?». Es extraordinario traducir, adentrarse en el interminable refinamiento de la traducción, pero ¿qué me sucede en este intercambio? La cuestión de la confianza es también la cuestión de la confianza en uno mismo, en

la propia existencia, en las propias capacidades de recibir y de dar. Ricoeur continúa: «la comprensión es una aventura temible en la que todas las herencias culturales corren el riesgo de hundirse en un sincretismo vago» (*HV*, p. 336).

La principal amenaza escéptica que identifica adquiere la forma de turismo, algo que me resulta importante y original. Son pocos los filósofos que se han interesado en este perpetuo *desplazamiento* sin una meta, que se ha convertido en un importante fenómeno humano, tanto por la amplitud de sus implicaciones económicas como por la profundidad de las mutaciones antropológicas correspondientes. Ricoeur piensa que el turismo planetario es al menos tan peligroso como la bomba atómica.

No es fácil continuar siendo uno mismo y practicar la tolerancia con respecto a otras civilizaciones [...] el descubrimiento de la pluralidad de las culturas no es nunca un ejercicio inofensivo; el desapego decepcionado hacia nuestro propio pasado, incluso el resentimiento contra nosotros mismos que pueden nutrir este exotismo, dejan ver claramente la naturaleza del peligro sutil que nos amenaza. En el momento en el que descubrimos que existen culturas y no una cultura, en el momento, por consiguiente, en el que confesamos el final de una especie de monopolio cultural, ilusorio o real, nos vemos amenazados por la destrucción debido a nuestro descubrimiento; se hace repentinamente posible que solo existan ya los otros, que nosotros seamos un otro entre otros; al desaparecer toda significación y toda meta, se hace posible pasear entre las civilizaciones como a través de vestigios o de ruinas; la humanidad entera se convierte en una especie de museo imaginario: ¿a dónde iremos este fin de semana? ¿Visitaremos las ruinas de Angkor o daremos una vuelta por el Tívoli de Copenhague? Podemos imaginarnos un tiempo cercano en el que el ser humano medianamente adinerado podrá desplazarse indefinidamente y saborear su propia muerte bajo las variedades de un viaje interminable sin una meta [...] esto sería el escepticismo planetario, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hemos de reconocer que este peligro es al menos igual o quizá más probable que el de la destrucción atómica (*HV*, pp. 330-331).

Esta amenaza de alienación en un mundo en el que no existiría «nada más que los otros» exige una respuesta, que Ricoeur formula así: «para encontrar a otro que no sea yo, es necesario tener un yo» (HV, p. 337). Puede añadirse también lo contrario: para tener un yo es necesario encontrar a otro que no sea yo. Ricoeur lo escribirá en *Sí mismo como otro*, el otro es el camino más corto del sí mismo al sí mismo. En todo caso, es una pista para la racionalidad misma: lo que buscamos es un logos que sea *conversación*, no un monólogo.

## V. Las condiciones para un encuentro creativo

Frente a esta amenaza escéptica y nihilista, identificada en plena guerra fría como la amenaza principal de nuestro tiempo, hay que abordar audazmente esta *condición* contemporánea, la del encuentro entre culturas, para encontrar los caminos adecuados. Ricoeur propone entonces:

solo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y creativa en el arte, la literatura, la filosofía y la espiritualidad, es capaz de soportar el encuentro de las otras culturas, no solo de soportarlo, sino de dar un sentido a este encuentro. Cuando el encuentro es una confrontación de estímulos creativos, una confrontación de impulsos, es un encuentro creativo. Yo creo que, de creación a creación, existe una especie de consonancia, en ausencia de todo acuerdo [...] Así es como entiendo yo el gran teorema de Spinoza: «cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios». Solo cuando se llega al fondo de la singularidad se percibe que está en consonancia con todo lo demás, de una cierta forma que no puede decirse, de una manera que no puede escribirse en un discurso (HV, p. 337).

Este último comentario es interesante, pues nos encontramos aquí con un Ricoeur previo al «giro lingüístico». Antes de dedicarse a la filosofía del lenguaje, muestra ya su fragilidad y sus límites. No se puede traducir todo, confrontarlo y explicarlo, hay que aceptar que no se comprende todo, no buscar a cualquier precio traducir y explicar todo, sino sencillamente reconocer la existencia de otras culturas. Habría, por consiguiente, que contar con formas de confron-



tación en las que pudiéramos reconocernos. Es decir, confrontaciones que sean a la vez posiciones bien argumentadas y que sepan que hay una parte que no es completamente explicitable, con presupuestos que hay que interpretar, pero sin pretender llevarlos totalmente a la claridad discursiva.

Siguiendo estas reflexiones, yo distinguiría un doble camino: el primero es el de la confrontación de las universalidades, de lo que hay de racionalidad, de contenido y de alcance universales transmitidos por cada tradición, cultura, lengua, etc. Pienso, por ejemplo, en el *blues* negro, en el flamenco, como también en las cantatas de Bach. Pero también podría tomar ejemplos de morfología urbana y arquitectónica, y por qué no de la filosofía. Pero existe un segundo camino que es el de la connivencia, el que Ricoeur llama magníficamente la «consonancia en ausencia de todo acuerdo», la consonancia que surge entre las fidelidades creativas que no buscan entenderse ni ponerse de acuerdo, sino reconocerse mutuamente en su singularidad y su vivacidad. Así, para reconocer a otro que uno mismo, hay que tener un yo, haber asumido la propia existencia y haber renunciado al deseo de un vago sincretismo, que podría ser aceptado en todas partes por todo el mundo. «Yo estoy convencido de que un islam que se ponga en movimiento tendría con nuestra cultura europea aquella proximidad específica que se da entre todos los creadores» (ibid.).

Sin embargo, es imposible que una cultura sea viva y creativa si no tiene el deseo, la inteligencia y la fuerza imaginativa de «desplazarse en sus propios orígenes» —Ricoeur toma aquí la expresión de Heidegger—. La tarea es doble, pues hay que redescubrir su propia perspectiva sobre el mundo, descubriendo al mismo tiempo las otras perspectivas posibles: pero estas dos trayectorias son indisolubles y deben realizarse conjuntamente. Y dado que se es capaz de criticar, de deconstruir su tradición, se es capaz de encontrar en ella recursos inéditos. Ricoeur comenta entonces, sin duda contra la problemática entonces dominante, que era la del marxismo, y, más en general, la del progreso y del desarrollo de línea única: «no tenemos una filosofía de la historia para resolver los problemas de la coexistencia. Vemos el problema, pero no estamos en condiciones de articular la totalidad humana, que será el fruto de la historia mis-

ma de los hombres que se comprometan en este enorme debate» (HV, p. 338). La tarea de las generaciones venideras es salir del choque dogmático de las civilizaciones sin hundirse en un relativismo indiferente y escéptico: «por eso nos encontramos en una especie de intermedio, de interregno, en el que no podemos practicar ya el dogmatismo de la verdad única, y en el que no somos todavía capaces de vencer el escepticismo en el que hemos entrado. Estamos en el túnel, en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral de los diálogos verdaderos» (ibíd.). Me parece que este deseo, expresado hace cincuenta años, sigue siendo el nuestro.

## Conclusión

A modo de conclusión, regresamos una vez más a la idea de una consonancia en ausencia de todo acuerdo, de una consonancia en la discordancia, para redesplegar así el paradigma del *disenso* fértil, o del consenso por cotejo, o del proceso de corrección mutua y fraternal, etc. Se podría aproximar también lo que Ricoeur dice aquí sobre el «núcleo ético-mítico», creador de culturas, con lo que dice sobre el corazón humano en *El hombre falible* (tercer volumen de *La filosofía de la voluntad*, que es exactamente contemporáneo de nuestro texto): el corazón es una «discordia originaria». De igual manera el núcleo no es uno e idéntico, sino como, en la identidad narrativa, es una identidad que incluye la alteridad, una unidad que incluye la multiplicidad. En todo núcleo existe ya algo doble, al menos, quizá cuádruple. El núcleo ético-narrativo, el nodo justicia-amor, todo lo que es nodal en Ricoeur es al menos doble, siempre. Y aquí es donde creo encontrar la lección: porque encontramos una multiplicidad en nuestra misma tradición, podemos entrar en esta «vasta explicación» con los otros, «la gran tarea de las generaciones venideras, según él (ibíd.). Porque cada cultura es en el fondo una alianza, llega a superar una discrepancia que hubiera podido ser mortal. Pero precisamente no es necesario que una matriz se pretenda la única, ni siquiera que una alianza aplastante oculte todas las demás, como si solo se hubiera producido un solo conflicto, una sola discrepancia que pretendiera hacer callar a todas las otras. Por eso, acercando quizá indebidamente Ricoeur a Lyotard, yo propondría un elogio de

la discrepancia. A menudo, con mis viejos amigos de la Facultad protestante y otros, hemos desarrollado la idea del canon como canonización de las discrepancias explosivas pero establecidas así hasta convertirse en perdurables, sostenibles y fecundas.

Aquí encontramos perfectamente un nuevo paradigma, y, en lugar de dejar las religiones, las tradiciones y las culturas en el vestuario, para entrar en un espacio público monocorde, debemos, como propone Ricoeur en su debate con Habermas:

Reconocer que «nosotros pertenecemos a una sociedad que tiene una tendencia a minar las bases de su propia legitimidad», lo que constituye un acto de veracidad que condiciona todas las trayectorias ulteriores. La segunda tarea consiste en tomar una medida más *relativa* con respecto a la sociedad que actualmente es el objeto de una confianza minada. Después de todo, esta forma de sociedad emergió en Occidente en una fecha relativamente reciente. Esta relativización debe ir más lejos, me parece, que un retorno a la herencia de la *Aufklärung*, simplemente expurgada de sus perversiones. [...] Para liberar a esta herencia de sus perversiones hay que relativizarla, es decir, resituirla en la trayectoria de una historia más larga enraizada, por una parte, en la Torá judía y en el Evangelio de la Iglesia primitiva, y, por otra, en la ética griega de las virtudes y la filosofía política correspondiente. Dicho de otro modo, hay que saber *recordar* todos los comienzos y recomienzos, y todas las tradiciones que se han sedimentado en su base. En la reactualización de las herencias más antiguas que la *Aufklärung* —y también menos agotadas que esta última—, la identidad moderna puede encontrar los correctivos apropiados para los efectos perversos que desfiguran actualmente los logros irrecusables de esta misma modernidad (*Lectures 1*, p. 173).

Vemos aquí claramente una conversación inacabada.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## VERDAD, RESPETO DE LO SINGULAR Y DE LA UNIVERSALIDAD EN EL DIÁLOGO

Esta contribución explora inicialmente los conceptos de universalidad y de verdad. La verdad según tres órdenes: noético, ético y religioso; y la universalidad que no se encuentra en lo general, sino en la verdad de lo singular en relación. La fórmula principal de la articulación entre lo universal y lo singular es «la alegría de la comunión en la diferencia mantenida». A continuación, reflexionamos sobre tres experiencias de un plural que no carece de unidad: los trascendentales (ser, uno, verdad, bondad, belleza); la traducción confrontada con el exceso de sentido, y la persona en una humanidad en la que cada uno es único y todos son solidarios.

Cómo no entusiasmarse por la investigación común que se nos ha propuesto, la de una universalidad que respeta la alteridad del «otro», en lo que esta puede tener de irreductible, a lo largo de un diálogo verdadero?

Podemos trazar varias etapas. Abordamos, en primer lugar, qué puede entenderse por una «verdad más grande». En segundo lugar, cómo cualificar un universal en el que se respete la alteridad del «otro». Finalmente, examinaremos tres «lugares» de experiencia de un plural que no carezca de unidad. A continuación, sacaremos algunas consecuencias para el diálogo interreligioso.

---

\* FRANÇOIS BOUSQUET. Rector de San Luis de los Franceses en Roma. Miembro del Pontificio Consejo para la Cultura y consultor del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Fue vicerrector de investigación en el Instituto Católico de París. Es filósofo y teólogo (especializado en Teología Fundamental y Teología de las Religiones).

Dirección: Via Santa Giovanna d'Arco 5, 00186 Roma (Italia). Correo electrónico: bousquet.francois@wanadoo.fr

## I. La búsqueda de una verdad más grande

El problema no lo constituye la universalidad de la razón, sino el de la universalidad de una razón más amplia, que se deja buscar sin renunciar a las exigencias de cada orden («orden» en el sentido pascaliano). El orden del conocimiento, o la razón analítica, exige lógica y coherencia; el orden ético, que es el de la verdad como tarea, en el que «hacer la verdad» consiste en tratar al otro no como objeto, de deseo o de conocimiento, sino como un sujeto. Y, finalmente, la verdad última, que llamaremos de orden religioso, que juzga todas las demás, sin menoscabar las exigencias noéticas o éticas, y que se sintetizaría perfectamente en el adagio *veritas in caritate*. Una verdad que no llega solamente al final, sino que se encuentra ya en el camino, por la decisión de relacionarse absolutamente con ella, como la única «verdad por la que vivir y morir», como dice Kierkegaard<sup>1</sup>.

En este contexto debemos abordar dos cuestiones conectadas entre sí: primera, la cuestión de las armonías de la verdad según tres órdenes; segunda, en el ámbito religioso, la cuestión del estatus de las revelaciones o sabidurías que se presentan como verdad última e insuperable.

En primer lugar, las armonías de la verdad que se distribuye según tres órdenes distintos no suscitan la atención suficiente. En nuestra época predomina en todos los ámbitos el nivel de la objetividad, porque es la condición misma de la ciencia, de los saberes empíricos, que se interesan por sus aplicaciones prácticas, tecnológicas. Pero la ética exige sujetos. El problema en esta situación se encuentra en que las cuestiones éticas se reducen demasiado rápidamente a cuestiones técnicas. Pero todavía hay que querer lo que exige un cambio. La tierra es de todos, ciertamente, pero debe aún quererse. La guerra debe cesar, de acuerdo, pero ¿quién lo quiere realmente? Así pues, la verdad es tarea ética, que no se contenta con la objetividad, sino que quiere hacer a todos sujetos de su historia y de su destino.

---

<sup>1</sup> Journal, I A75, en Søren Kierkegaard, *Journal* (Extraits), 1 (1834-1846), trad. del danés por Knud Ferlov y Jean-J. Gateau, NRF Gallimard, París 1986, p. 51.

