

## Índice

Prólogo.....	7
Capítulo I El cristianismo: Perspectivas de futuro en el tercer milenio, a partir de la experiencia de América Latina .....	9
Capítulo II De la inculturación a la interculturalidad .....	31
Capítulo III La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía .....	47
Capítulo IV Por religiones liberadoras en un mundo intercultural .....	89
Capítulo V Liberación e interculturalidad en el pensamiento filosófico- teológico latinoamericano actual .....	103
Capítulo VI La crisis de la religión en Europa vista desde América Latina, y América Latina mirada en el espejo de Europa .....	127

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

## Prólogo

Decir que en Europa la religión, o concretamente el cristianismo, está en crisis no es afirmar nada nuevo. Ya Miguel de Unamuno hablaba de la “agonía del cristianismo”, y antes que él Friedrich Nietzsche anunciaba la muerte de Dios, y todavía antes, por poner otro ejemplo, G.W.F. Hegel se quejaba de que su época entendía de todo, menos de Dios.

Sin embargo hay muchos teólogos y sociólogos de la religión que, apoyándose en la contundencia social y cultural con que se hace sentir la crisis de la religión o del cristianismo en todos los sectores de la población de las sociedades europeas de hoy, insisten en el diagnóstico de que la crisis actual del cristianismo no es comparable a las crisis por las que ha pasado en otros tiempos, incluida la grave crisis de sentido y de reajuste que provocaron la ilustración y el advenimiento de la sociedad industrial. Pues no se trata únicamente de pérdida de influencia política, moral o cultural ni tampoco de dificultades de inculturación en las nuevas culturas o subculturas o de falta de arraigo real en la vida diaria de la gente. La crisis actual, se dice, es evidentemente crisis de todo eso, pero se subraya que su novedad radica más bien en que se presenta como una crisis en la que por primera vez en su historia el cristianismo se ve *rebasado* por la historia que hacen sociedades en cuya dinámica de desarrollo e innovación la religión ha pasado a ser un escollo, un relicto arcaico irrecuperable, debido a que sería incompatible con la mentalidad y la sensibilidad de los miembros de dichas sociedades; sociedades que, justamente como las de la Europa moderna de nuestros días, se autodefinen en términos de sociedades de conocimiento.

Tomando como trasfondo contextual y discursivo este diagnóstico sobre la crisis actual del cristianismo en Europa, los ensayos que componen este libro intentan esbozar, desde la perspectiva de la filosofía intercultural, un horizonte alternativo para comprender la crisis actual del cristianismo en Europa y proponer en consecuencia su transformación intercultural como una respuesta adecuada ante la misma. Con ello no pretendemos obviamente restar importancia a la crisis actual del cristianismo en Europa, pero sí queremos contribuir a considerarla en un contexto mayor, universal, y prevenir contra las tendencias que pretenden ver en ella el laboratorio donde se puede prever ya – muy eurocentricamente, por cierto – el futuro de todas las religiones de la humanidad.

## Capítulo I

### **El cristianismo: Perspectivas de futuro en el tercer milenio, a partir de la experiencia de América Latina**

#### **1. Introducción**

Desde una perspectiva de teología cristiana se suele defender, y no sin razón, la significación universal del cristianismo. Más aún: es parte esencial de la autocomprensión teológica del cristianismo presentarse como la verdadera religión cuya pretensión de universalidad está ya justificada y fundada por su mismo contenido de verdad revelada.

Esta certeza o autocerteza de la teología cristiana no será, sin embargo, la perspectiva de arranque de las reflexiones que exponemos a continuación.<sup>1</sup> Es decir que no es nuestra intención enfocar el tema de este trabajo desde la óptica de la teología cristiana, ni mucho menos desde una posición de fe.

Nuestro propósito es más bien el siguiente: Tomar como *trasfondo* la problemática teológica de la universalidad del cristianismo para problematizar las posibilidades de futuro del cristianismo desde una perspectiva histórica y teórica, entendiendo por ello el acceso a dicha

---

<sup>1</sup> El original alemán de este estudio se publicó en: Monika Pankoke-Schenk/ Georg Evers (eds.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*, Frankfurt/M. 1994, pp. 100-113. Su traducción española apareció en *Pasos* 51 (1995) 1-8

problemática desde el horizonte histórico-teórico configurando por lo que se ha llamado la occidentalización del cristianismo.<sup>2</sup>

Explicitando todavía más nuestro punto de arranque, cabe señalar que partimos de un hecho o proceso histórico, que es al mismo tiempo proceso teórico, y que determinamos ahora como el proceso de inculturación de la fe cristiana en la cultura occidental.

Nuestro punto de partida supone además, primero, que en ese proceso el cristianismo adquiere una forma determinada que ciertamente realiza potencialidades suyas, pero que a la vez limita o impide otras potencialidades de universalización; y, segundo, que ese proceso de occidentalización o, mejor dicho, que la forma de cristianismo nacida de dicho proceso, forma que es de suyo contingente, ha sido absolutizada y elevada a versión única posible de expresión de la fe cristiana.

Partimos entonces, dicho más concretamente, de la configuración occidental del cristianismo y de su historia de expansión; historia de expansión que entendemos que se da al interior de una historia de expansión todavía mayor, cual es, la historia generada por la voluntad de dominio de Occidente y concretada en el proyecto imperial de colonizar el mundo y la humanidad.

Nuestro punto de partida implica, por otra parte, que vamos a enfocar el tema desde la sospecha real de que la verdadera universalidad de la fe cristiana está todavía por descubrir y por realizar; pues, más que universalidad o universalización, lo que ha habido es sobre todo expansión de una determinada forma de cristianismo.

El cristianismo occidental ha intentado apoderarse del mundo, presentándose como la versión vinculante para todos; pero con ello lo que ha hecho es reducir las potencialidades de expresión de la fe cristiana.

De aquí además que, en nuestro enfoque del tema, vaya unida muy intrínsecamente la pregunta por el futuro del cristianismo con la cuestión de la posibilidad de arrancar el cristianismo del monopolio de una tradición cultural, esto es, de liberarlo de toda determinación mono-

---

<sup>2</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Acontecimiento* 16 (1990) 81-93

cultural que pretenda convertirse dogmáticamente en la expresión en la que todos los cristianos deban expresar su fe.

Señalemos por último en esta nota introductoria que, a fin de que nuestras reflexiones no sean meramente abstractas sino que hagan palpables sus referencias históricas concretas, consideramos nuestro tema – tal como se indica en el título – desde la experiencia histórica y cultural de América Latina.

## **2. Los presupuestos teóricos de la lectura que proponemos**

Como el punto de partida esbozado en la introducción está a su vez condicionado por presupuestos básicos que no han sido explicitados todavía, nos parece conveniente, antes de pasar a ver cómo se recibe el cristianismo en América Latina – que será el punto central del presente estudio –, detenernos un momento en la aclaración de dichos presupuestos. Esto es tanto más importante cuanto que esos presupuestos también están en la base de mis reflexiones en el cuarto paso de nuestro trabajo, dedicado justamente a dibujar una posible perspectiva para el futuro de un cristianismo desoccidentalizado.

El primer presupuesto puede ser caracterizado como una toma de posición en sentido epistemológico. Y consiste en asumir crítica y conscientemente la evidencia de que el ser humano, a ningún nivel, por tanto tampoco a nivel de conocimiento, puede pretender el ser sujeto detentor de un punto de vista absoluto. Esa pretensión es absurda y contradictoria. La condición insuperable de la finitud la hace una ilusión imposible.

Por eso hay que tomar en serio la finitud y aceptar que – para nombrar ahora sólo la consecuencia relacionada con nuestro tema – el ser humano no puede hablar de lo absoluto en sentido absoluto. En religión, como en cualquier otra área de experiencia o conocimiento del ser humano, la finitud humana significa un estar obligados al ejercicio o a la praxis de la tolerancia, que es también ejercicio de consulta y de escucha del otro.

Pero importante es sobre todo en el presente contexto que la condición de la finitud no sólo rige el ámbito personal o individual sino que

tiene vigencia también a nivel cultural. O sea que hay también la finitud de las culturas. Ciertamente que toda cultura desarrolla sistemas referenciales propios que se condensan en tradiciones que a su vez sirven como de últimas fronteras para todo lo que resulta familiar y comprensible al interior de esa cultura.

Sin embargo este hecho de que una cultura pueda proveer al ser humano que en ella nace, de un horizonte de sentido, no suprime la condición de la finitud. Ese horizonte es el horizonte de un “limes” cultural, es decir, de un grupo humano. Por eso ninguna cultura puede pretender ignorar esa condición de la finitud, y elevar su tradición, sus sistemas de referencias, etc., a la categoría de tradición humana sin más. Ninguna tradición humana puede decir de sí misma que es *la* tradición humana.

A la luz de este primer supuesto podemos formular una primera indicación temática para el tratamiento de la cuestión que aquí nos ocupa. Y es la siguiente: un rasgo importante de Occidente como fenómeno cultural es la tendencia a la autopercepción de su cultura en el sentido de cultura de la humanidad sin más, absolviéndola de sus cargas regionales y contextuales. Occidente, sobre todo a partir de su expansión sistemática desde 1492, no se entiende como una región sino como eje de la historia universal, y confunde desde entonces lo universal con su propia tradición.

Este proceso de expansión, para limitarnos ahora al aspecto más relevante en el contexto de nuestro tema, se expresa con particular tragicidad en los sectores eclesiástico y teológico. Pues ese trasfondo de seguridad cultural extrema que desarrolla Occidente contribuye sin duda a que se imponga en el cristianismo (occidental) el fatal malentendido de confundir una forma contingente de organización de la iglesia y de articulación teológica de la fe cristiana con la estructura fundamental necesaria universalmente para identificar al cristianismo tanto estructural como teóricamente.

Ese malentendido que consiste, repetimos, en entender la forma de cristianismo generada en el seno de la cultura occidental como la forma universal necesaria de la fe cristiana, es además lo que explica las prácticas misioneras dominantes en la época de la expansión colonial

de Europa; prácticas misioneras que, como es sabido<sup>3</sup>, partían de la reveladora evidencia de que el “otro”, el no-europeo, no podía ser cristiano desde su propio fondo cultural.

Como se demonizaban las otras culturas, al “otro” se le imponía una cierta europeización como condición cultural posibilitante para ser cristiano.

O sea que la reducción occidental del cristianismo no veía ni experimentaba la pluralidad cultural como manifestación de la infinita riqueza de lo divino sino más bien como impedimento para la propagación de la “verdadera” (occidental) versión de la religión cristiana.

A nivel de la articulación teológica lleva ese malentendido a que la teología que acompaña ese proceso de la iglesia occidental cristiana, vaya creciendo y sistematizando sus categorías y conceptos desde la convicción de ser la única intérprete y administradora autorizada de la palabra de Dios.

---

<sup>3</sup> En perspectiva más bien tradicional ver sobre esto las obras de Pedro Borges Morán, *Métodos misionales en la cristianización de América Latina. Siglo XVI*, Madrid 1961; y *Misión y civilización en América*, Madrid 1987; de Paulino Castañeda, “Los métodos misionales en América. ¿Evangelización o coacción?”, en su obra: *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Sevilla 1974; pp. 123-189; y las publicadas por las distintas órdenes religiosas sobre su respectiva labor misionera. Por ejemplo: Saturnino Álvarez Turienzo (ed.), *Evangelización en América. Los Agustinos*, Salamanca 1988; Mariano Errasti, *América Franciscana*, 2 tomos, Santiago 1986-1990; Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Buenos Aires 1962; Nelson Martínez Díaz, *Los Jesuitas en América*, Cuadernos Historia 16, No 153, Madrid 1985; y Provincia Santiago de México (ed.), *Los dominicos en Mesoamérica*, México 1992. Pero en perspectiva crítica ver sobre todo las obras y los estudios aparecidos en la doble coyuntura del debate sobre la nueva evangelización y el sentido de la conmemoración del V. Centenario. Como ejemplos cabe citar: Leonardo Boff, *Nova evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*, Petrópolis 1990; Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro de las indias. Siglo XVI*, Lima 1990; y su *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima 1992; Guillermo Meléndez (ed.), *El sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, San José 1992; y Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia. La conquista de América*, San Juan 1992.

El segundo presupuesto tiene que ver con las consecuencias que se derivan del primero para la valoración del desarrollo de la iglesia católica en Occidente, y más particularmente en América Latina.

Entendemos que ese proceso que se ha llamado la primera evangelización de América y que se cumple casi por completo en el marco del proyecto conquistador-colonizador de España y Portugal, es un proceso de expansión de un modelo de cristianismo, que es justo el modelo occidental; y que se lleva a cabo, por consiguiente, desde una perspectiva monocultural agresiva.

Por eso, y esto a pesar de las excepciones consabidas como Las Casas, esa primera evangelización conlleva una dinámica destructiva finalizada por el interés de desestructurar, tanto ritual como simbólicamente, las culturas autóctonas. Y es que se excluye de entrada, por parte del misionero occidental cristiano, la posibilidad de que Dios se revele y esté presente también en las culturas de Amerindia. No hubo, ni podía haber, un diálogo intercultural o interreligioso, pues la seguridad occidental de poseer en su cultura y religión la clave de lo absoluto condujo a la espontánea descalificación de la cultura y religión del “otro”.<sup>4</sup>

El tercer, y último, presupuesto representa, en realidad, una opción de tipo metodológico para leer la historia de la expansión del cristianismo en América Latina. Este presupuesto refleja evidentemente, la perspectiva escogida para abordar el tema de esta contribución.

Por eso hace falta iniciar su explicación diciendo explícitamente que, como se ha venido insinuando por todo lo ya expresado, enfocamos la cuestión del sondeo de las perspectivas de futuro del cristianismo en el comienzo del tercer milenio uniendo esa cuestión a la problemática de la pretensión de universalidad del cristianismo; pero no para tratarla en abstracto sino para examinarla en base a una experiencia histórica concreta, a saber, la experiencia de los pueblos americanos que padecen esa invasión religiosa protagonizada por un cris-

tianismo occidental que va al encuentro del momento álgido de su autocerteza como única religión verdadera.

Considerando que en el acontecimiento que desde 1492 se ha llamado en América un choque cultural, hay entonces mucho de choque o conflicto entre sistemas religiosos, no leeremos la expansión del cristianismo occidental en América Latina desde la óptica de sus agentes protagonizantes, como sería por ejemplo la óptica de las diversas órdenes religiosas comprometidas en la primera evangelización, sino que optamos por consultar más bien la otra cara de esa historia tratando de detectar los momentos de resistencia contenidos en ella. Esos momentos de resistencia los interpretaremos además como articulación del juicio crítico de los “vencidos” o “convertidos” frente al cristianismo occidental que se les impone; y por eso mismo tomaremos esos juicios críticos como expresión de una pluralidad religiosa que no fue respetada, pero cuyo respeto es condición no sólo para impedir la uniformidad religiosa de la humanidad sino también para un giro innovador en la posible historia futura de la fe cristiana.

Tal es, en el fondo, la razón fundamental que, por otro lado, nos lleva a ver en esa reacción crítica de pueblos que resisten una agresión religiosa, una importante referencia histórica y teórica para encaminar y articular en una determinada dirección nuestras reflexiones sobre las perspectivas de futuro del cristianismo en este tercer milenio, con las que cerraremos este trabajo.

### **3. El cristianismo en América Latina: Para una reconstrucción crítica de su historia a partir de testimonios amerindios**

Por razones que son obvias no puede ser objeto de este apartado el intentar trazar un cuadro panorámico sobre los momentos centrales todos que deberían ser considerados como las coordenadas principales para una relectura de la historia del cristianismo en América Latina a

---

<sup>4</sup> Estamos, pues, muy lejos de posiciones interreligiosas como la de Leonardo Boff que reconocen que “Dios siempre llega antes que el misionero”. Cf. Leonardo Boff, *Nova evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*, ed. cit.

partir de la experiencia cultural y religiosa de los pueblos sometidos del subcontinente.

Ello implicaría abrir todo un abanico de experiencias históricas, es decir, hacer un esquema general para historiar el reverso de la historia “oficial” del cristianismo en América Latina; y esto, por cierto, en un sentido algo distinto o, mejor dicho complementario, a la tarea que lleva a cabo CEHILA<sup>5</sup> en el campo de la historia de la iglesia con su opción metodológica de escribir de nuevo la historia de la iglesia desde la perspectiva de los pobres.

Pues se trataría de complementar ese planteamiento que, al intentar rescatar del olvido las tradiciones y las voces del cristianismo liberador de los pobres para afirmarlo así como alternativa viva frente al cristianismo dominante, se caracteriza, sin duda, por una labor crítica al interior del cristianismo; y que en este sentido refleja y manifiesta la conflictividad interna en la propia y específica historia del cristianismo. Este planteamiento responde así a una necesidad crítica intracristiana; y también, por supuesto, intercristiana.

Pero se trataría de ir más allá, de dar un paso más y de situarse fuera del horizonte marcado por el cristianismo, para poder enfocar esa tarea de historiar el cristianismo no desde un ángulo intracristiano ni intercristiano sino interreligioso y poder así reconstruir su historia desde ese difícil reverso que es justo la “visión” que otras religiones tienen sobre el cristianismo.

Hablamos entonces de un reverso en la historia del cristianismo que se constituye por su relación con otras religiones o por la manera en que es percibido por éstas. Ese reverso es, pues, fenómeno de un encuentro, choque o conflicto interreligioso. Esto quiere decir que una relectura de la historia del cristianismo desde esta perspectiva llevaría, en concreto, a rehacer el mapa religioso de América Latina y registrar tanto la densa pluralidad de religiones autóctonas como la renovada variedad de los sistemas religiosos afroamericanos. Pero, como ya

---

<sup>5</sup> Cf. Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina*, Tomo I/1, *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca 1983; así como los distintos tomos publicados sobre la historia de la iglesia en Brasil, Caribe, México, América Central, etc.

decíamos, eso es una tarea que no podemos acometer aquí, ni siquiera en forma esquemática.

Por esta razón entendemos, pues, que el apartado presente no puede si no pretender abrir una pista posible para trabajar en esa perspectiva. Conscientes entonces de esa limitación lo que intentamos en este apartado es documentar en base a testimonios ejemplares y representativos cómo fue recibido el cristianismo por comunidades ubicadas religiosamente en las religiones autóctonas americanas y cómo esa “visión” del cristianismo es un reverso constitutivo de su historia y, por consiguiente, relevante para enfocar el problema de su futuro.

Como primer testimonio configurante de ese reverso que presenta el cristianismo cuando es recibido en América Latina desde el horizonte experiencial de otra religiosidad, podemos citar aquí *Los colloquios y doctrina cristiana*<sup>6</sup> redactados por Bernardino de Sahagún, en 1524, donde éste recoge el resultado de las discusiones sostenidas por los primeros doce misioneros franciscanos y los sabios mexicas, es decir, los tlamatinime.

He aquí una parte decisiva en la respuesta de un sabio náhuatl al discurso de los misioneros cristianos: “Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a sus dioses ... era su doctrina que (los dioses) nos dan nuestro sustento ... todo lo que conserva la vida ... Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia, por las que se producen las cosas de la tierra ... Nosotros sabemos a quien se debe la vida, a quien se debe el nacer, a

---

<sup>6</sup> Cf. Walter Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart 1949, pp. 49-70, donde se tiene la edición trilingüe de este texto: alemán, náhuatl y español.

quien se debe el ser engendrado, a quien se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar.”<sup>7</sup>

En esta respuesta del sabio náhuatl se pueden distinguir dos planos o niveles de significación. El primer plano refleja precisamente cómo está siendo percibido el cristianismo por el otro no-cristiano. Reparemos, en efecto, en que el sabio mexica nombra en primer lugar la agresión religiosa que significa la predicación del cristianismo como una religión que desautoriza la experiencia religiosa del otro (“dijisteis que ... no conocemos al Señor del cerca y del junto”) regateando divinidad y verdad a los dioses o al dios de las otras religiones (“Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses.”).

El cristianismo se presenta así al creyente náhuatl como una religión que destruye su propia tradición, que le impone nuevas referencias religiosas sin vínculo alguno con las suyas. Y porque en ello el cristianismo opera con la autocerteza de poder atribuirse la seguridad absoluta de distinguir entre la verdad y falsedad religiosas, el creyente de otra religión, en este caso el náhuatl, se ve “perturbado” y “molesto”; o, mejor dicho, ve al cristianismo como una religión cuya aceptación implica una completa dislocación y deestructuración ritual, cültica y simbólica.

El segundo plano de significación en el testimonio que estamos analizando, no es menos importante; pues en él se nos transmiten elementos verdaderamente esenciales de la experiencia religiosa desde cuyo trasfondo se está enjuiciando la predicación del cristianismo.

Se observará que, en este nivel, el sabio mexica pone en primer plano su sistema religioso referencial. Es decir que explicita su propia tradición de fe, la fe heredada de sus antepasados, la fe en un Dios vinculado a la historia y a la vida de su pueblo. Sin entrar ahora en otros detalles teológicos de esta respuesta, conviene recalcar que acaso lo esencial en ella sea la experiencia de Dios como principio dador y conservador de la vida (“nosotros sabemos a quien se debe la vida”) así como la religación a ese principio divino a través de la ora-

---

<sup>7</sup> Citado según la traducción de M. León Portilla en: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México 1956, pp. 138-141.

ción (“nosotros sabemos cómo hay que rogar”). Pues ello nos indica que estamos ante una experiencia religiosa articulada y con conciencia de sus propias verdades. Es una religión que sabe hablar de sí misma como acceso al origen, que conoce su tradición y que la contrasta con la tradición religiosa que llega.

Teniendo esto en cuenta, se puede interpretar la réplica del sabio mexica como un intento de frenar la agresión cristiana; porque estaría tratando de comunicar que el cristiano que llega no se encuentra simplemente con “infiel” sino que está frente a una comunidad también creyente y que, por tanto, no puede ni debe ser degradada a la categoría de gentiles a convertir. Sería esta réplica, dicho en conceptos actuales, una invitación al diálogo entre sujetos con distinta confesión religiosa; una invitación a deponer la actitud del conquistador de almas para entrar en el proceso abierto del diálogo interreligioso; del diálogo que busca el intercambio y el mutuo enriquecimiento, liberado ya de la manía agresiva y opresiva de querer siempre convertir al otro.

Esta intención se ve confirmada, por lo demás, al final de la respuesta del sabio mexica, cuando éste hace valer lo siguiente: “Cosa de gran desatino y liuiandad sería destruir nosotros las antiquissimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores de esta tierra, ... en la adoración, fe y seruicio de los sobre dichos en que emos nacido y nos emos criado, y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros coraçones ... Conuiene con mucho acuerdo y muy despacio mirar este negocio, señores nuestros; nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos an dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos a dicho. Pena os damos, señores y padres, en hablar desta manera ... de una manera sentimos todos: que basta auer perdido, basta que nos an tomado la potencia y juridición real; en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que doxar su seruicio y adoración. Esta es nuestra determinación; haced lo que quisiéredes.”<sup>8</sup>

Que por parte cristiana, sin embargo, no se acierta a percibir ese reto al diálogo interreligioso, se pone ya en evidencia en la respuesta

---

<sup>8</sup> Citado según la edición de W. Lehmann, *op. cit.*, p. 63.

de los misioneros: “... hasta ahora alguna excusa an tenido vuestros errores; pero si no quisiéredes oyr las palabras diuinas que ese mismo Dios os embía y darles el crédito y reuerencia que se les deue, de aqui adelante vuestros errores no tienen excusa alguna y nuestro Señor Dios que os (ha) començado a destruir por vuestros grandes pecados, os acabará.”<sup>9</sup>

Y la historia de la llamada primera evangelización de los pueblos amerindios y afroamericanos, a pesar de sus momentos de luz, nos testimonia que en general el cristianismo no supo percibir realmente el desafío con que lo confrontaba el reverso de si mismo que le devolvían las religiones americanas. No hubo, por eso, como anticipa la respuesta del misionero cristiano que acabamos de citar, diálogo entre religiones sino “colonización de almas”<sup>10</sup>, con la consiguiente degradación o, peor aún, demonización de los sistemas religiosos autóctonos.

Pero pasemos a considerar el segundo testimonio, que en cierta forma nos permite continuar la reflexión anterior, por cuanto que en él se comprueba también cómo el cristianismo que llega es visto por aquellos a los que se les predica, y/o por aquellos que aparentemente lo reciben, como una amenaza real para su propio orden religioso; puesto que ven en él una fuerza que viene no a convivir con sus potencias divinas sino más bien a destituir y substituir a sus dioses.

Nos referimos con este segundo testimonio a la tradición religiosa y profética maya recogida en el *Chilam Balam de Chumayel*. En este libro, reconocido como el más importante documento redactado por los sabios mayas en el marco de la invasión española de Yucatán, se expresa este fuerte juicio crítico sobre el cristianismo: “Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el »Cristianismo«. Porque los »muy cristianos« llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la »limosna«, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 64.

<sup>10</sup> Cf. Fernando Mires, *La colonización de las almas*, San José 1987.

las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los «padres», el principio de los caciques, los maestros de escuela y los fiscales ... Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. ¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen *Ah-Kantenal* e *Ix-Pucyolá*, para arrojarlos de la superficie de la tierra!”<sup>11</sup>

En este pasaje se articula, ciertamente, una crítica fuerte y frontal al cristianismo como religión que llega en alianza con los invasores y con las estructuras de opresión que éstos imponen al pueblo maya. Pero no es éste el punto que más nos interesa subrayar en el contexto del presente trabajo.

Más importante para nosotros ahora es que en este texto se asocia el comienzo del cristianismo con el comienzo de un tiempo extraño en que se temporaliza la acción de sujetos externos a la propia comunidad histórica. El cristianismo representa así otra “era”, otra “época”, esto es, el tiempo impuesto por “la obra de los españoles y de los padres”. Es el tiempo de otra subjetividad y de otro proyecto religioso, cultural y político. El cristianismo se presenta por eso como un corte en la propia historia. Y por eso mismo culmina la acusación del profeta maya con un mensaje de esperanza que promete justamente la recuperación de la propia historia con el regreso del antiguo orden religioso que el cristianismo ha venido a perturbar en forma violenta.

Desde esta perspectiva se ve entonces que también ahora se pone el acento en la “conquista espiritual” que se produce con la invasión cristiana del mundo indígena. Es la invasión del espacio y del tiempo sagrados. Es la invasión que voltea la historia y le imprime un giro de desgracia para el conquistado. Esta invasión espiritual y su consecuente ruptura del tiempo histórico originario la expresa el profeta

---

<sup>11</sup> *Chilam Balam de Chumayel*, edición de Miguel Rivera, Crónicas de América 20, Madrid 1986, p. 68.

maya con estas palabras: “Medido estaba el tiempo en que pudieran elevar sus plegarias. Medido estaba el tiempo en que pudieran recordar los días venturosos. Medido estaba el tiempo en que mirara sobre ellos la celosía de las estrellas, de donde, velando por ellos, los contemplaban los dioses que están aprisionados en las estrellas. Entonces todo era bueno. Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado ... Pero vinieron los *Dzules* y todo lo deshicieron. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros. Mataron la flor de *Nacxit Xuchitl*. No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran. Ese es el origen del asiento del segundo tiempo, del reinado del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte. No había Alto Conocimiento, no había Sagrado Lenguaje, no había Divina Enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí. ¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer los extranjeros.”<sup>12</sup>

Cabe subrayar todavía cómo en este pasaje el profeta Chilam Balam insiste en la idea de que el cristianismo no dialoga sino que acaba con todo un orden religioso. Su queja y su denuncia son también parte de la historia del cristianismo; son el reverso con que lo confronta la flor aplastada por el cristianismo: la religiosidad maya. Desde ese reverso, como en lenguaje metafórico y poético señala Chilam Balam, el cristianismo se revela como expansión atropelladora de un sistema de creencias que rechaza todo diálogo y toda posibilidad de convivencia con otras “flores”.