La verdad noética, la verdad como tarea ética, constituye todo un programa. Pero no puede detenerse ahí. Puesto que se cambia de orden con la verdad religiosa en la medida en la que la pluralidad de éticas plantea una cuestión última: ¿a quién se excluye del valor? Hay éticas aristocráticas, altamente nobles, como la de los samuráis o la de los estoicos, por ejemplo; pero ¿qué ocurre con el que carece de recursos, por sí mismo o por las circunstancias, el marginado que no pertenece a la casta, el «sin» (sin casa, sin papeles, sin derechos), el herido por la vida? En el cristianismo, la verdad más alta es Dios, como diría cualquier teólogo, pero no Dios en abstracto, sino Dios con su rostro humano de Crucificado, un Dios que se hace uno para siempre con el más perdido. Y este valor juzga todos los demás. Al mismo tiempo, una verdad presentada como verdad de orden religioso que no fuera ética se descalifica (por ejemplo, un dios cuya autoridad fuera reivindicada para matar), al igual que una ética que omitiera el trabajo paciente de la noética, de sus análisis precisos y concretos. La exigencia de universalidad se impone, por consiguiente, a los valores éticos, y aumenta cuando se trata de la opción fundamental, que no puede eximirse de ser ética ni de ser razonable, en la confrontación de las diferencias y en el respeto a la alteridad del «otro». Pero en cada uno de los órdenes, y a través de su encadenamiento, predomina la búsqueda de la verdad más grande.

En segundo lugar, en el ámbito religioso se plantea la cuestión del estatuto de las revelaciones o sabidurías que se presentan como verdad última e insuperable.

La cuestión del estatuto de la revelación en una cultura del debate merece reflexionarse. En efecto, la palabra intercambiada (palabra, es decir, razón articulada, coherente, no contradictoria; e intercambio, es decir, en diálogo) responde a dos intereses de gran fuerza para nuestros contemporáneos: la ciencia o más bien la técnica que hace posible, y la política o la democracia. En suma, lo que da el poder sobre las situaciones. Con respecto a este punto, las religiones «reveladas» tienen mucho que decir. Un adolescente decía un día: «la religión es un conjunto de respuestas ya dadas a cuestiones que yo nunca me hubiera planteado». Este joven arrogante tenía razón, pues es la definición misma de la religión tradicional, en la que la tradición o la costumbre proporciona las respuestas antes incluso de

toda cuestión. El judaísmo, el cristianismo y el islam tendrán su función en el mundo moderno solo regresando a su diferencia de religión emergente en el seno de las religiones tradicionales, en donde funcionan precisamente como tales. Esto les exige presentar la Revelación que proclaman no como respuestas que preceden a toda pregunta, sino como actitud que toma en serio la cuestión que Dios mismo plantea a los seres humanos. En el cristianismo la cuestión es única y doble: ¿quién dices que soy Yo?, y: ¿dónde está tu hermano?

Pero tampoco se presta mucha atención, en las tradiciones religiosas denominadas sabidurías (pensemos en Asia india o en Asia china), al hecho de que se impone un cuestionamiento de los principios mismos de estas sabidurías. Pues no puede detenerse la búsqueda de una verdad más grande en estas sabidurías milenarias, venerables y humanizadoras, allí donde, sin embargo, ellas invitan a pseudoarmonías, justificando lo injustificable. Las castas tienen su profunda razón de ser, pero el problema de los des-castados debe purificar la parte de verdad que poseen. La sociedad ultrajerarquizada de Confucio no debe sacralizar la gerontocracia y preferir la élite a las masas, ni favorecer la obediencia ciega de quienes, no obstante, han sido formados como eruditos; las virtudes de la humanidad y de la compasión, la verdadera sabiduría, son más fuertes que estas faltas. Ciertamente, la verdad es autoevidente, *veritas index sui, et falsi*, pero hay pseudoevidencias, sociales o de costumbres, que una búsqueda de la verdad más grande puede y debe poner en tela de juicio.

## II. Un universal que respeta la alteridad del «otro»

No debemos equivocarnos de universalidad, cuya especificación tiene siempre consecuencias concretas. Para la relación entre lo universal y lo singular en el diálogo, la primera cuestión que debe plantearse es: ¿de qué universales hablamos? Un axioma fundamental es el siguiente: lo universal no es lo «general», que se obtiene por abstracción de las particularidades, según la lógica de la clasificación. Para Aristóteles, esta se obtiene encajando el individuo en la especie y luego en el género. De hecho, como para Platón y los neoplatónicos, lo universal más decisivo es aquel que *engendra*, tanto en la

constitución del ser como en las exigencias de los valores. El género no es lo que queda después de abstraer las determinaciones, sino lo que engendra la diversidad de esas determinaciones.

Habrà que excluir, en primer lugar, las imitaciones del universal concreto, por ejemplo, la Coca-Cola o cuanto produce una economía mundializada. El caso del dinero es más sutil. Su paradoja reside en que es casi abstracto (unas firmas o signos en varios soportes) y muy concreto (puede transformarse en casi todo), pero su imperfección se encuentra precisamente en este *casi*: se puede comprar todo, salvo lo que no tiene precio, el amor, la genialidad o la inspiración, etc.

Ahora bien, si el respeto a la alteridad del otro es lo que buscamos como dimensión de un universal concreto, ¿dónde encontramos ejemplos de esta articulación específica? No faltan, siempre que hallemos relaciones en las que los sujetos se definan mutuamente por una relación sin fusión, en la alegría de una comunión en la diferencia mantenida.

Esta última formulación delata su origen en la teología trinitaria, pero su fecundidad se verifica en todo cuanto se sigue de ella: por ejemplo, la creación *ad extra*, en la que el Creador y la criatura son diferentes de una manera diversa a como lo son las personas en Dios, pero en la que el proceso de creación obedece al mismo principio: alegrarse de la comunión en la diferencia mantenida. Existe un nodo de relaciones en nuestra experiencia concreta que podría ser muy inspirador, a saber, la familia, donde se cruzan la relación de pareja, con lo masculino-femenino; el engendramiento y la relación de filiación, en un linaje con la sucesión de las generaciones; y también la relación de hermandad y otras relaciones colaterales, que son importantes, porque ninguna familia es una isla, las amistades y los compañeros de vida y de trabajo.

¿A qué conclusión llegamos? Lo masculino y lo femenino existen lo uno para lo otro, sin que su identidad los separe, antes bien, ella los une. Su alegría es la vida más grande, que es recibida y se transmite, siendo las generaciones el ejemplo mismo del género que engendra en lugar de separar. Lo común es la relación fundamental: nadie carece de un padre o una madre, y puede llegar a serlo a su



vez, pero no puede ser su propio padre: toda persona es siempre precedida. Esto se despliega en un proceso amoroso que desborda la unidad lograda: se trata de desear, de dar a luz, de cuidar y de dejar partir<sup>2</sup>. ¿No podrían los creyentes de cada religión interrogarse en su diálogo sobre el *deseo* profundo, que desborda los problemas históricos, relativo a la vida más grande que quieren transmitir, y si lo que *dan a luz* es una bendición para el mundo? ¿Cómo podrían contribuir a *cuidar* del mundo partiendo de sus recursos espirituales? Y, finalmente, ¿cómo las instituciones que son suyas no reducen a sí mismas, sino que *dejan partir* en su autonomía deseable a las personas y las culturas? El respeto a la alteridad del otro es en todo lugar el mejor indicador de la trascendencia, en lugar de limitarse a la reproducción de lo mismo.

Cuando se aborda la filiación común, la ampliación siempre mayor de la fraternidad y de la solidaridad será la que hará progresar la consecución de un universal concretamente definido no por el número o la masa, sino por el hecho de no dejar a nadie excluido de la salvación. Para ver la profundidad del principio genético de las religiones nada es mejor que medir hasta dónde se extiende la solidaridad de los seres, al tiempo que estos se despliegan en su multiplicidad.

### III. Lugares de experiencia de un plural cuya unidad es trascendente

Con la meta puesta en una verdad más grande, una universalidad que respeta la alteridad del «otro», veamos qué aporta nuestra experiencia de un plural cuya unidad es trascendente, y que, por consiguiente, permite que esperemos convergencias que respetan las diferencias fecundas. Nos centraremos en tres experiencias: la experiencia de los trascendentales, la experiencia del lenguaje y de las culturas (en la confluencia de la traducción que une la propia y la otra), y, finalmente, la experiencia de las profundidades de la persona en el

---

<sup>2</sup> Cf. François Bousquet, «Générativité: la joie de transmettre la vie», en Pontificio Consejo para la Cultura, *Culture e Fede*, vol. XXIII, 2015, n°2, Civitas Vaticana, pp. 146-156.

seno de una humanidad en la que cada uno es único y todos son solidarios.

### *1. Los trascendentales, declinación paradójica de lo absoluto en lo relativo, e índices para la conversión mejor*

Nadie puede vivir sin verdad, belleza, bondad o bien, ni sin la unificación de lo múltiple: procede del oriente de nuestras vidas, de lo que nos permite orientarnos y crear trayectorias de sentido. Sin embargo, es algo completamente extraordinario que no pueda hablarse del ser sin evocar lo bueno, lo bello, la verdad, lo uno, sin poder reducir uno al otro mientras se comunican.

No podemos prescindir en este contexto de la categoría de misterio, que define toda realidad participada por Dios<sup>3</sup>. El misterio no es lo que detiene al pensamiento; al contrario, es lo que dará siempre más para pensar y para vivir. Este exceso del misterio, en su doble característica de trascendencia y de interioridad, típica de la verdad (como decía Platón o san Agustín al referirse a Dios como *interior intimo meo* y *superior summo meo*<sup>4</sup>), puede interesarnos si consideramos los trascendentales como una declinación paradójica de lo absoluto en lo relativo. Existe en él un plural que no incita al relativismo.

El ser no es solamente ser, es bueno, es verdadero, es bello, sin cesar de tender hacia lo uno. Estas cualidades del ser, que se aferran a su misterio, no son caminos separados aun cuando sean distintos. Pasan del uno al otro, *ens et bonum convertuntur*. Ya los griegos notaban que ninguno basta para expresar la plenitud, cuando hablaban de *kalos kagathos*, de lo bello y de lo bueno. Es muy significativo que el sentido del Ser no se nombre solamente con la persecución o el deseo de Bien, sino también como Bello, Verdadero y Uno. Cabe decir más: si son distintos sin ser separables es porque su misma distinción es una llamada a que todo lo que se considera como plenitud busque la plenitud más grande del ser cuya fuerza de desplie-

---

<sup>3</sup> Cf. *Chemins de Dialogue*, n° 20, ISTR, Marsella 2002, p. 14, nota 35 de Jean-Marc Aveline.

<sup>4</sup> San Agustín, *Confesiones*, III, V1, 11.

que ellos expresan. En este sentido, la diversidad irreductible de los trascendentales manifiesta no la diversidad irreductible de los caminos en los que se bastarían cada uno a sí mismo, sino, al contrario, contra todo relativismo, revela la llamada a ser más. ¿Qué es una belleza que no fuera buena, una bondad que no fuera verdadera o justa, o una verdad que no fuerza bella ni buena? Este proceso incansablemente perseguido, de un ser que contempla su parte de misterio y, por consiguiente, de apertura y de futuro, va acompañado del rechazo a un acabamiento que, de hecho, no sería adecuado a la riqueza, a la profusión, al despliegue de una fuerza que está más allá de todo. En este sentido, la imagen del Creador en las criaturas significa una atracción hacia la verdad más grande, la bondad más gratuita, la belleza más expresiva, la unidad fundamental allende todas las estrategias o persecuciones de intereses secundarios, aun cuando estos fueran nobles.

¿Qué conclusión sacamos de la experiencia de los trascendentales para el diálogo interreligioso? Que en las realidades que tocan el espíritu (la capacidad de verdad; el libre imperativo de elegir el bien; la contemplación de lo que efectúa lo bello; el deseo de unificarse sin perder la diversidad creativa, pasando del caos a la armonía; la esperanza del ser cuya plenitud reside en la relación y no en la soledad) encontramos cómo hacernos con un plural que se orienta en el sentido de un universal concreto en lugar de relativizarlo todo. ¿Cabe imaginarse que en el diálogo ninguna religión renuncie a lo más elevado y mejor que posee, pero se deje tocar por la llamada que oye en «el otro» y que está en armonía con el Espíritu que la anima? Tenemos mucho que decirnos, no solo sobre nuestras diferencias con respecto a lo que llamamos verdadero, bello y bueno, sino también con relación a la fuente trascendente de lo Único, que nos permite convertir incluso lo mejor. Así aprendemos cómo la unicidad no puede ser sino misericordia, que la alianza o la elección no tiene su sentido pleno si no es para todos, que la encarnación aumenta e intensifica la trascendencia, prohíbe la idolatría, y une la admiración al Totalmente Otro con el amor a los otros. Pero también tendremos que confrontar entre las tradiciones abrahámicas y el inmenso y milenarismo continente de sabidurías asiáticas, el planteamiento que tenemos con respecto a la ilusión y el despertar, la no dualidad en re-

lación con la unidad trinitarias, nuestra concepción del cuerpo y del tiempo, y, finalmente, nuestra forma de entender la eternidad. En nuestra práctica de los trascendentales, habremos aprendido que el Espíritu que anima a unos y a otros trabaja en las articulaciones<sup>5</sup>, y llama a convertir lo mejor.

## *2. Lenguaje y lenguas, cultura y culturas: la escuela de la diferencia como relación, relación que se mantiene, sin embargo, abierta a lo intraducible, al misterio del otro*

De forma más breve, abordemos otras dos experiencias de un universal que se deja acercar concretamente en el respeto a una alteridad que es positiva. La primera es la experiencia de la articulación entre el lenguaje y las lenguas (o de las culturas, en plural, que dan rostro a la cultura en cuanto humanización de la naturaleza). Es particularmente interesante porque aquí nos encontramos en el campo de la comunicación. En el diálogo, la palabra intercambiada gracias al lenguaje, se encuentra inmediatamente la diversidad de las lenguas. Antes de decir si se trata de Babel o de Pentecostés, hay que tener en cuenta las paradojas de la traducción.

Toda traducción se esfuerza por transponer, en el mundo de llegada del texto traducido, el mayor número posible de armonías del mundo de partida, que es el propio del texto que se traduce. Existe, por consiguiente, algo que es irreductible, y, sin embargo, se produce comunicación. La palabra, como comunicación entre personas, y no simplemente como transferencia de información, la palabra «dirigida» y acogida, no puede permitir a las individualidades encontrarse sin pasar, por elevación, a la universalidad del lenguaje. Pero se trata de un universal que adopta los códigos lingüísticos (vocabulario, sintaxis y gramática), que continúan siendo, no obstante, múltiples y particulares.