Y esto, por ser el cristianismo además una religión que queda emplazada como la religión de los extranjeros, supone por otra parte que el hombre americano originario asiste a la muerte de sus dioses sin vislumbrar todavía la posibilidad de otro olimpo. El cristianismo, desvinculado por completo de sus tradiciones ancestrales, no ofrece todavía al hombre americano un horizonte de esperanza ni de salvación. Por el contrario, éste lo asocia de manera directa y espontánea con el comienzo de un tiempo marcado por la muerte.

---

<sup>12</sup> Ibid., pp. 71-72.

En consecuencia el horizonte de esperanza será buscado por la vía de la reversión de la inversión del orden del mundo causada por el cristianismo. Este es, en última instancia, el sentido profundo del deseo de que regresen los dioses que el cristianismo ha ocultado.

Este deseo o invocación de que regresen los dioses antiguos es, lógicamente, articulación de la idea en que se condensa el anhelo de recuperación y de reestablecimiento de todo el orden precolonial, tanto en lo religioso como en lo cultural y social.

El tercer y último testimonio que queremos aducir en este apartado, documenta esa idea de forma evidente.

Se trata de un pasaje tomado de la obra de Cristóbal de Molina: *Relación de Fábulas y Ritos de los Incas*, de 1574.

Refiriendo el trasfondo de una rebelión político-religiosa de los indígenas quechuas contra el orden español, anota “el cuzqueño” en su crónica lo siguiente: “... ellos creyeron que todas las huacas del rreyno, quantas avian los cristianos derrocado y quemado, avian resucitado y de ellos se avian hecho dos partes: los unos se avian juntado con la huaca de Pachacama, y los otros con la huaca de Titicay, que todos andavan por el ayre hordenando el dar batalla a Dios, y vencelle, y que ya le traían de vencida, y que cuando el Marques (Pizarro) entro en esta tierra avia Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios; empero que agora dava la buelta el mundo (pachakuti); y que Dios y los españoles quedevan vencidos de esta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avia de crecer y los avia de aogar, porque dellos no uviese memoria.”<sup>13</sup>

También este testimonio, como se insinuaba antes, nos confronta con el deseo indígena del regreso de sus dioses originarios como elemento esencial de su esperanza. Es decir que, en el contexto determinado por la religión cristiana y por el orden sociopolítico del colonia-

---

<sup>13</sup> Cristóbal de Molina, *Relación de Fábulas y Ritos de los Incas* (1574), citado según N. Wachtel, *Los vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid 1976, p. 285. Cf. también: Diego Irarrázaval, “500 años: apreciación creyente”, en *Misiones Extranjeras* 116 (1990) 130-136.

lismo español, el pueblo quechua vincula su esperanza y su anhelo de justicia con la “resurrección” de sus huacas o divinidades.

Y acaso lo más impresionante en este testimonio sea la claridad con que se expresa el sentimiento esencial con que el pueblo quechua percibe ese cristianismo que se les impone, a saber, el sentimiento de que el cristianismo, al derrotar a sus dioses, provoca una inversión de la historia de su mundo; una inversión de la historia que a su vez solo puede ser corregida con la ayuda y la intervención directa de sus antiguos dioses. Por eso en este testimonio la resurrección de las huacas implica un acontecimiento histórico en todos los órdenes, pues es la condición que posibilita “dar batalla a Dios” (el cristiano) y provocar así otra “vuelta” en el curso del mundo.

En cierto sentido ese horizonte de esperanza que el testimonio citado resume en la densa imagen del “pachakuti” (voltar el mundo), precisamente porque tiene su posibilidad en la resurrección de las huacas, es un horizonte de lucha y, concretamente, de lucha entre dioses. Pues no olvidemos que la esperanza del “pachakuti” se funda en la creencia de que el Dios cristiano será esta vez vencido por los dioses andinos. Pero si señalamos este aspecto no es porque nos interese adentrarnos aquí en el sentido de esa lucha de dioses en cuanto tal<sup>14</sup>, sino que lo hacemos más bien para resaltar de nuevo el reverso de la historia del cristianismo que se pone de manifiesto en esa lucha entre las divinidades andinas y el Dios cristiano.

Se evidencia aquí, en efecto, una visión indígena del cristianismo como religión atada a un marco cultural, social y político determinado; y que, por eso, su expansión conlleva necesariamente la opresión de otras formas de vida, especialmente en el orden religioso de las mismas. Desde este reverso el cristianismo aparece como una religión cuyo reinado en el ámbito andino significa la derrota, la muerte de una religión y de una cultura. O sea que su expansión no integra ni incorpora ni deja lugar a la otra experiencia religiosa sino que es expansión

---

<sup>14</sup> Sobre esto puede verse: Elsa Tamez, “Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses”, en *Pasos* 35 (1991) 8-22.

totalitaria, esto es, negadora y excluyente de la pluralidad y de la diferencia.

Tratando ahora de resumir la enseñanza esencial de los tres testimonios que hemos aducidos para ilustrar de manera ejemplar y representativa lo que llamamos el reverso de la historia del cristianismo en América Latina, podríamos destacar la idea de que desde esas experiencias de los pueblos amerindios, donde se documenta precisamente su manera de percibir o recibir el cristianismo, la universalidad del cristianismo es fuertemente cuestionada porque se le percibe en el sentido de una religión “regional”, es decir, de una religión que es emplazada como la religión de los extranjeros, de los invasores. Pero se le percibe como religión “regional” no sólo porque se le recibe desde un fondo de experiencia religiosa realmente distinto sino además, y éste es precisamente el factor que deseamos destacar ahora, porque se trata de un cristianismo cuyo mensaje se trasmite por canales culturales muy específicos.

O sea que la “regionalidad” que se pone de manifiesto en la percepción indígena del cristianismo se remonta al hecho de que a América llega y se predica un cristianismo culturalmente determinado; un cristianismo en cuyo cuerpo doctrinal se ha sancionado la tradición de una de las “iglesias” posibles en que culturalmente se puede vivir la fe cristiana: la iglesia occidental. Ese cristianismo occidentalizado es “regional”; y como tal es percibido y experimentado por los pueblos amerindios, ya que éstos lo ven expandirse a la manera de una excluyente sistematización religiosa, a la que no pueden pertenecer ni ser integrados sin dejar de ser ellos mismos o negar las memorias colectivas que informan sus culturas y particularmente sus tradiciones religiosas.

Tomaremos ahora esta idea central como hilo conductor para arriesgar en el cuarto y último punto de nuestro estudio algunas reflexiones relativas a las perspectivas de futuro del cristianismo. Pasemos, pues, a nuestro último punto.

#### **4. Perspectivas de futuro de cara al tercer milenio**

Desde la enseñanza central que se desprende, a nuestro modo de ver, del reverso de la historia del cristianismo esbozado en los testimonios amerindios que hemos analizados en el apartado anterior, y que consiste en la visualización del cristianismo como religión “occidental”, nos parece que la primera perspectiva de futuro para el cristianismo tendría que brotar como resultado de un trabajo de crítica *intra-religiosa*, esto es, *intra-cristiana*, entendiendo por ello el movimiento reflexivo por el cual el cristianismo se confronta a sí mismo con ese reverso de su historia y cuestiona su propio proceso de constitución cultural y teológica. Dicho con otras palabras: se trataría de una labor autocrítica en la que el cristianismo debería reconstruir su historia y analizar sus procesos de inculturación en la cultura occidental para ir haciéndose cargo conscientemente de cómo esa cultura ha ido convirtiéndose a lo largo de su historia en el marco referencial fundamental y, prácticamente, único y exclusivo, de autocomprensión y de expresión de sus posibilidades. De esta suerte se evidenciaría acaso el fuerte proceso de occidentalización de la religión cristiana en niveles tales como la dogmática, la moral o el derecho, para no citar aquí sino estos sectores.

Con lo cual decimos también naturalmente que ese proceso de occidentalización es sinónimo de un movimiento de reducción monocultural. Ellacuría señalaba este reduccionismo con claridad cuando decía: “Nosotros entendemos que la fe cristiana ha sido uniformada desde las exigencias y las facilidades del mundo occidental y la presente civilización occidental cristiana – que así la llaman –. Eso, para nosotros, supone una reducción grave, en sí mismo y en su capacidad de inculturación.

Es decir, la forma que el Cristianismo ha tomado en Europa, a través de todos estos siglos, los antiguos y los modernos, en el mejor de los casos es una de las formas posibles de vivir el Cristianismo, una. En el mejor de los casos, si lo hubiera hecho bien. Pero de ninguna manera es la mejor forma posible de vivir el Cristianismo.”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Ignacio Ellacuría, *op. cit.*, p. 91.

Romper con su determinación monocultural occidental como única forma posible de realizar su inculturación y su proceso de historización, es decir, tomar conciencia crítica de que la monoculturalidad de su figura occidental actual es de suyo un límite para el desarrollo de las potencialidades de la fe cristiana, sería entonces el paso básico que debería dar el cristianismo (occidental) para replantear teológicamente la problemática de su universalidad en un sentido realmente ecuménico y superador, por tanto, de todo resabio imperial.

Este primer paso sería a su vez la condición imprescindible para una segunda posible perspectiva de futuro que se caracterizaría precisamente por el tránsito de la monoculturalidad a la interculturalidad. Pues entendemos que, para que el cristianismo sea capaz de entrar en una dinámica radical de diálogo intercultural, tiene primero que aprender a relativizar su forma occidental y considerarla como resultado de procesos históricos que son, en el fondo, contingentes. Así, haciéndose cargo de sus propios límites culturales, podría el cristianismo abrirse a otras culturas sin intolerancias, sin complejo de superioridad; y adentrarse en una dinámica dialógica que podría conducirlo a una radical transfiguración, por cuanto que de esa dinámica podrían generarse formas inéditas de cristianismo.

Precisando esta perspectiva de futuro para el cristianismo, que vemos como una posibilidad real del diálogo intercultural, habría que señalar que su desafío para el cristianismo realmente existente, occidental y romano, no solo radica en que esa transfiguración intercultural del cristianismo llevaría a la figura histórica de un cristianismo policéntrico, tal como ha propuesto Johann Baptist Metz.<sup>16</sup>

El desafío, a nuestro modo de ver, radica más bien en que no habría *un* cristianismo con muchos centros sino muchos cristianismos. Lo radical de esta perspectiva no es, pues, que tengamos que contar con un cristianismo policéntrico sino con un cristianismo cul-

---

<sup>16</sup> Cf. Johann Baptist Metz, “Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140–153; y Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1987, p. 93 y sgs.

turalmente plural. O, si se quiere, dicho de otra manera, el diálogo intercultural radicaliza el programa de un cristianismo policéntrico; más aún, lo supera porque abre realmente la posibilidad de un cristianismo desamarrado de las amarras de su tradición occidental y liberado, por consiguiente, para nacer de nuevo desde las experiencias profundas de otras culturas y tradiciones.

La emergencia de un cristianismo plural representaría de esta suerte el resultado de procesos de inculturación libres de toda imposición dictatorial por parte de la tradición cristiana sancionada como tal, es decir, por parte de la tradición occidental; y por ello mismo la emergencia de un cristianismo plural significaría la necesidad de reconocer que la pregunta por la “identidad cristiana” ya no podrá ser planteada sino desde una perspectiva de intercambio intercultural.

De aquí además que desde el horizonte de un cristianismo plural la cuestión de la universalidad del cristianismo no se enfoque más desde la dialéctica que, en el fondo, busca dar cuenta de la “unidad” – aunque se asegure que se trata de la unidad en la diversidad –, sino que, reconociendo en el cristianismo plural un reflejo de la irreductible pluriformidad de la realidad, se trate de fomentar en el cristianismo mismo una “cultura de la con-vivencialidad”<sup>17</sup>, y se articule la solidaridad histórica entre los cristianismos como la nueva forma de la universalidad de la fe cristiana.

Vinculada con esta segunda está, a nuestro modo de ver, la tercera y última perspectiva de futuro que queremos proponer aquí. Se trata de la perspectiva que vemos en la dinámica del diálogo interreligioso. Y vinculamos esta perspectiva a la anterior porque entendemos que un cristianismo enriquecido por el diálogo intercultural estaría en mejores condiciones de reconocer las otras religiones de la humanidad y comprometerse así en un diálogo con ellas que no buscaría la reducción de las mismas a una abstracta unidad esencial, diciendo que

---

<sup>17</sup> Johann Baptist Metz, “Für eine neue hermeneutische Kirche”, en *Orientierung* 5 (1989) p. 257.

todas las religiones serían manifestación de un mismo fondo<sup>18</sup>, sino que las respetaría en su distinción esencial e irreductible. El diálogo interreligioso sería así la vía de intercomunicación de experiencias religiosas con valor en sí mismo y, con ello, el horizonte concreto donde el cristianismo aprendería a comprenderse como una voz en el coro polifónico de las religiones.

### **Observación final**

Las perspectivas de futuro que acabamos de apuntar, no son ni pretenden ser una receta para la renovación del cristianismo. La intención fundamental de las mismas es más bien la de subrayar la intuición de que el futuro del cristianismo depende en gran medida de su capacidad o no para liberarse de la cultura en la que predominantemente se ha expresado e historizado hasta hoy. Pues no olvidemos que, en lo esencial, la crisis actual del cristianismo es reflejo de la crisis de la cultura occidental. En la crisis del cristianismo hay mucho de la crisis de la civilización actual.<sup>19</sup>

Por eso, para su futuro, todo dependerá de si sabe transfigurarse en alternativa efectiva a la civilización en cuyo marco se ha expandido y poder contribuir así a la transformación de la civilización que lo ha transformado. Y a esta transformación del cristianismo transformado por Occidente, pensamos, podrían ayudar las perspectivas esbozadas.

---

<sup>18</sup> Ver sobre esto: Raimon Panikkar, “La mística del diálogo. (Entrevista con Raúl Fornet-Betancourt)”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37.

<sup>19</sup> Ver sobre esto las reflexiones que presentamos en el capítulo tercero.

## Capítulo II

### De la inculturación a la interculturalidad

#### 1. Pidiendo permiso para hablar ...

Por pertenecer a una tradición religiosa, la cristiana, que en paradójica contradicción con el Dios del amor vivo que confiesa, está muy poco acostumbrada al diálogo, a la humildad y a la paz, debido ello entre otras cosas a que ha permitido ser adoptada y cooptada por el proyecto “civilizador” generado por el Occidente imperial para controlar su propio desarrollo y dominar el mundo, me parece de elemental honestidad y justicia, antes de empezar a hablar del tema que nos debe ocupar<sup>1</sup>, comenzar con la articulación de un gesto autocrítico frente a la historia de esta tradición religiosa que, a pesar de todo, siento también como propia y que, por eso mismo, hipoteca con su peso toda práctica de diálogo por mi parte.

Se trata, sencilla y llanamente, de empezar con una palabra dirigida a la tradición en la que por nacimiento, lengua, educación y cultura, es decir, por tradición estoy ubicado, y que dice que el reconocimiento del daño históricamente causado es condición para hablar con los otros, tanto dentro como fuera de sí misma, y ser reconocida por éstos como un invitado más al diálogo por el que buscamos en recíproca ayuda la verdad.

Y decía que, para mí, esta manera de comenzar, digamos, con una “solicitud”, con una palabra no afirmativa sino justamente “solici-

---

<sup>1</sup> El presente texto reproduce la ponencia dada en el simposio “Hacia una teología interreligiosa e intercultural de la liberación” en el IV Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado del 10 al 12 de julio de 2004 en Barcelona.

tante” y “solícita”, es de elemental honestidad y justicia porque en el caso del cristianismo estamos realmente ante una religión que, como señalé de entrada, está poco acostumbrada al diálogo; realidad ésta que se puede explicar, como también daba a entender, por muchas razones; pero que acaso esté afincada en una razón fundamental, cual sería la perversión teológica que acompaña al hecho de haber sucumbido ante la seducción del poder de “este mundo” y que ha permitido e incluso justificado la integración de la religión cristiana en el engranaje de empresas imperiales europeas, con el agravante además de que en este marco histórico el cristianismo mismo desarrolla una forma propia y específica de actividad colonizadora e imperial al interior de la política de prepotente expansión de los imperialismos occidentales.

Pues me parece que hay que reconocer y confesar abiertamente que el cristianismo, al menos en su configuración dominante como religión oficial del mundo occidental, aprovecha por su parte su instrumentalización como instancia legitimadora de empresas imperiales para autoafirmarse no sólo como religión militante, misioneramente militante, sino también como tradición religiosa superior o, dicho como mayor exactitud, como religión con consciencia teológica de que su propia tradición la instala en la verdad, la hace portavoz de la verdad y camino cierto para llegar a la verdad que salva.

De esta suerte este cristianismo, a cuyo desarrollo como pieza y factor de la cultura occidental oficial de la dominación – conviene decirlo aunque sea de pasada – pertenece también la domesticación jurídica de la “asamblea” de los creyentes en el sentido de un aparato de sanción y de administración de la verdad, degenera en una ideología de cristiandad que entiende y practica, con todos los medios a su alcance, desde la excomunión hasta la tortura, su afirmación como tal en términos de exterminio de la pluralidad religiosa y cultural.

Dicho en frase breve: El cristianismo occidentalizado e ideologizado de la cristiandad es, en el fondo, afán de imponerse y de imperar sobre las otras religiones, y en este sentido su expansión “misionera” militante equivale a la negación de la pluralidad de las religiones.

En el horizonte teológico (y político) de *ese* cristianismo no caben *las* religiones, no debe darse el hecho religioso como realidad plural

que se expresa y encarna precisamente en *las* religiones, sino que hay sólo *la* religión, y ésta es la que él, y sólo él, representa.

Soy consciente por otra parte de que, desde sus orígenes más remotos, el cristianismo ha sido y sigue siendo fuente de prácticas religiosas liberadoras y de que además la apertura a escala mundial propiciada por el Concilio Vaticano II marcó un giro de particular importancia, justo en lo que se refiere al fomento de la actitud y de la capacidad de diálogo en el seno de la tradición cristiana. O sea que, si tenemos en cuenta estas alternativas renovadoras, bien se podría pensar que nos estábamos refiriendo a una historia pasada, superada ya desde hace generaciones, y valorada incluso de manera unilateral.

Y sin embargo me parece poder decir que esa impresión no es correcta del todo.

¿Por qué? Primero, porque he hablado de la configuración oficial dominante del cristianismo como momento expresivo de la potencia imperial de Occidente; y, segundo, porque esa forma hegemónica de configuración de la religión cristiana dista mucho de pertenecer al pasado, de haber perdido su dominio hegemónico y de haberse convertido en una manifestación vacía de poder y obsoleta.

Es cierto que ha perdido “peso público” y fuerza de incidencia en un mundo que, con razón o sin ella – pero no entremos en esta cuestión –, se autoproclama un mundo caracterizado por la pluralidad, la diversidad y la tolerancia de las diferencias. Pero igualmente cierto me luce ser el hecho de que en ese universo específico que podemos llamar el campo del ejercicio práctico-teórico del cristianismo la hegemonía del poder de esa configuración occidental dominante de la religión, cristiana (católica, sobre todo) se presenta pujante todavía, al menos en su pretensión, como demuestran varios documentos vaticanos de reciente fecha.<sup>2</sup>

La involución y la restauración preconciliares no son ningún “cuento” de cristianos “progresistas” o “dialogantes”. Son triste realidad presente. Son el rostro actual del cristianismo dominante. Mas por eso mismo parto aquí de la convicción de que, hoy como ayer, debe-

---

<sup>2</sup> Ver por ejemplo la Declaración *Dominus Iesus* y la todavía más reciente Instrucción *Redemptionis Sacramentum*.

mos los cristianos empezar solicitando el “permiso” y la comprensión de los otros, esos otros que tanto hemos humillado con nuestra arrogancia occidental moderna y que tanto hemos herido con nuestros métodos de militancia, para tomar la palabra, articular nuestro mensaje y compartirlo con ellos en un diálogo abierto y sin asimetrías.

Hago observar, finalmente, que este “permiso” se presenta, desde mi perspectiva, al mismo tiempo, y de manera constitutivamente fundamental, como un “compromiso”.

El “permiso” es, en efecto, “compromiso” porque el “permiso”, o mejor, su solicitud y/o aceptación nos compromete a dialogar *realmente*. Lo que supone todo lo que ya sabemos que es, de hecho y de derecho, necesario para un diálogo verdadero, a saber, abrirse al otro, escuchar su palabra sin reservas ni prejuicios, amar su diferencia, aun cuando no alcancemos a entenderla plenamente, y aventurarse con él a un proceso de acompañamiento y de aprendizaje recíproco.<sup>3</sup>

Pero ese “compromiso” supone a la vez empeñarse en la tarea de releer y de reconstruir la propia tradición, en este caso la tradición cristiana, desde su núcleo e historia de liberación.

El “permiso” para dialogar con los otros es de este modo esencialmente también “compromiso” de trabajar en la liberación de nuestra tradición religiosa del doctrinarismo dogmático así como del aparato de poder que, consecuentemente con sus intereses de control y de dominación, han trastocado, si me permiten la metáfora, la fragilidad de la nave itinerante y peregrina en la pesada e impresionante seguridad de un buque acorazado, con conocimiento último de su misión y destino.

El “permiso” es, en suma, “compromiso” de hablar del cristianismo desde su memoria de religación peregrina de liberación y para, compartiendo esa memoria, redimensionar con los otros nuestra peregrinación liberadora.

---

<sup>3</sup> Ver sobre esto las sugerentes y profundas reflexiones, cargadas de experiencia dialógica vivida, de Raimon Panikkar en su obra *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Barcelona 2003.

## 2. De la inculturación ...

Si por el título con que aparece anunciada esta conferencia, se supone que voy a cuestionar y problematizar el término teológico-cristiano de la inculturación, se supone bien porque mi propósito es, en efecto, el de hablar de la inculturación de la fe cristiana desde una perspectiva crítica y/o autocrítica.

Es posible que este propósito, sobre todo para círculos cristianos actuales y abiertos al diálogo, resulte un tanto extraño o despierte en los mismos la sospecha del hipercriticismo.

Pues, ¿cómo negar que el término inculturación es sinónimo de una de las grandes aportaciones en que se va concretizando la profunda renovación inspirada por el nuevo espíritu que sopla con el Concilio Vaticano II? Y lo que es todavía más, en el término inculturación se resume todo un programa de renovación teológica, pastoral, litúrgica, catequética, etc. que reorienta la presencia del cristianismo en el mundo y resignifica su tradicional sentido “misionero” al exigirle entrar en diálogo con la diversidad cultural de la humanidad.

Es de justicia, por tanto, reconocer el avance que ha significado el programa de la inculturación de la fe cristiana. Sería el último en negarlo, pues estoy consciente de que con el nuevo paradigma de la inculturación como hilo conductor para universalizar la fe cristiana de manera culturalmente diferenciada se supera definitivamente el horizonte enano que se reflejaba en aquel famoso dictamen que establecía que “fuera de la iglesia no hay salvación” y que se inicia, por consiguiente, una nueva forma de entender la relación entre el evangelio y las culturas así como también entre el cristianismo y las otras religiones de la humanidad.

Pero, insisto, concediendo de buen grado todo eso, me parece con todo que el concepto y el programa de la inculturación del cristianismo deben ser criticados.

Por eso trataré a continuación de explicar brevemente las razones que, en mi opinión, justifican y fundamentan la necesidad de criticar el concepto de la inculturación en tanto que palabra clave de un paradigma de teología cristiana y de vivencia de la fe cristiana que debe

ser reemplazado por otro, si es que la religión cristiana quiere tomar en serio el diálogo con la diversidad cultural y religiosa de la humanidad.

Esta exigencia que acabo de señalar, revela ya que las razones con las que argumentaré a favor de la superación del paradigma de la inculturación descansan a su vez sobre una razón fundamental o supuesto de convicción que es, digamos, el alma de la argumentación que sigue, y que por ello me permito explicitarlo expresamente, a saber, el respeto a la sacralidad y al misterio de gracia que se anuncia en la pluralidad de las religiones; respecto amoroso y convivente que, conteniendo la voluntad de interferir o influir, se expresa primero como escucha que se abandona a la experiencia de *gustar* la riqueza de la pluralidad.

A la luz de esta razón de fondo, que más que “razón” es, en realidad, fuente experiencial generadora de razones discursivas porque tiene que ver con lo que Raimon Panikkar ha llamado “la mística del diálogo”<sup>4</sup>, trataré ahora de presentar al menos brevemente algunas de las razones que cuestionan el paradigma de la inculturación como horizonte adecuado para que el cristianismo pueda estar *sinceramente* a la altura de las exigencias teóricas y prácticas del diálogo intercultural e interreligioso que reclama la pluralidad de culturas y religiones.

Puesto que la inculturación y el programa teológico-pastoral al que este concepto da su nombre, se suelen definir como el esfuerzo de la iglesia (católica) por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se mejoran y enriquecen a su vez la experiencia cristiana<sup>5</sup>, por entenderse la inculturación de esta forma, repito, quiero hacer valer en primer lugar el argumento siguiente:

---

<sup>4</sup> Raimon Panikkar, “La mística del diálogo”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37.

<sup>5</sup> De la inmensa bibliografía existente sobre este tema me limito aquí a remitir, por una parte, a estos documentos pontificios de Juan Pablo II: *Catechesi Tra-*

Su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción.

Y es que si leemos con atención, nos damos cuenta que, en efecto, el lenguaje en que se expresa este nuevo paradigma de la inculturación delata que se sigue manteniendo todavía la consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas, considerándose además que los criterios para discernir el buen curso evangelizador de este proceso son criterios que viene de la propia tradición cristiana que se incultura.

De ahí que, aunque es cierto que se habla de no forzar la inculturación, de aceptar las culturas e incorporar todo lo bueno que ellas tienen y de querer contribuir a su propio mejoramiento desde dentro, la inculturación parece conllevar un cierto momento de violenta agresividad en tanto que su proceso supone citar las culturas – y con ellas también a sus tradiciones religiosas – ante el tribunal de las exigencias de universalización del cristianismo, que a veces se presentan incluso como “exigencias objetivas de la fe”<sup>6</sup>, para dictarles el curso que debe seguir su desarrollo.

Este primer argumento quiere resaltar, en resumen, lo que podríamos llamar, en referencia con las exigencias de un diálogo realmente abierto, una carencia de respeto a la diferencia del otro o, si se prefiere, falta de continencia así como una deficiencia de reciprocidad.

La segunda razón se desprende de esta primera y la complementa. Concentrando su argumento a lo esencial, la formularía como la objeción de la instrumentalización de la pluralidad cultural. Es cierto que el planteamiento de la inculturación supone la apertura al otro en toda

---

*dendae* (1979), *Familiaris Consortio* (1981) y *Redemptoris Missio* (1990); así como, por otra parte, a dos textos del magisterio eclesial latinoamericano: *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Puebla, 1979) y *Nueva Evangelización. Promoción Humana. Cultura Cristiana* (Santo Domingo, 1992).

su diversidad cultural y que busca, en sus modelos más avanzados o radicales, superar el horizonte de la mera “adaptación” de la fe cristiana a las culturas para propiciar su crecimiento plural desde la diversidad de las mismas y, muy especialmente, desde las prácticas cotidianas en que se expresa en concreto el pluralismo cultural. En este sentido habla, por ejemplo, Diego Irarrázaval de avanzar en dirección a una “poli-inculturación”.<sup>7</sup>

A pesar de ello, sin embargo, creo que se justifica la afirmación de que la inculturación permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro y cuál es la meta última a la que debe orientarse todo el proceso, o sea, el desarrollo realizante de un cristianismo universal; meta que algunos inculturalistas no tienen ningún reparo en nombrarla con el título triunfalista de “Cultura Cristiana”.<sup>8</sup>

Manteniendo esta forma de apertura, la inculturación, por tanto, genera prácticas de instrumentalización de la diversidad cultural, ya que pone dicha diversidad al servicio de su “misión”, pudiendo incluso – en su versión conservadora de la “Cultura Cristiana” – representar una amenaza para el pluralismo cultural.

Pero tanto este segundo argumento como el primero remiten a una tercera razón que es acaso de naturaleza más teológica porque se refiere a la teoría teológica sobre la fe cristiana subyacente al paradigma de la inculturación. Me explico.