Esforzarse por comprender al otro como se comprende a sí mismo, es una de las claves del diálogo interreligioso. Al mismo tiempo, al impregnarnos del mundo del otro nos hace descubrir que nuestro

---

<sup>5</sup> Como dice la Escritura sobre la Palabra de Dios, cf. Heb 4,12-13.

esfuerzo por traducir nos desborda, nos separa y nos une a la vez. Y en este esfuerzo se nos da de nuevo, por retomar la fórmula, la alegría de la comunión en una diferencia mantenida, pero que no es ya solamente una diferencia entre nosotros, sino nuestra diferencia, que nosotros consideramos juntos, con el Más Grande.

La multiplicidad de lenguas, como, por otra parte, la profusión extraordinaria de las formas humanas de expresar significados, de multiplicar los significantes, no es una degradación de la historia humana, sino que, positivamente, es una escuela de la diferencia en relación, en un ejercicio constante de traducción que permanece abierto a lo intraducible, al misterio del otro y al del Totalmente Otro, que nos distingue y nos relaciona. Al comprendernos mutuamente comprendemos que no se ha terminado de comprender, y esta experiencia es saludable, porque prohíbe reducir al otro a uno mismo, que siempre se supone que se conoce perfectamente.

### *3. Las profundidades de la persona: las personas y las culturas como entidades relacionales*

Lo dicho hasta ahora nos conduce, lógicamente, a una tercera experiencia común, la de las profundidades de la persona. En esta ocasión la fórmula pertinente es: cada uno es único y todos solidarios. Reflexionemos sobre esta paradoja. Ciertamente, el Espíritu es quien crea las diferencias entre las cosas, como entre los seres carnales y espirituales, pero es también quien crea el vínculo que permite establecer las relaciones. Hay que decir también que la relación que crea la unidad de la unidad y de la diferencia es la verdad de la relación que eleva a este universal de la comunión en la diferencia mantenida. Por eso, valorar la relación en su verdad no significa hacerse relativista.

Hemos de avanzar con discernimiento en la identificación de las diferencias que no deben sacralizarse, puesto que existen reivindicaciones de la diferencia, más o menos sofisticadas, que son de hecho expresión de una voluntad de refugio: cada uno se refugia en sí mismo protegiéndose del otro. Y, a la inversa, la diferencia que induce a una relación presupone una cualidad común, una comunidad de ser

o de interés mutuo, y se expresa por un dinamismo en el que la alteridad recíproca deviene positiva haciéndose génesis de un plus de ser al estar conjuntas, comunicarse o trabajar unidas.

La alteridad del otro nos llega cuando consentimos interrogarnos sobre lo que podemos o no llamar conjuntamente las profundidades de la persona. Para los cristianos, el Dios Único no es una soledad, ni la persona una isla; la ley trinitaria es la ley única que determina qué es amar con el verbo compartir, que une el dar y el recibir; por consiguiente, dejarse alcanzar por la alteridad del otro constituye un universal fontal, para que la verdad sea perfectamente al mismo tiempo el camino y la vida, tanto al final como durante el camino.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## FE CRISTIANA Y RACIONALIDADES SOCIOCULTURALES Reflexiones desde Asia

Necesitamos reconocer actualmente el carácter fecundo y polimorfo de la racionalidad, antes de abordar la relación entre la razón y la fe. El lenguaje y la cultura son matrices que generan formas y expresiones diferentes de la razón, que no debe tratarse en abstracto, sino que debería verse también en su componente e importancia práctica. Además, como muestran las tradiciones asiáticas, el misterio de la verdad última forma parte de una búsqueda, un viaje, y, por consiguiente, la necesidad de la teología de relacionarse con una razón que no es estática sino dinámica. Dadas las múltiples formas de racionalidad, es totalmente impropio que la teología se enclave en una sola forma de racionalidad —la grecorromana— elevándola al punto de referencia definitivo. La racionalidad contextual tiene implicaciones más profundas para la vida de las comunidades cristianas y sus teologías en el mundo globalizado.

---

\* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu, India, en 1948. Tras terminar su bachillerato en India, realizó estudios universitarios en Roma y Perugia, Italia, y en Caen, Francia. Es licenciado en Filosofía y doctor en Teología Fundamental. Hasta su jubilación, ha sido decano de la Facultad de Artes, presidente del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, y director del Departamento de Estudios Cristianos, en la Universidad de Madrás, India. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional, cuando el prefecto era el cardenal Joseph Ratzinger.

Entre sus obras encontramos los siguientes títulos: *Margins: The Site of Asian Theologies* (2007), *Asian Public Theology* (2010), *Christians for a Better India* (2014). Recientemente ha editado el memorable volumen *The Oxford Handbook on Christianity in Asia*, publicado por Oxford University Press, Nueva York. En la actualidad ejerce de fundador-director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies, Chennai. Ha formado parte del consejo editorial de *Concilium* durante veintidós años, y es su presidente desde 2007. Es también fundador y editor jefe de *International Journal of Asian Christianity*.

Dirección: Asian Centre for Cross Cultural Studies 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post Panayur, Chennai, 600 119, Tamilnadu (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

## Introducción

**H**ace un par de años, durante una visita a Bresanona, en el Tirol del Sur (Italia) —una ciudad de la que fue obispo Nicolás de Cusa—, entré en un monasterio adyacente a la catedral. En la bóveda del claustro vi un fresco del siglo xv con una figura de un animal extraño —un enorme y poderoso caballo con dos colmillos de elefante, una trompa y dos orejas grandes—. Era intrigante. Habitado a ver a elefantes desde mi infancia, no pude sino sonreír ante el intento del artista por pintar algo que nunca había visto: un elefante. Por otra parte, admiraba la ingenuidad y la racionalidad del pintor, Leonardo de Bresanona. Cuando pintaba el animal más grande, lógicamente solo podía pensar en un caballo enorme, al que le añadió lo que podría haber oído de las descripciones de elefantes: dos colmillos, dos orejas grandes y una trompa<sup>1</sup>. Desde el punto de vista del artista, existe una lógica y una racionalidad perfectas en la reconstrucción de la imagen; al mismo tiempo, ¡qué enorme era la diferencia entre la imagen y el elefante real!

### I. Pluralidad de racionalidades

La teología necesita enfocar la razón de formas nuevas, profundamente consciente de sus serias limitaciones y también de las formas plurales de la racionalidad que surgen de la historia, la cultura, la tradición, la filosofía, las visiones del mundo, etc. Un análisis más profundo mostraría que el modo de razonar es una función y una expresión de la propia cultura. Así pues, lo que nosotros tenemos

---

<sup>1</sup> En las cortes medievales de Europa había colecciones de animales exóticos. Con la poca movilidad que había en este período, probablemente eran pocas las personas que los veían. Aunque los iluminadores de manuscritos pintaban animales exóticos, no sabemos en realidad cuántos de ellos consiguieron ver un animal como el elefante. Al reproducir este tipo de animales, dependían mucho de su imaginación, de los relatos de los cuadernos de viaje y de algunas descripciones realizadas en los bestiarios de la época.



son racionalidades polimorfos —en plural<sup>2</sup>—. En mi opinión, el proyecto de inculturación apenas ha investigado los modos y los procesos cognitivos, los constructos sociales y culturales de las diferentes racionalidades y su importancia para la formación de teologías diferentes<sup>3</sup>.

A lo largo de la historia cristiana se produjo un enfoque dicotómico y antagónico a la hora de definir la relación entre la fe y la razón<sup>4</sup>. La manera y la medida del uso de la razón marcó la diferencia en la definición de la naturaleza de la teología y de su enfoque. En un extremo se encontraban aquellos que, como Buenaventura, pensaban que el vino puro de la fe no debía ser aguado añadiéndole el agua de la razón. Otros eran partidarios de una teología que mezcla armónicamente la fe con la razón. Para los primeros es la fe la que conduce al entendimiento (*crede ut intelligas*), mientras que para los segundos la fe no debía ser ciega ni oscurantista o basarse solamente en el testimonio, sino que debía buscar la razón (*fides quaerens intellectum*)<sup>5</sup>. En torno a estos dos grandes ejes, pienso, podría reescribirse toda la historia de la teología occidental hasta nuestro tiempo.

La teología pierde su autenticidad y su anclaje en la realidad cuando sucumbe a una racionalidad que afirma tener validez universal: *Allgemeingültigkeit*. Es más, el pluralismo teológico legítimo se ve comprometido cuando una comprensión particular de la razón —la grecorromana— se eleva a la categoría de *la* razón en consonancia

<sup>2</sup> Cf. Stefano Occhipinti y Michael Siegel, «Cultural Evolution and Divergent Rationalities in Human Reasoning», *Ethos* 24 (1996) 510-526; véase también Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University of Hawaii Press, Hawái 1964.

<sup>3</sup> Felix Wilfred, «Inculturation as a Hermeneutical Question. Reflections in the Asian Context», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 52 (1988) 422-436.

<sup>4</sup> Cf. Yves M.-J. Congar, *A History of Theology*, Doubleday & Company, Inc., Garden City-Nueva York 1968; íd., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981.

<sup>5</sup> La problemática de la relación entre razón y revelación se ha abordado también en la tradición india. Sin embargo, la manera de relacionarlas y conciliarlas ha sido completamente diferente. Véase Wilhelm Halbfass, «Human Reason and Vedic Revelation in Advaita Vedanta», en su volumen *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, Nueva York 1991, pp. 131-204.

con la fe, y, en efecto, como parte de ella. Esto es lo que el papa Benedicto XVI expuso en su controvertida conferencia de Ratisbona en 2006. Refiriéndose a la razón grecorromana, afirmó: «las decisiones fundamentales tomadas sobre la relación entre la fe y el uso de la razón humana forman parte de la fe misma; son desarrollos que están en consonancia con la naturaleza de la fe»<sup>6</sup>.

Aquí nos encontramos con una idealización e incluso con una visión romántica de una rama particular de la razón —la grecorromana— asociada con la fe cristiana, con la afirmación implícita de que otras religiones han separado razón y fe. Desde el punto de vista metodológico, se trata de un enfoque puramente deductivo y prejuicioso sobre la historia de las religiones y los desarrollos de sus doctrinas y prácticas. Echemos directamente una mirada a algunos de los factores que nos urgen actualmente a cuestionar esta universalización de un constructo particular de racionalidad y su absolutización.

## II. Racionalidad y estructura del lenguaje

Existe una correlación entre la estructura del lenguaje y la estructura del pensamiento; entre la génesis del lenguaje y la cristalización de las ideas. El propio lenguaje, su estructuración y funcionamiento hacen una clara mella en el razonamiento, el análisis y las interpretaciones. La antigua lingüística india y la hermenéutica medieval de Anandavardhana (820-890)<sup>7</sup>, como también la moderna lingüística estructural en Occidente, comenzando con Ferdinand de Saussure, han desenmascarado la visión ingenua de que el lenguaje es simplemente un vehículo del pensamiento<sup>8</sup>. La tradición asiática y la lingüística occidental moderna nos han hecho tomar conciencia de que el lenguaje es más una fuente de pensamiento que su forma o expresión. Citando al segundo Heidegger, diríamos que nosotros no hablamos

---

<sup>6</sup> *L'Osservatore Romano*, 4 de septiembre de 2006.

<sup>7</sup> Cf. Kunjuni Raja, *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Centre, Madrás; P. C. Muraleemadhavan (ed.), *Indian Theories of Hermeneutics*, New Bharatiya Book Corporation, Delhi 2002.

<sup>8</sup> Véase Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 2008.

un lenguaje, sino que el lenguaje nos habla («*die Sprache spricht*»<sup>9</sup>). Precisamente, porque la lengua china, la árabe y la francesa operan con diferentes modos lingüísticos, poseemos claramente modos diferentes de razonar, por consiguiente, enfoques diferentes sobre la realidad, numerosos modos de ordenar e interpretar el mundo y de estructurar la sociedad. En pocas palabras, los procesos cognitivos y la elaboración del pensamiento siguen unos patrones lingüísticos.

Si tomamos realmente en serio estas aportaciones de la lingüística, aceptaremos fácilmente no solo una pluralidad de razonamientos y de universales específicos de cada cultura, sino que también nos oponemos a la absolutización de cualquiera de ellos en la teología —ya sea el latín o el griego—. Me temo que la teología, en general, no se ha aprovechado del estudio de la lingüística estructural, lo que le hubiera abierto las puertas al reconocimiento de la pluralidad de racionalidades y a la comprensión de sus implicaciones. Además, el fracaso en desplegar coherente y sistemáticamente la herencia de las perspectivas hermenéuticas asiáticas y modernas explica también la dificultad que tiene la teología tradicional para comprender la fe cristiana en relación con los razonamientos y los enfoques sobre los universales que proceden de situaciones socioculturales diferentes. En la práctica, el viraje hacia la pluralidad del razonamiento cultural parece ser vital para el futuro del mundo, para su paz y seguridad. La teología llevará a cabo su misión en la humanidad al adoptar una pluralidad de razonamientos en los procesos cognitivos e interpretativos de la fe.

### III. Elementos de las tradiciones asiáticas

Un tema general que recorre la historia occidental de la teología es que la fe no se opone a la razón, sino que la eleva y la lleva a su plenitud. Este argumento fue propuesto por los pensadores cristianos de la antigüedad que querían justificar la fe como razonable y reconciliarla con el mundo intelectual griego. No hay conflicto entre Jerusalén y Atenas. En la Modernidad, Hegel justificó teóricamente el cristianismo afirmando su encaje perfecto con el mundo de la razón

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen <sup>4</sup>1971, p. 19.

(llamado también de formas diferentes como «idea», «espíritu en el mundo», «lógica», etc.) y con su filosofía de la religión. El cristianismo hace explícito lo que la razón y la filosofía tienen que decir sobre la realidad última y su devenir autoconsciente en la humanidad. Como verdad definitiva y universal, Jesús sería la historización de la razón. Karl Rahner, con su método trascendental, trató de examinar, sobre la base de un análisis de la estructura del espíritu humano, las condiciones de posibilidad *a priori* del cristianismo y de sus diversas doctrinas<sup>10</sup>. En tiempos recientes, el papa Juan Pablo II, en su Encíclica *Fides et ratio*, sostiene que la fe compensa las deficiencias y la debilidad de la razón y la orienta. El objetivo final es evidente: la genuina indagación racional no puede sino conducir a la plenitud o el absoluto de la verdad que ofrece la fe cristiana<sup>11</sup>. Son algunos de los modos por los que la fe se ha justificado y, por así decirlo, racionalizado, sin por ello reducirla a los parámetros de la razón.

Con notable diferencia de estos enfoques, Asia se basa en el ámbito transracional de la *experiencia (anubhava)* como el fundamento de la verdad del cristianismo, en lugar de tratar de argumentar cómo la revelación cristiana puede reconciliarse con las afirmaciones de la razón. Al actuar así, Asia ha tratado de interpretar la fe cristiana prestando más atención al período cristiano primitivo, cuando la experiencia y el testimonio eran puntos de referencia y prueba de fuego para las afirmaciones del cristianismo. Además, el razonamiento teológico asiático está en consonancia con la experiencia de fe tal como es recogida en las Sagradas Escrituras, que es diferente del razonamiento utilizado para elaborar los dogmas de la fe. La experiencia de fe, como atestigua la Escritura, es una experiencia de liberación. «La verdad os hará libres» (Jn 8,32). En las teologías asiáticas, la razón y la racionalidad, como instrumentos subsidiarios del conocimiento, se dirigen al objetivo de la liberación y de la salvación, que son realidades transracionales y experienciales, y que exigen para su expresión algo más que el lenguaje de la razón.

---

<sup>10</sup> Cf. Thomas Sheehan, «Rahner's Transcendental Project», en Declan Marmion y Mary E. Hines (eds.), *Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 29-42.

<sup>11</sup> Papa Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998).

#### IV. La racionalidad en la historia de la misión

La historia de la misión en India, China, Japón y otras partes de Asia, muestra cómo los misioneros creían seriamente que podían atraer a las personas a la fe cristiana derrotándolas mediante la ayuda de los argumentos racionales. Son numerosas las historias que nos cuentan cómo los misioneros disputaron con eruditos y mandarines del hinduismo y del budismo, demostrándoles con sus argumentos la falsedad de las creencias de sus adversarios. Los argumentos de los misioneros para probar la falsedad de las creencias de las otras religiones y la verdad de la fe cristiana no pudieron persuadir a los eruditos como esperaban<sup>12</sup>. Los misioneros no lograban entender por qué no obtenían éxito. Lo que no llegaban a advertir era que los instrumentos de la racionalidad que utilizaban no podían hacer mella en los modos de pensamiento y de lógica práctica de los destinatarios. Los procesos cognitivos seguidos por la población autóctona, su modo de adquirir, acumular, clasificar y transmitir el conocimiento eran diferentes; de igual manera lo era su razonamiento. Lo que los misioneros no lograron entender es que las personas tienen su propia racionalidad con respecto a las razones de su acción —una racionalidad profundamente inserta en su cultura y tradición milenarias—. Por usar una imagen, aun cuando los misioneros estaban intentando construir un túnel de argumentos con la esperanza de llegar a la gente, la gente construía sus propios túneles con sus racionalidades peculiares. Los dos túneles nunca se encontraron. El argumento misionero de fondo, a saber, que el error no tiene derechos, solo logró excluir a pueblos, religiones, culturas, prácticas, y, de hecho, el ejercicio de la razón y de la libertad. También sirvió como ideología que respaldó las prácticas horribles e irracionales de la Inquisición<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Los misioneros disputaron con los intelectuales locales, *pundits* en India y *mandarines* en China, por ejemplo. Con el aumento de los medios impresos, llevaron a cabo una campaña apologetica y defensiva que, según su opinión, era muy convincente. Véase Jacques Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>13</sup> La afirmación de que el error no tiene derechos, que se encuentra también en el *Syllabus* de Pío X (1864) y en papas posteriores, fue un obstáculo para que el Vaticano II reconociera la libertad religiosa en *Dignitatis Humanae*.

## V. Asia y el misterio Transracional

Existe otro importante enfoque asiático que exige una pluralidad de racionalidades en la teología. Santo Tomás de Aquino nos recuerda que el acto de fe no termina en su expresión, sino en la realidad misma: «*Actus autem credentis non terminatur ad enunciabile, sed ad rem*»<sup>14</sup>. Ahora bien, el objeto de esta fe es un misterio que, precisamente porque es inconmensurable, desafía cualquier enfoque único y exige múltiples medios humanos cognitivos y afectivos que, acumulativamente, puedan ayudar a explicar sus varias dimensiones inagotables. «La verdad es una, los sabios la han llamado de muchos modos» (*ekam sat viprā bahudhā vandanti*)<sup>15</sup>. Esta afirmación del Rig Veda es, por así decirlo, el *leitmotiv* que recurre en todo el enfoque asiático sobre la realidad en su totalidad y sobre la verdad de la religión en particular. Los modos para aproximarse a la verdad, para experimentarla y expresarla exceden el pensamiento discursivo y las elaboraciones conceptuales. En la tradición asiática, la verdad no es nunca algo que se da y se posee de una vez para siempre, sino algo que tiene que perseguirse continuamente. El viaje (*yatra*) es una metáfora fundamental en la tradición asiática y proporciona dinamismo y movimiento en la búsqueda de la verdad y su experiencia y comprensión más profundas. Todo esto se expresa perfectamente en forma de oración en los antiguos Upanishads:

De la ignorancia, llévame a la verdad; (*asato mā sadgamaya*)

De la oscuridad, llévame a la luz (*tamasomā jyotir gamaya*)

De la muerte, llévame a la inmortalidad (*mrityormā amritam gamaya*)

Om paz, paz, paz (*Om śhānti śhānti hānti*)<sup>16</sup>.

Después de encontrar los instrumentos conceptuales de la teología tradicional demasiado estáticos y sin posibilidad de conciliación con el carácter dinámico de la fe, las teologías asiáticas han querido superar estas deficiencias mediante racionalidades que reflejan el espíritu de la investigación y de la búsqueda constante. Aun cuando se conozcan las verdades de fe, estas son siempre objeto de una búsqueda intermina-

<sup>14</sup> S.Th. II-II, q.1, a.2 ad 2.

<sup>15</sup> Rig Veda 1:164:46.

<sup>16</sup> Brihadaranya Upanishad 1.3.28.

ble. Recordemos lo que dice san Pablo: «Ahora vemos borrosamente, como en un espejo; luego veremos cara a cara. Ahora mi conocimiento es imperfecto; después conoceré como soy conocido (1 Cor 13,12). Toda teología auténtica, precisamente porque el misterio divino es inagotable, será apofática y mística, y esto es importante, porque relativiza la razón y pone límites a su función y sus afirmaciones.

## VI. Ampliación del alcance de la razón

La razón no es el único instrumento de conocimiento; ya lo dijo Blaise Pascal en su célebre frase: «El corazón tienes sus razones que la razón no entiende»<sup>17</sup>. Otra función de la razón es la de ser un instrumento de control y verificación. Recordemos la alegoría platónica de los dos caballos alados dirigidos por un auriga. Uno de los caballos es de raza noble y el otro lo opuesto, y, por consiguiente, tiran en direcciones diferentes. La razón, simbolizada por el auriga, tiene que controlar los tiros divergentes de los caballos —uno representa la fuerza racional y otro la irracional— y dirigirlos hacia la meta<sup>18</sup>. La tradición asiática está llena de referencias al autocontrol, la disciplina y la moderación, que hacen posible pisar el sendero ético y espiritual. La razón no solo ayuda a comprender, experimentar y expresar la fe, sino que como *razón práctica* nos ayuda también a sacar las implicaciones morales y espirituales de la misma fe. Aquí la razón práctica adquiere la forma del esfuerzo por integrar totalmente la mente y el cuerpo, y facilitar las prácticas justas y éticas. Consideradas desde esta perspectiva, las numerosas prácticas en la tradición asiática como el *yoga* y el *zen* para controlar la mente y el cuerpo, podrían interpretarse como la razón práctica que ayuda a llevar a cabo las implicaciones de la fe de un modo integral y a hacerla fecunda mediante la autotransformación y la transformación del mundo. De aquí que la advertencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1989)<sup>19</sup> contra el uso de «métodos orientales» sea

<sup>17</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*, IV, 277.

<sup>18</sup> Platón, *Fedro* 246a-254e.

<sup>19</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, 15 de octubre de 1989.

desafortunada, pues asocia la fe con una rama particular de la razón, y manifiesta una ignorancia casi total de la naturaleza de estos métodos de razón práctica en el contexto asiático.

## VII. La dimensión clasista de la razón

La razón no es neutral. Las operaciones teoréticas como el análisis, la síntesis, la clasificación, la inferencia, la dialéctica, etc., no son concepciones inmaculadas; reflejan también el factor de clase, las inclinaciones culturales y las condiciones y disposiciones sociales<sup>20</sup>. El modo como los pobres perciben, juzgan y analizan las situaciones y la razón es diferente del modo en el que lo hacen las clases dominantes, las castas y los grupos de élite en la sociedad. La resistencia a la dominación y a la injusticia por los pobres revela un agudo análisis de la situación y un razonamiento perspicaz. En los movimientos de resistencia, protesta y revolución, se resalta en general el elemento de la pasión. Lo que se olvida es que estos movimientos son también fruto de un razonamiento profundo. Es el tipo de razonamiento que Jesús usa en su confrontación con los fariseos y los saduceos: «El que esté libre de pecado, que le tire la primera piedra» (Jn 8,7). Este razonamiento sustantivo es exigido para toda teología

---

<sup>20</sup> Aunque Jürgen Habermas tiene el mérito de haber redefinido la razón ilustrada occidental en términos comunicativos, no obstante, en mi opinión, su aproximación a la razón y sus esfuerzos por proponer una ética y una normatividad universales no afrontan las actuales cuestiones candentes como la construcción de la identidad y el pluralismo cultural y cognitivo en todo el mundo, y, por consiguiente, su visión de la razón solo puede verse como parcial, limitada y «truncada». Véase también Fred Dallmayr, «Habermas and Rationality», *Political Theory* 16 (1988) 553-579. En la misma tradición occidental, la comprensión clásica e ilustrada de la razón que Habermas trata de defenderse, ha sido criticada por los hegelianos de izquierdas, por Martin Heidegger, Theodor Adorno, Michael Foucault, Jacques Derrida y un número cada vez mayor de estudiosos de todo el mundo y de todo campo de investigación. Véase Rodolphe Gasché, «Postmodernism and Rationality», *The Journal of Philosophy* 88 (1988) 528-538. Además, toda concepción de la razón en abstracto, sin tener en cuenta factores como el interés, el deseo y la pasión, que pueden oscurecerla, es lamentablemente incompleta.



que quiera ser profética, diferente de la racionalidad formal y procedimental. El razonamiento profético, en efecto, es el que actualmente necesitan todas las teologías, incluidas las asiáticas. Resulta sorprendente que la racionalidad no se encuentre entre los siete dones del Espíritu, pero sí la *sabiduría*. La racionalidad profética que expresa Jesús brota de la fe, procede del Espíritu. «Si alguien tiene sed que venga a mí y que beba el que cree en mí. La Escritura dice que de sus entrañas brotarán ríos de agua viva» (Jn 7,38). El razonamiento que brota en las entrañas procede de la fe, del Espíritu.

## Conclusión

A modo de conclusión, hare algunas sugerencias concretas para el futuro de las teologías católicas en Asia y en todo el mundo.

Para hacer teología auténtica, necesitamos aceptar la historicidad de la razón, prestar atención a las condiciones sociales de su ejercicio, y liberarnos de la falacia de universalizar cualquier racionalidad particular y forma de pensar culturalmente condicionada. Dada la pluralidad de racionalidades, las diversas teologías se diferenciarán en sus métodos y enfoques a partir de la diferencia existente en las racionalidades socioculturales. Esto indica la importancia fundamental que tiene entender cada teología en su contexto.

De lo anterior se sigue que el juicio sobre la autenticidad y la ortodoxia de la fe tiene que emitirse contextualmente. Lo que se dice teológicamente en un contexto con un mundo peculiar de racionalidad cultural puede parecer heterodoxo cuando es considerado e interpretado mediante el prisma de otro mundo de racionalidad. Así pues, es imposible tener un modo único y centralizado de juzgar la validez de la fe cristiana y de sus expresiones. El fracaso en esta falta de reconocimiento ha conducido, lamentablemente, a un tratamiento muy injusto de numerosas empresas teológicas creativas e innovadoras realizadas contextualmente. Actualmente, las dificultades doctrinales con los teólogos tienen que ser resueltas por el pueblo, sus pastores y los teólogos en un contexto particular, y no con referencia a una presunta tierra neutral de la normatividad doctrinal universal. Esto evitará caricaturizar el pensamiento teológico de otro

mundo cultural y la pantomima. Los teólogos tienen que esforzarse en comprender e interpretar lo que dicen sus colegas. Las Conferencias episcopales nacionales y regionales, al ejercer una función doctrinal descentralizada, se encontrarán en posición de juzgar las afirmaciones de los teólogos con relación a su ortodoxia en una situación pastoral determinada, siempre y cuando los obispos mismos no estén alienados con respecto a sus propios mundos culturales e intelectuales.

De lo anterior se sigue una cuestión crítica con relación a la solvencia epistemológica y la legitimidad teológica de una institución como la Congregación para la Doctrina de la Fe en el seno de la Curia Romana. Son numerosos los presupuestos en el modo en que juzga la firmeza teológica de la fe y de las doctrinas, que resultan difíciles de sostener actualmente, puesto que pertenecen a una época pasada. Para que la Congregación funcionara adecuadamente tendría que cargar con la tarea imposible de dominar los innumerables modos de los razonamientos socioculturales. Sería mejor dejarlos en manos de las Iglesias locales, que están en posición de juzgar contextualmente las cuestiones de ortodoxia y heterodoxia. Esto significa que puede que la Iglesia no necesite ya una Congregación para la Doctrina de la Fe. Necesita que se convierta en una reliquia histórica. ¿No está pendiente su desaparición desde hace mucho tiempo?

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## EL DIÁLOGO COMO ESPERANZA DE LA VERDAD

No es lo verdadero el objeto y el fundamento de todo diálogo? La exigencia de la comunicación, que tiene por meta la perspectiva y la posibilidad de un mundo en común, no puede hacer callar las divergencias. Esto exige partir, salir de la familiaridad del propio mundo, renunciar a la idea de un consenso posible sobre los contenidos, y comprometerse determinantemente a pensar con los otros. Entonces puede desarrollarse una «madurez con respecto a los problemas insolubles», cuya base se establece mediante el estudio y cuya paciencia se saca del horizonte de la fraternidad. Si se comprende que la razón humana posee una estructura escatológica, permanecer en el encuentro hace posible mantenerse en este camino. Este es aquel en el que, para quienes la buscan juntos en el diálogo, se revela la «verdad» escapándose a su dominio.