La inculturación, por el hecho mismo de proponerse como respuesta al desafío de encarnar la fe cristiana en la pluralidad de las culturas, parece tener que suponer y trabajar con una visión metacultural o transcultural del Mensaje cristiano que le asegura a éste un núcleo duro, cultural e históricamente incontaminado, que representa a su vez precisamente el horizonte que hace posible la perspectiva de la incul-

---

<sup>6</sup> *Redemptoris Missio*, No. 54.

<sup>7</sup> Diego Irarrázaval, *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Lima 1998, págs. 265 y sgs. Ver también su libro: *Cultura y fe latinoamericanas*, Santiago de Chile 1994.

<sup>8</sup> Ver por ejemplo el ya citado documento de Santo Domingo.

turación, puesto que sin esta supuesta extraterritorialidad cultural carece de sentido hablar de la inculturación como dinámica de “encarnación” de un mensaje corrector en las culturas.

Pero si, por una parte, esta transculturalidad del Evangelio cristiano garantiza su capacidad de inculturación, por otra parte tenemos que funge al mismo tiempo como lo que limita, regula y controla la inculturación. Suponer la transculturalidad significa aceptar que hay justo ese núcleo duro que debe ciertamente “alterar” las culturas, pero que éstas no pueden “alterar” sin más, sino transmitir “con fidelidad” en formas propias.

Unido a esto está, evidentemente, el problema de la identidad cristiana; cuestión compleja en la que no podemos detenernos. Bástenos aquí con retener que esta visión transcultural de la fe cristiana es paradójicamente problemática para la misma inculturación pues la lleva a frenar su propia dinámica inculturalizante.

La cuarta razón está vinculada con el argumento anterior. Pues pensamos que un planteamiento que defiende que su tradición religiosa es portadora de un núcleo transcultural, más aún, que ella misma es transcultural, tiende a la absolutización de lo propio y, con ello, a la relativización de las otras tradiciones. Así que haría valer contra la inculturación que su visión de fondo no la lleva a “relativizar” su propia tradición, en el sentido de relacionarla con las otras en plano de igualdad y a reverla desde ese tejido de relaciones, sino que por el contrario tiende a hacer de la tradición cristiana la norma formativa de las relaciones con las culturas y sus religiones.

Una quinta razón, que lógicamente también está relacionada con las anteriores, es el silenciamiento del peso de la historia de dogmatización de la fe cristiana. ¿Qué hacer con los dogmas? Creo que la inculturación soslaya esta grave cuestión, pero que debe afrontarla porque en ella se decide su capacidad o incapacidad para el diálogo. Una sobrecarga de dogmas, como ya viera Juan Luis Segundo, impide el diálogo.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, Santander 1989.

Un sexto argumento lo resumiría, inspirándome en el pensamiento heterológico de Emmanuel Levinas y de su desarrollo por Bernhard Waldenfels<sup>10</sup>, con el razonamiento de que el planteamiento de la inculturación puede ser un buen método para realizar una detallada topografía de la fe cristiana en el mundo actual y para inspirar incluso una topología que se haga cargo de las peculiaridades todas que desarrolla la fe cristiana en su proceso de encarnación en las culturas; pero que, por todo lo que llevamos dicho, no es suficiente para pasar a la heterotopía y heterología de la fe cristiana, que me parecen ser los verdaderos desafíos que plantean la interreligiosidad y la interculturalidad.

Por último, y para complementar el argumento de la sobrecarga dogmática, aduciría la razón de que el concepto y el programa de la inculturación incluso en aquellos autores y agentes que intentan distanciarse de la línea dominante transculturalista, aceptando la contextualidad e historicidad del Mensaje cristiano<sup>11</sup>, dejan entrever todavía momentos de una universalidad intocable que, a mi juicio, se explica por la supervivencia de relictos eurocéntricos; es decir, porque el peso de la formación eurocéntrica del cristianismo les hace confundir todavía momentos específicos de esa configuración contextual de la fe cristiana con la posible universalidad de la misma. Por ello nos parece que una inculturación que no rompa decidida y radicalmente, esto es, con todas sus consecuencias y en todos los niveles, con el eurocentrismo seguirá reduciendo la capacidad de diálogo y de comunión universal del cristianismo.

Habría, pues, que al menos reconocer con Ignacio Ellacuría que “... la fe cristiana ha sido uniformada desde las exigencias y las facilidades del mundo occidental y la presente civilización occidental cristiana – que así la llaman –. Eso, para nosotros, supone una reducción

---

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haya 1961; y Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 1999.

<sup>11</sup> Sobre esta tensión entre transculturalidad y contextualidad dentro del horizonte de la inculturación puede consultarse el análisis de Juan José Tamayo en su libro: *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2004, especialmente el capítulo 3: “Horizonte intercultural: Inculturación e interculturalidad”, págs. 31 y sgs.

grave, en sí mismo y en su capacidad de inculturación. Es decir, la forma que el Cristianismo ha tomado en Europa, a través de todos estos siglos, los antiguos y los modernos, en el mejor de los casos es una de las formas posibles de vivir el Cristianismo, una. En el mejor de los casos, si lo hubiera hecho bien. Pero de ninguna manera es la mejor forma posible de vivir el Cristianismo.”<sup>12</sup>

El reconocimiento de este hecho significa sin embargo tomar conciencia también de que el pluralismo de las culturas y de las religiones, que tan fuertemente marca nuestra época, nos impele a ir más lejos todavía, intentando no solamente superar la secuela eurocéntrica de una inculturación que busca ocupar el centro de las culturas con un Mensaje evangélico monoculturalmente interpretado e institucionalizado, sino tratando además de liberar al cristianismo de la tendencia a buscar centros culturales donde aposentarse. Dicho en positivo: se trataría, como bien ha escrito Juan José Tamayo siguiendo la propuesta de Johann Baptist Metz, de pasar “a un cristianismo universal *culturalmente policéntrico*”.<sup>13</sup>

Mas esta nueva configuración de la fe cristiana, que ya no es céntrica sino *peregrina*, es precisamente la que puede historizarse mediante la interculturalidad. Pasemos, por tanto, al tercer aspecto.

### **3. ... a la interculturalidad.**

Para decirlo de entrada: proponemos el paso de la inculturación a la interculturalidad porque vemos, con Raimon Panikkar, en la interculturalidad el imperativo de nuestro tiempo<sup>14</sup>; un imperativo que también el cristianismo debe asumir, si es que quiere estar a la altura de

---

<sup>12</sup> Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Acontecimiento* 16 (1990) pág. 91.

<sup>13</sup> Juan José Tamayo, *op. cit.*, pág. 49 (cursiva en el original). Ver también: Johann Baptist Metz, “Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140-153.

<sup>14</sup> Cf. Raimon Panikkar, “El imperativo cultural”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, págs. 20-42.

las exigencias contextuales y universales que plantea la convivencia humana en y con la pluralidad de las culturas y religiones.

Con lo cual decimos también, evidentemente, que proponemos el paso de la inculturación a la interculturalidad porque vemos en la segunda la alternativa que debe tomar hoy el cristianismo frente a la primera para superar un paradigma que todavía lo ata a pretensiones, actitudes y hábitos, teóricos y prácticos, propios de la configuración occidental dominante que históricamente se ha apoderado de sus posibilidades de realización.

Para una fe cristiana vivida en diálogo y en convivencia con los otros, no basta un cristianismo inculturado. Pues, a pesar de todos los avances que se han logrado con la inculturación, ésta, me parece, tanto por el ambivalente concepto de tradición cristiana con que trabaja como por su programa de interferir en el orden religioso y cultural del otro, se presenta tributaria de la tradicional “misión” y de la consiguiente “colonización” del otro.

La interculturalidad, en cambio, sí me parece constituir una alternativa con fuerza para quebrar definitivamente ese (antiguo) paradigma eurocéntrico en el que se mueve todavía, en mi opinión, el programa de la inculturación. En éste, como hemos intentado mostrar, el peso doctrinario de la tradición que busca inculturar es todavía tal que lo lleva a frenar en nombre de la conservación de la supuesta identidad de lo supuestamente propio las dinámicas de una mutación francamente abierta.

Pero tratemos ahora de apuntar algunos momentos argumentativos a favor del giro hacia la interculturalidad o, más concretamente dicho, a favor de una transformación intercultural del cristianismo.

Sin poder entrar en esta ponencia en una consideración filosófica sobre la teoría y la práctica de la interculturalidad<sup>15</sup>, tendré que limitarme a nombrar solamente aquellos rasgos cuyas implicaciones me

---

<sup>15</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen 2003; *Sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004; y, como editor, *Culturas y poder*, Bilbao 2003. Ver también: Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990.

parecen más fundamentales para el cultivo de una praxis intercultural de la fe cristiana. O sea que, en este punto, mi argumentación se desdobra en un primer paso, que consiste justamente en esa brevísima aproximación a la interculturalidad, y en un segundo que sería la explicitación de las consecuencias para una transformación intercultural del cristianismo.

La interculturalidad, en tanto que proceso contextual-universal de capacitación para una cultura de culturas (y religiones) en relaciones y transformaciones abiertas, no es *misión* sino *dimisión*.

Quiero decir que es una actitud vivencial que no se proyecta como *misión* de *transmisión* al otro de lo propio sino como permanente *dimisión* de los derechos culturales que tenemos como propios, para que por esta *contracción*<sup>16</sup> del volumen de lo que somos puedan emerger en nosotros mismos contextos de acogida, espacios libres no ocupados, en los que el encuentro con el otro es ya, de entrada, experiencia de convivencia en su sentido fuerte.

En consecuencia la práctica de la interculturalidad se concretiza primero como una paciente acción de *renuncia*.

La interculturalidad *renuncia* a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas.

La interculturalidad *renuncia* a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosamente establecido<sup>17</sup>.

La interculturalidad *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de las culturas en su correspondiente formación contextual.

La interculturalidad *renuncia* a decantar identidades delimitando entre lo propio y lo ajeno.

La interculturalidad *renuncia* a centrar lo que cada cultura llama propio en un centro estático.

---

<sup>16</sup> Empleamos este término en analogía con el sentido en que lo ha desarrollado F.W.J. Schelling.

<sup>17</sup> Esta idea nos la inspira una frase de José Carlos Mariátegui que dice: “El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje.” José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima 1967, pág. 105.

La interculturalidad *renuncia* a sincretizar las diferencias sobre la base de un supuesto fondo común estable y, por eso, también *renuncia* a la teleología de la unidad sin más.

Pues bien; pensamos que estos rasgos que he resumido como las *renuncias* fundamentales que caracterizan la práctica de una actitud intercultural, leídos positivamente, pueden inspirar y orientar una nueva transformación del cristianismo; una transformación que mudaría sus inculturaciones en interculturizaciones y que sería, de este modo, mutación y mudanza al mismo tiempo.

En correspondencia, pues, con las *renuncias* apuntadas, desarrollaría el segundo paso de mi argumentación en este punto señalando las consecuencias siguientes:

– La *renuncia* a la sacralización del origen de la propia tradición implicaría, en su vertiente positiva, para quien confiesa la tradición cristiana, el compromiso de dialogar con la historia de su tradición de fe y “enterarse” de la relacionalidad de la misma. Esto es, “enterarse” de que el origen mismo no es absoluto sino relacionado y que, como tal, es parte de una cadena de *sucesos* que sigue hasta hoy.

– La *renuncia* a convertir la propia tradición en un itinerario seguro, conllevaría por su parte la consecuencia de precisar el momento anterior pluralizando la propia tradición cristiana. Por lo que se entiende la exigencia de un diálogo interno que saque a la luz las alternativas que ha tenido el cristianismo, y que nos enseña a verlo más como una brújula para buscar el rumbo con los otros que como el itinerario que deben seguir todos, propios y extraños.

– La *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de lo propio, representaría para el cristianismo la obligación de repensar y practicar su presencia en el mundo como *elemento* de convivencia en un proceso de relaciones en el que si hay influencia, es la influencia recíproca que resulta del fluir de las relaciones, a veces en convergencia y otras en divergencia, pero siempre en flujo relacional.

– La *renuncia* a decantar la identidad propia trazando fronteras entre, digamos, los que pertenecen a la familia y los extraños, connotaría la consecuencia de deconstruir la ideología monoculturalista de la coherencia identitaria para rehacer la identidad cristiana desde la con-

vivencia intercultural e interreligiosa en términos de un proceso contextual y universal a la vez y que, por eso mismo, se reconfigura continuamente.

– La *renuncia* a centrar y a centralizar la propia tradición en una esencia o substancia que fungiría como el punto fijo de toda referencia identitaria, implicaría para la práctica del cristianismo la aceptación de su singularidad como su manera de entrar y de participar en procesos de transformación recíproca, y, evidentemente, también la obligación de hacerse cargo de las mutaciones interculturales e interreligiosas que ello implica para sus perfiles contextuales. De aquí se desprende lógicamente, dicho sea de paso, el compromiso de transformar interculturalmente también la dimensión de organización estructural de lo propio, desde lo jurídico hasta lo pastoral.

– La *renuncia* al sincretismo como mezcla relativista y desazonadora llevaría a una práctica y elaboración teológica de la fe cristiana que, sin militar doctrinariamente la identidad de su memoria, la confiesan en diálogo y con voluntad de transformación por la convivencia; es decir que la *re-memoran* como memoria en movimiento, peregrina, que crece, gracias a la convivencia y la participación en la pluralidad, en universalidad, pero también justamente en su insustituible contextualidad. En la convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman, pero sin disolverse en una síntesis carente de perfiles contextuales.<sup>18</sup> Un cristianismo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria.

– La *renuncia* a la teleología de la unidad sin más llevaría en sí, por último, la consecuencia de un discurso cristiano dispuesto a no cerrar el proceso de intercambio y de reconfiguración cultural y religiosa en nombre de un *estado* de unidad que, más que equilibrar las diferencias de la pluralidad, lo que haga sea ordenarlas jerárquicamente y controlarlas. Dicho en otros términos: se trataría de apostar por un discurso cristiano que comprende la “unidad” no como un *estado* que se administra sino más bien como un *suceso* de gracia que también le sucede a

---

<sup>18</sup> Cf. John Cobb, *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*, New York 1999; y Roland Faber, “Der transreligiöse Diskurs”, en *Polylog* 9 (2003) 65-94.

él, y que le sucede como *suceso* de comunión que no termina la peregrinación ni la necesidad de continuar el diálogo, tanto hacia dentro como hacia fuera.

A la luz del nuevo horizonte esbozado se hace comprensible que la perspectiva de la interculturalidad habilita al cristianismo para la pluralidad de las culturas y de las religiones, que lo habilita para el ejercicio plural de su propia memoria y para renacer, desde la *renuncia* a todo centro de control, con la fuerza de los lugares todos de la pluralidad.

Así, un cristianismo en proceso de transformación intercultural sería religión constructora del Reino y *factor* de paz en el mundo.

## Capítulo III

### La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía

#### 1. ¿De qué debemos hablar?

En la “Propuesta de agenda” para este seminario se dice que “... el objetivo del seminario es conocer la crisis de la religión en las sociedades de conocimiento, y más concretamente en Europa, tomando éstas como laboratorio donde estudiar la naturaleza de la transformación que parece estar ocurriendo en la religión, más allá de Europa, también en América Latina, y sus retos”.<sup>1</sup>

Tema y objetivo del seminario parecen, pues, estar claros; como claro parece estar también lo que se pide de la ponencia que se nos ha encargado, ya que en tanto que parte del programa previsto luce evidente que debe procurar ofrecer una contribución al estudio del tema que nos ocupa; y hacerlo por cierto, como se precisa en el título propuesto, desde la visión específica de la filosofía.

Con todo hemos de confesar que ante el tema general del seminario y de nuestra misma ponencia en concreto nos asaltan fuertes dudas.

Son dudas que denotan una cierta perplejidad de fondo, pero también el malestar de la intuición de una conciencia que al menos nos pone sobre aviso de que a lo mejor nos encontramos *nosotros hoy* en una incómoda situación para abordar el tema que nos ocupa, porque es

---

<sup>1</sup> Ver la “Propuesta de agenda” del Seminario de teólogos y pastores: “Sociedades de conocimiento: crisis de la religión y retos a la teología”, celebrado del 4 al 6 de abril del 2005 en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica. El texto que ofrecemos en este capítulo es la elaboración de la ponencia presentada en dicho Seminario.

posible que nuestra *situación* ante esta cuestión se caracterice por la paradoja de que, por una parte, no sabemos todo lo que tendríamos que saber para poder estudiar bien la crisis de la religión en nuestros días; pero que, por otro lado, sabemos demasiado, en el sentido de que estamos presos en un orden del saber *nuestro* que nos impide olvidar, por ejemplo, muchas de las evidencias *nuestras actuales* que obstaculizan una verdadera apertura a este tema en toda la profundidad y universalidad que trasmite su historia.<sup>2</sup>

Por estas dudas que nos asaltan, cuyas razones trataremos de explicar con la brevedad debida, nos permitimos, por tanto, comenzar por la pregunta que conllevan lógicamente las dudas mencionadas (y que nos obligan a explicitar sus razones).

Es la pregunta que sirve de epígrafe a este primer apartado. La podemos desglosar en varias preguntas: ¿Está realmente claro el tema que debemos tratar? ¿Preguntamos bien la pregunta por la crisis de la religión? Y sobre todo, ¿estamos seguros de que podemos hablar con pertinencia de lo que debemos tratar?

Las dudas que se reflejan en estas preguntas, como decíamos, surgen tanto ante el tema general del seminario como ante el aspecto del mismo que debe abordar nuestra ponencia. Para explicitarlas en sus motivaciones seguiremos ese orden, mencionando primero las referidas directamente a la cuestión central del seminario para pasar luego a las que tienen que ver con la posible contribución de nuestra ponencia. Se entiende que debemos hablar de la crisis de la religión.

Pero, ¿de qué crisis hablamos? Y con esta pregunta o, si se prefiere, duda no cuestionamos únicamente la conveniencia de hablar, aunque sea hipotéticamente, de *la* crisis de la religión sin más. O sea que la pregunta no invita sólo a diferenciar desde el principio lo que llamamos crisis de la religión para ver, por ejemplo, si es su crisis

---

<sup>2</sup> Se recordará, y a mi parecer con provecho, que ya Anatole France en el prefacio de su *Vie de Jeanne d'Arc* insistía en la idea de que la verdadera dificultad para comprender un tiempo pasado (¿y que es la religión sin pasado o memoria?) reside sobre todo en lo que hay que olvidar de todo aquello que ya sabemos. Ver también: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925.

social, su crisis institucional o la crisis de su propia espiritualidad lo que más nos urge hoy discernir y conocer.

Aparte de esto la pregunta apunta hacia más adentro en cuanto que quiere sensibilizar para inquirir también por las condiciones cognitivas – en sentido amplio, no intelectualista – así como por la situación antropológica y espiritual desde la que formulamos nuestra pregunta por la crisis de la religión.

Si, como se ha repetido tantas veces y en tantas épocas diferentes, la religión tiene que ver con *últimidades* que mueven incondicionalmente a peregrinar hacia el sentido; si, como subrayó Jean-Jacques Rousseau, no hay lazo social entre los seres humanos más fuerte que la religión de los corazones puros y libres<sup>3</sup>; o si (por poner otro ejemplo para ilustrar la sospecha que nos motiva esta radicalización de la pregunta por la crisis de la religión), como juzgara José Martí, la religión es ese *sentimiento–anhelo* de crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir<sup>4</sup>, puede entonces suponerse que indagar por la crisis de la religión significa al mismo tiempo preguntar por una crisis en la que estamos y somos.

Así, la crisis de la religión no se presentaría como una crisis que podemos examinar o conocer desde fuera, como es posible acaso cuando se la reduce a una crisis de aceptación pública en determinadas sociedades o a la inercia de sus instituciones o a la apatía de los que se dicen creyentes, sino, seamos o no conscientes de ello, como un proceso que nos envuelve, que nos *implica y complica*; y que, por tanto, sólo podemos conocer desde dentro porque afecta, al menos en parte, las condiciones de posibilidad de la constelación histórica que nos sirve para obtener referencias fundamentales de sentido de cara a nuestras maneras de estar en el mundo y de proyectar lo que queremos ser. Crisis de la religión sería de este modo también crisis de antropología,

---

<sup>3</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Profession de foi du vicaire savoyard”, en *Émile ou de l’éducation*, Paris 1858, pp. 312 y sgs. Cabe anotar en este contexto que con ello Rousseau corrige la tendencia de Hobbes a “despolitizar” la religión para hacer posible la tolerancia. Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Río Piedras 1964.

<sup>4</sup> Cf. José Martí, “Hay en el hombre”, en *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, pp. 391 y sgs.

crisis de cosmología y, con ello, crisis de civilización en general. Lo que quiere decir que nuestra pregunta misma por la crisis de la religión pertenece a la crisis misma, que preguntamos desde una situación de crisis en la que sentimos precisamente que *la relación* de nuestro tiempo con la religión está en crisis porque toda su manera de comprenderse y proyectarse está en crisis.<sup>5</sup>

Pero si nuestra pregunta misma es *confesión de crisis*, ¿cómo entonces podremos asegurarnos de que preguntamos con pertinencia? ¿Cómo hacer para entender cabalmente el sentido mismo de la pregunta? ¿Cómo vislumbrar un horizonte que alumbre la indagación que ponemos en marcha con esta pregunta?

Ante estas preguntas me parece que es deber de honestidad intelectual reconocer la perplejidad en la que nos movemos y acompañar la búsqueda de conocimiento *crítico* de nuestra situación con el cultivo de una actitud de aprendizaje que busque orientación no tanto por la vía de la “guía de los perplejos” según la tradición “sumista” anticipada en cierta forma por Maimonides<sup>6</sup> sino más bien por el camino del diálogo, y concretamente del diálogo intercultural e interreligioso.

Se entiende además que no debemos hablar de la crisis de la religión en general sino de aquella que parece estar ocurriendo en las sociedades de conocimiento, y en particular en Europa. Pero también ante esta precisión contextual me asaltan dudas.

---

<sup>5</sup> Ver por ejemplo el diagnóstico de Edmund Husserl en su obra *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Den Haag 1962, o el de Martin Heidegger sobre la génesis y crisis de la modernidad en, entre otros textos suyos: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires 1960, pp. 67 y sgs. Y desde América Latina ver Antonio Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, México 1941; y su *El peligro del hombre*, México 1942; José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima 1969; *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima 1950; y su *Historia de la crisis mundial*, Lima 1981. Entre trabajos más recientes: Alejandro Serrano Caldera, *Filosofía y crisis*, México 1987; *El doble rostro de la postmodernidad*, San José 1994; y *Todo tiempo futuro fue mejor*, Managua 1999; y Franz J. Hinkelammert, *El huracán de la globalización*, San José 1999; y *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José 2003.

<sup>6</sup> Cf. Maimonides, *Guía de los perplejos*, Madrid 1984.

Y adelantamos, para evitar cualquier posible malentendido, que son dudas que en ningún caso pretenden poner en cuestión la legitimidad de ubicar preferencialmente la pregunta por la crisis actual de la religión en las sociedades de conocimientos de Europa. Pues hablamos de dudas que invitan más bien a profundizar críticamente en la comprensión de Europa como sociedad de conocimiento que parece presuponerse en el planteamiento de nuestro problema.

En este sentido preguntaríamos, primero, si se ha tomado conciencia de que presuponer que Europa está hoy conformada por sociedades de conocimiento, implica, si es que realmente se supone esta visión, que se interpreta la compleja realidad europea desde la imagen que nos impone la cultura dominante hoy con su mito de la historia lineal y del progreso científico. Por el peso, importancia e impacto, o sea, por el *dominio* de la cultura dominante en Europa esta interpretación es, sin duda alguna, legítima e incluso necesaria y urgente. Al mismo tiempo conviene sin embargo hacerse cargo de que esta opción puede significar un empequeñecimiento del sentido de nuestra pregunta por la crisis de la religión en Europa ya que la reduce a los espacios públicos europeos que con todo derecho se pueden caracterizar como sociedades de conocimiento.

Se habrá notado que nuestra duda supone por su parte la sospecha de que, así como la categoría de mestizaje cultural es insuficiente para conocer toda la diversidad de América Latina, del mismo modo la categoría de sociedad de conocimiento resulta estrecha para comprender la realidad europea en su complejo presente. Y por eso nuestra duda en este plano conlleva a complementar esta primera pregunta inquiriendo por las ausencias que ha provocado la construcción de Europa como sociedad de conocimiento.<sup>7</sup>

¿Qué sucede entonces con la religión en la Europa de las culturas ausentes y marginadas por la sociedad de conocimiento? ¿Qué sucede con la religión en una Europa desgarrada por diferentes velocidades culturales?

---

<sup>7</sup> Para la teoría y/o sociología de los saberes ausentes ver Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao 2000.

Preguntas como éstas, según nuestro modo de ver, ayudarían a profundizar nuestro conocimiento de la crisis de la religión en Europa.

Y se desprende de lo anterior que en un segundo momento habría que preguntar por los supuestos que condicionan nuestra comprensión y nuestro uso de la categoría de sociedad de conocimiento. Y frente a este constructo nuestra duda – que evidentemente tiene una motivación intercultural – invita a problematizar sobre todo ese genitivo con el que se califica a las sociedades europeas actuales como sociedades “de conocimiento”. Pues, si no nos equivocamos, estamos presuponiendo con ello que se trata del conocimiento científico-técnico que, desde la cesura de la modernidad centroeuropea capitalista, funge como fuerza de cohesión de un proyecto civilizador cuyo *compás* interior es el dinero.<sup>8</sup> A partir de este momento, es decir, en esa nueva estructura de desarrollo social o “formación económica” – como la llamaría Marx – los procesos de producción de conocimientos son inseparables de estrategias de cálculo y de control así como de políticas de dominio en todos los ámbitos de la vida humana.

Y a más tardar desde Max Weber sabemos además que ese tipo de conocimiento que *progres*a por intelectualización y racionalización de las condiciones de vida es *típico* de la cultura occidental, es decir, es un camino cultural particular y especial. No es, por tanto, universal; y no lo es ni por su génesis ni por los resultados de su expansión colonizante.

Sabemos, también a más tardar con Max Weber, que el supuesto progreso de este proceso occidental de racionalización intelectualizante de la vida frente a otras culturas que no lo fomentan, no radica en que aumenta nuestros conocimientos de las condiciones en que vivimos sino en que “desencanta” nuestro saber al transmitirnos la conciencia o “creencia” – como puntualiza el mismo Max Weber – de que, si queremos, podemos prever y calcular la marcha del mundo.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre esto siguen siendo fundamentales los análisis de Marx. Cf. Carlos Marx, *El Capital*, tres tomos, La Habana 1966; y recientemente: Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe 2004.

<sup>9</sup> Cf. Max Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1998, especialmente pp. 593 y sgs. No es ocioso

Pero, para nuestro interés en este trabajo, importante es plantear la duda de que esa forma de conocimiento científico-técnico sea la categoría adecuada para caracterizar la realidad epistemológica en las sociedades actuales, ni en Europa ni, mucho menos, en otros continentes.

Mas dejemos ahora a un lado todo lo referente a lo dudoso que sería extrapolar esa categoría de sociedades de conocimiento – en el sentido occidental supuesto – a las sociedades de otros continentes que no han seguido por dinámica propia ese camino europeo y que son también sociedades de conocimiento, pero justamente *a su manera*, para centrarnos en lo dudoso que puede resultar esa categoría para la caracterización global de las sociedades europeas, ya que son éstas, y no las otras, las que están en el foco de atención de nuestro tema.