Domingo de Guzmán quería reunir y formar a «predicadores». Su intuición, la más esencial de la Orden que fundó, era, sin duda, enviarles «más lejos». Los enviaba a las ciudades universitarias, adonde les mandaba ir para estudiar. De igual modo los enviaba a predicar por los caminos de Europa, tratando, en lo posible, de que unieran a personas que no compartían la misma fe. Y les exigía «fundar conventos» allí donde iban, es decir, en cierto modo, a no pedir hospitalidad en tierra ex-

---

\* BRUNO CADORÉ es un fraile dominico, doctor en Medicina y en Teología Moral, y profesor de Ética Médica. Es el Maestro de la Orden de Predicadores desde 2010, después de haber sido prior de la provincia francesa. Ha publicado numerosas obras, en particular cuando dirigía el Centro de Ética Médica en el Instituto Católico de Lille (Francia).

Dirección: Curia Generalizia Frati Domenicani, Convento Santa Sabina (Aventino), Piazza Pietro d'Illiria, 1, I - 00153 Roma (Italia). Correo electrónico: [magister@curia.op.org](mailto:magister@curia.op.org)

tranjera, sino que adoptaran este desplazamiento como el camino de su morada.

¿Cómo pueden encontrarse y dialogar los universos culturales y religiosos tan diversos que constituyen nuestro planeta, si sus enfoques racionales y comprensiones del mundo son tan particulares?<sup>1</sup> Si bien la cuestión puede parecer anacrónica para un hombre de la Edad Media como Domingo de Guzmán, me parece que esta iniciativa de fundación, que acabo de mencionar, propone formular una respuesta a partir de varios elementos: salir, encontrar, estudiar, permanecer/morar. Y, sin duda alguna, volver a salir... Mediante estos cuatro verbos se dice algo sobre la razón y su relación con la verdad.

## I. Encuentros «ad veritatem»

Pensamos en la racionalidad como designación<sup>2</sup> de una «visión y aprehensión particulares del mundo», y «formada como un conjunto de gramáticas entretrojadas entre ellas, de estructuras mentales adquiridas para aprehender y explicar lo que se experimenta y se conoce». ¿Cómo no evocar entonces, en este contexto, el modo en el que Paul Ricoeur<sup>3</sup> presentaba la obra de Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*<sup>4</sup>, escribiendo que tenía como desafío «por una parte, la pretensión de todo enunciado que pronuncia algo sobre una cosa, y, por otra, la ambición de asociar la comunicabilidad en una experiencia compartida con la referencia del discurso a la realidad». Así pues, ¿para qué quiere evocarse la cuestión de las racionalidades en diálogo si no es precisamente para evocar la verdad como el objeto mismo y al mismo tiempo como el fundamento de este diálogo? Me parece encontrar aquí un punto central de la reflexión

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, *Nos mondes en langues. Conversation entre Huang Yong Ping et François Jullien*, Klincksieck, París 2016.

<sup>2</sup> Propuesta en la temática del Congreso recogida en este número de *Concilium*.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, «Note sur Les grammaires de l'intelligence de Jean-Marc Ferry», *Esprit* (2004) 31-41.

<sup>4</sup> Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Coll «Passages», París 2004.

que se nos propone, invitándonos a poner en el centro del diálogo de las racionalidades las exigencias de una comunicación que podría agotarse en la elaboración de compromisos pragmáticos encaminados a la acción, que silenciarían las divergencias, e incluso las contradicciones, entre las concepciones de lo que se considera verdad. Esto no quiere decir que no sería posible la acción en común por el hecho mismo de estas diversas posiciones, sino más bien que es posible en la medida en que, reconociendo estas divergencias, los interlocutores pueden formular conjuntamente buenas razones para sostener la perspectiva de un «mundo en común». Ciertamente, también aquí, conviene evitar los anacronismos. Pero resulta difícil no pensar en que la audacia misionera manifestada por las órdenes mendicantes de la Edad Media, animada probablemente por el deseo de extender el anuncio del misterio de la Revelación, estaba también animada por esta convicción de la posibilidad de un mundo en común. Quizá incluso por la convicción de que el destino del ser humano era precisamente existir «para un mundo en común» (lo que explicaría entonces la realidad del alcance europeo de estas órdenes). Y en este contexto es donde se realizaría el discernimiento de lo que podría llamarse «la ambición misionera»: ¿se quiere presentar una visión de un mundo en común en la que todos deberían entrar, o, al contrario, presentarse a todos como realidad en búsqueda de interlocutores para indagar con ellos en lo que sería la imagen de un mundo en común sostenible por todos? A comienzos de la Edad Moderna, cuando los europeos emprendedores y conquistadores se encontraron ante los territorios y culturas desconocidos del «nuevo mundo», experimentaron el carácter infranqueable de ciertos límites, que no deben traspasarse si se quiere compartir con todos los seres humanos un mismo destino. Una experiencia que les confrontó con la imposibilidad —¿la prohibición?— de toda pretensión de dominar unívoca y exclusivamente la verdad.

## II. Cuatro etapas para un camino de encuentro

Por consiguiente, hay que *partir*, es decir, salir de los lugares en los que una cierta percepción de la verdad parece familiar, no porque sea indispensable *a priori* ponerla en duda, sino porque la prudencia se

impone ante la tentación de querer poseer la verdad. Los dos principios que se arriesgan a esta tentación son querer imponer a todos una autoridad que se arrogaría precisamente el hecho de poseerla, o bien conservarla en exclusividad y distanciarla de aquellos que no se considerarían «dignos» ni «destinatarios». Las verdades religiosas, probablemente por su referencia al misterio de la trascendencia, han experimentado, y siguen experimentando, esta tentación y sus dos consecuencias. Partir, por tanto, es desfamiliarizarse de una verdad demasiado conocida, o, más bien, demasiado reducida a la medida limitada de la racionalidad que trata de hacerla inteligible. El cardenal Joseph Ratzinger dijo, en el año 2000, que la evangelización —la misión mencionada anteriormente— tenía como primera exigencia la expropiación de uno mismo. Él la expresaba como una actitud espiritual fundamental, pero podría conjeturarse que se trata también de una exigencia de salud para la inteligencia.

Querría detenerme un instante sobre la noción «desfamiliarizarse». Al *encuentro* de las racionalidades, y quizá el principal obstáculo para su diálogo, se opone muy a menudo, a mi parecer, la extrañeza respectiva de sus modos de aprehender el mundo y la realidad. En el mundo religioso, en todo caso católico, particularmente en Occidente, pero probablemente más allá también, se menciona con frecuencia la secularización de las sociedades, es decir, la pérdida de familiaridad con una visión «religiosa» del mundo a favor de otras representaciones y saberes (saberes que constituyen la conjunción de conocimientos adquiridos sobre la realidad del mundo y de prácticas operatorias, técnicas o institucionales, que intervienen sobre esa realidad). Sorprende mucho constatar lo difícil que les resulta dialogar a estas dos «racionalidades», aun cuando ellas están conjuntamente comprometidas en un «mundo en común», al menos de hecho, que necesita ser pensado y elucidado en conjunto. Partir, salir, de la seguridad ilusoria de sí de una racionalidad particular, abriría, ciertamente, el camino a una mejor interacción crítica entre las racionalidades. Cuando no se entra en esta aventura, el diálogo se convierte rápidamente en juicio perentorio, enfrentamiento, exclusión mutua, y, lamentablemente, en conflicto. De lo que se trata, por consiguiente, es de tener la valentía, la determinación generosa, de dialogar en las diferencias, sin tener la ilusión de que podrán resolverse (o que ha-

bría que conseguirlo) todas las divergencias entre las posiciones de cada uno. El consenso no se basa inicialmente en el contenido de la idea, sino en la sólida determinación de pensar conjuntamente.

En una comunicación sobre el texto de Seelisberg, Emmanuel Lévinas se interrogaba sobre las exigencias de un diálogo que evitara este tipo de escollo<sup>5</sup>. En el encuentro de racionalidades puede encontrarse siempre algo que ponga al descubierto una «intransigencia inflexible ante la verdad». Por esta razón, el diálogo no debe olvidar nunca la existencia de «problemas insolubles» que pueden abrir siempre el camino a la violencia, aun cuando esta no les dará la solución definitiva: «Estamos habituados a pensar en la historia como un proceso armonioso en el que se resuelven todos los problemas, en donde se apaciguan todos los conflictos, o en donde todas las contradicciones se reconcilian en lo universal». Para evitar este riesgo de un círculo repetido de la violencia, para renunciar a la ceguera que haría creer en la posibilidad de deducir de principios abstractos la idea de un diálogo pacífico para siempre, que sería como la ilusión de una «base mínima común», Lévinas propone una actitud nueva: «Más allá del diálogo, una madurez y una auténtica novedad, una nueva seriedad y una nueva paciencia, y, si cabe decirlo así, madurez y autenticidad con respecto a los problemas insolubles». Esta madurez consiste, según el filósofo, en una presencia vigilante de unos y otros ante un problema:

Presencia de personas ante un problema. Atención y vigilancia: no dormir hasta el final de los tiempos, tal vez. Presencia de personas que, por una vez, no se ocultan en palabras, no se pierden en tecnicismos, no se paralizan en instituciones o estructuras. Presencia de personas con toda la fuerza de su identidad irremplazable, con toda la fuerza de su responsabilidad inevitable. Reconocer y dar nombre a estas sustancias insolubles e impedir que no estallen en violencias, en engaños, en política, montar guardia ante los focos de conflictos, religiosidad y solidaridades nuevas, el Amor al Prójimo, ¿existe algo más? No más el arrebato espontáneo y fácil,

---

<sup>5</sup> Emmanuel Lévinas, «Par-delà le dialogue», en *Altérité et transcendance*, Fa-ta Morgana – Livre de Poche, Coll «Biblio Essais», París 1995, pp. 93-102 (trad. esp.: *Alteridad y trascendencia*, Arena Libros, Madrid 2014).

sino el duro trabajo sobre uno mismo: dirigirse hacia el Otro, allí donde es verdaderamente otro, en la contradicción radical de su alteridad, de donde, para un espíritu suficientemente maduro, el odio se hunde lógicamente o se deduce según una lógica infalible. Hay que oponerse deliberadamente a las facilidades de los «derechos históricos» y a los «derechos de enraizamiento», a los «principios incuestionables» y a la «inalienable condición humana». Hay que oponerse a ser presa de la maraña de las abstracciones, cuyos principios son, en efecto, evidentes, pero la dialéctica, llevada a cabo rigurosamente, es asesina y criminal.

Esta «madurez para los problemas insolubles» es, dice, como una espiritualidad nueva que nos conduce a un «posible donde quizá duerme lo imposible». Por retomar la expresión utilizada al comienzo, esta vigilancia, establecida en la exigente presencia mutua del encuentro, se apoya sobre la esperanza compartida de un posible mundo en común, donde nadie posee el secreto último. Tiene la fuerza de una proximidad que se hace profunda a la medida de cada uno, en el respeto a la distancia que le separa de la alteridad del otro, que experimenta hasta qué punto le concierne. Lévinas nombrará, en otro lugar, a esta proximidad del diálogo, hecha a la vez de distancia y de no indiferencia, fraternidad: «estar interesado por la alteridad del otro, fraternidad»<sup>6</sup>.

Esta lectura de Emmanuel Lévinas me lleva a abordar, bajo una perspectiva que podría parecer extraña, el tercer elemento que definiría la iniciativa de Domingo de Guzmán: *estudiar*. Antes de que algunos de ellos recibieran la misión de enseñar, los primeros predicadores fueron enviados, todos, a estudiar. Esta tarea debe ser actualmente una de las preocupaciones principales de esta Orden que tiene la misión de partir y encontrarse, más allá de los círculos familiares, con otros sistemas de convicciones, con otras culturas, con otras representaciones del mundo, con otras racionalidades. Partir para estudiar, prolongando cuanto sea posible la tensión hacia adelante de la «*fides quaerens intellectum*». Movimiento que es a la vez del corazón y de la razón, por el que se realiza esta búsqueda de la

---

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, «Le mot je, le mot tu, le mot Dieu», en *Altérité et transcendence*, op. cit., pp. 103-106 [105].



verdad, que san Alberto Magno ponía precisamente en relación esencial con la fraternidad («*in dulcetudine societatis quaerere veritatem*»). De ahí que el estudio no solo deba definirse a partir de los conocimientos que permite adquirir, sino más bien, y sobre todo, como método, como manera de vivir que se exige a los dominicos. Me parece que esta manera de vivir está particularmente relacionada con la temática de este congreso. Lo es ciertamente, porque el estudio permite aprender a conocer mejor, a comprender más intensamente las diversas racionalidades, la de un campo teológico determinado y su desarrollo en la historia, y también aquellas que se formulan con otras inteligibilidades del mundo, de lo humano en este mundo, de la trascendencia y de Dios. Pero, es más, esta dimensión de un estudio cognitivo es también indispensable para dotarse de los medios —más allá de la tentación de limitarse a un consenso intelectual mínimo de principios, valores o acción— necesarios para formular verdaderamente, en una argumentación que cada uno puede asumir a partir de su propia postura intelectual, las divergencias, las diferencias fundamentales. Se entiende, por tanto, que el estudio es indispensable para establecer la base de una «madurez para los problemas insolubles», que anima esta vigilancia en común de la fraternidad de las inteligencias que buscan la verdad. Esta dimensión es la de un estudio siempre inquieto, inquieto por entrar verdaderamente en diálogo, es decir, inquieto por dedicar tiempo sin cansarse a escuchar al otro expresar lo que piensa según la lógica de su propia racionalidad, inquieto por lograr formular con el otro las cuestiones insolubles con las cuales, y a causa de ellas, cada uno debe vigilar con el otro para resistir la tentación de la violencia de una racionalidad que se proclame detentora exclusiva de lo verdadero. Lejos de conducir a una comprensión «relativista» de la verdad, esta concepción del estudio hace pasar de una postura cognitiva a una postura contemplativa. El encuentro, el cruce de las racionalidades, es el camino más seguro para mantener a la razón al abrigo de la violencia, en la medida misma en la que una racionalidad se deja al mismo tiempo reforzar y despojar por su encuentro con la otra, atreviéndose a experimentar lo que Jean Ladrière describe como esperanza de la razón<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Jean Ladrière, *L'espérance de la raison*, Vrin – Peeters, Coll. «Bibliothèque philosophique de Louvain», París 2005.

Domingo pedía a sus hermanos salir, encontrarse con otros y estudiar. Y añadía: y fundar conventos. *Residir*, por tanto, allí donde iban a llevar a cabo la aventura de la esperanza de la razón unida a la proclamada en su predicación. Esta llamada es muy importante, puesto que manifiesta la exigencia y la riqueza de lo que se designa con el término *inculturación*. Esta «inter-culturalidad» da al diálogo de las racionalidades un horizonte particular: el del mestizaje de las culturas. Una persona, una comunidad de personas, pueden integrar en sí mismas la confrontación de racionalidades diferentes en una dinámica de identificación. Se subraya aquí, una vez más, que el diálogo de las racionalidades culturales no solo está relacionado con el orden de la argumentación, sino también con el orden existencial. En cierto modo, podría decirse que encontramos en él una pedagogía del encuentro: «El encuentro no avanza preparándose. Carece de estrategia posible, a diferencia del combate o de la seducción. Nunca se llega a un encuentro, sino que, más bien, el encuentro os llega»<sup>8</sup>. Es decir, la vigilancia de esta «madurez con respecto a los problemas insolubles» debe sacar su paciencia, una vez más, no tanto de la justificación argumentada de los principios, sino de la experiencia concreta de la existencia compartida, y, en este caso, compartida en el horizonte de la fraternidad.

### III. Permanecer en el encuentro

Para concluir esta contribución, propongo considerar cómo este diálogo de racionalidades culturales y religiosas se presenta como una manera de «permanecer en el encuentro», evocando la exhortación de Jesús a sus discípulos en el Evangelio cuando les llama a «permanecer en la palabra» (Jn 8,31). Esta perspectiva prolonga la etapa del camino de Domingo mencionada anteriormente, cuando envía a sus hermanos a «fundar comunidades». Ahora bien, hay que precisar de qué son signo estas comunidades; concretamente, en el horizonte de la problemática planteada por este número de *Concilium*, de qué son signo los grupos de investigación y de diálogo de las racionalidades culturales.

<sup>8</sup> François Laplantine y Alexis Nouss, *Le métissage*, Tétraèdre, París 2011, p. 101.

Ante todo, son signo de la diversidad de la que está hecha, y se enriquece, todo encuentro. Las comunidades que visito en la Orden se caracterizan por una gran diversidad: no solo generacional, sino también de cultura, de origen social, de opinión sociopolítica, de opciones teológicas o eclesiales... La principal tentación de una comunidad humana es reducir el encuentro a los elementos que serían comunes a todos, en los que todos pueden reconocerse. Y, evidentemente, es importante en un encuentro, en una discusión, identificar los puntos comunes entre los interlocutores. Es importante identificar los elementos sobre los que todos están de acuerdo (consenso). Sin embargo, me parece que la riqueza y la fuerza de un encuentro procede, mucho más, de la determinación de todos los interlocutores por hacer un trabajo de objetivación de los elementos de disenso, incluso de identificar las «diferencias fundamentales»<sup>9</sup> entre los interlocutores. Se trata, ante todo, de tener en cuenta (nombrando y tratando de comprender las oposiciones) las diferencias de experiencias, de posturas, de convicciones, de sistemas de pensamiento, de la inteligibilidad de la realidad, probando la formulación conjunta de la explicitación de estas diferencias: la comunidad de búsqueda de la verdad no se constituye como una sola y única formulación de la verdad, sino, más bien, en la medida en que todos son aptos para expresar, en un discurso elaborado conjuntamente y sostenido por todos, los elementos que les constituyen en su diversidad. Al actuar así, y se trata de la segunda dimensión, este trabajo de elaboración en común constituye una experiencia concreta de comunidad de búsqueda de la verdad. Yo creo que es la experiencia más intensa, y, en mi opinión, la más fecunda para el bien común, que hacen los miembros de las comisiones pluralistas de reflexión ética. La comunidad humana experimenta que se constituye, se instituye, por el hecho mismo de ofrecerse mutuamente nuevos caminos «hacia la verdad»<sup>10</sup>. Desde este punto de vista, el pluralismo no conduce necesariamente a una indiferencia relativista.

---

<sup>9</sup> Cf. André Birmelé, en Comité mixte catholique/protestant de France (éd.), *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987.

<sup>10</sup> Expresión utilizada en el Libro de las Constituciones de la Orden de Predicadores, LCO 99 § II.

En esta perspectiva, es pues importante entenderse sobre el sentido y el alcance que se atribuirá al diálogo. Emmanuel Lévinas, de nuevo, puede ayudarnos a precisar este punto. Lo hemos mencionado anteriormente. Según el filósofo, siempre se corre el riesgo de considerar el diálogo como una empresa de búsqueda de una «racionalidad común». Ahora bien, dice, el diálogo no debe reducirse a ser un diálogo de inmanencia que construiría la socialidad concreta en conformidad con lo que la razón juzgara deseable o posible. El diálogo debe permitir descubrir que se funda en una socialidad originaria, trascendente, y remite a un más allá del mundo. Esta propuesta converge con la reflexión del filósofo Jean Ladrière, para quien el ejercicio mismo de la razón, y de la confrontación de racionalidades, abre el camino hacia la experiencia del más allá de la razón, que fundamenta a esta a la vez en su capacidad de inteligibilidad de la realidad y en su humildad ante el hecho de que la «verdad» escapa al asimiento de la razón, precisamente cuando esta despliega su capacidad de inteligibilidad. La razón humana posee, dice Ladrière, una estructura escatológica, y su despliegue es figura de su esperanza. Yo propongo considerar en esta perspectiva el diálogo de las racionalidades culturales y religiosas. Si de lo que se trata es de abrir, en una aventura común, caminos siempre nuevos hacia la verdad, es también la ocasión para que los interlocutores de un diálogo, de un encuentro, promuevan mutuamente en cada uno de ellos esta «capacidad de esperanza» de la razón humana. Permanecer en el encuentro es mantenerse en este camino.

## Conclusión

Sabemos que estos diálogos de las racionalidades se mantienen actualmente en campos tan concretos como el diálogo intercultural en las sociedades cada vez más globalizadas e internacionalizadas, la confrontación de las culturas técnica y humanista frente al desafío del «posthumanismo», las divergencias de las interpretaciones sociopolíticas del mundo y de su futuro deseable, y, ciertamente, el diálogo entre las religiones y sus sistemas de convicciones y de representación del hombre y del mundo. No es este el lugar para detallar los desafíos específicos de cada una de estas confrontaciones

de racionalidades. Querría solamente subrayar el hecho de que, en cada uno de estos campos, se manifiesta un mismo desafío intercultural: a menos que se decida —o se ceda a la tentación que esto representa— construir un mundo de yuxtaposición de identidades culturales y/o religiosas, y, por consiguiente, de polarización, el reto del diálogo actualmente es domesticar las culturas para que todas se hagan cargo de la realidad y del futuro de un «mundo en común». El hecho de otorgar toda la consideración requerida al compromiso de las racionalidades —de sus convergencias como también de sus diferencias— permite tomar conciencia de que este mundo en común no es solamente el resultado de una «socialidad intencional», sino que, más bien, es como el signo de una socialidad primera que «llega a la razón» cuando esta se halla disponible para ser llevada más allá de ella misma y de su propia intencionalidad. El campo del encuentro de las racionalidades se abre entonces a otra dimensión del mundo en común, donde los nuevos caminos hacia la verdad son también caminos espirituales y de sabiduría.

Con esta formulación se comprenderá que estamos señalando aquí una de las tareas posibles de la teología, cuyo trabajo de indagación consiste también en establecer la conversación entre la socialidad que los seres humanos pueden construir entre ellos por el diálogo intencional, y la socialidad originaria de la que ellos pueden descubrirse herederos. Incitar a inscribir en el corazón del mundo en común más o menos inteligible y más o menos disponible a la «confiscación por la razón humana», la perspectiva de un mundo en común que debe recibirse conjuntamente. «El ser humano está destinado por Dios a esperar un fin que rebasa la comprensión de su espíritu» (Tomás de Aquino, *S.Th.* Ia, q.1). Pero la revelación de la gracia nos dice que el ser humano descubre precisamente esto a través del ejercicio de su capacidad racional.

En la capacidad de la razón humana existiría, pues, como una dimensión «sacramental» que tiene que desplegarse permaneciendo en el encuentro.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## HACIA LA UNIDAD: CO-RESPONDER A LA LLAMADA DE LA VERDAD

El concepto de racionalidad se resiste a una comprensión común compartida por todos. La diversidad de las visiones del mundo no significa que cada racionalidad sea una mónada estática. Cada una es un conjunto dinámico. Estamos llamados a vivir la complejidad del mundo y la diversidad de las realidades que lo componen, y su reconocimiento, mientras que la fuerza dominante que lo atraviesa es su negación mediante la uniformización. Esta tendencia a querer hacer o ver lo mismo cuestiona el deseo de la unidad y hace aparecer el olvido del tercero. La unidad tiene una entidad escatológica: es un proyecto de Dios para la humanidad y una aspiración de los seres humanos. La búsqueda de la unidad debe poner en marcha lo que constituye al ser humano: un ser que solo es verdaderamente humano cuando se percibe y se comprende como ser en *dia-logou*, como dialogando. Ahora bien, esto solo puede realizarse mediante el reconocimiento del tercero, del «entre», que se revela como Verdad.

Puede hablarse de racionalidades irreductibles unas a otras? Al concluir los trabajos del Congreso de París, del que este número de *Concilium* constituye su reflejo<sup>1</sup>, parece claramente que la irreductibilidad es un rasgo del carácter de una racionalidad. La palabra misma «racionalidad» no es unívoca.

---

\* THIERRY-MARIE COURAU es profesor-investigador en teología fundamental. Dominicano, ingeniero, diplomado en gestión, doctor en teología, es decano del *Theologicum* – Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas del Instituto Católica de París. Sus áreas de interés y sus publicaciones se centran en el budismo, la teología del diálogo y la gestión.

Dirección: Institut Catholique de Paris, 21 rue d'Assas, F - 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: tm.courau@icp.fr

Es difícil determinar su alcance y no es fácilmente traducible de un universo lingüístico a otro. El concepto se resiste a ser asido en común por todos. Esta resistencia expresa la imposibilidad de encontrar en los otros su propio sistema racional. Es decir, nosotros pertenecemos a sistemas de pensamiento, de aproximación y de comprensión de la realidad que nos son propios, seamos conscientes o no. Sin embargo, estos sistemas se comunican entre ellos, y, más aún, las personas a las que pertenecen parecen tener el deseo de vivir en comunión las unas con las otras.

El reconocimiento de que su racionalidad sea la de su mundo, sin que sea llamada a devenir la de todo el mundo, es frágil. Al haber perdido su situación de dominación del mundo, donde no ha dejado de tratar de imponerse, Occidente ha comenzado recientemente a tomar conciencia de las culturas del mundo en su diversidad como realidades del mismo nivel que su cultura. Aún ahora, le resulta difícil reconocer y aceptar que los otros no son poblaciones «bárbaras», «no civilizadas», sino civilizaciones singulares elaboradas en y por su racionalidad, que presentan una aprehensión de lo real original por su lengua y por el modo de razonar correspondiente.

Esta diversidad de visiones del mundo, de modelos de pensamientos, ¿significa que cada racionalidad es una mónada paralizada, protegida de toda evolución? Es evidente que no. No debemos contemplar estos sistemas como coherencias estáticas, sino como conjuntos dinámicos cuestionables mediante el encuentro. Partir de la propia casa, ir más allá del propio mundo, obliga a verlo, a estudiarlo, bajo una perspectiva nueva, a distancia. Salirse del marco no es constatar un fracaso o una huida, sino una necesidad para comprenderse mejor, para asumirse mejor en la singularidad propia. Esto no acontece sin consecuencias. Partir, salir, lleva a encontrarse con otros universos de vida y de pensamiento. El encuentro conjunto con otros, en su interacción, incluso en su confrontación, influye en su propia organización, le da una forma nueva. Sin embargo, la evolución de las racionalidades no se realiza en forma de mezcla, o

---

<sup>1</sup> Este texto remite de manera implícita a las contribuciones recogidas en este número y merecería desarrollarse más extensamente, lo cual es imposible hacer aquí.

creando la indiferenciación. Al contrario, ella genera algo nuevo. Se produce como los tejidos. El desplazamiento, la consideración nueva, la apertura, aportan un hilo de color inesperado a la trama fundamental, la de la racionalidad primera, original. Vemos aparecer así modos de aprehensión del mundo que se encuentran siempre con posibilidades y actividades de apropiación inéditas, si bien están arraigados en un universo determinado. Estas maneras de pensar son categóricamente singulares. Por eso, compartir una lengua, emplear un lenguaje común, no sería suficiente para decir que se participa en una racionalidad parecida. Si tomamos el ejemplo del mundo francófono, podemos constatar fácilmente que un habitante de Montreal, de las Antillas, del Congo, de Bélgica o de Francia, aun cuando poseen la misma lengua, no tienen los mismos recursos para expresar su visión del mundo. Esta dimensión ha sido particularmente puesta de relieve en el plano religioso, durante el Congreso, por la fotógrafa inglesa Liz Hingley, en su exposición *Shanghai Sacred*<sup>2</sup>, en la que muestra mediante la imagen cómo las particularida-

---

<sup>2</sup> <http://lizhingley.com/shanghai-sacred>. Shanghái, metrópolis de 24 millones de habitantes, es famosas por su dinamismo económico y su audacia arquitectónica. Es también el escaparate del consumismo de estilo chino. Sin embargo, es también un gran centro religioso: enraizada en la historia de la ciudad, regada por las corrientes espirituales que marcan la globalización, avivada sin cesar por la creatividad ilimitada de su población, por todas partes y de múltiples formas se manifiestan en ella una búsqueda de sentido y una sed de celebración. La exposición es el fruto de una investigación realizada durante tres años en torno a los territorios, los rituales y las comunidades que tejen «el espacio sagrado» de Shanghái: budismo, taoísmo, catolicismo, protestantismo, islam, pero también religiones nuevas o de otros lugares, espiritualidades alternativas, o incluso aún la «religión civil» que festeja la historia del país y de la ciudad. Recogen a los shanghaianos autóctonos, a los chinos venidos de otros lugares, a los extranjeros expatriados, en lugares y ocasiones que transfiguran la experiencia urbana. La exposición forma parte de un proyecto de investigación titulado «*Shanghai sacred*». *The religious fabric of a Chinese global city*. Este proyecto, coordinado por el Instituto Xu-Ricci (afiliado a la Facultad de Filosofía de la Universidad Fudan de Shanghái), está dirigido por Benoît Vermander, profesor de Ciencias Religiosas en Fudan. Zhang Liang, investigadora en la Academia de Ciencias Sociales de Shanghái, participa en el trabajo de campo y de análisis. La artista Liz Hingley es una fotógrafa británica, diplomada en fotografía (Universidad de Brighton) y en antropología (Universidad College de Londres). Ha



des que se elaboran en un contexto general constituyen, sin embargo, realidades sofisticadas, singulares, irreducibles entre sí:

El paisaje espiritual de Shanghái descubre lo que se perfila por todas partes; el encaje de sus espacios sagrados es a la vez propio de un territorio urbano particular y como una representación del encuentro de placas tectónicas del mundo espiritual de hoy y de mañana<sup>3</sup>.