Y nos centramos en este aspecto retomando la idea anterior de la cultura dominante porque es a la luz de su horizonte que se hace posible la pregunta que sacude la seguridad, la naturalidad, la normalidad y, con ello, la supuesta inevitable necesidad de ese proceso de conocimiento como progreso de racionalización intelectualizante en el mismo Occidente, a saber, la pregunta por las culturas de conocimiento de las víctimas de dicho proceso, por los saberes tachados, por las alternativas científicas marginadas, en fin, por la resistencia de Europa a la dinámica de uniformización y de colonización hacia dentro que conlleva la expansión impositiva del proyecto de la modernidad capitalista<sup>10</sup>; resistencia que, no está de más apuntarlo de pasada, se percibe ya

---

recordar aquí a otro de los “padres” de ese nuevo “espíritu” moderno, Auguste Comte con su “dogma del progreso” y su saber positivo como poder de prever y organizar racionalmente. Cf. Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires 1965.

<sup>10</sup> La bibliografía sobre las posibilidades históricas de Europa para hacerse y ser *de otra manera* diferente a como la construye la cultura dominante, desde el romanticismo y el barroco hasta el proyecto actual de una Europa de regiones pasando por la visión de una cultura proletaria, es inabarcable. A título de ejemplo citamos, pues, sólo algunos estudios que nos parecen representativos: Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1980, Anibal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, en *Obras Completas*, tomo III, Buenos Aires 1974, pp. 449-553; Thomas Rohkrämer, *Eine andere Moderne?*, Paderborn 1998; Klaus Michael Meyer-Abich (ed.), *Vom Baum der*

desde la primera guerra mundial en gran parte como reacción a la “americanización” de la vida cultural europea.<sup>11</sup>

Plantear esta pregunta por la conflictividad socio-cultural en la génesis de lo que llamamos sociedad de conocimiento<sup>12</sup>, acompañándola naturalmente con la cuestión por la violencia que genera su expansión así como por las nuevas formas de “barbarie” que conlleva<sup>13</sup>, nos luce que puede ser pertinente para intentar una aproximación más amplia y radical a la cuestión de la crisis de la religión en las sociedades de conocimiento europeas actuales. Pues su planteamiento abre ya de por sí una perspectiva que nos permite considerar una variante que es de relevancia para conocer mejor la crisis y las posibilidades de transformación de la religión en sociedades semejantes. Nos referimos a la hipótesis de que las actuales sociedades europeas de conocimiento bien pudieran “reaparecer” como sociedades en las que, si no nos limitamos a analizar las capas estructurales de la superficie de su terreno ni confundimos imágenes dominantes con *realidad real*<sup>14</sup>, conviven todavía muchas culturas de conocimiento; y por cierto en una convivencia que no reduce la presencia de conocimientos alternativos y/o diferentes al de la forma dominante a una memoria de pasado inactivo. Hay, indudablemente, esa forma de convivencia, y cualquier gran biblioteca europea da testimonio fehaciente de ello. Pero también está, a pesar de la hegemonía de la cultura dominante, la convivencia interactiva de hoy en las calles, en los barrios, en los pueblos y en otros

---

*Erkenntnis zum Baum des Lebens*, München 1997; Antoni Domènech, *De la ética a la política*, Barcelona 1989; además de los clásicos trabajos de los representantes de la primera Escuela de Frankfurt y de pensadores como Günther Anders, Martin Heidegger, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset o, entre los más recientes, Pierre Bourdieu, Michel Henry, Gianni Vattimo, etc.

<sup>11</sup> Ver por ejemplo: Max Weber, *op. cit.*, p. 584.

<sup>12</sup> Sobre esto puede consultarse, entre otros muchos, los aportes de Michel Foucault en obras como: *Les Mots et les Choses*, Paris 1966; *L'ordre du discours*, Paris 1971; o *Histoire de la sexualité*, tres tomos, Paris 1976-1984.

<sup>13</sup> Se sabe que Ortega y Gasset veía precisamente en el profesionalismo que fomenta la cultura científica moderna una de esas formas nuevas de “barbarie”. Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, pp. 215 y sgs.

<sup>14</sup> Así hablarían Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino.

espacios públicos donde se manifiesta la disputa entre conocimientos que marcan la otra cara de la Europa actual.

En otras palabras: Las sociedades de conocimiento de la Europa actual podrían “reaparecer”, vistas desde la variante propuesta, como un espacio en el que sigue abierta la historia de las aclaraciones de lo que va sucediendo en ellas<sup>15</sup> y que de ese modo nos muestra que uno de los agentes todavía activos en este proceso de comprensión y modelación de los cambios puede ser precisamente el tipo de conocimiento que bebe en fuentes de tradiciones religiosas.

Esta variante es, por otro lado, igualmente relevante para poder conectar la pregunta por la crisis de la religión en las sociedades de conocimiento de la Europa actual con una cuestión que, a nuestro modo de ver, pertenece al ámbito “crítico” que tratamos aquí y que renace con fuerza hoy en la discusión sobre las biotecnologías, por ejemplo.

Nos referimos a la “tradicional” cuestión del “ideal” del conocimiento, que desde el debate sobre la neutralidad axiológica de la ciencia<sup>16</sup> se ha intentado compensar con el desarrollo de una “ética de las ciencias”<sup>17</sup>, pero que podría y debería ser retomado explícitamente desde el contexto de nuestro tema para ver si y de qué forma podría la religión ser todavía un interlocutor válido o incluso necesario en la aclaración del “ideal” orientador de los procesos de conocimiento humano<sup>18</sup>.

Hasta ahora hemos tematizado solamente las dudas que nos asaltan ante los descriptores “crisis” y “sociedades de conocimiento”.

Pero se entiende igualmente que es de la crisis *de la religión* en dichas sociedades de lo que tenemos que hablar. Y también ante este

---

<sup>15</sup> Cf. José Ortega y Gasset, “De Europa mediatio quaedam” en *Obras Completas*, tomo 9, Madrid 1983, pp. 248 y sgs.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, el planteamiento clásico de Max Weber, *op. cit.*, pp. 489 y sgs.

<sup>17</sup> De la inmensa bibliografía europea sobre ética de las ciencias citemos ahora únicamente esta serie: Hans Lenk / Hansjürgen Staudinger / Elisabeth Ströker (eds.), *Ethik der Wissenschaften*, 5 tomos, München 1984-1986.

<sup>18</sup> De interés puede resultar aquí el debate entre Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger sostenido el 19 de enero 2004 en la Academia Católica de Baviera. Cf. Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

término me surge una duda: ¿De qué religión hablamos? ¿Qué subsumimos bajo este descriptor cuando nos referimos a la crisis *de la religión* en las sociedades de conocimiento en la Europa actual?

Esta pregunta nos parece tanto más pertinente cuanto que la diversidad de la religión, independientemente de sus definiciones, se manifiesta al menos por una doble vertiente, a saber, por la patente diversidad de las religiones entre sí como por la no menos patente diversidad entre las tradiciones que una misma religión puede generar en su interior. Parece, pues, que religión es religiones y que religiones son siempre cada una foco de pluralidad de tradiciones, como supo ver y defender ya Friedrich Schleiermacher al criticar como anticristiano el afán de uniformidad y proponer el correctivo de una “religión” de religiones.<sup>19</sup>

Teniendo en cuenta esta diversidad que parece ser propia de la “religión” preguntemos, por tanto, de nuevo sobre qué religión hablamos en este contexto:

¿Nos referimos acaso a las grandes religiones que tan profundamente han marcado la cultura y la sociedad europeas por siglos: el judaísmo, el cristianismo y el Islam así como a las tradiciones que han podido generar dentro de su respectivo desarrollo? Y dentro de este tridimensional horizonte religioso: ¿Hablamos quizás de sus formas como religiones institucionales y/o doctrinarias?

O, sobre el trasfondo de un horizonte más amplio, ¿hablamos de la religión “natural”, de la “religión de la razón” o de la “religión positiva”, que florecen con el abono de la ilustración europea?<sup>20</sup>

¿O hablamos de las religiones civiles y laicas?

¿O nos referimos, por poner un último caso, desde un horizonte casi exclusivamente intracristiano, a la crisis de la religión que en Europa se condensa en la crisis del cristianismo realmente existente y de sus formas de justificación ideológico-teológicas?

---

<sup>19</sup> Cf. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, Hamburg 1958.

<sup>20</sup> Ver por ejemplo el clásico ensayo de Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Werke*, tomo VIII/2, Frankfurt/M. 1968, pp. 649 y sgs.; y Hermann Cohen, *Religion der Vernunft*, Köln 1959.

Como se sabe, esta crisis del cristianismo es de fundamental importancia para el destino espiritual de la Europa que hoy conocemos porque, si estamos bien informados, es la crisis que se provoca y se articula conscientemente como intento de cambio en los cimientos mismos de la casa llamada Europa.

Por eso nos permitimos recordar que es la crisis que toma su curso explícito en la crítica de la religión de la ilustración radical<sup>21</sup> y que, pasando por la crítica que recontextualiza “la verdad del cristianismo” en el ser humano<sup>22</sup> (para denunciar luego la función de la religión como “el suspiro de la criatura agobiada”<sup>23</sup>) o aquella que denuncia el cristianismo como una religión de decadentes (cuya muerte o desaparición, sin embargo, arrastra para Europa la trágica consecuencia del nihilismo)<sup>24</sup> o por aquella otra que en base a una nueva teoría de la vida psíquica humana explica la religión como una ilusión infantil o neurosis colectiva<sup>25</sup>, se agudiza en el pasado siglo XX, entre otros factores, con la institucionalización de prácticas de laicismo hostil a lo religioso o de propagación del ateísmo<sup>26</sup>, y que se extiende de hecho hasta nuestros días.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Exponente mayor de esta línea de crítica demoledora es el famoso texto anónimo de 1700 titulado *Traité des trois imposteurs* en el que ni siquiera se acepta la conveniencia de una “religión de la razón” e incluso se ataca a Jesús, junto a Moisés y Mahoma, como unos de los grandes impostores de la humanidad. Hay una nueva edición bilingüe francés-alemán. Cf. Anonymus, *Traktat über die drei Betrüger / Traité des trois imposteurs*, Hamburg 1992.

<sup>22</sup> Cf. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires 1963.

<sup>23</sup> Cf. Carlos Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *La sagrada familia y otros escritos*, México 1962, p. 3.

<sup>24</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *El gay saber*, en *Obras Completas*, tomo III, Buenos Aires 1961, especialmente pp. 108 y sgs.; *Así habló Zaratustra*, ed. cit.; y *La voluntad de poder*, tomo IV, ed. cit.

<sup>25</sup> Cf. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, tomo I, Madrid 1948, pp. 1277 y sgs.; y *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, tomo III, ed. cit., pp. 181 y sgs.

<sup>26</sup> Baste recordar en este contexto las consecuencias de la educación atea en los países de la antigua Europa oriental.

<sup>27</sup> Ver por ejemplo: Christoph Türcke, *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, Frankfurt/M. 1992; y su *Religionswende*, Lüneburg 1995; y Gregor M. Hoff, *Religionskritik heute*, Regensburg 2004.

Mas, por otra parte, y por ello también es esta crisis tan importante, no podemos olvidar que la otra cara de esta crisis son los muchos y profundos intentos de purificación y renovación del cristianismo, tanto a nivel práctico como en el plano de la reflexión teológica, que se registran en todo el transcurso de esta época crítica. Pensemos, por ejemplo, para el comienzo de esta crisis, en el programa propuesto por Friedrich von Hardenberg, más conocido como Novalis, en un ensayo de 1799 que lleva el emblemático título de *Die Christenheit oder Europa*<sup>28</sup> y en el que se aboga por un cristianismo vivo y efectivo que sepa devolver a Europa su espíritu de universalidad; o, para el desarrollo posterior, en la evolución de la filosofía de la religión (cristiana) desde Hegel<sup>29</sup> hasta Rahner<sup>30</sup>; en el movimiento personalista<sup>31</sup>; en la “nouvelle théologie”<sup>32</sup>, en la fundación de la Juventud Obrera Católica, en el Concilio Vaticano Segundo, etc., etc.

Con todas estas observaciones sobre el significado de la crisis del cristianismo desde la modernidad centroeuropea hasta hoy no queremos sin embargo más que llamar la atención sobre un dato que se nos antoja relevante para la profundización del debate sobre la crisis de la religión en las actuales sociedades europeas:

Primero, lo obvio, que es una crisis que viene de lejos y que acaso lleva a entender que la forma de existencia de la religión es la de la “agonía”, en el sentido unamuniano.<sup>33</sup>

Segundo que es una crisis en la que la religión, y en concreto el cristianismo, aprende también a profundizar en una de las tradiciones suyas que le distinguen desde sus orígenes como religión, a saber, en la tradición de mantener una relación reflexiva consigo mismo. Lo que

---

<sup>28</sup> Cf. Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, Krefeld 1947.

<sup>29</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Werke*, tomos 16 y 17, Frankfurt/M. 1969.

<sup>30</sup> Cf. Karl Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg 1963.

<sup>31</sup> Cf. Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1967.

<sup>32</sup> Cf. Pensemos aquí concretamente en las obras de Marie Dominique Chenu, Yves Congar, Jean Daniélou o Henri de Lubac, pero también en la obra de teólogos como Michel de Certeau que en cierta forma prolongan, contextualizan y radicalizan la perspectiva renovadora de la “nouvelle théologie”.

<sup>33</sup> Cf. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid 1931.

quiere decir que el cristianismo en crisis o “agonía” es una religión que, al menos en la dimensión filosófico-teológica que la acompaña, también a generado la costumbre de pedir aclaraciones de lo que está sucediendo, como diría Ortega; y que por ello piensa “sus” problemas desde los bordes y las relaciones que pueden tener con otros.

Esto, a nuestro juicio, nos puede ilustrar para incluir en nuestro estudio de la crisis de la religión en las sociedades europeas actuales la cuestión de cómo la religión misma piensa las relaciones en que aparecen los problemas de su crisis.

Y tercero, por último, que la densidad práctico-teórica de esta crisis, que – como se desprende de todo lo dicho – no ha sido ocasión para producir sólo apologética barata, nos ofrece buenos argumentos para responder a la pregunta sobre la religión de la que debemos hablar aquí, diciendo que el foco de atención recae sobre la crisis del cristianismo o, hablando con mayor precisión, sobre las “agonías” en que desde la modernidad centroeuropea capitalista se debate el cristianismo en su lucha por no convertirse en un mero adorno cultural, que sería su muerte, y recuperarse siempre de nuevo como vehículo de fermentos de libertad.

Sin olvidar, por otro lado – como se quería insinuar con la mención de la importancia del desarrollo de la filosofía de la religión – que es además en el contexto de los debates que dan su perfil propio a esta larga crisis donde justamente se desarrolló una reflexión sistemática sobre la religión. De manera que puede decirse que el concepto mismo de religión se va matizando en toda su amplitud en relación con el debate sobre el cristianismo.<sup>34</sup>

Pero dejemos esto indicado como una sugerencia para la discusión del tema en general, aunque debemos advertir al mismo tiempo que es la opción que sirve para entender el trasfondo de lo que se expondrá en el segundo punto.

Para terminar este primer punto nos queda todavía sin embargo la explicitación de las dudas y/o preguntas que se nos plantean en relación directa con la aportación específica que se espera de este trabajo

---

<sup>34</sup> Cf. Alfredo Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid 1979.

al pedírsele que se examine en él la crisis actual de la religión *desde la filosofía*.

Entendemos que, dando naturalmente por supuesto que nos movemos dentro del paradigma occidental científico y de su orden y/o división disciplinar de los saberes, con ello se nos pide un análisis o enfoque que no renuncia a ciertos apoyos interdisciplinares, pero que se deslinda metodológicamente de otras disciplinas vecinas como, por ejemplo, la fenomenología de la religión<sup>35</sup> que quiere mostrar los fenómenos religiosos revelando su “esencia” misma, la sociología de la religión<sup>36</sup> que apunta más bien al análisis de la articulación de la religión en las sociedades o de sus formas sociales, la psicología de la religión<sup>37</sup> que se concentra en la investigación de las condiciones psíquicas de la vida religiosa concreta, o la misma filosofía de la religión<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Ver entre otros: Henry Duméry, *Phénoménologie et religion*, Paris 1958; Mircea Eliade, *Tratado de la historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 1981; Gerhard van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México 1964; Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978; y recientemente, Marcus Enders / Holger Zabrowski (eds.), *Phänomenologie der Religion*, Freiburg 2004.

<sup>36</sup> También aquí la bibliografía es inmensa. De los clásicos cabe citar: Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1982; y Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, tres tomos, Madrid 1983-1988. Destaquemos además: Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971; Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Sociología de la religión*, Madrid 1976; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1982; y la antología de Roland Robertson: *Sociología de la religión*, México 1969.

<sup>37</sup> Ver, además de las obras de Freud ya citadas, los estudios pioneros de Williams James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona 1986; Carlos G. Jung, *Psicología y religión*, Buenos Aires 1967; así como Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris 1908; y Erich Fromm, *Psicoanálisis y religión*, México 1967.

<sup>38</sup> De la inmensa bibliografía, de la que ya hemos citado algunas obras representativas, destaquemos: Henry Duméry, *Philosophie de la religion*, dos tomos, Paris 1957; J. Gómez Caffarena / J. M. Mardones (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, I-III, Barcelona 1992-1993; J. Gómez Caffarena / J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973; Wolfgang Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin 1972; y Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Estella 1992. Para América Latina ver hoy: Vicente

que se orienta a la elaboración de conceptos que hagan comprensible la religión ante el tribunal de la razón (filosófica).

Pero, ¿nos ayuda ese deslinde metodológico a ver más claro el enfoque filosófico?

Pues, ¿no depende su supuesta aportación clarificadora de que aceptemos permanecer dentro del paradigma científico occidental? Nos parece que es así y por eso pensamos que no adelantamos mucho si nos contentamos con decir que un enfoque filosófico es aquel que dentro de ese marco que conforman las ciencias de la religión sigue más o menos la metodología de la filosofía de la religión o de la filosofía (en general) en que se inspira dicha filosofía de la religión. Es evidente que en tal caso quedaría por explicar todavía la filiación filosófica de la filosofía de la religión que nos sirviese de referencia y que con ello, como acabamos de insinuar, nos encontraríamos ante la necesidad de diferenciar el concepto mismo de filosofía en Occidente y de hacernos cargo del desarrollo que lleva precisamente a la imposición de un concepto paradigmático de filosofía en la historia de la filosofía europea.

Sin embargo no son únicamente estos problemas los que harían que poco progrese con la respuesta sugerida. Porque, desde nuestra perspectiva – que explicitaremos más adelante –, el verdadero problema radica en que con una opción semejante seguiríamos justamente moviéndonos dentro de los parámetros de la ideología del eurocentrismo, es decir, cultivando todavía el hábito colonial de analizar e interpretar lo que sucede en el mundo a partir de Europa y con los elementos que proporciona su ciencia. Con este hábito queremos romper aquí. Lo que conlleva para la *visión filosófica* que se nos ha pedido de la crisis actual de la religión dos implicaciones. Primero, que optamos por no empequeñecer lo filosófico a la medida de su concepto en la cultura filosófica dominante europea, es decir, que debilitamos en consecuencia el paradigma europeo de filosofía para abrir la filosofía a otras posibilidades teóricas y prácticas. Y, segundo, que el trasfondo

---

Durán Casas / Juan Carlos Scannone / E. Silva (comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá 2003.

de las reflexiones que siguen sobre la crisis actual de la religión y/o del cristianismo en Europa es una visión *universal* que *relativiza* lo que acontece en Europa al ponerla en su lugar y, con ello, en relación simétrica, que no céntrica, con el resto de la humanidad.

Se entiende que estamos hablando de las consecuencias que para el tratamiento de este tema tiene una concepción intercultural de la filosofía<sup>39</sup>, que es la perspectiva desde la que enfocamos la cuestión que nos ocupa, pero que en este caso preferimos explicitar al filo de las reflexiones que queremos proponer como contribución al debate sobre la cuestión de la crisis de la religión en el marco de las actuales sociedades europeas.

## **2. De la crisis actual de la religión en Europa vista desde la filosofía intercultural**

Decíamos que en vez de definir de antemano lo que pueda ser o deba entenderse por una concepción intercultural de la filosofía preferimos que sea la exposición misma del tema que tratamos la que vaya aclarando el carácter de esta nueva orientación filosófica. Sea permitido no obstante anticipar un detalle que es de especial significación para entender en el contexto de nuestro tema el giro innovador de la filosofía intercultural.

Es sabido que en la tradición filosófica occidental desde los tiempos remotos de la condena de Sócrates por “ateísmo” ha ido alimentándose una tensión o incluso “enemistad” entre filosofía y religión que se manifiesta de muchas maneras a lo largo de su historia, como en el caso de las relaciones entre fe y razón, pero que la obliga siempre a cuidar con esmero el deslinde del pensamiento filosófico del

---

<sup>39</sup> Sobre esto puede consultarse: Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

campo de la religión<sup>40</sup>, llegándose a veces a posiciones de abierto antagonismo entre las diferencias.<sup>41</sup>

Muy distinta es la experiencia en otras tradiciones culturales en las que, en tanto que hogares de memorias holísticas, no se ha impuesto como en Occidente una línea de intelectualización fragmentante del saber y del pensar, y no sienten la necesidad de distinguir entre filosofía y religión o, dado el caso, teología. Pensemos, por ejemplo, en la India<sup>42</sup>, en tradiciones de África<sup>43</sup> o en las culturas de los pueblos originarios de Nuestra América.<sup>44</sup>

Pues bien, asumiendo estas otras experiencias y contrastando con ellas la visión de la cultura filosófica dominante en Occidente, la filosofía intercultural no amplía simplemente el concepto de filosofía sino que lo *transforma* para que adquiriera una nueva calidad. Porque, como en el caso del paso de la religión estática a la religión dinámica que distingue Henri Bergson<sup>45</sup>, el tránsito de un concepto monocultural a una concepción intercultural de la filosofía no es un problema de ampliación sino de transformación profunda, de cambio de espíritu.

Y es por la vía de esa transformación que la filosofía intercultural se califica para desarrollarse como un discurso no solamente abierto a

---

<sup>40</sup> Representativo es aquí, por ejemplo, el esfuerzo de Hegel por explicar y justificar la *necesidad* de diferenciar la filosofía de la religión. Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, México 1955, pp. 62 y sgs.

<sup>41</sup> Pensemos, por ejemplo, en Heidegger que consideraba absurda, un “malentendido”, la idea de una filosofía cristiana. Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 6. Sobre este punto ver también: Raúl Fornet-Betancourt, “Heidegger y lo cristiano. Dos aspectos de un problema”, en *Diálogos* 40 (1982) 83-106.

<sup>42</sup> Cf. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid 1977; y su estudio “Filosofía e teología: una distinzione superata. Note per una discussione”, en Giovanni Ferretti (ed.), *Filosofia e Teologia nel futuro dell’ Europa*, Genova 1992, pp. 185-196.

<sup>43</sup> Ver por ejemplo: Gerald Joseph Wanjoke, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*, Nairobi 1997.

<sup>44</sup> Citemos entre otros: Graciela Chamorro, *A Espiritualidade Guaraní: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*, São Leopoldo 1998; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; y Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*, Riobamba 1983.

lo religioso sino que reflexiona *también* con y desde las experiencias religiosas.

Interculturalidad, particularmente en este plano de diálogo de tradiciones de pensamiento y de sabiduría, connota siempre diálogo de espiritualidades y de religiosidades. De ahí que la “filosofía” que brota de ese diálogo de las culturas vea, en su relación con la “religión”, una relación orgánica que resulta de la misma complejidad de su reflexión.

Mas por eso mismo cuando tematiza reflexivamente un discurso sobre esa relación con la religión, no lo hace tanto en el sentido occidental de una “filosofía de la religión” sino más bien en la configuración de un discurso interreligioso que de cuenta de la pluralidad de las religiones como dimensión orgánica de la diversidad cultural. Dicho en breve: pensar en clave interreligiosa es un momento integrante de la reflexión filosófica que se resignifica desde el diálogo intercultural.

De esta suerte la filosofía intercultural interpela la cultura filosófica dominante en Occidente y la confronta con la cuestión de revisar la historia de sus relaciones con la religión y explicarse a sí misma por qué marginó otras formas de concebir y de articular dicha relación. Pues es innegable que la filosofía occidental ha generado, y genera todavía, otras formas de pensar su relación con la religión.

Apuntemos en este sentido, y dentro de los límites que impone la brevedad de este trabajo, en la tradición filosófica alemana, el intento de Franz von Baader por fundamentar una *filosofía religiosa*<sup>46</sup>; en la tradición rusa, el fuerte desarrollo de una “nueva” filosofía de la religión que muchos de sus representantes llaman también “filosofía religiosa” y con la que quieren responder tanto al desafío de la secularización como a la miseria de un cristianismo decadente<sup>47</sup>; o, en la tradi-

---

<sup>45</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires 1962, especialmente pp. 260 y sgs.

<sup>46</sup> Cf. Franz von Baader, *Vorlesungen über religiöse Philosophie* (1827), Aalen 1963.

<sup>47</sup> Destacamos, entre otros muchos, a Leo Schestov, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Graz 1938; Nicolas Berdiaeff, *Reino del espíritu y reino del César*, Madrid 1963; y su *Sentido de la historia*, Madrid 1979; así como Wladimir Solowjew, *Die geistlichen Grundlagen des Lebens*, Freiburg 1957.

ción española, la obra de María Zambrano que recrea la filosofía desde una razón poética responsiva a las llamadas de lo divino.<sup>48</sup>

Teniendo en cuenta, pues, esta indicación sobre el carácter de la concepción filosófica desde la que enfocamos nuestro tema, pero también todas las acotaciones y observaciones hechas en el primer punto, pasemos a exponer brevemente algunos de los problemas que la filosofía percibe como característicos de la crisis de la religión y/o del cristianismo en las sociedades europeas actuales.

En primer lugar llamaríamos la atención sobre esta observación: Es una crisis que se percibe en una situación paradójica o, si se prefiere, crisis en condición de contradicción. Nos explicamos.

Por una parte es innegable que las sociedades europeas actuales están muy lejos de aquellos tiempos en los que todavía, a pesar del proceso de secularización ya presente y en progreso, se podía escribir como parte del diagnóstico espiritual de las mismas que la religión era un factor de cultura de primera importancia e indispensable además para la fundamentación del orden moral.<sup>49</sup>

Son, en efecto, muchos los indicadores sociales, políticos, económicos y culturales que hacen patente la marginalización de la religión, y en particular del cristianismo, en el presente europeo de hoy, tanto a nivel estructural social como en el ámbito de las relaciones personales en el diario de la vida.

Mas, por otro lado, ese proceso de agresiva y profunda marginalización que lleva a repetir cada vez con más frecuencia y mayor preocupación la pregunta por el “lugar” del cristianismo en la actualidad

---

<sup>48</sup> Cf. María Zambrano. *El hombre y lo divino*, México 1955; y *Claros del bosque*, Barcelona 1986. Y como análisis ver: Ana Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid 2000; y José Demetrio Jimenez, *Los senderos olvidados de la filosofía. aproximación al pensamiento de María Zambrano*, Madrid 1991.

<sup>49</sup> Ver por ejemplo Eduard von Hartmann, *Grundriß der Religionsphilosophie*, en *System der Philosophie*, tomo VII, Bad Sachsa im Harz 1909; o Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1933; o también Hugo Staudinger / Max Horkheimer, *Humanität und Religion*, Würzburg 1974, donde se puede ver cómo todavía en los años setenta del pasado siglo XX Horkheimer afirma la decisiva importancia de la religión.

europ<sup>50</sup>, se ve acompañado paradójicamente por un amplio e intensivo resurgimiento del interés por la religión; un interés que no responde solamente a una demanda vaga e indefinida de religiosidad sino que se articula, y no sólo en círculos filosóficos, como un interés que pregunta directamente por el valor y significado de las tradiciones religiosas cristianas (y de otras religiones de la humanidad) en la constelación política y cultural de las sociedades europeas actuales.

Conviene señalar asimismo que, según lo vemos, se trata de un interés cuya motivación de fondo no se puede explicar como consecuencia de un giro al interior de la cultura filosófica dominante – es obvio que tenemos que limitarnos a la filosofía – mediante el cual ésta se diese cuenta de que en paralelo con la historia que ha escrito centrada en el ateísmo metódico está la otra vertiente representada por filósofos que, sintiendo que la cuestión de Dios y/o de un discurso “razonable” sobre Dios no estaba zanjada todavía, buscaron nuevas vías para hablar de Dios, y en concreto del Dios cristiano y su experiencia, en el marco de un filosofar libre y crítico. Y hablamos de filósofos que no son nada marginales, pues nos estamos refiriendo a nombres como Ludwig Wittgenstein<sup>51</sup>, Alfred North Whitehead<sup>52</sup>, Martin Heidegger<sup>53</sup> o Xavier Zubiri<sup>54</sup>. De manera que por ese giro se tomase conciencia de que hay que replantear la cuestión que estos filósofos mantuvieron abierta.

---

<sup>50</sup> Cf. Gregor Maria Hoff, “Identität am Rande. Marginalisierungsprozesse im Christentum”, en *Stimmen der Zeit* 9 (2004) 577-598, y la bibliografía ahí indicada.

<sup>51</sup> En este contexto debo destacar: Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, en *Schriften*, tomo 1, Frankfurt/M. 1960; *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik. Psychologie und Religion*, Göttingen 1968; y *Vermischte Bemerkungen*, in *Werkausgabe*, tomo 8, Frankfurt/M. 1984.

<sup>52</sup> De especial interés es aquí: Alfred North Whitehead, *Aventuras de las ideas*, Buenos Aires 1961; y *Proceso y realidad*, Madrid 1956.

<sup>53</sup> Además de la bibliografía mencionada en nuestro ya citado estudio sobre Heidegger y lo cristiano ver: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart 1957; *Gelassenheit*, Pfullingen 1959; y *Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, tomo 65, Frankfurt/M. 1989. Traducción española de Dina V. Picotti, *Aportes a la filosofía*, Buenos Aires 2003.

<sup>54</sup> Destaquemos en este marco: Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid 1963; y *El hombre y Dios*, Madrid 1984.

Pero, como decíamos, el interés (filosófico) por la religión hoy en Europa no obedece a una vuelta de ese tipo. Su motivación, nos parece, es más amplia porque recoge o refleja una preocupación “social”. O sea que no es que la filosofía europea en diálogo consigo misma redescubra la cuestión de Dios sino que se interesa por la religión porque, como filosofía al fin y al cabo, tiene que mantener viva la pregunta por el sentido de la vida y el destino del cosmos, y percibe que: “El sentido de la vida se multiplica, pero también se trivializa y se frivoliza en el contexto de las prósperas sociedades de consumo del Primer Mundo”.<sup>55</sup>

El nuevo interés (filosófico) por la religión responde así a una lectura o interpretación de la realidad histórica actual. La filosofía europea, cumpliendo con la parte que le toca en aquella tarea del buscar aclaraciones de lo que sucede, de que nos hablaba Ortega, reacciona ante la quiebra de sentido y la deshumanización que amenaza al ser humano en sus sociedades contemporáneas preguntando por las causas de esta situación, que en este caso concreto es reconsideración *crítica* de la forma dominante en que se ha impulsado el proceso de secularización y de sus consecuencias para la “traducción” y/o recontextualización de tradiciones suministradoras de sentido, de humanidad, de transcendencia, de justicia y solidaridad, es decir, de tradiciones religiosas o de origen religioso (cristiano).

La situación paradójica o contradictoria en que se percibe desde la filosofía la crisis actual de la religión en Europa se puede resumir, por tanto, diciendo que radica precisamente en la ausencia o exilio que sufre bajo las condiciones de vida de las sociedades *modernas* que llevan, de hecho, a considerar anacrónica e innecesaria la pregunta por Dios.

Pues, como bien señala Estrada, “Dios muere en la conciencia de Occidente. Cada vez resulta más difícil mantener la inquietud radical por Dios, vivenciar su necesidad y el ansia de salvación, que es constitutiva de la historia de la humanidad. Parece como si la sociedad

---

<sup>55</sup> Juan Antonio Estrada, *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid 2001. Ver también: Juan José Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Madrid 2000.

desarrollada actuara como un narcotizante colectivo que genera su estilo de vida superficial y frívolo, en el que los grandes modelos de identificación son la «gente guapa» de las finanzas, la aristocracia, el espectáculo y el deporte, desplazando a los referentes éticos, humanistas y religiosos, que han sido modelos culturales en otras épocas. La poca hondura de las relaciones interpersonales, el individualismo ego-centrista y la carencia de pensamiento y reflexión en una sociedad movida por la publicidad ideológica (la opinión publicada, que no pública) apenas si dejan espacios para que surja la pregunta por Dios”.<sup>56</sup>

Sin embargo, como señalábamos, la otra cara de esta crisis es un renovado e innegable interés por la religión y tratábamos de explicar que en filosofía ese interés viene motivado por esa misma situación de crisis real y social de la religión en las sociedades europeas contemporáneas en cuanto que es reflejo de la preocupación por la amenazada humanización del ser humano y del destino de la vida en general.

Tal es, a nuestro juicio, el interés por la religión, y/o por su crisis actual que se manifiesta en Jaques Derrida<sup>57</sup>, Jürgen Habermas<sup>58</sup> y Gianni Vattimo<sup>59</sup>, por no nombrar ahora más que tres grandes representantes de la actual filosofía europea.

Las reflexiones de estos filósofos, y de tantos otros que se podrían citar para documentar este creciente interés de la filosofía europea por la religión<sup>60</sup>, muestran también que, como apuntábamos antes, se trata

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 213. Interesante puede resultar conectar este diagnóstico con la idea de Zubiri sobre la *ociosidad* de Dios como característica de la “*experiencia*” de Dios en el mundo moderno. Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, ed. cit., pp. 260 y sgs.

<sup>57</sup> Cf. Jaques Derrida, *How to Avoid Speaking Denlas. Derrida an Negative Theology*, Albany 1989 (editado por H. Convard y T. Foshay), traducción española: *Cómo no hablar. Y otros textos*, Barcelona 1997; y junto con Gianni Vattimo, *La religione*, Roma-Bari 1995.

<sup>58</sup> Cf. Jürgen Habermas, “Über Gott und die Welt”, en *Jahrbuch Politische Theologie* 3 (1999) 190-209; “Der Riss der Sprachlosigkeit”, en *Frankfurter Rundschau*, del 16 de octubre del 2001, p. 18; y el texto ya citado de la discusión con el Cardenal Ratzinger.

<sup>59</sup> Cf. Gianni Vattimo, *Creder di credere*, Milano 1992; y *Dopo la cristianità*, Milano 2002.

<sup>60</sup> Ver por ejemplo los estudios y la bibliografía que se presentan en: K. Dethloff/ R. Lanthaler / H. Nagl-Docekal / F. Wolfram (eds.), *Orte der Religion im*

de un interés específico por la aportación que pueden hacer hoy todavía las tradiciones del cristianismo. Volvamos, pues, sobre este punto para precisarlo brevemente.

No negamos que, desde la perspectiva de una espiritualidad e identidad cristianas fuertes, se pueda ver, y con buenos argumentos, la vuelta a la religión como un fenómeno social confuso en el que la religión funciona a la manera de aquel absoluto abstracto que al decir de Hegel hacía de sí mismo “la noche en la que todos los gatos son pardos”.<sup>61</sup> Y por eso son importantes para nuestro tema los análisis que nos advierten que el problema “es la descristianización de la religiosidad, por un lado, y, por otro, su sustitución por un sincretismo religioso, esotérico, parapsicológico y gnóstico, dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional. La modernidad no sólo erosiona a la religión institucional, que es lo que suele alarmar a la jerarquía, sino que permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión”.<sup>62</sup>

Al mismo tiempo, sin embargo, constatamos en la amplia bibliografía filosófica actual sobre la religión un interés definido por tradiciones religiosas que son identificadas conscientemente como cristianas. En el planteamiento de Habermas y Vattimo, por ejemplo, es patente el esfuerzo por “retraducir” tradiciones cristianas o las perspectivas que abren, para de este modo no solamente hacer justicia a la religión sin cuya aportación no hubiera sido posible el proceso de secularización sino también para proponer nuevas formas de desarrollo cultural que superen el antagonismo entre secularización y cristianismo que ha construido una modernidad parcializante.<sup>63</sup>

---

*philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Berlin 2004; los estudios de los dos números monográficos de la *Revista Portuguesa de Filosofia*: “Filosofía & Cristianismo I – Aspectos da questão no século XX”, 2 (2004); y *Filosofía & Cristianismo II – Efeitos pós-modernos* 4 (2004); y José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999.

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México 1966, p. 15.

<sup>62</sup> Juan Antonio Estrada, *op. cit.*, p. 213.

<sup>63</sup> Ver las obras mencionadas en las notas 58 y 59.

Basados en planteamientos semejantes de la filosofía europea actual nos inclinamos a leer su “retorno” a la “cuestión religiosa” – insistimos en ello – no como respuesta a una vaga búsqueda de religión sino justamente como apertura al cristianismo, entendiéndose que nos referimos al cristianismo de las tradiciones religiosas críticas y liberadoras. Y es que vemos este diálogo de la filosofía europea actual con el cristianismo en una cierta continuación con el diálogo que, desde otra coyuntura histórica ciertamente, propusieron filósofos como Walter Benjamin<sup>64</sup> o Ernst Bloch<sup>65</sup>, es decir, en la línea de un diálogo con el cristianismo como religión de libertad y de emancipación personal-comunitaria que ayuda a mantener viva la memoria subversiva en el ser humano.<sup>66</sup>

Sobre el telón de fondo de esta primera observación apuntaríamos en un segundo paso interpretativo que la crisis actual de la religión en Europa, y en particular del cristianismo como la religión con la cual y contra la cual Europa ha forjado hasta hoy su identidad, es una crisis que no es señal inequívoca de agotamiento histórico del cristianismo; pues, como explicábamos, se da en una situación que genera al mismo tiempo la pregunta por su tradición religiosa como posible reserva de sentido todavía movilizable e interpretable.

Del mismo modo tampoco parece ser una crisis que sea señal exclusiva de la crisis del cristianismo; es decir que nos muestre que es el cristianismo lo único que está en crisis.

Lo que se percibe más bien es que – en la línea de las preguntas que sugeríamos en el primer apartado – es una crisis en la que, por la fundamentalidad de lo que está en juego en su dimensión, se manifiesta en realidad la crisis de toda una constelación cultural.

---

<sup>64</sup> Cf. Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*, tomo I.2, Frankfurt/M. 1980, pp. 691 y sgs.

<sup>65</sup> Cf. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Hamburg 1970; y *Religion im Erbe*, Tübingen 1970.

<sup>66</sup> Sobre esto ver actualmente, por ejemplo, Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/M. 2003; pero también es interesante todavía: Leszek Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires 1971.

Si es verdad que toda religión es siempre más que sólo religión o que “ninguna religión es sólo religión”<sup>67</sup> y – creemos que esta afirmación vale especialmente para el cristianismo (europeo) –, es lógico entonces pensar que la crisis de toda religión, y en especial la del cristianismo, es una crisis que debe ser vista también desde sus “bordes”, esto es, no aislarla como si fuera la crisis de una religión pura.<sup>68</sup> Si el Dios del Reino anunciado por Jesús no es de este mundo, la religión por la que se intenta practicar su seguimiento en la historia humana sí es de este mundo. Es más, y para confirmarlo basta con consultar la historia cultural y social europea, es una religión que ha sabido *hacer mundo*, desde el arte hasta la política.

La crisis del cristianismo (europeo) es de esta suerte necesariamente *crisis de mundo*, entendiendo por ello, en el sentido de la constelación cultural mencionada arriba, no solamente la crisis de los mundos o esferas de realidad que podrían llamarse sus “zonas de influencia”, sean éstas ya directas o indirectas, como la misma organización eclesial en todas sus instancias o el sindicalismo cristiano. Porque los “bordes” a que nos referimos son también las fronteras en que se da la interacción entre las “encarnaciones” espirituales, culturales, sociales etc., del cristianismo y todas aquellas formas estructurales e institucionales que desde la modernidad centroeuropea, con su formación económica capitalista y la expansión de su uso de las ciencias y las tecnologías occidentales, han ido configurando el nuevo centro *del mundo* o, mejor dicho, el mundo *nuevo, moderno*, destinado a convertirse en el *mundo-continente* donde el cristianismo deberá reconstelar sus mundos o “encarnaciones”.

Es cierto, por otro lado, que la historia del cristianismo, justo en cuanto religión que es *también* praxis cultural y política, es desde su orígenes una historia de la lucha y/o interacción en esas fronteras que se levantan, precisamente con su aparición, entre sus proyectos de mundo y la constelación cultural establecida. Pensemos por ejemplo

---

<sup>67</sup> Alfredo Fierro, *op. cit.*, p. 208.

<sup>68</sup> Cf. Edgar Morin, *Penser l' Europe*, Paris 1987.

en sus *inculturaciones* en la cultura helénica o en el *mundo-continente* del Imperio Romano.<sup>69</sup>

Pero lo significativo y característico de los “bordes” de la crisis a que nos referimos ahora reside precisamente en que es una crisis en la que parece culminar, al menos de momento, el proceso de una experiencia histórica desconocida en la historia del cristianismo y que comienza justo con la modernidad en la versión de su cultura dominante, a saber, que no es el cristianismo como religión de y para este mundo quien pone lo que hemos llamado *mundo-continente* en crisis sino que, por el contrario, es el cristianismo el que va a entrar en crisis de “agonía” con el desarrollo de una cultura y/o proyecto de civilización que programa metódica y sistemáticamente su destierro de lo público. Es en este sentido crisis de *exculturación*. Pero, por esta misma razón, para concentrarnos en lo que nos interesa subrayar en este contexto, la tenemos que considerar como una crisis cuyos “bordes” hacen patentes los problemas propios de una nueva constelación histórico-epistémica de la sociedad que presume de sí misma, como bien se resume en un conocido dicho, que ya no necesita de la hipótesis de Dios<sup>70</sup>, ni para la fundamentación de su saber ni para el buen gobierno de sus asuntos.

Los “bordes” de la crisis del cristianismo en Europa son, por tanto, fronteras en las que se dan cita, por una parte, la crisis del cristianismo en su propia carne, esto es, la crisis de inculturación que le provoca la secularización del mundo en que se ha hecho mundo, ya que la secularización de ese mundo significa exculturación para el cristianismo; y por otra parte, la crisis de la nueva constelación social que – y aquí

---

<sup>69</sup> De la inmensa bibliografía sobre este tema cabe mencionar en el contexto de nuestro trabajo: Heinrich Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1912; Luigi Hallen, *Ellenismo e Cristianismo*, Milan 1934; Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, tres tomos, Berlin 1923-1925; y la reciente *Historia del cristianismo* (Madrid 2003 y sgs.), coordinada por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubina y que comprenderá cuatro tomos.

<sup>70</sup> Aludimos, como se sabe, a la anécdota de la supuesta respuesta de Pierre Simon Laplace ante la pregunta de Napoleón de por qué no había mencionado a Dios en su libro *Traité de Méchanique céleste* (1799-1825).

está lo complejo del proceso – se genera en ella como consecuencia de sus estrategias por erradicar el cristianismo de los lugares de su nuevo mundo, y que se agudiza hoy con la generación de una “cultura” deshumanizada y deshumanizante cuya barbarie es cada vez menos sutil.

Esta *ambivalencia* en la crisis actual del cristianismo en Europa nos luce tanto más importante cuanto que su consideración puede ser iluminadora para comprender que esta crisis actual del cristianismo (europeo) es igualmente resultado también de los intentos del mismo cristianismo. Ya que éste, puesto en crisis, por la exculturación que sufría en la naciente sociedad *moderna*, busca en su “agonía” salir de esa crisis recuperando algún lugar en el nuevo orden.

Amenazado de quedarse literalmente en el aire, el cristianismo lucha en la naciente Europa *moderna* por su lugar en ella y responde así a la crisis que sufre en carne propia debido a la *exculturación* de sus formas vigentes hasta entonces con una *Reforma* – sin entenderla aquí en su sentido técnico ni reducirla al cristianismo protestante – que abre en definitiva el camino para su *modernización*, es decir, para un intento de re-inculturación en la nueva constelación socio-cultural.<sup>71</sup>

Y siguiendo la interpretación de Hegel se podría afirmar incluso que esa “Reforma” en el interior del espíritu del cristianismo es pieza clave para la aceleración del desarrollo de la constelación de los “nuevos tiempos”, al hacer posible en la historia humana la explosión del principio de la subjetividad consciente de su libre espiritualidad.<sup>72</sup>

Pero lo importante es retener que, a la luz de la perspectiva de esta génesis, la crisis histórica actual del cristianismo en Europa sería a su vez en buena parte resultado de las consecuencias a que le llevó la *manera contemporaneizante* mediante la cual decidió resolver la crisis de inculturación en que lo sumió la emergencia de la modernidad, es

---

<sup>71</sup> Se sabe que se da también la respuesta restauradora de la “Contrareforma” pero que dejamos aquí de lado porque nos interesa únicamente ahora subrayar el esfuerzo *modernizante*.

<sup>72</sup> Cf. G.W.F. Hegel, “Die Reformation”, en *Vorlesungen über die Philosophie, Werke*, tomo 20, Frankfurt/M. 1971, pp. 49 y sgs.

decir, y aunque parezca paradójico, resultado de la re-inculturación en la cultura dominante de la modernidad europea.

Y es por eso que proponemos ver la crisis actual del cristianismo en Europa sin aislarla de sus “bordes”, considerándola como parte de lo que hemos llamado *crisis de mundo*. Pues si la crisis actual del cristianismo en Europa se explica, aunque no sea exclusivamente por ello, por los resultados de su hacerse mundo según la lógica dominante de la modernidad – dicho esto con conciencia de toda la resistencia oficial de la iglesia católica al “espíritu moderno” –, hay que reconocer entonces que es una crisis en la que se refleja también la crisis del *mundo-continente* en que ha buscado un nuevo lugar de cobijo.

¿No será la crisis actual de este cristianismo configurado e informado por el espíritu de la modernidad centroeuropea dominante simplemente el anuncio que anticipa el colapso de la constelación cultural hegemónica?

Por si nuestra argumentación en este paso pudiese levantar la sospecha de que estamos insinuando que la crisis actual del cristianismo en Europa se debe a fin de cuentas a sus esfuerzos por responder a los desafíos de la cultura de la modernidad, por renovarse a partir de ella y estar así a la “altura de los tiempos”, queremos aclarar antes de proseguir que no es esa naturalmente la intención de nuestra observación al respecto.

Se trata más bien de esbozar el horizonte que permita lanzar la pregunta de si el cristianismo, en su necesario diálogo con la cultura europea moderna, no ha incorporado a la dinámica de su desarrollo como religión principios básicos de la revolución antropológica que implica dicha cultura<sup>73</sup>; y que son, por ello, principios que nivelan su mensaje a la medida de esa tipología humana concreta, que lo atan a la dialéctica general del desarrollo hegemónico de la misma y que lo empuñan en sus posibilidades experienciales.

---

<sup>73</sup> Sobre este puede consultarse nuestro estudio: “Para una crítica filosófica de la globalización”, en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003, pp. 55-80; y la bibliografía que indicamos en él.

Formulando la pregunta de otro modo, lo que queremos sugerir es la cuestión de indagar si, bajo la presión de dialogar con la modernidad centroeuropea y del afán de tener un lugar en la nueva hegemonía ascendente, el cristianismo – ¿anti-cristianamente? – se transformó de hecho en una religión *européa*, que ahora quiere decir *eurocéntrica*, esto es, que empequeñece su propia herencia intercultural e interreligiosa y su configuración como tal desde el judaísmo, el “paganismo” e incluso desde la interacción con tradiciones indoeuropeas y/o gótico-celtas<sup>74</sup>. Se trataría de ver, por tanto, si en su crisis actual no se refleja la crisis de empequeñecimiento y de aislamiento e incomunicación que para la humanidad significa la constelación eurocéntrica del mundo.

Es pregunta, en una palabra, por el *costo religioso* de la fijación eurocéntrica del cristianismo *moderno*.

Pregunta que, como decíamos, nos puede ayudar a diferenciar el análisis de la crisis actual del cristianismo en Europa buscando determinar precisamente si es crisis de agotamiento religioso, histórico, o de la medida cultural por la que ha optado. Pero dejemos que sea la presentación de las otras observaciones que queremos hacer todavía sobre la percepción filosófica de la crisis actual de la religión en Europa la que ilustre en concreto el verdadero sentido de la propuesta anterior.

Así que, en un tercer momento que continua la reflexión anterior centrándola en un aspecto más puntual, hacemos observar que la filosofía, y en particular la filosofía intercultural, percibe la crisis actual de la religión en Europa como un fenómeno en el que se manifiesta la crisis de su reajustamiento categorial a la racionalidad de la modernidad hegemónica. Si en el momento anterior hablábamos de una *crisis de mundo* en la crisis actual de la religión en Europa, en el nivel de nuestra tercera observación apuntaríamos que se trata también de una

---

<sup>74</sup> Cf. Raimon Panikkar, “¿Qué religión para Europa?”, en *La Vanguardia*, del 14 de julio de 1991, p. 30. Sobre esto ver además las ponencias y debates del coloquio “Quelle religion pour l’Europe?” celebrado en Suiza en 1989 y editado por Démètre Théraios en el volumen: *Quelle religion pour l’Europe? Un débat sur l’identité religieuse des peuples européens*, Genève 1990.

*crisis de (la) razón* y/o del uso de la racionalidad filosófica en la articulación cultural y teológica del cristianismo.

Sin poder detenernos aquí en un análisis de este proceso que nos llevaría a tener que reconstruir la historia de las relaciones entre filosofía y cristianismo o teología cristiana<sup>75</sup>, tratemos de ilustrarlo en base a la característica que nos parece constituir su verdadero núcleo duro, además de ser singularmente significativo para percibir también la crisis actual del cristianismo en Europa desde sus “bordes” culturales, sean éstos los de las orillas de la culturas europeas “orilladas” o los de otras tradiciones de la humanidad. Nos referimos a la racionalización intelectualizante del cristianismo como proceso llevado a cabo siguiendo los parámetros de la razón moderna que se entroniza como instancia última.

Resumiendo, y siendo conscientes del riesgo de simplificación que ello encierra, recordemos ahora que el cristianismo responde – dejamos a un lado, como ya explicamos, sus otras reacciones – teóricamente a los desafíos de la nueva constelación epistémica, que se va a imponer con la modernidad centroeuropea, mediante una revolución categorial que produce, entre otros efectos, una *dislocación* de sus tradiciones y/o referencias fundamentales de autointerpretación, justo en la medida en que es una revolución categorial que se hace para *demonstrar* ante el “nuevo espíritu”, el “espíritu de los tiempos modernos”, que la religión no es ninguna manifestación propia de sociedades “primitivas”, de “pueblos sin historia”, de “agrupaciones arcaicas”, en suma, un fenómeno pre-científico y/o pre-racional.

A la luz del nuevo paradigma el cristianismo emprende una compleja actividad de refundamentación teórica que, pasando por la racionalización de la metafísica, culmina en la intelectualización de sí mismo como religión de contenidos y representaciones “asumibles” por la

---

<sup>75</sup> Para la discusión actual de esta cuestión puede consultarse: Alexius J. Bucher (ed.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?*, Regensburg 2002; y Hansjürgen Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, pero también Günther Keil, *Kritik der theologischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1995; Siegfried Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft*, Münster 1997; y Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2003.

razón.<sup>76</sup> Con lo cual la herencia simbólica, la herencia del sentir en y con la comunidad, la herencia de la fe de la gente, la herencia del pueblo pobre se presentan como “problemas” a superar y resultan “orillados”. (Aunque hay que decir también que, por otra parte, la latencia en la vida de la gente de las dimensiones “arcaicas” marginadas por el proceso de intelectualización conduce a que éste mismo se presente continuamente como un generador de sustitutos de Dios y o de “la nostalgia de lo absolutamente otro”<sup>77</sup>: Dinero, Función, Sistema, Ser, Diferencia, Mercado, etc.<sup>78</sup>).

Un ejemplo representativo de este esfuerzo de intelectualización es la ya citada filosofía de la religión de Hegel, que retomamos ahora para ilustrar esta tercera observación porque marcó la pauta a seguir para configurar el núcleo duro de este proceso cuyas consecuencias últimas sentimos hoy en la crisis actual del cristianismo en Europa. O sea que no es tanto la teoría hegeliana del cristianismo como la pauta que esboza para “encarnar” el espíritu del cristianismo en la dialéctica del progreso de la razón moderna lo que aquí nos interesa recordar de cara a una mejor comprensión de este aspecto de la crisis actual del cristianismo de Europa.

¿Y cuál es esta pauta? Según nuestra manera de ver es la perspectiva de fundamentar el cambio de relación de la época con el cristianismo haciendo de éste una religión cuya *necesidad* puede y debe ser

---

<sup>76</sup> Ver, entre otros, los estudios de Gustav Mensching, de los cuales cabe destacar aquí: *Die Religion*, Stuttgart 1959; *Religion und Religionen*, Stuttgart 1961; und *Soziologie der großen Religionen*, Bonn 1966.

<sup>77</sup> La expresión es de Max Horkheimer. Ver su: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970.

<sup>78</sup> Cf. Thomas Rentsch, “Wieder nach Gott fragen? Thesen und Analysen zur Rehabilitierung philosophischer Theologie”, en Klaus Dethloff / Rudolf Langthaler / Hertha Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram (eds.), *op. cit.*, pp. 173-190. Ver también: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (ed.), *Zeitenwende – Wendezeiten*, Dresden 2001; y Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1985. Y para la visión desde América Latina: Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*, Lima 1990; y *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima 1992.

desarrollada, esto es, *explicada* por la filosofía en tanto que ciencia de la razón.<sup>79</sup>

Y si nos hacemos cargo de que Hegel abre esta perspectiva como respuesta al desafío de una época que, como él mismo subraya, se caracteriza por saber de todo menos de Dios, peor aún, por haber apaciguado el interés y la necesidad de saber de Dios al convertirlo en un fantasma<sup>80</sup>, podemos entender mejor que su perspectiva de respuesta tiene que seguir la pauta de reconectar el conocimiento de Dios y de la religión con la dinámica misma de los saberes científicos cuya expansión justamente parecen borrar la necesidad del saber religioso. Dicho en breve: el *método* es demostrar el lugar de la religión en el saber racional.

Por esta vía Hegel nos explica cómo la religión cristiana no puede tener otra morada que la razón moderna. El elemento en el que el cristianismo se siente bien y está realmente en *su* casa es el elemento racional y especulativo porque ése, y no otro, es el *medium* donde se puede desarrollar esa relación libre de la subjetividad reflexiva con el espíritu absoluto que es la esencia de la religión cristiana.<sup>81</sup>

Y es así que Hegel, a pesar de las críticas e incluso rechazo de que es objeto su teoría de la religión, es fuente de la perspectiva de fondo que anima un proceso de intelectualización del cristianismo en Europa al que aún sus críticos pagan tributo<sup>82</sup> y que de ese modo se abre su camino hasta hoy imprimiéndole al cristianismo el sello de una religión ilustrada que, como religión de gente crítica y “adulta” – evidentemente en el sentido de la modernidad hegemónica – es la religión que va a tono con la “edad de la razón” de las sociedades de cultura científico-técnica. (¿No responden a esta experiencia histórica y a esta opción las teorías del cristianismo, explícitas o implícitas, en grandes

---

<sup>79</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, tomo I, ed. cit., p. 14 y sgs.

<sup>80</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ibid.*, pp. 42 y sgs.

<sup>81</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ibid.*, pp. 196 y sgs.

<sup>82</sup> Un ejemplo importante sería Maurice Blondel. Ver, entre otras, sus obras: *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; *L'Esprit chrétien et la philosophie*, Paris 1939; y en español: *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona 1966.

esbozos teológicos del pasado siglo XX, desde las teologías de la desmitologización hasta las teologías políticas, pasando por las teologías de la muerte de Dios y de la honestidad para con Dios?)<sup>83</sup>

De las razones que desde la óptica de la filosofía intercultural se podrían aducir para argumentar la percepción de ese proceso de intelectualización del cristianismo como una de las causas de su crisis actual en Europa nos limitaremos aquí a nombrar solamente aquellas dos que nos parece que dan una pista para entender también porqué no se certifica todavía su muerte definitiva, sino que, por el contrario, renace una cierta confianza en sus potencialidades.