Por una parte, se nos invita a vivir la complejidad del mundo y la diversidad de las realidades que lo componen, y su reconocimiento, pero, por otra, la fuerza dominante que las atraviesa es la negación por la uniformización, por la estandarización, y la voluntad de suscitar lo mismo e idéntico. ¿Por qué esta tendencia a querer hacer o ver lo mismo e idéntico es tan aplastante? ¿No se debería, por una parte, al deseo de la unidad, y, por otra, al olvido del tercero?

## I. La unidad es un proyecto, no es una entidad común preexistente

El ser humano sueña con la unidad en todos los planos de su existencia. En particular, ¿cómo puede lograrla cuando concierne a su relación con los otros? La hipótesis de una unidad, que sería lo que fundaría y precedería a toda diversidad, y que permitiría poner al día un fundamento semejante olvidado o enmascarado por las particularidades, es socavada por la toma de conciencia de la dificultad que tienen las entidades a entrar en comunicación entre sí. ¿Quién puede demostrar actualmente la preexistencia de esta unidad? En el caso de que hubiera existido, ¿de qué unidad hablamos?

---

documentado especialmente la vida religiosa en una calle de Birmingham poblada por numerosas comunidades de migrantes (*Under Gods, stories from Soho Road*, Dewi Lewis, 2011). Ha elaborado el volumen *Shanghai* para la colección *Portrait de Ville* de la editorial Be-Poles (2013), y ha obtenido el *Photophilanthropy Award* (2013), el *Prix Virginie* (2012) y el *Getty Editorial Grant* (2011).

<sup>3</sup> Benoît Vermander, S.J., «Rationalités croyantes en travail: les espaces sacrés à Shanghai». El artículo aparecerá en las Actas del Congreso en francés, Cerf, París 2017. Véase también Liz Hingley, Benoît Vermander y Liang Zhang, «(Re) locating sacredness in Shanghai», *Social Compass* 63 (2016) 38-56.

A pesar de esto, hablar de unidad no es absurdo. Pues si no pre-existe como tal en las comunidades humanidad, no obstante, constituye un proyecto para ellas. Tiene un alcance escatológico, es un proyecto de Dios para la humanidad (LG, n. 13), es una aspiración de los seres humanos, que quieren vivir en paz (LG, n. 77), es más, vivir como hermanos. La oración sacerdotal de Jesús por sus discípulos en Juan 17 es un grito dirigido al Padre. Si es obra de la salvación que procede de Dios, entonces la unidad solo puede ser fruto de la salvación. Para todo hombre, y no solamente para los discípulos, constituye una invitación a «descubrir» la fraternidad, es decir, que él es hijo, con el Hijo, de un mismo Padre. La unidad exige comprometerse con ella.

A menudo confundimos este deseo de unidad con el deseo de encontrar lo que tenemos en común, de semejante, lo que nos haría evitar el esfuerzo que conlleva comprometernos con ella, es decir, elaborar y construir lo común. Lo común está ante nosotros, no antes que nosotros. Elaborar lo común es una decisión, una elección. La búsqueda de la unidad por el ser humano solo tiene sentido si es una perspectiva ética, una actividad de su libertad, una opción razonable. Esta debe llevar a un compromiso y a un trabajo en dirección hacia la libertad y por esta, de sí mismo y de los demás, de sí mismo por, para y con los otros. Debe embarcarse en lo que hace humano: un ser de deseo y de razón, un ser de verdad y de amor, un ser que llega a la existencia por el Verbo, por el Logos. El ser humano es verdaderamente humano cuando se percibe y se comprende como alguien que existe en *dia-logou*, como siendo diálogo. El diálogo no se presenta como una actividad del ser humano entre otras. Es su estructura misma. Lo humano no puede ser sino diálogo, es decir, un límite abierto al encuentro, a la escucha, a la acogida del que llega a él. Pierde su humanidad cuando se deja ser solo una muralla, una defensa cercada sobre sí mismas, cerrada a todo cuestionamiento, a toda escucha del otro y de él mismo. Por eso, para quien quiere corresponder a su ser, dialogar es una obligación, una necesidad. No puede abstraerse de ella. El encuentro se realiza en la reciprocidad cuando se trata de *seres-en-diálogo*, de aquellos que se reconocen ser por el logos. Su encuentro recíproco puede tener entonces por objeto la construcción de lo común: su unidad.

## II. Co-responder a la llamada del tercero

Los seres humanos que somos olvidan su estructura fundamental relacional y dialógica, que necesita la separación entre ellos, para dejarse desbordar por el apetito de lo mismo, que no es sino la expresión de la dominación y la posesión. En cuanto esto sucede, solo queda la comparación, el desacuerdo, la confrontación, cuyo objetivo es apoderarse del otro, reducirlo a uno mismo. Es el rechazo a la separación. Deja de existir el otro, y, por consiguiente, también deja de existir el yo. Solo queda una masa informe, confusa, de la que no surge nada si no es mediante la división y la guerra. Dañado, humillado, aislado, herido, amputado, ¿qué queda en él de la experiencia de ser un ser humano? El tercero, el intermediario, que permitía el encuentro ha sido olvidado. Y su olvido ha engendrado la confusión y sus consecuencias.

Este tercero no es un mediador en el sentido de que en él se alcanzaría el encuentro. Es el «medio» que permite el encuentro, que faculta a las partes del encuentro a reconocer al otro sin perder su singularidad, sin temor a perder la suya, y de acogerlo como un don, como un obsequio que no se parece a otro. El tercero es el instrumento que obliga a cada uno a llegar a ser lo que es, que le lleva a morar en su casa sin querer tomar la casa del otro. El tercero separa sin dividir, corta para salir de la confusión y restaurar el diálogo. Es el que lleva a recibir al otro, a escucharle, a ponerse a sus pies, a darse a él sin perder nada de sí.

El tercero del que hablamos se revela como Verdad. Es el Logos venido en la carne. La Verdad, porque ella es la misma relación y no deja de unir todo manteniendo la separación original, llama a las partes del encuentro al diálogo, a las partes que no son humanas sino por el *logos*, puesto que su ser es *dia-logou*. Conscientes de su ser-diálogo, el desafío de las partes que se comprometen decididamente en el diálogo, consiste en *co-responder* a esta llamada, de responder conjuntamente, en un compartir incesante, en un recibir-dar en el que los unos y los otros llegan a su ser los unos para los otros, estableciendo así su comunión, es decir, su santificación.

«Santificalos por la verdad; tu palabra es verdad» (Jn 17,17).

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

---

# FORO TEOLÓGICO

## LOS POBRES SIN ROSTRO HACEN UNA SANTA La Madre Teresa en su contexto

La canonización en la Iglesia católica es un gran acontecimiento público. Así lo fue la canonización de la Madre Teresa, que tuvo lugar el 4 de septiembre de 2016. La rimbombante santidad de ahora y el reconocimiento del que gozó mundialmente mientras vivía, no deberían hacernos olvidar que era una mujer cuyo aliento vital estaba en el fondo; ella se modeló en lo que llegaría a ser gracias a los miles de pobres a quienes abrazó y con quienes se relacionó amorosa y respetuosamente. El amor no era unilateral, sino recíproco. El amor y la sencilla generosidad de los pobres la transformaron en lo que sería; fueron los canales mediante los que la gracia divina llegó hasta ella. La Madre Teresa será la primera en reconocerlo.

### Un contexto marcado por el horror

Es necesario contextualizar al personaje de Madre Teresa y la obra por ella realizada. Ella experimentó la gran hambruna de Bengala de 1943 en la que murieron tres millones de personas de hambre y desnutrición, y muchas más sufrieron enfermedades y epidemias provocadas por el hambre. Posteriormente se produjo la «Gran masacre de Calcuta», en 1946, con revueltas comunitarias y religiosas, y brutales expresiones de violencia. Miles de personas murieron o fueron heridas y mutiladas. De nuevo en 1947, cuando India consiguió la independencia, la única India bajo el gobierno británico se dividió en dos naciones: India y Pakistán. Parte del Estado de Bengala —el oriental, con una gran población musulmana— llegó a formar parte de Pakistán. Este acontecimiento provocó la migra-

ción de un par de millones de personas a través de las fronteras —los hindúes salieron de Pakistán Oriental (actualmente Bangladés) y los musulmanes de la India—. (Algo similar ocurrió también en la parte occidental de India fronteriza con Pakistán). En los anales de la historia se considera como la mayor migración masiva de personas. Se produjo de nuevo mucha violencia, hostilidad religiosa, hambre, pobreza y muerte. Fue una visión espantosa del sufrimiento humano extremo. La lepra se propagaba en Calcuta y sus entornos. Hacia la ciudad de Calcuta iban en tropel los indigentes de las aldeas y pueblos obligados a pedir limosna para sobrevivir. El Estado no podía hacer frente a la enormidad de todas estas calamidades que golpeaban a los más pobres entre los pobres.

No podemos entender a la Madre Teresa sin la referencia a este terrible sufrimiento humano que ella presenció y cuya experiencia se hincó en lo profundo de su corazón. Lo grandioso en su caso es que reaccionó con gran sensibilidad al contexto histórico, dando una respuesta al sufrimiento humano. Me viene a la mente una parábola de Buda. Un hombre atravesaba un bosque y fue alcanzado por una flecha, se derrumbó desangrándose y estaba a punto de morir. Otro hombre, al pasar, vio a la víctima que yacía en un charco de sangre. Se dedicó a pensar quién habría podido herir a este hombre con la flecha. Sacó la flecha del cuerpo del herido y examinó el material del que estaba hecha, midió su longitud, etc. Hizo todo menos reaccionar ante el hombre que sufría. Era una crítica mordaz de Buda contra los brahmanes de su época, que se perdían en la especulación (¡como muchos teólogos de nuestro tiempo!) y no reaccionaban ante el sufrimiento humano. Buda no quiso responder a la pregunta sobre Dios. Es el gran silencio de Buda. Lo que él sabía era que el sufrimiento existe y que es real. La misión entera de su vida fue dar una respuesta al sufrimiento (*dukkha*). En este sentido, la Madre Teresa me recuerda a Buda y su postura. La única diferencia es que la respuesta de la Madre Teresa al sufrimiento humano era una expresión de su profunda fe en Dios y su inquebrantable compromiso con la vida y las enseñanzas de Jesús. Ella no era una socióloga. Era una mujer sencilla y muy sensible. Como Buda, la Madre Teresa procedió compasivamente (*karuna*) con quienes sufrían, y especialmente con los últimos entre los últimos, siguiendo a Jesús, su gurú, que los privilegiaba y los llamó bienaventurados.

## Abandono del camino trillado

Una de las críticas generalizadas que se hacen a la Madre Teresa es que no respondió al *mal estructural* en la sociedad, sino que simplemente estaba actuando como el buen samaritano sin analizar las causas de la pobreza, de la injusticia y de la miseria. Pero si la situamos en su contexto, ella realizó algo revolucionario, también en categorías estructurales, aunque en un sentido diferente. Quiero decir que para poder responder al sufrimiento humano no podía seguir más con el tipo de vida que llevaba en la élite del convento de Loreto. Esta vida de aislamiento en un convento tradicional no podía responder a los acuciantes problemas humanos que estaba afrontando. Por eso tuvo una gran valentía al decir desprenderse de las estructuras que no apoyaban el desafío de los pobres y de quienes sufrían. Carecía de todos los medios; era pobre, pero poseía toda la fuerza del amor y de la compasión. Sin medios materiales, pero con gran osadía, dejó aquel mundo en el que se encontraba cómoda, y comenzó su propio camino, que le llevó a fundar una orden nueva dedicada a los pobres y los marginados. En este aspecto, era una fuera de serie; osada e innovadora cuando se dio cuenta de que las estructuras existentes no podían dar una respuesta a los problemas humanos que ella afrontaba.

Cuando se le criticaba continuamente porque solo respondía a las consecuencias del mal y no se enfrentaba a sus raíces, su respuesta era humilde. Admitía que su obra era limitada. Se comenta que dijo que lo que otros hacen ella no podía hacerlo, y, quizá, lo que ella hacía otros no podían hacerlo. Pero añadía que *juntos* podemos hacer grandes cosas. ¿No es mejor enseñar a un hombre o una mujer a pescar, en lugar de alimentarlos dándoles el pescado? Es un argumento que escuchamos a menudo. Ella respondería diciendo que se encontró con una situación en la que el hombre o la mujer no podían ni siquiera mantenerse de pie. ¿Cómo se les puede enseñar a pescar en esa situación? Creía que estaba ayudando a las personas a mantenerse en pie —una obra muy limitada pero urgente, admitía—. Todo esto aporta de nuevo más claridad a la luz del tipo de experiencia de sufrimiento que constituía el trasfondo histórico de su compromiso.

## Más allá de las religiones y de las ideologías enfrentadas

No entenderemos a la Madre Teresa y su relevancia para la humanidad si la ubicamos en el esquema ideológico del debate entre el enfoque estructural sobre la injusticia contra el enfoque de la caridad. Para empezar, lo que caracterizamos como caridad, para ella formaba parte de un proceso histórico y una respuesta a las negaciones y las miserias que la gente sufría. En segundo lugar, en su forma de pensar la caridad no era nunca un acto de condescendencia o expresión de un «corazón sangrante» que actúa esporádica e intermitentemente. Había una gran *coherencia* y *perseverancia* en lo que hacía y en el modo cómo lo hacía, inspirada por la profunda convicción de la dignidad de toda vida humana, por muy desfigurada, magullada y destrozada que estuviera. No le impulsaba la lástima. Hizo que los pobres tomaran conciencia de su dignidad, les aportó el sentido del respeto y de la autoestima. Hizo que los pobres se dieran cuenta de sus derechos divinos por ser hijos de Dios. Al actuar así, abrió los ojos a muchas personas, no solo a los cristianos, sino a todas las personas de buena voluntad allende las fronteras religiosas. Dada su fe en que toda persona humana es un hijo de Dios a cuya tragedia respondía con compasión y ternura, abrió los ojos a muchas personas, traspasando las tradiciones religiosas. Resulta sorprendente que sus primeras instituciones no emanaran de la religión o de la Iglesia a la que pertenecía. Su incansable compromiso con los pobres la llevó espontáneamente a contar con la ayuda de otras personas que pertenecían a otras tradiciones religiosas. De hecho, su primera institución fue un hogar para moribundos en el Kalighat, en Calcuta, que pertenecía a un templo hindú y que se le donó para que cuidara a los numerosos pobres que morían en las calles de la ciudad. En su origen había sido un lugar de descanso para los peregrinos del templo. Asimismo, lo que se convertiría posteriormente en la casa madre de su congregación le fue donada por un musulmán. Su primer hogar para los leprosos le fue donado por el ferrocarril indio. La historia de su vida está llena de personas que empezaron a ver a los pobres de forma diferente a la que estaban acostumbrados. Todas aquellas personas que creían en la dignidad de la persona humana y el valor de la vida humana se hicieron colaboradoras suyas. De hecho, surgió un gran grupo de voluntarios, posteriormente conocidos como Volunta-



rios de las Misioneras de la Caridad, que procedían de diferentes tradiciones religiosas; en la actualidad constituyen unos cuantos millones extendidos por 139 países.

## El rostro de la religiosidad auténtica

Lo que he dicho anteriormente muestra también la relevancia de Madre Teresa como alguien que resaltó el rostro humano de la religiosidad auténtica. Su pertenencia religiosa como cristiana le hizo darse cuenta de que los pobres y el amor son los dos ojos del cristianismo. Es algo muy evidente en los Evangelios, que ella se esforzó por seguir al pie de la letra. No era una cristiana chovinista, sino que encontró en el amor la fuerza vinculante de la humanidad allende las diferencias y la diversidad que la caracterizan. Ser religioso es para ella ser universalmente humano con capacidad para amar. Actualmente, notamos que existe mucha reticencia a hablar del amor por temor a ofender al secularismo, que se ha convertido en el nuevo credo. Parece que los occidentales se avergüenzan de hablar del amor en público. Para mitigar la pobreza no es suficiente con pensar y planear estratégicamente, sino que también es igualmente importante estar inspirado por algo más que todo eso. Un cristiano o una persona verdaderamente religiosa no es simplemente un trabajador social, sino alguien asido por una visión, por una fuerza y una convicción que sobrepasa sus planes y estrategias para atenuar la pobreza. Nadie puede hoy día comprometerse en el ámbito social sin cuestionarse, sin confrontarse consigo mismo. Este es el punto de partida para la propia transformación. Un activista social necesita ser una persona transformada, bautizada, por así decirlo, en las aguas del sufrimiento de los otros. Se convierte así en una persona iluminada y se ve llevado a tomar conciencia de que, mediante su compromiso activo en causas sociales, recibe más que lo que da. Los pobres se hacen, por usar una expresión cristiana, evangelizadores, y comenzamos a ser conscientes de cuánto necesitamos recibir de ellos para liberarnos de nuestro mundo autosatisfecho y de nuestro egoísmo y de muchas de nuestras esclavitudes. El compromiso por la transformación estructural y la lucha por la justicia en nuestro mundo son un deber. Para ser fecundos necesitan enraizarse en algo más profundo.

## Madre Teresa, ¿símbolo de la caridad y la filantropía occidentales?

Actualmente existe el peligro de explotar la imagen de la Madre Teresa. Cuando algunos sectores de la población exageran sobre ella separándola de su contexto y proyectan la caridad como la solución para los problemas del mundo sin afrontar la cuestión de las estructuras del mal, entonces tenemos que sospechar. Aquí se explota a la Madre Teresa para fines ideológicos. Ella, como mujer blanca, podría llegar a ser un símbolo de la caridad occidental para los pobres del mundo. El capitalismo liberal quiere usar a la Madre Teresa como un medio en contra del cuestionamiento crítico, de la resistencia y de la protesta contra la injusticia. Podría ser usada para tranquilizar la conciencia del mundo y distraerla para evitar que responda a los problemas de la explotación, la injusticia y la violación de los derechos humanos.

El capitalismo y el mercado son muy inteligentes, y pueden ponerse el manto de la Madre Teresa. Se trata de un peligro real. Si se usa a la Madre Teresa como un medio para silenciar la voz, el grito de los pobres, entonces, pienso que se trata de una completa imposura con respecto a la importancia de esta gran santa para nuestro mundo actual. Ella no es una santa *light*. En su compromiso con los pobres encontramos una radicalidad y una fuerza espiritual tan elevadas que nos llaman a asumir esta radicalidad con medios nuevos y con el sentido apropiado en el contexto contemporáneo. Ella es un contrapeso al capitalismo y al mercado, que quieren que dejemos que los pobres y los olvidados del mundo se defiendan por sí mismos. Sería una ironía que el capitalismo se apropiara de la Madre Teresa. Ella no es el fruto de la caridad del capitalismo, sino el producto de los pobres que la hicieron una verdadera santa en vida incluso antes de ser canonizada. Los pobres que la hicieron santa no tienen rostro, pero sus nombres están escritos en «el libro de la vida» (Ap 20,12).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## LAS INTERPELACIONES DEL PAPA FRANCISCO A LA TEOLOGÍA HOY

No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras... También los teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres. Que la teología sea expresión de una Iglesia que es «hospital de campo», que vive su misión de salvación y curación en el mundo.

*Papa Francisco*

**E**n el año 2014, las cinco facultades eclesiásticas de Teología del Brasil propusieron a la Pontificia Universidad Javeriana ser sede de un Congreso Internacional para celebrar los 50 años de la clausura del Concilio Vaticano II y los 80 años del Papa Francisco<sup>1</sup>. A esta primera convocatoria se fueron uniendo otras insti-

---

\* HERMANN RODRÍGUEZ OSORIO, S.J., entró a la Compañía de Jesús en 1979. Ordenado sacerdote en 1990. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid (2000). Magíster en Psicología Comunitaria y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha publicado varios libros y artículos en revistas indexadas. Actualmente es Profesor Asociado de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

Dirección: Pontificia Universidad Javeriana, Carrera 5a. No. 39-00 - Edificio Pedro Arrupe, S.J. Bogotá, D.C. (Colombia). Correo electrónico: hermann.rodriguez@javeriana.edu.co

<sup>1</sup> Congreso Internacional de Teología – Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia. 18 al 21 de septiembre de 2016. Textos de las conferencias principales, conclusiones y enlaces con los videos de las conferencias y del «diálogo con los maestros», en: [www.congresoteologia2016.com](http://www.congresoteologia2016.com)

tuciones como la Conferencia de las Instituciones Católicas de Teología CICT-COCTI, grupo filial de la FIUC-IFCU, el Centro Bíblico, Teológico Pastoral para América Latina – CEBITEPAL, la Red de Facultades de Teología de Colombia – TEORED y la Arquidiócesis de Bogotá.

El papa Francisco, en su corto tiempo como obispo de Roma, ha inaugurado un nuevo estilo de ejercicio del primado de Pedro y nos ha recordado la necesidad de ser una Iglesia samaritana y profética, que propone un cristianismo que está en sintonía con las grandes causas de la humanidad. A través de palabras creíbles y gestos increíbles, el nuevo Papa se ha convertido en una referencia que va más allá de lo estrictamente eclesial.

Las novedades en la manera de hacer teología y en los contenidos mismos de la reflexión que Francisco ha ido proponiendo en estos años justifican una reflexión, un análisis y un debate en los círculos académicos de la teología y de la pastoral. El Congreso tuvo como objetivo convocar a teólogos/as, y personas interesadas en reflexionar sobre las interpelaciones que el papa Francisco está haciendo a la teología hoy, desde la corriente renovadora del Concilio Vaticano II. Vinieron teólogos de África, Europa, Norteamérica y Asia. De América Latina, hubo representantes de casi todos los países, académicos, agentes de pastoral, religiosas, laicos y sacerdotes. En total, un poco más de 450 personas. Vamos a presentar algunas de las interpelaciones del papa Francisco que fueron resultando de los distintos momentos del Congreso.

## Contexto

El profesor Austen Ivereigh, autor del libro *Francisco: El gran reformador*, ofreció una conferencia titulada «El Papa Francisco y el resurgimiento católico latinoamericano», con la que nos ayudó a entender el contexto político, social y eclesial desde donde surge el pensamiento de Francisco. Nos ayudó a tomar conciencia de la teología del pueblo, surgida en Argentina en los años 1970 y 1980, como la base del pensamiento de este Papa. Esta corriente quería reflexionar sobre la realidad del pueblo como sujeto histórico, y la cultura y la religiosidad populares como portadoras de las semillas del Evangelio.

Las tareas que entiende Austen Ivereigh que el papa Francisco le propone a la Teología son cinco: 1) Tomar en serio la evangelización de las culturas. 2) Servirse de la misericordia como herramienta para la conversión pastoral y misionera. 3) Fomentar una cultura del encuentro como base de un auténtico pluralismo. 4) Propiciar la renovación de la política, reconectándola con el pueblo y su fe. 5) Desarrollar la colegialidad latinoamericana, como fundamento para la construcción de la Patria Grande.

## Experiencia

El segundo día, buscaba recoger el desarrollo de los grandes temas del Vaticano II, como fundamentos de la teología de Francisco. Para ello, el profesor Alberto Parra Mora, S.J., con su conferencia: «Vaticano II: memoria y profecía», evocó los grandes asuntos del Concilio en sus constituciones dogmáticas y pastorales, convencido de que «el fenómeno Francisco —nuestro texto— es coherente al fenómeno del Concilio —nuestro contexto— para nuestro pretexto de vida y de acción».

A partir de allí, se refirió a la modernidad conciliar (*Gaudium et spes*), a la circularidad eclesial (*Lumen gentium*) y a la historicidad teológica (*Dei verbum*), sobre las cuales este Papa ha querido fundamentar su reflexión y desde donde nos invita a realizar lo que el mismo Parra denomina:

una lectura creyente del acontecer del hombre y del mundo (*quaestio*) bajo la óptica de Dios y de su plan de gracia y salvación (*lectio*), que constituyen el objeto material y formal de toda genuina teología como enseñan las fuentes. Texto y contexto en reciprocidad indisoluble en el misterio del Verbo que se hace carne y de la carne histórica que se hace Verbo.

## Reflexión

El tercer día, nos centramos en los aportes nuevos del papa Francisco: la Misión (*Evangelii gaudium*), la Ecoteología (*Laudato si'*) y la

Misericordia (*Misericordiae vultus*). El jesuita Antonio Spadaro, director de la *Civiltà Cattolica*, en su conferencia, «Il Magistero di Papa Francesco», recordó que la alegría es el rasgo común de los tres grandes documentos de Francisco: *Gaudium*, *Laudato y Laetitia*. Su conclusión fue muy clara:

La preocupación del Papa es la de recontextualizar la doctrina al servicio de la misión pastoral de la Iglesia. La doctrina debe interpretarse en relación con el centro del *kerigma* cristiano y a la luz del contexto pastoral en la que se aplica, para la *salus animarum*. Y este es el corazón del Magistero de Francisco.

Dentro de los distintos aportes presentados alrededor de las enseñanzas del papa Francisco, vale la pena destacar unas reflexiones del profesor Georges Worgull, de Duquesne University, Pittsburgh, que afirmó en el panel sobre Misión:

El papa Francisco subraya el importante lugar que tienen los teólogos en el proceso de Evangelización / Inculturación. Los teólogos deben permanecer en diálogo con otras ciencias y con las experiencias humanas, de modo que puedan discernir cuál es la mejor forma de llevar el mensaje del Evangelio a los diferentes contextos culturales y comunidades. La Iglesia como evangelizadora necesita de los teólogos y de sus conocimientos con el fin de comprometerse de verdad con las culturas, en sus múltiples dimensiones.

Es claro que el teólogo y el misionero, cuando trabajan en un contexto cultural diverso, avanzan como por un puente que tiene dos direcciones o incluso como un ejercicio que se desarrolla en un mundo globalizado en el que hay una multitud de relaciones e interconexiones. En este sentido, Worgull propone, en la conclusión de su trabajo, que

Un primer paso que los teólogos podrían dar es asumir el desafío arduo y creativo de imaginar una formación teológica verdaderamente no colonialista, no imperialista, que está cultural e interculturalmente arraigada y, por tanto, profundamente comprometida con una diversidad de experiencias religiosas. Esto solo puede ser posible si los teólogos hacen que el colonialismo intelectual inconsciente sea controlado conscientemente y permita abrazar una perspectiva más abierta. Esta puede ser la actividad necesaria de los teólogos que viven no en una época de cambio, sino en un cambio de época.

## Acción

El último día del congreso, trabajamos algunos de los temas que se van abriendo paso desde las enseñanzas del papa Francisco: laicado, ecumenismo y diálogo interreligioso y vida consagrada. La profesora Maria Clara Bingemer, con una conferencia titulada: «Mística, praxis y misericordia. El impacto de la teología del papa Francisco sobre las teologías actuales», nos propuso varios desafíos que surgen del pensamiento y de la práctica del Papa: 1) El reconocimiento de la experiencia de Dios como principio fundante y fundamental del ser humano. 2) La pregunta por el modo de hacer teología, pregunta que lleva a otras: ¿desde dónde se hace teología? y ¿para qué se hace teología? 3) La comunicación de la experiencia de Dios mediante un ejercicio de sistematización teológica. 4) La pregunta por el lenguaje que comunica la experiencia de Dios. 5) La invitación a tomarse en serio la función del laico, desde la «teología del pueblo», la cual recupera el sacerdocio común de todos los bautizados.

Retomo, para terminar, las palabras del decano de la Facultad, el jesuita Luis Guillermo Sarasa:

Vamos al ritmo de Francisco, porque le ha dado aires nuevos a la Iglesia; vamos al paso del Papa, porque nos ha interpelado con fuerza; estamos atentos a reflexionar sobre su magisterio, porque se sale de los moldes. Queremos avivar la esperanza de una Iglesia en salida porque responde a las aspiraciones más genuinas de los que se encuentran en los márgenes del mundo.