La primera razón la resumimos en una formulación paradójica: Pérdida de crítica o, si se prefiere un lenguaje religioso más tradicional, pérdida de profecía. ¿Por qué es este reproche paradójico? Porque resulta extraño que el proceso por el que el cristianismo intentó ponerse a la altura de la mentalidad crítica moderna lo haya conducido a desterrar la crítica, la profecía, de los lugares suyos y/o fronterizos con los suyos en el llamado mundo moderno.

Y es que, tal sería nuestra explicación muy en breve, su inculturación en las sociedades europeas modernas le hace sufrir la misma inflexión o inversión que padece la razón crítica en el mecanismo estructural e institucional de las sociedades liberales capitalistas. Una parte de este proceso de vuelco contraproducente lo describió Georg Lukács en una discutida obra donde analiza el nacimiento del “irracionalismo” moderno en sus relaciones con la involución del liberalismo burgués y considera que ese giro totalitario del sistema marca “la destrucción de la razón”<sup>84</sup>. Pero nosotros hablamos ahora más bien de la otra cara de este proceso que es aquella que resulta de la irracionalidad que va generando el uso sistémico de la misma razón en el proyecto civilizador liberal capitalista, como ha mostrado, por ejemplo Franz J.

---

<sup>83</sup> Algunos nombres representativos serían, entre otros muchos, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Eugen Drewermann, Karl Rahner, Wohlfahrt Pannenberg, Johann B. Metz, Jürgen Moltmann, Hans Küng o John Robinson.

<sup>84</sup> “La destrucción de la razón” es la traducción literal del título original de la obra de Lukács a que nos referimos: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1953. La traducción española se titula: *El asalto a la razón*, México 1968.

Hinkelammert en aguda discusión con Max Weber.<sup>85</sup> Al asalto del “irracionalismo” se suma así el asalto de la racionalidad (instrumental) del sistema a la razón crítica; y este asalto sí que toma por asalto a la razón pues en él asistimos a la derrota de su uso crítico.

Asimilada por el sistema la razón crítica moderna pasa a ser una función sistémica y se reduce a sí misma a racionalidad afirmativa. Y nuestra sospecha es que el cristianismo europeo es arrastrado por sus mismos esfuerzos de inculturación en las sociedades europeas liberales a integrarse en la dialéctica general de la racionalidad afirmativa. Por eso hablamos de pérdida de crítica y de profecía, que es pérdida de *excentricidad* en relación con la dinámica centrante del desarrollo en las sociedades liberales capitalistas. Este aspecto de la crisis actual del cristianismo en Europa se podría resumir, por consiguiente, diciendo que es expresión del acallamiento de los profetas, que es el precio pagado para asegurar ciertos lugares al menos en la hegemonía de la cultura dominante.

Reconocemos que este juicio es en parte injusto, porque no tiene en consideración, por ejemplo, los muchos intentos de renovación y de recuperación de la crítica profética que florecen en Europa, sobre todo a partir de la sacudida estructural y teórica que significó el Concilio Vaticano Segundo: la iglesia de los pobres, el desarrollo de las comunidades de base, la labor de revistas como *Concilium* o *Iglesia viva* y la obra de los teólogos vinculados a ellas, entre otros muchos esfuerzos que podríamos recordar.<sup>86</sup>

Pero estamos hablando de la línea dominante o, mejor dicho, del horizonte paradigmático en que se inscribe el cristianismo en Europa. Y vistos desde ahí, por muy importantes que sean para mantener viva la llama profética, esos esfuerzos, sobre todo los verdaderamente radi-

---

<sup>85</sup> Cf. Franz J. Hinkelammert, “La irracionalidad de lo racionalizado”, en su libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José 1995, pp. 273-308.

<sup>86</sup> En la actualidad cabría, por ejemplo, señalar en general los impulsos que se dan en el marco de la Asociación Europea de Teología; y en concreto la actividad de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, en España, con sus congresos anuales de teología organizados por Juan José Tamayo; así como, en Francia, la iniciativa lanzada bajo el lema “Proposer la foi dans la société actuelle”.

cales, aparecen como marginales. A lo que se añade las dificultades que tuvieron para articularse sin miedos ni reparos con la práctica social y teórica de la otra gran tradición de pensamiento crítico que justo en esa época de la renovación conciliar buscaba un cambio de sistema y de modelo de desarrollo en la Europa moderna, a saber, la tradición del humanismo marxista occidental.<sup>87</sup>

Con esto queremos sugerir que el desencuentro histórico entre cristianismo y socialismo en la Europa moderna es uno de los factores que hay que tener en cuenta para calibrar la crisis actual del cristianismo europeo como reflejo de la asimilación de la racionalidad del sistema hegemónico.

Aunque no podemos detenernos en el análisis de este aspecto, cabe señalar aquí que su estudio es sumamente instructivo para clarificar la consecuencia acaso más fundamental que se sigue, para la configuración del cristianismo, de su proceso de intelectualización según el paradigma de la cultura moderna dominante, a saber, la exclusión sistemática del otro de su dinámica de constitución y de contextualización. Y es claro que hacemos valer la exclusión del otro en una doble vertiente. Pues la entendemos como la exclusión de alternativas culturales que se generan desde la propia matriz histórica, como ilustraría en concreto el desencuentro con la alternativa socialista, pero también como exclusión de los muchos otros cuyas culturas no obedecen a la ley de la razón europea moderna.

A esta luz la *crisis de (la) razón* que se manifestaría en la crisis actual del cristianismo en Europa, debería ser vista también, y así la ve de hecho la filosofía intercultural, como una *crisis de comunión* con el otro.

---

<sup>87</sup> Sobre este se pueden consultar, por ejemplo, los debates organizados por la Paulus-Gesellschaft. Cf. Paulus-Gesellschaft (ed.), *Christentum und Marxismus heute*, 2 tomos, München 1966. Ver también: Jesús Aguirre, José Luis Aranguren, Manuel Sacristán y otros: *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid 1969; Roger Garaudy / Karl Rahner / Johann B. Metz, *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1968; Julio Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1968; y AA.VV., *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Barcelona 1967.

La fijación eurocéntrica, y la intelectualización como expresión de una opción preferencial por la modernidad europea es una de sus formas, contradice la comunión y la universalidad que deben caracterizar al cristianismo y que son las fuentes de su vitalidad y posible vigencia. De esta contradicción viene su crisis. Sobre esto volveremos más adelante.

En un cuarto y último paso nos permitimos hacer notar que, vista desde la filosofía intercultural, la crisis actual del cristianismo en Europa se caracteriza por presentarse también como una *crisis de subjetividad*. Digamos, pues, también unas breves palabras explicatorias sobre este aspecto.

Señalamos en el paso anterior que el cristianismo intenta ponerse a la altura de la modernidad refundándose desde su horizonte y que ello suponía, entre otras cosas, definirse como una religión de libertad y autonomía para seres adultos o, como diría Kant, para seres que piensan con su propia cabeza.<sup>88</sup>

Y nada evidentemente habría que objetar contra este esfuerzo de autoafirmación humana en la experiencia religiosa, que en el mismo cristianismo tiene una larga historia<sup>89</sup>, si no fuera porque en este caso supone a su vez una concepción de la subjetividad que, arrancando de Descartes<sup>90</sup>, centra el proceso de subjetivización en el yo, esto es, en el individuo desligado de toda socialidad; pero hambriento y necesitado al mismo tiempo del otro y del mundo, ya que si no los “domina”, si no obtiene de ellos su “reconocimiento”, no llegaría en realidad a ser señor de si mismo, que es la condición para ser señor del

---

<sup>88</sup> Cf. Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?”, en *Werke*, tomo XI-1, Frankfurt/M. 1964, p. 53.

<sup>89</sup> Recordemos ahora únicamente el dato de que Pedro Abelardo es considerado por muchos en la historia de la filosofía como un pensador que anticipa el concepto moderno de subjetividad. Cf. Gerd Wieland, “Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts”, en: J. Beckmann / L. Honnefelder / G. Schrimpf (eds.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, pp. 61-79; y el capítulo dedicado a Pedro de Abelardo en mi obra: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 2002, pp. 127-150.

<sup>90</sup> Cf. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris 1934.

otro. Con razón describe Hegel esta lucha del individuo por su reconocimiento como una lucha a vida o muerte.<sup>91</sup>

Bástenos ahora esta breve indicación sobre la concepción de la subjetividad, que va a servir de fundamentación metafísica a la modernidad centroeuropea en su versión hegemónica<sup>92</sup>, para explicar que una de las características del cristianismo actual en Europa refleja de nuevo lo que llamamos antes su “fijación moderna”, pero ahora directamente en la dimensión antropológica. Su práctica y teoría, nos parece, suponen esa tipología antropológica de la modernidad liberal que egocentrista los procesos de subjetivización humana y presenta como ideal de humanidad al individuo luchador (“emprendedor”) que, consciente de que no es “criatura”, rompe el ordenamiento comunitario y comunicante de la “creación” y se proyecta como centro de justificación y de autojustificación; proyecto que en el plano de la autointerpretación antropológica se resume en ese tipo humano que Sartre criticó como “pasión inútil”<sup>93</sup> y que en el nivel de la vida cotidiana, es decir, en la práctica de las relaciones con el cosmos y el prójimo se concretiza en un comportamiento de posesión, de poder y de dominación.

La búsqueda de fundamento y de seguridad es prioritaria obsesión para este sujeto individual que renace como autoproyecto desde la conciencia del desamparo social y cósmico. La obsesión por la justificación individual relega a un segundo plano la preocupación por la justicia. Estamos realmente ante una inversión de la tipología antropológica<sup>94</sup> que lleva a que se margine de los procesos de constitución de subjetividad el momento de la conversión ética del otro.

---

<sup>91</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 113 y sgs.

<sup>92</sup> Para la reconstrucción de la historia de la subjetividad moderna europea ver R.L. Fetz / R. Hagenbrüchle / P. Schulz (eds.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, 2 tomos, Berlin 1998.

<sup>93</sup> Jean-Paul Sartre, *El Ser y la nada*, tomo III, Buenos Aires 1961, p. 272.

<sup>94</sup> Dos nombres representativos pueden servir para ilustrar este giro antropológico: Tomás de Aquino que insistía en la “amistad” y “familiaridad” como rasgo básico del ser humano en tanto que ser comunitario (ver, por ejemplo, *Summa contra gentiles*, IV, 54 y III, 117); y Thomas Hobbes que ve en el ser humano un animal en pie de guerra contra sus semejantes, “un lobo para el otro ser humano”. (Cf. *Leviatán*, ed. cit., p. 109). Sobre la crítica de la concepción moderna de la subjetividad ver además mi estudio “Para un crítica filosófica de la

Concretando diríamos que esa *crisis de subjetividad* es crisis del cultivo de un ideal de identidad cristiana centrando en una concepción antropológica que, al proyectar al ser humano como centro de individualidad y privacidad egóticas, ya no puede ver la comunidad como fuente de subjetivización humana sino que la convierte, por el contrario, en un verdadero problema<sup>95</sup>. Y por eso se podría resumir acaso como crisis de comunidad en la comprensión y práctica del modelo de subjetividad por el que ha optado el cristianismo en la Europa moderna; un modelo que fractura el principio comunidad y que de hecho, por tanto, no es compatible con la religión cristiana.

No es casual, pues, que, tanto ayer como hoy, muchos de los intentos por reorientar el cristianismo en el sentido de corregir las consecuencias que conlleva la internalización de una antropología liberal individualista para su teoría y práctica en las sociedades europeas modernas, sean intentos que buscan rescatar decididamente el principio comunidad como hogar de subjetividad e identidad cristianas. Pensemos, por lo que hace al “ayer”, en el comunitarismo de Nicolas Berdiaeff y en toda la línea del personalismo, ya citados<sup>96</sup>; y, para el “hoy”, en la serie publicada por Juan José Tamayo que con el elocuente título de “Hacia la comunidad” esboza pistas para una reconstrucción profética del cristianismo justo desde la comunidad y teniendo en cuenta las condiciones sociales actuales.<sup>97</sup>

Pero detengamos en este punto la descripción de nuestra visión filosófica de la crisis de la religión en las sociedades europeas actuales para sintetizar esquemáticamente lo dicho y plantear una pregunta final.

---

Globalización” ya citado, y la bibliografía que utilizamos en él; y el capítulo “Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s” de mi libro *Transformación intercultural de la filosofía*, ed. cit., pp. 349-370.

<sup>95</sup> En el trasfondo está evidentemente todo el proceso histórico del tránsito de la “comunidad” a la “sociedad” en el marco de la modernización europea. Ver sobre esto la obra pionera de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1887; y para la discusión más reciente: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>96</sup> Para un panorama detallado de esta tradición ver la documentada obra de Josef M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 tomos, Barcelona 1990.

<sup>97</sup> Cf. Juan José Tamayo, *Hacia la comunidad*, 6 tomos, Madrid 1993-2002.

Recapitulando lo expuesto es, por tanto, de subrayar, que nos hemos concentrado a considerar la crisis de la religión como la crisis actual del cristianismo en Europa. Nuestra consideración parte además de la observación de que se trata de una crisis que manifiesta una notable *ambivalencia*; pues veíamos, por un lado, su “agonía”, pero, por otro, constatábamos un creciente interés por sus tradiciones como posibles fuentes de sentido movilizables para las sociedades modernas.

Sobre el telón de fondo de esta observación presentábamos la crisis actual del cristianismo en Europa como una crisis que debe ser comprendida *también* desde sus “bordes” e indicábamos en esa línea tres de los aspectos que nos parecían fundamentales para captar el “espíritu” de dicha crisis, a saber, crisis de mundo, crisis de (la) razón y crisis de subjetividad.

Y ahora la pregunta con que queremos cerrar este segundo apartado: ¿Qué hacer con la crisis actual del cristianismo en Europa?

Por lo que tiene de interpretación, pero también por las alternativas a que hemos hecho alusión, la descripción intentada en las reflexiones precedentes contiene ya algunas pistas para abordar esta pregunta que es, en realidad, la que nos confronta con el verdadero desafío que plantea la crisis actual del cristianismo en Europa. Pues, si no estamos totalmente errados en nuestras observaciones, se ve que en la crisis actual del cristianismo europeo no hay sólo crisis de cristianismo sino también de mundo, de razón y de subjetividad, y que la pregunta de qué hacer con su crisis es, en consecuencia, una pregunta que nos desafía a repensar igualmente la comprensión cosmológica y antropológica desde las que nos relacionamos con el cristianismo desde la modernidad europea.

La consideración de esta pregunta requiere un análisis especial cuyo lugar, evidentemente, no puede ser el presente estudio. Con todo, y aunque no sea más que para complementar las pistas que hemos dado, nos permitiremos ofrecer a continuación algunas notas que podrían resultar útiles para afrontar esta grave cuestión de qué hacer con la crisis actual del cristianismo en Europa. A ello dedicamos el apartado tercero.

### 3. ¿Qué hacer con la crisis actual del cristianismo en Europa?

Decía Kant, hablando precisamente de religión, que todo, incluso lo más sublime, se empequeñece en las manos de los seres humanos cuando éstos lo instrumentalizan para su manejo.<sup>98</sup>

Inspirándonos en esta idea kantiana las notas que siguen son propuestas que quieren invitar a hacerse cargo de la crisis actual del cristianismo europeo desde una postura intercultural e interreligiosa que trabaje por abrirlo a una constelación de humanización de la humanidad en la que pueda acaso ser redimensionado en su mensaje religioso.

Una primera nota en esta línea sería para hacer una llamada a la reflexión y al examen autocrítico a las iglesias e instituciones cristianas de Europa en general para que se pregunten si la mejor manera de hacerse cargo de la crisis del cristianismo en las sociedades de sus países es la de apostar por el fortalecimiento de la dimensión misionera de la fe cristiana y de una identidad cristiana militante, como parecen indicar varios documentos recientes de conferencias de obispos católicos así como de iglesias evangélicas.<sup>99</sup>

¿No sería ésta una medida que continua el proceso de empequeñecimiento del cristianismo? Porque, aún cuando la misión se presente en términos de diálogo, ¿no pretende ella recuperar espacios y perso-

---

<sup>98</sup> Cf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. cit., p. 653.

<sup>99</sup> Ver, por ejemplo, los documentos sobre este tema de las iglesias católica y evangélica de Alemania. Entre otros cabe citar aquí: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Zeit zur Aussaat*, Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000; así como este otro documento de la iglesia católica alemana sobre el significado de la misión en la iglesia universal hoy: *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, Die deutschen Bischöfe 76, Bonn 2004. Y por parte de la iglesia evangélica: Kirchenamt der EKD (ed.), *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, Hannover 2000. Pero ver igualmente los documentos de los “Congresos Misioneros latinoamericanos” (COMLA) – desde 1977 hasta el 2003 se han celebrado siete –, del Departamento de Misiones del CELAM o de las Obras Misionales Pontificias de España. Una bibliografía extensa y muy completa sobre este tema es la elaborada por Juan Gorski, que se puede consultar en: [www.sedos.org/spanish/Gorski.html](http://www.sedos.org/spanish/Gorski.html)

nas para el cristianismo que profesa y no tiende con ello a mermar espacio para la religión del otro e incluso para el cristianismo del otro?

Por eso no basta con superar la tentación del fundamentalismo.<sup>100</sup> Hay que ir más lejos y considerar la posibilidad de un cristianismo cuya vitalidad no es proporcional al crecimiento de la conciencia misionera de sus miembros sino que depende más bien de que éstos aprenden a vivir su mensaje como un apoyo para buscar la santidad infinita de la que hablaba ya Schleiermacher<sup>101</sup> y que no cabe en ni se alcanza por una sola religión.

Concretando lo anterior una segunda nota observaría la urgencia de percibir la crisis actual del cristianismo europeo como un *kairós* para liberarlo de la fijación traumática con la modernidad centroeuropea y redescubrirlo como impulso de peregrinación hacia la verdad, la libertad y la santidad. Es decir que se trataría de buscar nuevas condiciones de experimentar y de experimentar su mensaje, de manera que deje de ser una religión que fortalece o ayuda a dar coherencia a identidades personales o seguridad y valor a tradiciones culturales, en una palabra, que cobija una cultura (para cobijarse luego con ella) y se convierta en experiencia de éxodo.

Con Schestow se podría decir que se trata de abandonar el método de Sócrates para seguir el de Abrahán.<sup>102</sup> Lo que supone a su vez una radical apertura intercultural e interreligiosa.

Pero eso en una tercera nota, retomando la pista que dábamos al acentuar que comunión y universalidad son vitales para el cristianismo, invitaríamos a responsabilizarnos con la crisis actual del cristianismo en las modernas sociedades europeas situando sus desafíos en el contexto mayor del diálogo entre culturas y religiones.

La crisis del cristianismo europeo actual no es asunto exclusivo de Europa, como tampoco es una cuestión exclusivamente intracristiana. Es, primordialmente, por lo que está en juego como experiencia de totalidad en una configuración histórica de una religión, una cuestión

---

<sup>100</sup> Para una crítica del nuevo fundamentalismo cristiano en el contexto actual ver: Juan José Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid 2004.

<sup>101</sup> Cf. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.*, p. 164.

<sup>102</sup> Leo Chestow, *Athen und Jerusalem*, ed. cit., pp. 451 y sgs.

de carácter intercultural e interreligioso. Cuando se es religioso, siempre se es más religioso de lo que se conoce por y en la identidad religiosa que se tiene.

Esto vale también para un cristianismo en crisis como el europeo actual. Pero cuando calificamos su crisis de “asunto” intercultural e interreligioso no lo hacemos para sugerir el diálogo con otras culturas y/o religiones como instrumento para salir de la crisis ensayando el mejoramiento del conocimiento de la experiencia religiosa que transmite, ni tratando tampoco de ampliar el cristianismo. Pues la comunión y la universalidad a las que se apunta con el diálogo entre culturas y religiones, para que sean realmente fuentes de vitalidad, no se vislumbran aquí como cuestión de intensidad o de extensión. Ni profundizar ni “superficializar” indefinidamente las religiones es el desafío que hace ver en su fondo la crisis actual del cristianismo europeo. El desafío es la transformación reconfigurativa de las mismas; que en el caso presente quiere decir transformación intercultural e interreligiosa del cristianismo.<sup>103</sup>

Por último una cuarta nota sería para insistir en la importancia de considerar la crisis actual del cristianismo en Europa como una posibilidad para hacer de su marginación social un lugar teológico en el que no se llora su supuesta muerte sino que se asume su excentricidad como fuerza para contradecir al sistema que lo apresa y como voluntad para cambiar su fisionomía desde una opción radical por los márgenes y marginados del mundo.

Hacer mundo desde los pobres es el gran desafío en la crisis actual del cristianismo en Europa. Pero éste es el desafío de toda religión liberadora hoy. La transformación intercultural e interreligiosa de las religiones, y en particular del cristianismo (europeo) deber por eso tomar ese desafío como hilo conductor para repensar su papel en la historia de la humanidad y buscar caminos para hacer desde los pobres intermundos nuevos de convivencia y de paz.

---

<sup>103</sup> “Visionario” y pionero de esta tarea tan decisiva para el destino de la humanidad y la creación es naturalmente Raimon Panikkar quien insiste en ello desde hace medio siglo. De su conocida obra recordemos ahora su último libro: *De la mística. Experiencia plena de vida*, Barcelona 2005.

## Capítulo IV

### Por religiones liberadoras en un mundo intercultural

#### 1. ¿Qué horizonte de desarrollo histórico tomamos como referente para hablar de la religión en el futuro?

Como contribución al debate de esta mesa redonda se nos ha pedido que, desde la interculturalidad, enfoquemos la cuestión de “la naturaleza de la nueva religión en el nuevo tipo de sociedad” intentando concretizar nuestra visión de la misma con la explicación de algunos de los rasgos que podrían ser característicos de su futuro perfil.<sup>1</sup>

Para tratar de abordar un tema desde la perspectiva intercultural hay que empezar sin embargo por hacer y hacerse una pregunta previa que es ésta: ¿desde qué presupuestos estamos visualizando el tema en cuestión justamente como *tal* tema?

Y cuando, como es el caso ahora, el tema en debate es la religión, creemos que esta pregunta resulta absolutamente insoslayable, porque la religión constituye sin duda alguna uno de los fenómenos más universales y, con ello, también plurales y diversos que acompañan a la humanidad desde sus orígenes más remotos hasta nuestros días.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> El texto reproduce la contribución al debate en la mesa redonda “Naturaleza de la nueva religión en el nuevo tipo de sociedad. ¿Cómo será y cómo la vislumbramos?” mantenida en el marco del Seminario de teólogos y pastores sobre “Sociedades de conocimiento: crisis de la religión y retos a la teología” que se celebró del 4 al 6 de abril del 2005 en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

<sup>2</sup> Creemos que esta afirmación encuentra su comprobación empírica en cualquier historia de las culturas y/o religiones de la humanidad.

Por eso, antes de pasar a la exposición de nuestra contribución al debate, queremos adelantar una sospecha sobre los presupuestos que posiblemente puedan estar condicionado la visualización misma del tema aquí en cuestión.

Tal es el sentido de la pregunta que formulamos como título de este primer apartado. Su intención, por tanto, no es el afán de hacer valer un problematismo exagerado ni responde tampoco al mero interés por fomentar posiciones hipercríticas, que son actitudes frecuentemente estériles, sino la de invitar desde el espíritu pluralístico de la interculturalidad<sup>3</sup> a reflexionar sobre los conocimientos y saberes, las creencias y convicciones, los juicios y las opiniones, las informaciones y los diagnósticos, etc, que presuponemos ahora cuando formulamos la preocupación por el futuro de la religión en los términos de una pregunta que inquiere ya directamente por “una nueva religión”, y que lo hace además en el contexto determinado por eso que se llama “nuevo tipo de sociedad”.

Sospechamos, en efecto, que en este planteamiento del tema subyacen presupuestos que hay que cuestionar para cerciorarse de si hacen justicia a la dimensión universal y pluralista del fenómeno que visualizamos o no, en cuyo último caso impedirían una aproximación intercultural al mismo. Esto es lo primero que debemos hacer ante este tema.

En concreto nuestra sospecha es sospecha de una cierta monoculturalidad en la formulación y comprensión de la pregunta por el futuro de la religión tal como se la presenta aquí, ya que nos parece que se la visualiza a la luz del horizonte de percepción de la modernidad europea y de que en consecuencia implica presupuestos que estrechan necesariamente el campo de indagación.

Explicitar esta sospecha en detalle nos llevaría muy lejos, pues ello requiere en realidad una investigación especial. Pero es necesario tenerla presente porque, aun cuando se quiera hacer valer que la pregunta se lanza desde el marco de la experiencia de las sociedades moder-

---

<sup>3</sup> Usamos el adjetivo “pluralístico” en el sentido que le da Raimon Panikkar. A título de ejemplo ver sus reflexiones al respecto en: Raimon Pannikar, “La mística del diálogo”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37.

nas de Europa, no se elimina con ello la necesidad de enfocarla interculturalmente, esto es, desde una actitud que nos permite estar a la altura de la universalidad y pluralidad de este fenómeno, y porque naturalmente también en Europa la religión no ha sido ni es sólo una manifestación monocultural.

Por esta razón, como indica la pregunta que justifica este apartado introductorio, trataremos de iluminar nuestra sospecha en base al ejemplo concreto del horizonte de desarrollo histórico que, a juicio nuestro, se está presuponiendo con la manera de plantear la pregunta por el futuro de la religión en la forma en que parece postularla el tema de esta mesa redonda. Esperamos que ello sea suficiente para subrayar la necesidad de tomar conciencia de los límites culturales de los presupuestos desde los cuales inquirimos por cuestiones cuya densidad sobrepasa las posibilidades *actuales* de nuestro preguntar.

Desde la perspectiva pluralística de la interculturalidad la pregunta por la naturaleza de la nueva religión en el nuevo tipo de sociedad se perfila como una pregunta típicamente *moderna*, y por lo tanto regional, no universal.

Ya señalábamos que nuestra sospecha de monoculturalidad supone la dependencia de la pregunta o, mejor dicho, de la forma de preguntarla del horizonte de percepción de la modernidad europea y ahora debemos recordar que la calificamos de moderna para expresar esa dependencia cultural así como para precisar, de cara al punto que es de interés en este contexto, que ello implica moverse dentro de la idea moderna del progreso, esto es, de que todo es historia y de que en la historia todo es evolución lineal, progresiva.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Se recordará con provecho la insistencia de Raimon Panikkar en tantas de sus obras en hacer ver que el “progreso” y la “historia” forman parte de la “mitología” occidental moderna. Ver, por ejemplo, sus libros: *Tiempo y técnica*, Buenos Aires 1967; *Paz y desarme cultural*, Santander 1993; *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999; y su estudio: “Temps et histoire dans la tradition de l’Inde”, en UNESCO (ed.), *Les cultures et le temps*, Paris 1975, pp. 73-101. Y para una visión de conjunto de sus tesis sobre este tema ver: “Dialéctica de la razón armada”, en *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 9 (1986) 68-89.

Sobre el trasfondo de esta idea se comprende así que se formule la pregunta por el futuro de la religión en el sentido de una supuesta religión *nueva* cuya naturaleza tendría que corresponder, por la lógica inherente a la idea occidental moderna de progreso, al estadio de desarrollo social y humano alcanzado en ese “nuevo tipo de sociedad” que, sin decirlo, se supone que es el de las sociedades de conocimiento.<sup>5</sup>

De esta suerte se enmarca la pregunta por el futuro de la religión en la constelación epistémica y social de una *contemporaneidad* que obliga prácticamente a considerar esta pregunta desde el dramatismo (falso) de la disyuntiva “progresas o mueres”.

¿Y si hubiese formas de evolucionar que la concepción occidental moderna de progreso no conoce o reprime? Pero sobre todo: ¿Y si la *contemporaneidad* desde la que estamos leyendo la situación de la humanidad y que estamos suponiendo como el conjunto general de condiciones al que debe ajustarse la religión *nueva* no fuese universal?, ¿Y si a pesar de la ideología de la planetarización de la globalizaciónuviésemos que reconocer con una concepción incluso “occidental” de la historia como la de Ernst Bloch que la *contemporaneidad* es siempre pluridimensional y que hay que verla como un complejo juego de tiempos no contemporáneos o no simultáneos?<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre los límites y problemas del descriptor “sociedad de conocimiento” en el contexto del tema que tratamos, ver el capítulo tercero “La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía”.

<sup>6</sup> Sobre esto ver de Ernst Bloch sobre todo su obra *Erbschaft dieser Zeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo IV, Frankfurt/M. 1962; y “Über Ungleichzeitigkeit, Provinz und Propaganda”, en Rainer Traub / Harald Wieser (eds.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt/M. 1975, pp. 196-207. Ver además Beat Dietschy, *Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*, Frankfurt/M. 1988; así como su estudio “En la penumbra del tiempo. Las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no contemporaneidad”, en AAVV, *Noche del mundo y razón utópica*, San José 2003, pp. 139-188; y Klaus Kufeld, “Multiversum y no contemporaneidad. Un aporte de crítica ideológica al debate sobre la globalización”, en AA.VV., *Noche del mundo y razón utópica*, ed. cit., pp. 47-74. Importante como correctivo del eurocentrismo al interior de la filosofía de la historia marxista es también la obra pionera de Humberto Melotti, *Marx e il terzo mondo. Por uno schema multilineare del sviluppo storico*, Milano 1972. Y desde América Latina no se pueden olvidar los tempranos ensayos de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariáte-

Pero volvamos al punto de las implicaciones del horizonte de desarrollo histórico que parece fungir de referencia fundamental.

Lo anterior quiere decir que el planteamiento de la pregunta supone igualmente la *previsión* de una creciente homogenización de la humanidad en el sentido de los horizontes de desarrollo social y de las “megatendencias” de futuro que prevén las grandes empresas transnacionales<sup>7</sup>. Por eso esta manera de plantear la pregunta enfoca su indagación por el futuro de la religión al aspecto del futuro que la religión pueda tener todavía en ese futuro previsto como único futuro de la humanidad.

¿Y si hubiese alternativas y el futuro no fuera el programado? ¿Y si la religión fuera fuerza que rompe el futuro previsto y pluraliza el futuro de la humanidad?

Pero concluyamos este primer punto apuntando otro de los aspectos que conlleva el horizonte de desarrollo histórico presupuesto.

Desde la dinámica paradigmática de este horizonte parece latir en el planteamiento de la pregunta por la nueva religión la búsqueda de una especie de denominador común y/o de rasgos globales que concuerden con la sensibilidad general de los ciudadanos del mundo globalizado que caracteriza el nuevo tipo de sociedad. Parece como si el previsto desarrollo único llevase a buscar también *una* religión nueva acorde justamente con la *monotonía* del desarrollo programado.

¿Y si la religión fuese siempre religiones? ¿Y si, como consecuencia de esa constituyente pluralidad que ellas encarnan, la contextualidad de las religiones fuera irrevocable y desmintiera la búsqueda de una forma que la unifique por y mediante el supuesto progreso cognitivo de la humanidad?

---

gui. Pensamos concretamente en: Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina*, en *Obras Completas*, tomo 1, Lima 1984; y el ensayo: “Espacio – Tiempo – Histórico”, en *Obras Completas*, tomo 4, Lima 1984, pp. 375-452. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, en *Obras Completas*, tomo 5, Lima 1967; *Ideología y Política*, en *Obras Completas*, tomo 13, Lima 1973; y *El alma matinal*, en *Obras Completas*, tomo 3, Lima 1979.

<sup>7</sup> Ver por ejemplo: [www.Siemens.com/horizonts2020](http://www.Siemens.com/horizonts2020)

Se habrá observado que las cuestiones que hemos ido intercalando al paso de la explicitación de nuestra sospecha abren un horizonte alternativo para abordar el tema que nos ocupa. Desde él trataremos ahora de esbozar nuestra contribución al debate.

## **2. Hacia un abanico de religiones en diálogo y constructoras de la utopía de los muchos mundos todavía posibles**

En su dimensión política la interculturalidad se entiende decididamente como una alternativa liberadora frente a la tendencia uniformadora de la globalización neoliberal e intenta por eso articular desde la pluralidad irreductible de las culturas y de las religiones un proyecto pluralístico de convivencia humana en el que la “unidad” y/o “universalidad” *se dan por gracia* de la solidaridad entre los mundos diferentes.<sup>8</sup>

Esta opción implica evidentemente una apuesta por la diversidad cultural y religiosa de la humanidad y por un futuro pluralísticamente abierto. Por eso, antes de plantear la pregunta por una supuesta nueva cultura y/o religión, nos preocupamos por ver el *estado* en que está la diversidad cultural y religiosa de la humanidad y de saber por qué.

O sea que primero miramos por y con las culturas y las religiones para saber cómo se encuentran en los respectivos mundos contextuales que deberían representar sus verdaderas encarnaciones. Y está claro que con ello no se busca detectar ni describir ningún freudiano malestar en la cultura y/o religión<sup>9</sup> sino el malestar de éstas en el mundo hegemónico de la globalización neoliberal que invade y ocupa sus lugares.

---

<sup>8</sup> Para la concepción de la interculturalidad como alternativa al programa-estrategia del mundo globalizado puede consultarse el capítulo “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización” de nuestro libro *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; pp. 371-382; y nuestro libro *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004.

<sup>9</sup> Cf. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, tomo III, Madrid 1968.

Así entendida la preocupación prioritaria de la que hablamos es preocupación por las posibilidades de liberación de la diversidad amenazada o, para decirlo con José Martí, preocupación por los apoyos necesarios para “sacudir el mundo”.<sup>10</sup>

Para la interculturalidad, que implica obviamente interreligiosidad, son las religiones apoyos posibles para emprender esa tarea de “sacudir el mundo” que es hoy tan actual como en los tiempos de José Martí, aunque para nosotros signifique hoy el desafío de sacudir esa *contemporaneidad* hegemónica que trata de esconder su estructura imperial con sutiles imágenes y expansión de la idolatría.

Y de ahí, como estamos explicando, que, a pesar de la importancia innegable del desarrollo de las religiones en las llamadas sociedades modernas de Europa y de la certeza que hay que concederle a las interpretaciones que ven en ese desarrollo la muerte de las religiones tradicionales<sup>11</sup>, la interculturalidad se resista a sumarse al “espíritu de la contemporaneidad” hegemónica que canta el final de la historia, de las utopías y ahora también el final de las culturas y religiones tradicionales, insistiendo en lo que Guillermo Bonfil Batalla llamaba

---

<sup>10</sup> José Martí, “La excomunión del Padre Mc Glynn”, en *Obras completas*, tomo 11, La Habana 1975, p. 242.

<sup>11</sup> Ver por ejemplo: Mariano Corbí; *Religión sin religión*, Madrid 1996. Interesante en este contexto es recordar también el sentido de lo que se ha llamado la crítica “atea” de la religión como simple construcción alienante del ser humano al insistir en que la religión y/o religiones son o pueden ser medios que ocultan a Dios. Como ejemplos representativos nos permitimos remitir a la idea de Karl Barth de la revelación como “suspensión” de la religión (Cf. El apartado “Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion”, en *Die kirchliche Dogmatik*, tomo segundo, Zollikon-Zürich 1948, pp. 327 y sgs.); al “cristianismo sin religión”, de Dietrich Bonhoeffer (cf. *Widerstand und Erhebung*, Berlin 1964); o a la intuición de Martín Buber de la religión como “peligro originario” del ser humano (Cf. *An der Wende. Reden über das Judentum*, Köln/Olten, 1952, p. 47; y *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires 1970). Ver además Michael Theunissen, “Religiöse Philosophie”, en K. Dethloff / R. Langthaler / H. Nagl-Docekal / F. Wolfram (eds.), *Orte der Religion*, Berlin 2004, pp. 101-120.

acertadamente “la obcecada realidad de los otros”<sup>12</sup>, para activar por el diálogo mutuo sus memorias y visualizarlas como focos de no contemporaneidad, esto es, como fuerzas vivas que sacuden el orden de un mundo excluyente y asimétrico.

La interculturalidad busca el equilibrio en un mundo diverso y pluralístico. Por eso no se despide de ninguna memoria, cultural o religiosa, portadora de diversidad sino que, por el contrario, las *cita* convocándolas a crecer por la comunión entre todas.

Desde este proyecto liberador en favor de un mundo plural en equilibrio la interculturalidad *relativiza* la pregunta de las sociedades modernas europeas por una nueva religión o por una religión que corresponda al nuevo tipo de sociedad moderna y al tipo antropológico que se genera con ellas. Es decir que reubica esta pregunta en el contexto mundial del pluralismo religioso donde se ve también que las religiones llamadas tradicionales – en contraposición con lo que al parecer sucede en la provincia europea – gozan de buena salud, y en base a esta experiencia transforma la pregunta por una nueva religión en una cuestión más pluralística, a saber, la pregunta por nuevas relaciones entre las religiones de la humanidad.

La perspectiva intercultural entiende además que esas nuevas relaciones son precisamente nuevas porque superan el horizonte de la misión y de las conversaciones doctrinarias sobre dogmas o sistemas de creencia para configurarse como un movimiento de experimentación dialógica infinita de experiencias que se comunican sin centrar ni condensar o endurecer lo propio ni tampoco lo ajeno.

Serían así relaciones en las que se *relata*, se *hace relación*, un camino. En estas relaciones ni se suma ni se resta. Lo que en ellas acontece es el relacionamiento de caminos. Y por eso crece en ellas lo que propiamente se puede designar con la calidad de intercultural o interreligioso, que es lo que en verdad constituye su novedad.

Pero la interculturalidad requiere, por su espíritu liberador, que la experiencia dialógica del relacionar caminos sea a la vez una expe-

---

<sup>12</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Por la diversidad del futuro”, en Guillermo Bonfil Batalla (compilador), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México 1993, p. 225.

riencia de contraste y de interpelación recíproca en la que, limitándonos a señalar el aspecto ahora relevante, las religiones *revisan* sus tradiciones buscando discernir si y cómo son caminos de liberación que peregrinan hacia la utopía de un mundo pluralístico de “vida en plenitud”. Lo que supone naturalmente el discernimiento de sus posibles desfiguraciones degradantes.

De esta manera la interculturalidad es una perspectiva que *no ve previsible* la muerte de las llamadas religiones tradicionales o, mejor dicho, la emergencia a nivel universal de una nueva religión destradicionalizada (digamos entre paréntesis que los que creen que la modernidad centroeuropea es el comienzo del fin de las tradiciones olvidan que la modernidad es también una tradición)<sup>13</sup>, sino que vislumbra más bien la persistente presencia de tradiciones religiosas “antiguas” en relaciones de convivencia y de acompañamiento mutuo. Con lo cual decimos que no vislumbra el futuro de las religiones en la línea que parece percibirlo, por ejemplo, Jürgen Habermas desde su punto de vista liberal moderno, a saber, como islas en el contexto de una sociedad postsecular<sup>14</sup>, porque lo ve como parte del futuro pluralístico de la humanidad. La interculturalidad percibe más bien, por tanto, religiones que acompañan y participan en la construcción de ese futuro y que, al hacerlo, se acompañan a sí mismas y crecen con las otras tradiciones, pero también desde las propias.

Por este camino la interculturalidad vislumbra el futuro de las religiones como un proceso de crecimiento hacia dentro y hacia fuera que

---

<sup>13</sup> Ver por ejemplo los trabajos de Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona 1998; Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid 1990; y *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona 1994; y la discusión de esta cuestión en el III. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en: Raúl Fornet-Betancourt, (ed.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?*, Frankfurt/M. 2001.

<sup>14</sup> Cf. Jürgen Habermas, “Der Riss der Sprachlosigkeit”, en *Frankfurter Rundschau* del 16 de octubre del 2001, p. 18. Anotemos que en ese texto Habermas habla de las sociedades modernas actuales como sociedades “postseculares”, lo cual curiosamente no le impide seguir viendo el futuro como una marcha de progresiva “secularización”. ¿Una contradicción?

bien puede conducir a que las religiones sean, dicho con la bella metáfora de José Martí, “la poesía del mundo venidero”.<sup>15</sup>

Hay que advertir sin embargo que con esta *visión* la interculturalidad no pretende abogar por disolver las diferencias ni mucho menos por una estetización de las religiones. Pues, siguiendo precisamente la intuición martiana, las religiones que se afirman como “poesía del mundo venidero” son aquellas que renacen a sí mismas con y desde la espiritualidad histórica de solidaridad y de armonía de los seres humanos que recomponen el mundo real al decidir echar su suerte con los pobres de la tierra.<sup>16</sup> Son la poesía de esa espiritualidad, de esa *composición* de amor, de solidaridad y de justicia que, al equilibrar el mundo histórico desde los pobres de la tierra, *recompone* el mundo convirtiéndolo en un espacio abierto donde *resuena* la humanidad del ser humano y en el cual éste crece en su ser; crecimiento que hemos de entender no en el sentido de crecimiento de su yo individual ni de sus posibilidades de poseer mundo sino más bien en el sentido de crecimiento de sus relaciones con sus semejantes y con el universo todo.

El mundo venidero es ese crecimiento abierto de relaciones relacionales (simétricas) y relacionantes.<sup>17</sup> Las religiones serían por eso, como poesía de ese mundo que nos *adviene* por la calidad de nuestras relaciones, las *composiciones* que narran esa historia de relacionamiento de todo con todo.

Pero si esto es así, las religiones son en concreto la poesía de ese ser humano que, renaciendo desde la relación y el diálogo, toma conciencia, es decir, se hace cargo de que la tradición religiosa y/o cultural de la que viene y que contextualiza su *origen*; o sea la tradición de la que se siente *originario*, es al mismo tiempo la que le hace sentirse

---

<sup>15</sup> José Martí, op. cit., p. 243. Para el análisis teológico de esta visión martiana de la religión ver: Reinerio Arce, *Religión: Poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí*, La Habana 1996.

<sup>16</sup> Este famoso y bello verso martiano dice textualmente: “Con los pobres de la tierra / quiero yo mi suerte echar”. Cf. José Martí, *Versos sencillos*, en *Obras completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 67.

<sup>17</sup> No olvidemos que la filosofía de José Martí es ante todo una filosofía de la relación.

puesto en relación. Vivir el origen de donde venimos desde la relación es así renacer en nuestro propio lugar. Es ver la *procedencia*, en este caso concreto la religiosa, como lugar de *ascendencia procedente* que nos lleva más allá (por la relación), que nos lanza a la *descendencia* y al *advenimiento*.<sup>18</sup>

Visualizar el futuro de la religión desde esta perspectiva intercultural es vislumbrarla, como permite ver lo ya dicho, desde la experiencia cosmológica y antropológica de un ser humano en proceso de ser más (religiosamente) con y desde lo que es en su identidad cultural o religiosa *actual*. Partiendo de esta experiencia todo “progreso” significaría en ese sentido *también* un viaje de “regreso” revisador y redimensionante de las diferencias y tradiciones religiosas que le sirven al ser humano de punto de partida para abrirse a la experiencia del principio infinito que con el nombre de Dios (¿nombre impropio?) *relativiza* toda experiencia cultural o religiosa humana.

Si toda innovación o novedad, para no ser “invento” superficial ni privada “ocurrencia” ahistórica ni una moda al gusto ideológico de la cultura hegemónica, necesita por consiguiente ser continuación recreadora de ese cierto “arcaísmo” que parece caracterizar al ser humano<sup>19</sup>, si lo nuevo necesita pasado y herencia para *generarse* y ser percibido o reconocido en su novedad, su emergencia en la historia no puede explicarse entonces en términos de anulación de tradiciones o de erradicación de memorias.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Este paso en mi argumentación se inspira en lo que creemos haber entendido como el fondo de esa enigmática sentencia de Martin Heidegger en la que se nos dice que el origen o lugar de procedencia permanece en nosotros como una tarea de futuro. Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesamtausgabe*, tomo 12, Frankfurt/M. 1985, p. 91, donde se dice literalmente: “Herkunft aber bleibt stets Zukunft.”

<sup>19</sup> Cf. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, dos tomos, München 1981.

<sup>20</sup> Sobre la compleja dialéctica de interacción entre tradición e innovación pueden consultarse, por ejemplo, las actas del ya citado III. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. Y para el horizonte general de la cuestión ver: James Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (MA), 1997; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1992; Stuart Hall (ed.), *Modernity and its Futures*, London 1992;

Lo nuevo es *generación histórica* y, como tal, su modo de *efectuarse* es el de la *transformación*; entendiéndose por ésta una *transformación* que, en cuanto es resultado del diálogo entre diferencias, no cierra su proceso constituyéndose en síntesis unificante de la pluralidad de las tradiciones sino que en ella sigue vigente y actuante la diversidad de las diferencias, porque se trata de una *transformación recíproca* en la que las diferencias se acercan y se alejan al mismo tiempo. Y la razón de este singular movimiento es que el diálogo entre las diferencias, debido al viaje de “regreso” apuntado que hace posible en cada una de ellas, también potencia sus respectivas distinciones propias.<sup>21</sup>

De lo anterior se desprende en concreto que la interculturalidad vislumbra el futuro a la luz de una experiencia humana abierta, pero que no parece conducir ni al sincretismo subjetivamente arbitrario ni al hibridismo de mezclas indefinidas, porque – como decíamos – se trata de una experiencia de transformación que, con la reconfiguración y el redimensionamiento de la propia identidad (religiosa), permite una mejor y más profunda apropiación de lo propio.

Intercalemos aquí un supuesto que nos parece obvio, pero que conviene nombrarlo porque ayuda a comprender nuestra argumentación: Lo que una persona o una determinada comunidad cultural llama “propio” no equivale nunca a lo totalmente conocido o comprendido. Y es

---

Josetxu Martínez Montoya, “Identidad y diferencia”, en Andrés Ortiz-Osés / Paxti Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica*, Bilbao 2005, pp. 276-289; y Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad, Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid 2000.

<sup>21</sup> Para este complejo campo temático ver las numerosas y sugerentes aportaciones de la teología comparada, de la teología procesual y de la teología del pluralismo religioso. Entre otros nombres cabe citar: John Cobb, Roland Farber, John Hick, Paul Knitter, Hans Küng, Jürgen Moltmann, Robert Schreier, David Tracy, etc. Para la base filosófica ver las aportaciones de la filosofía intercultural así como las obras pioneras de Alfred North Whitehead. Una visión panorámica sobre los alcances, límites y problemas de estas aportaciones puede verse en Roland Farber, “Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie Transformativer Prozesse”, en *Polylog* 9 (2003) 65 - 94

por eso que es en la relación y el contraste con el otro que se va profundizando en lo “propio”.<sup>22</sup>

Pues bien, para el futuro de las religiones, ello significa que la interculturalidad vislumbra dicho futuro como un tiempo que será precisamente nuevo – es decir, no repetidor de lo mismo que ya tenemos – justo en la medida en que crece como el tiempo de nuevas relaciones entre las tradiciones religiosas de la humanidad; relaciones que calificamos de nuevas en razón de que las vemos como las relaciones que establecen tradiciones religiosas que se experimentan como procesos vivos de memoria histórica salvífica, y no como entidades estáticas y dogmáticamente asentadas.

Memoria y comunión aparecen así como dimensiones que no se excluyen sino que se complementan y que, por tanto, se necesitan mutuamente.

Y para la práctica anticipativa de ese futuro, es decir, para la práctica contextual de esas nuevas relaciones entre las religiones, significa el enfoque intercultural que los miembros de las distintas comunidades religiosas reaprenden a *confesar* su identidad religiosa desde la experiencia transformativa del *peregrinaje*, del *éxodo*, donde se crean espacios “transreligiosos”<sup>23</sup> que no hacen olvidar el origen ni diluir el acento específico con que la herencia de la tradición propia carga la búsqueda religiosa, pero que sí debilitan la autoseguridad de cada camino particular y, con ello, contraen también sus posibles pretensiones de universalidad excluyente. Y que de esta suerte hacen posible en los miembros de las diferentes religiones prácticas *practicantes* de relaciones, y finalizadas no por su origen sólo sino por aquello a lo que en sus orígenes se apunta: la liberación humana.

---

<sup>22</sup> Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, ed. cit.

<sup>23</sup> Sobre la categoría de “transreligiosidad” ver el estudio citado de Roland Farber.

## Capítulo V

### Liberación e interculturalidad en el pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual

#### 1. Observaciones preliminares

Por “pensamiento latinoamericano actual” entendemos en las páginas que siguen, por una parte, la cultura filosófico-teológica de pensamiento liberador que en un complejo proceso histórico se va gestando, articulando, madurando y diferenciando en América Latina desde 1968, concretamente a partir de los impulsos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)<sup>1</sup>, del debate entre Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Leopoldo Zea (1912-2004)<sup>2</sup>, del Movimiento Estudiantil<sup>3</sup> y del Primer Congreso Cultural de La Habana.<sup>4</sup>

Y por otra parte entendemos también el movimiento filosófico-teológico que comienza a desarrollarse de manera explícita a partir de las nuevas reivindicaciones políticas, culturales y religiosas de los pueblos indígenas y afroamericanos en el contexto del conflicto por la interpretación del sentido de la programada “conmemoración” de los

---

<sup>1</sup> Cf. CELAM (Ed.), *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá 1968.

<sup>2</sup> Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; y Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México 1969.

<sup>3</sup> Cf. el número especial de *Pensamiento Crítico* 25/26 (1969).

<sup>4</sup> Cf. el número especial de *Casa de las Américas* 47 (1968); y el comentario de Adolfo Sánchez Vázquez, “Dos impresiones sobre el Congreso Cultural de La Habana”, en *Cuadernos Americanos* 3 (1968) 112-117.

500 años de América Latina (1492-1992), y que busca por ello en la interculturalidad un nuevo horizonte para poder proyectarse como un pensar plural en el que resuenan realmente los muchos sentidos de la diversidad cultural de América.<sup>5</sup>

O sea que restringimos aquí conscientemente la expresión “pensamiento latinoamericano actual” a una vertiente del mismo en la que, como se ve por lo dicho, no solamente hacemos converger la filosofía y la teología al hablar de cultura y/o movimiento filosófico-teológico – opción que digamos de pasada, se debe menos a razones de agilidad en la exposición que a exigencias de una postura intercultural, ya que ésta implica la revisión crítica de las fronteras entre disciplinas impuestas por la cultura científica dominante occidental<sup>6</sup> –, sino que además contemplamos su desarrollo precisamente desde la óptica de la liberación y/o interculturalidad.

Del “pensamiento latinoamericano actual” nos ocupamos, por tanto, dicho en otros términos, en una sola de sus muchas expresiones, a saber, la filosófico-teológica, y dentro de ésta, únicamente de aquella que se desarrolla como pensamiento liberador y/o intercultural.

Que nos ocupemos justamente de esta vertiente filosófico-teológico liberadora e intercultural tiene su explicación y justificación en que representa para nosotros la vertiente del pensamiento latinoamericano actual donde se intenta acaso con más coherencia transformar el oficio

---

<sup>5</sup> Para el contexto histórico ver a título de ejemplo los documentos de la “Campana 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, editados por la Secretaría Operativa Continental desde 1989; y Giulio Girardi, *Los excluidos, ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Madrid 1994. Y para el desarrollo específico ver también a título de ejemplo: Josef Estermann: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Cuzco 1998; Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México 1994; Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*, Riobamba 1983; Dina V. Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires 1990. Ver además: *Primer Encuentro Continental de Teologías y Filosofías Afro, Indígena y Cristiana*, Quito 1995; así como las actas de los Encuentros de Teología India y de Teología Afroamericana.

<sup>6</sup> Cf. Raimon Panikkar, „Filosofía e Teología: Una distinzione superata. Nota per una discussione”, en Giovanni Ferretti (ed.), *Filosofia e Teologia nel futuro dell' Europa*, Genova 1992, pp. 185-196.

del “pensador” en una *acción* de compromiso y de servicio, como ya señalara José Martí en tono imperativo para el desarrollo intelectual en Nuestra América.<sup>7</sup>

Pero se entiende por otra parte que, aún limitándonos a este sector del pensamiento latinoamericano actual, nos estamos refiriendo a una producción filosófico-teológica que abarca ya casi cuatro décadas y que ha tenido, y sigue teniendo, momentos de gran creatividad e impacto cultural. Nos referimos, por tanto, a un sector; pero a un sector que es vertebral en el desarrollo del pensamiento latinoamericano actual y que ha sido reconocido como tal. Lo que quiere decir que nos referimos a una producción bibliográfica amplísima que por las razones obvias de espacio y tiempo no podemos analizar en este trabajo.<sup>8</sup>

Indicamos este detalle porque queremos observar que en estas reflexiones tendremos en cuenta el desarrollo histórico del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual elaborado desde las perspectivas de la liberación y la interculturalidad, es más, vamos a dar por supuesto sus aportaciones fundamentales en campos específicos como la hermenéutica, la metodología, la historia de la filosofía y de la teología, la cristología, la ética, etc.; pero sin detenernos en la pre-

---

<sup>7</sup> Cf. José Martí, „Nuestra América“, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 22. Para el desarrollo de esta perspectiva martiana puede verse nuestro trabajo: “José Martí: ¿Política de la inteligencia o inteligencia de la política?”, en *La Ciudad de Dios* 2-3 (2003) 451-463.

<sup>8</sup> Por lo que hace a la teología estarían por ejemplo las obras de: Ruben Alves, Hugo Assmann, Frei Betto, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Fernando Castillo, José Comblin, Ignacio Ellacuría, Gustavo Gutiérrez, Ivonne Gebara, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Elsa Támez. Y en filosofía: Arturo Ardao, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Francisco Miró Quesada, León Olivé, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Alejandro Serrano Caldera y Luis Villoro. Además de la bibliografía relacionada con la recepción y la crítica de la obra de dichos autores. Para una visión panorámica de la producción teológica latinoamericana de esta época puede consultarse: Juan José Tamayo / Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella 2001; y para la filosofía: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao 2004.

sentación de las mismas ni tampoco en el análisis del proceso de diferenciación interna en escuelas o corrientes.<sup>9</sup>

Supondremos además su recepción e impacto así como los reajustes internos de crecimiento, autocrítica o discernimiento que se han dado como consecuencia directa del diálogo con la comunidad filosófico-teológica en general.<sup>10</sup>

Remitimos, pues, a todo el proceso de desarrollo y diferenciación porque, aunque nos centraremos en los ejes temáticos compartidos o en las zonas de convergencia común que justamente lo hacen identificable como pensamiento latinoamericano, es todo ese proceso el que conforma el trasfondo argumentativo que hace posible y sostiene las reflexiones y críticas que ofrecemos en estas páginas.

En este sentido hagamos todavía una última observación preliminar.

---

<sup>9</sup> Este trabajo lo hemos realizado al menos en parte en otros estudios. Por eso permitimos remitir a nuestros trabajos: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; *Estudios de filosofía latinoamericana*, México 1992; “Filosofía y teología latinoamericanas de la liberación”, en *Khipu* 15 (1985) 35-38; *Philosophie und Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 1987; “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Pasos* 97 (2001) 11-23 y como editor: *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, tres tomos, Mainz 1997.

<sup>10</sup> Ver a título de ejemplo para la teología: Alfred T. Hennelly (Hrsg.), *Liberation Theology. A Documentary History*, New York 1990; Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York 1989; Julio Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986; Roberto Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión*, Lima 1977; Michael Sievernich (ed.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*, Mainz/München 1988; y el número especial “Theologies de la libération” de *Alternatives Sud* VII (2000) así como: Juan José Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella 2000. Y para la filosofía: Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Genève 1989; Domenico Jervolino (ed.), *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Lecce 1992; Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika*, Berlin 1992; Sergio Sarti, *Panorama dell filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milán 1976; y de manera especial, el número monográfico “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, de la revista *Erasmus* 1/2 (2003).

Todo pensamiento implica en su desarrollo una historia de argumentación, mejor dicho, de argumentaciones. Así, hablar de pensamiento latinoamericano actual es hablar de esa historia de argumentaciones por la que precisamente se va perfilando como tal, es más, significa adentrarse en esa historia y argumentar con sus argumentaciones.

Esto es, en concreto, lo que pretendemos hacer en el presente trabajo: Sobre el telón de fondo del complejo proceso histórico de constitución del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual queremos *intervenir* en su historia argumentativa para ver cómo se perfila desde dos de sus líneas de argumentación y articulación, la de la liberación y la interculturalidad, y analizar además si son perfiles divergentes o más bien convergentes o complementarios.

## **2. Del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano y liberador**

Desde las obras pioneras de Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, por no nombrar ahora si no estas dos figuras protagónicas y de influencia indiscutible en sus respectivos campos<sup>11</sup>, la cultura filosófico-teológica de pensamiento liberador latinoamericano se distingue por representar un giro metodológico y hermenéutico que clausura de hecho la época de la hegemonía “evidente” del eurocentrismo en filosofía y teología.

A este nivel ésa es posiblemente su primera aportación fuerte, porque la superación del eurocentrismo indica aquí la condición de la posibilidad de tener una conciencia y una memoria propias, es decir, de fraguar identidad leyendo la historia por sí mismos, empezando por la historia propia, y proyectándose desde su memoria con autenticidad.

No es casual, por ello, que la preocupación transversal de toda la obra de Leopoldo Zea se pueda resumir en su intento de fundamentar

---

<sup>11</sup> Leopoldo Zea solía recordar con sano orgullo que Gustavo Gutiérrez le había dicho en un encuentro en Lima; “¡Maestro, Vd. es el culpable de muchas de las cosas que hago ahora!”

y desarrollar una filosofía de la historia de la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos.<sup>12</sup>

Y que Gustavo Gutiérrez por su parte reclame para el quehacer teológico latinoamericano la necesidad de “beber en su propio pozo” como criterio no sólo de su fecundidad sin también de su identidad cristiana.<sup>13</sup>

Una segunda aportación que caracteriza otro de los grandes ejes temáticos compartidos por la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas, es la de haber puesto en marcha un plan para la transformación contextual de la reflexión filosófica y teológica. En este sentido el pensamiento filosófico-teológico liberador es hoy en América Latina un modelo de transformación contextual, pues su desarrollo ha implicado evidentemente cumplir en sí mismo el plan proyectado.

Además de las obras de los ya citados Leopoldo Zea y Gustavo Gutiérrez, creemos que las obras de Hugo Assmann, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Ivonne Gebara, Franz J. Hinkelammert, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Jon Sobrino, Elsa Tamez o Luis Villoro, entre otros muchos, hablan con toda claridad a favor de nuestra tesis. Pues se trata de obras en las que se evidencia el esfuerzo por practicar la filosofía y la teología desde la condición periférica que determina la contextualidad latinoamericana con sus situaciones escandalosas de opresión, pobreza e injusticia. Lo cual significa que leen la realidad latinoamericana desde abajo o, como dice programáticamente Gustavo Gutiérrez, “desde el reverso de la historia”<sup>14</sup>, y que hacen que la filosofía y la teología tomen partido por los pobres. Contextualizar quiere decir de este modo pensar con y desde el proyecto de los oprimidos y marginados.

---

<sup>12</sup> Cf. Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid 1957; *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona 1988. Consultar también la lectura que hace Enrique Dussel de la obra de Zea: Enrique Dussel, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea*, Aachen 1992, pp. 24-37.

<sup>13</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima 1983; ver también su obra: *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima 1992.

<sup>14</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.

Por eso esta segunda aportación o característica se complementa con una tercera que podemos resumir diciendo que el pensamiento filosófico-teológico liberador redescubre hoy en América Latina que la profecía y/o la crítica no son elementos que pueden o no adornar la reflexión contextual sino que son dimensiones inherentes y fundamentales.

Pensar desde la condición periférica y desde el proyecto de los oprimidos y su historia conlleva necesariamente articular en el análisis de diagnóstico contextual la memoria de esperanza y de liberación.

Dicho en otros términos: La contextualización del pensamiento, hecha al filo del hilo conductor de la opción por los pobres – como opción de Dios, para el teólogo, y como opción de la razón crítico-práctica, para el filósofo – lleva como consecuencia de su propia práctica armonizar *logos* y *ethos*, y hacerlo de tal manera que la normatividad ética de la exigencia de liberación del oprimido resulte de la actualización misma de la inteligencia del *logos*, y no una dimensión que se le añada desde fuera o que acepta por una suerte de conversión moral.

Otro campo de convergencia, que representaría para nosotros una cuarta aportación que caracteriza al pensamiento filosófico-teológico liberador de América Latina, es el programa de inculturación que ha llevado a cabo en el curso de su proceso de desarrollo. No cabe duda que, y de nuevo están las obras de los representantes de este sector del pensamiento latinoamericano para testificarlo<sup>15</sup>, tanto la filosofía como la teología de la liberación han complementado o, dicho con mayor exactitud, han apoyado su plan de contextualización en un proyecto de inculturación del pensar filosófico y teológico que han llevado a cabo con consecuencia admirable y que les ha permitido por ello subsanar en gran medida la situación de disociación crónica en que vivían la filosofía y la teología, como plantas importadas, por una parte, y la cultura del pueblo latinoamericano, por otra.

---

<sup>15</sup> Cabe destacar, porque son acaso los autores que más sistemáticamente se han ocupado de la cuestión de la inculturación en su sentido filosófico y teológico, las obras de Juan Carlos Scannone y de Diego Irarrázaval. Ver, entre otras, Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoameri-*

Sin poder entrar en detalles, bástenos con recordar ahora que se trata de un proyecto de arraigamiento de la reflexión filosófica y teológica en la sabiduría popular que sustenta y trasmite la cultura de la gente sencilla en América Latina, para que de este modo la filosofía y la teología se reformulen como frutos que nacen de esa cultura, aunque sin perder o renunciar a su universalidad. Es, expresado de otra forma, un proyecto que busca *situar* la universalidad del logos filosófico y/o de la fe cristiana en la contextualidad de la tradición cultural latinoamericana.

Unida a este proyecto de transformación de la filosofía y de la teología mediante la inculturación de las mismas está a nuestro modo de ver lo que podríamos llamar una quinta característica común del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano liberador, a saber, su revalorización de la categoría del “mestizaje cultural” en el sentido de un concepto filosófico y teológico fecundo para repensar la realidad cultural latinoamericana y buscar por consiguiente una referencia fuerte capaz de sustentar el proyecto de una identidad latinoamericana común.

La categoría del “mestizaje cultural” pasa a ser así una pieza clave en la hermenéutica filosófica y teológica del desarrollo cultural de los pueblos latinoamericanos, constituyendo incluso en muchos autores el paradigma de interpretación “evidente” del proceso cultural latinoamericano. El mestizaje cultural, se piensa, no es un invento ni una simple teoría. Es realidad. América Latina, y de modo especial su cultura, es una realidad mestiza y el mestizaje cultural es la expresión que *corresponde* a dicha realidad de fusión de razas, lenguas, culturas y religiones.

Por eso el programa de inculturación de la filosofía y de la teología se concretiza principalmente, esto es, en su línea dominante de realización, en un proceso de mestizaje de las mismas, entendiendo por ello justamente el arraigamiento de la filosofía y de la teología en la realidad de la cultura mestiza latinoamericana. Y puesto que se supone que el “mestizaje cultural” es la categoría en la se expresa lo que algunos

---

*cana*, Buenos Aires 1990; y Diego Irarrázaval, *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Lima 1998.

autores llaman el sustrato cultural de América Latina, o su *ethos cultural*, ello significa, que por su inculturación, la filosofía y la teología obtendrán su *identidad* latinoamericana justo en la medida en que sus reflexiones se dejen inspirar por ese *ethos* mestizo y se redefinan como manifestaciones articulantes de su sentido de la vida, del mundo y de la historia. O sea que, asumiendo el mestizaje cultural como categoría en la que se refleja y condensa la experiencia histórica específica de América Latina en tanto que espacio nuevo abierto por el encuentro entre diferentes culturas, la filosofía y la teología se abren a la experiencia histórica fundacional de la diferencia latinoamericana y pueden de esta suerte florecer como frutos de su propio suelo.<sup>16</sup>

Una sexta perspectiva de trabajo en la que convergen las reflexiones de la filosofía y teología liberadoras de América Latina y que representa también una de las características que las identifica como tales, es el recurso al concepto de pueblo o, en su caso, de comunidad para referirse al sujeto del proceso histórico y cultural por el que se va perfilando la llamada identidad latinoamericana.

Y debe notarse que este recurso al pueblo a o a la comunidad es, de hecho, una consecuencia que se desprende del uso que se hace de la categoría del mestizaje cultural. Pues no olvidemos que, además de su significación hermenéutica, la categoría del mestizaje cultural conlleva un claro sentido político en cuanto que sirve de base para pensar el proyecto histórico de los pueblos latinoamericanos desde el horizonte o idea reguladora de la *unidad nacional*, según el axioma de un pueblo, una nación.

En este sentido la categoría del mestizaje cultural contiene ya una respuesta a la pregunta por el sujeto histórico del proceso cultural latinoamericano, que es precisamente el pueblo o la comunidad nacional como expresión sintética de la novedad histórica resultante del cruce y de la interacción entre las diversas alteridades.

---

<sup>16</sup> En este terreno de la importancia filosófico-teológica de la categoría del mestizaje cultural cabe destacar las aportaciones hechas por Juan Carlos Scannone que nos parecen ser las más sistemáticas y profundas. Ver en especial su obra ya citada: *Nuevo punto partido de la filosofía latinoamericana*, sobre todo las

Sobre el trasfondo de la categoría del mestizaje cultural, por tanto, el pensamiento filosófico-teológico liberador de América Latina responde a la pregunta por el sujeto de los procesos de liberación con la noción de pueblo, especificando que se trata del agente común que se forja mediante el largo aprendizaje de solidaridad que significa la historia de opresión y resistencia compartida por los oprimidos. Como punto de convergencia solidaria entre las memorias de opresión y resistencia el pueblo representa un colectivo diferenciado, pero fusionado por un proyecto liberador que ordena sus alteridades y que por eso puede actuar en la historia como un sujeto común.

Por esta razón en el concepto de pueblo o comunidad de los oprimidos se condensa según el análisis del pensamiento filosófico-teológico latinoamericano actual el llamado *ethos cultural liberador* que se expresa a su vez primordialmente en la cultura popular. Así el empleo de la categoría pueblo en este sentido específico es inseparable del recurso al concepto de la cultura popular como fuente y arca de sabiduría y de memoria compartida. Es más, en esta visión el pueblo es y se proyecta en la cultura popular. Son, en realidad, categorías intercambiables. Y de ahí precisamente su centralidad en la hermenéutica de la realidad latinoamericana desarrollada por el pensamiento filosófico-teológico de la liberación en América Latina.<sup>17</sup>

Pero detengamos aquí esta panorámica caracterización del pensamiento filosófico-teológico liberador y retengamos, para la intención que perseguimos en este trabajo, especialmente lo siguiente: Los ejes

---

págs. 140-150 y 172-187. Por otra parte cabe citar: Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile 1984.

<sup>17</sup> La bibliografía sobre este tema es obviamente muy extensa, no faltando en ella estudios que muestran con claridad la existencia de un debate interno sobre el significado de los conceptos de pueblos y/o de cultura popular. De entre ellos nos permitimos destacar los siguientes: Mario Casalla, *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Buenos Aires 2003; Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires 1978; Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1983; “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación”, en *Concordia* 6 (1984) 10-47; Juan Carlos Scanonne, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990; y Leopoldo Zea, *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas 1976.

reflexivos mencionados muestran que se trata de un pensamiento contextualmente comprometido cuya aspiración rectora es la de contribuir a que América Latina se interprete desde sí misma y se transforme según un proyecto propio que recoja la memoria liberadora latente como horizonte de esperanza en la historia de su pueblo.

### **3. Del pensamiento filosófico-teológico intercultural actual**

Ya señalábamos que el pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano inicia su desarrollo explícito, esto es, como movimiento consciente de su orientación intercultural en el contexto político-cultural que se crea con los preparativos para la conmemoración de los “500 años de América Latina” y el debate que se abre sobre el verdadero sentido que hay que dar a esa fecha. Y, como en el caso del pensamiento liberador, es de ese desarrollo actual del que nos ocuparemos aquí.

Más conviene adelantar que se trata de una vertiente de pensamiento latinoamericano que, al igual que la liberadora, cuenta con antecedentes históricos y momentos precursores que se remontan al comienzo de la conquista y de la colonización<sup>18</sup> y que, pasando por la época de la independencia<sup>19</sup>, llegan sin interrupción hasta las últimas décadas del pasado siglo XX en que se da su articulación actual en sentido estricto.<sup>20</sup> Porque el recordar este horizonte de desarrollo histórico nos ayuda no sólo a comprender el lugar de la reflexión intercultural en el desenvolvimiento intelectual de América Latina en general, sino también – y esto es aquí naturalmente lo decisivo – a plantear en perspectiva histórica la pregunta por los cruces con el pensa-

---

<sup>18</sup> La comprobación de este hecho se puede hacer leyendo desde el reverso de la historia muchos de los relatos que nos narran las *Crónicas*. Pensemos, por ejemplo, en el famoso *Diálogo de los Doce* o en el *Chilam Balam de Chumayel*.

<sup>19</sup> Gran parte de la obra de José Martí es un documento de peculiar importancia para esta época, como hemos intentado mostrar en nuestro libro: *José Martí (1853-1895)*, Madrid 1998, especialmente el capítulo segundo, pp. 26 y sgs.

<sup>20</sup> Cabría recordar aquí la labor del pionero centro de comunicación intercultural fundado por Ivan Illich en Cuernavaca, México.

miento de la liberación y a calibrar mejor (sobre ese trasfondo histórico) las posibles coincidencias y divergencias que presentan sus respectivas articulaciones actuales.

Ateniéndonos, por tanto, al desarrollo actual del pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano y limitándonos también en su caso a una presentación panorámica de algunos de los temas centrales que caracterizan su orientación de conjunto y que, a pesar de los diferentes acentos que se constatan en su desarrollo, le dan un perfil común<sup>21</sup>, empecemos destacando que es esa misma coyuntura político-cultural creada por el debate en torno al sentido del acontecimiento que nombra la fecha del “1492” y que, como decíamos, motiva el comienzo explícito de esta variante de pensamiento latinoamericano, la que da el primer tema que inscribe la reflexión filosófico-teológica intercultural en su agenda común.

Nos referimos al problema de la reinterpretación cultural y religiosa de América Latina. El debate sobre el llamado “Descubrimiento” y su pretendido significado como acontecimiento *fundacional* de una América Latina que armoniza sus alteridades y crece como un espacio de mestizaje cultural y religioso es, en efecto, ocasión, para que en presencia de la movilización paralela de la resistencia indígena y afroamericana que tiene lugar en esta coyuntura histórica, la reflexión filosófica y teológica en sus sectores más sensibles a la suerte de las alteridades negadas se percate de la urgencia de replantear la cuestión de su manera de entender América Latina y de su modo de insertarse en la realidad latinoamericana. América Latina, como conciencia y práctica de realidad y, por lo mismo, también como contexto de discursividad, aparece de pronto como un problema que debe ser repensado. ¿Por qué?

---

<sup>21</sup> Para la consideración de esa diferenciación interna en la que no podemos detenernos en este trabajo pueden verse los trabajos de Dina V. Picotti, “Voces interculturales en el pensamiento latinoamericano”, en *Stromata* 3/4 (2004) 307-312; Ricardo Salas, *Ética intercultural*, Santiago 2003; y Antonio Sidekum (org.), *Interpelação ética*, São Leopoldo 2003; así como muchos de los estudios recogidos en la obra colectiva: *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Santiago 2005, editada en tres tomos por Ricardo Salas.

Porque se empieza a tomar conciencia de que las interpretaciones que la inventan desde la latinidad o la cristiandad católica<sup>22</sup>, pero también aquellas que la programan desde los valores de la modernidad centroeuropea y que guían en gran parte la vida social, política y cultural de la época republicana<sup>23</sup>, son justamente eso, “invenciones” que ocultan la verdadera realidad de América. Por eso, pues, hay que repensar la condición americana; hay que hacer una *re-petición* del “Descubrimiento” desde las *peticiones* de cada una de las voces encubiertas.

Repensar la realidad americana es así buscar el reencuentro con su diversidad y pluralidad, hallar sus memorias vivas y ponerse a su escucha. O sea que no se trata de encontrarla como un palimpsesto a descifrar en sus escrituras superpuestas sino como un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones.

En esta perspectiva la tarea de repensar la realidad americana desde el reencuentro con su diversidad viva comienza por un acto de autocrítica y autocontención por parte del pensamiento filosófico-teológico, ya que sin ese momento de “retirada” y de desocupación de espacios no puede aprender a pensar con y desde las alteridades ausentes en su historia. Se trata de reaprender a nombrar lo que se llama América, y de aprender hacerlo con los muchos nombres que sólo pueden nombrar sus tradiciones originarias. De ahí la necesidad de practicar un pensar que piense América *re-pitiendo* con sus muchos otros las *peticiones* de sus culturas.

Poniendo en su agenda de trabajo el tema del verdadero “Descubrimiento” de América como primer eje de su reflexión, el pensamiento filosófico-teológico intercultural se entiende así como una aportación a la recuperación de los muchos nombres de América, que en este caso concreto quiere decir reivindicación de su plural capacidad de

---

<sup>22</sup> Ver por ejemplo: UNAM (ed.), *La latinidad y su sentido en América Latina*, México 1986; Alberto Caturelli, *América bifronte*, Buenos Aires 1961; o Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid 1951.

<sup>23</sup> Ver por ejemplo las teorías de autores considerados clásicos del pensamiento latinoamericano como Juan Bautista Alberdi o Domingo Faustino Sarmiento.

autointerpretación filosófico-teológica. Por eso se insiste en que el verdadero “Descubrimiento” tiene que ser resultado de un acto comunitario en el que se comparte la palabra y se funda una comunidad de intérpretes donde del “descubrimiento” del otro es encuentro acogedor con su palabra. Este “Descubrimiento” de América es progreso en la convivencia de las alteridades, y no dinámica de superposición de memorias.

Al hacer propia esta reivindicación de la plural capacidad de autointerpretación de América el pensamiento filosófico-teológico intercultural se impone a sí mismo evidentemente la tarea de deconstruir la historia del llamado pensamiento latinoamericano para detectar las *deshherencias* que se han producido en la herencia que trasmite. Parte esencial en esta tarea de deconstrucción es naturalmente la *re-petición* de las *peticiones* que transmiten las culturas desheredadas, pues la *re-petición* de la historia del pensamiento latinoamericano en presencia de los que han sido desheredados de ella es el mejor método para tomar conciencia de sus exclusiones, ausencias y deficiencias.

Pero se entiende que el método de la *re-petición* es al mismo tiempo un método constructivo que convoca memorias para rehacer la historia de las argumentaciones e interpretaciones que se han dado y se dan como parte constitutiva de la contextualidad americana. El registro crítico de las *deshherencias* se prolonga de esta suerte en una tarea de pluralización de la historia de la filosofía y de la teología en América Latina, que implica a su vez el desafío de pluralizar las formas en que filosófica y teológicamente se funda realidad y se da sentido a la historia en América Latina.

De donde se sigue que la tarea de deconstrucción y de reconstrucción intercultural e interreligiosa que se da a sí mismo esta vertiente del pensamiento latinoamericano actual se proyecta en términos de un ensayo de redimensionamiento de las experiencias fundantes de tradiciones, es decir, de pluralización de los lugares originarios con nombres propios para las cosas, y no simplemente como un proyecto de recuperación de márgenes sobre una matriz ya constituida. La interculturalidad y la interreligiosidad significan justamente para este nuevo pensamiento latinoamericano renegociar, por la vía de la *re-petición*,

la cuestión del centro referencial, del substrato común, del hilo conductor, de la matriz cultural de fondo, o como se prefiera llamar, de la historia constituida hasta ahora.

La medida con la que se mide, la medida desde la que se dividen los espacios, y se habla de centros y márgenes, debe y tiene que ser medida de nuevo con el auxilio de los diferentes parámetros válidos en la diversidad cultural y religiosa de América Latina. La razón con la que razonamos debe y tiene que ser razonada por la razón del otro. Tal es, en el fondo, el desafío que plantea un pensamiento filosófico-teológico intercultural hoy en Nuestra América.<sup>24</sup>

Con esta opción decidida por una radical reconfiguración intercultural e interreligiosa de la filosofía y de la teología en América Latina el pensamiento filosófico-teológico intercultural se cruza en varios niveles con el pensamiento de la liberación; niveles que podemos identificar con las mismas categorías empleadas antes para resumir algunos de los ejes temáticos que a nuestro modo de ver caracterizan conjuntamente la reflexión del pensamiento filosófico y teológico liberador hoy en América Latina.

Así que explicaremos a continuación el cruce a que nos referimos, siguiendo dichas categorías. Lo cual nos permitirá además contornar el perfil del pensamiento filosófico-teológico intercultural explicando en base a temas concretos sus coincidencias y divergencias con el planteamiento de la liberación. Expresados en la terminología de las

---

<sup>24</sup> Por eso hay que decir que los proyectos de investigación que se han llevado a cabo con la intención de recuperar las “raíces” de la teología latinoamericana siguiendo la matriz cristiana y situando así el comienzo de esta reflexión a partir de 1492 son realmente importantes y necesarios, pero no están todavía a la altura del desafío que planteamos aquí desde un horizonte intercultural e interreligioso. Lo mismo vale para los estudios de historiografía de las ideas filosóficas en América Latina que, por no superar el patrón occidental, reducen sus intentos de reconstrucción a investigar la adaptación de corrientes extrañas o los brotes de mestizaje filosófico. Ver entre otros ejemplos: Pablo Richard (ed.), *Historia de la teología en América Latina*, San José 1981; y *Raíces de la teología latinoamericana*, San José 1985; así como el proyecto documentado en la colección de la *Revista de Historia de las Ideas* editado por el *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, a iniciativa de Leopoldo Zea.

categoría mencionadas tenemos, pues, los siguientes niveles de entrecruzamiento:

➤ **La crítica del eurocentrismo:**

Es evidente que estas dos vertientes del pensamiento latinoamericano actual se cruzan y coinciden en la crítica al eurocentrismo. Ambos comparten la necesidad de criticar la ideología del eurocentrismo como una consecuencia que se deriva directamente de su argumentación a favor de una América que habla y piensa por sí misma. Sin embargo en este punto de convergencia se da una diferencia importante entre ambos, porque mientras el pensamiento filosófico-teológico de la liberación entiende su crítica sobre todo como una reubicación de América Latina en la historia universal o de su derecho al desarrollo de un cristianismo inculturado, el planteamiento intercultural radicaliza esa crítica al descentrar también como un residuo eurocéntrico el constructo “América Latina” y hacer valer la necesidad de liberar las diferencias al interior mismo de la llamada cultura latinoamericana. O sea que la interculturalidad reclama además la crítica de la internalización latinoamericana del eurocentrismo y de sus consecuencias culturales y religiosas.

➤ **La contextualización:**

También en este campo temático se da un cruce con coincidencias y divergencias. El ejercicio teórico de la interculturalidad, sea filosófico o teológico, requiere el arraigo contextual como una de sus condiciones básicas, ya que la riqueza de la diversidad es siempre contextual. O sea que el pensamiento filosófico-teológico intercultural tiene que empezar por afirmar la contextualidad latinoamericana como fuente de su reflexión. Y en esto coincide plenamente con la exigencia de contextualizar el pensar que ha planteado el pensamiento de la liberación. Sólo que en la perspectiva de la interculturalidad el proceso de contextualización del pensamiento filosófico y teológico tiene que ir más allá de los contextos impregnados por la cultura moderna europea

y/o por el cristianismo, para reconocer también como lugares de legítimo desarrollo las tradiciones indígenas y afroamericanas en sus respectivos mundos de vida.

➤ **La opción por los pobres:**

Como criterio para el ejercicio profético y/o crítico del pensar, la opción por los pobres representa otro de esos niveles en los que se da el cruce entre estas dos vertientes de pensamiento latinoamericano en razón de su orientación crítica de fondo que las lleva a optar por los oprimidos y marginados de un sistema cuya hegemonía destroza las alteridades. Pero también en este punto notamos una diferencia, aunque posiblemente deba entenderse no como una divergencia sino más bien como un acento que precisa y complementa el enfoque dado a la opción por los pobres en el planteamiento de la liberación.

Pues, frente al sentido más bien político y económico con que el pensamiento de la liberación carga la categoría de la opción por los pobres, el pensamiento intercultural considera importante tener en cuenta también el valor y la riqueza cultural de los que llamamos pobres sin más. Es decir aprender a verlos no únicamente como excluidos del sistema hegemónico sino también como portadores de tradiciones culturales y religiosas *valiosas*. Dicho en otros términos, la interculturalidad insiste en el reconocimiento de los “pobres” como sujetos de culturas y religiones cuyo valor es necesario para cultivar memorias integrales en América Latina.

Desde esta óptica la interculturalidad aboga por los muchos nombres propios de los “pobres” y propone en consecuencia complementar esta opción en el sentido de una opción *con* sus alteridades *por* la riqueza de las mismas. De esta manera la “opción por los pobres” se convierte en fuente de pluralidad y diversidad.

➤ **La inculturación:**

En este campo sí se da una divergencia clara que hace visible el diferente horizonte en que se mueven el pensamiento liberador y el

intercultural en el contexto filosófico-teológico de América Latina. En términos muy esquemáticos, y haciendo abstracción de las diferencias argumentativas, metodológicas y sistemáticas, podemos sostener que la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación no han superado todavía el horizonte marcado por la pretensión de universalidad del *Logos* (griego y/o cristiano) y que se esfuerzan por eso, como momento concretizante de su proyecto de transformación contextual, en la tarea de inculturar sus reflexiones, es decir, en dejar que la filosofía y la teología echen raíces en la cultura latinoamericana. Dicho en breve: Es un empeño por *situar* lo universal.

Por su parte el pensamiento filosófico-teológico intercultural denuncia la inculturación como una sutil estrategia de imposición colonial, sobre todo cuando es llevada a cabo por profesionales de la disciplina. Desde un visión intercultural se considera que si lo pretendidamente universal, digamos el *Logos* griego, es realmente universal, no necesitaría entonces ser inculturado, pues ya estaría de alguna manera en todas las culturas. Pero si no está y necesita por ello de la inculturación, es que no es universal y que por tanto se está extrapolando. Con esto queremos decir que para la interculturalidad no se puede partir del presupuesto de un universal que debe ser situado o contextualizado. Su perspectiva invierte los términos del problema de la inculturación al proponer la *universalización* de lo contextual mediante el diálogo y el intercambio intercontextuales.

### ➤ **El mestizaje cultural:**

También éste es otro de los puntos de cruce donde resalta la divergencia entre estas dos formas del pensamiento latinoamericano actual. Y no es porque el pensamiento filosófico-teológico intercultural niegue la fecundidad hermenéutica de esta categoría en el contexto de América Latina. Es evidente que es una categoría valiosa y que da cuenta con justeza de ciertos procesos culturales de gran importancia. Pero lo que ya no es evidente es que represente la solución para el problema de hermenéutica cultural con que nos desafía la realidad de los pueblos americanos. Hay que reconocer su parcialidad o regionalidad

como categoría que nos adentra en el proceso de constitución y evolución de la América mestiza. Pero, ¿y las otras Américas?

Justo en nombre de las Américas que no son mestizas denuncia la interculturalidad el uso ideológico de la categoría del mestizaje cultural como concepto supuestamente integral, para reducirla a sus límites propios y evitar que se difunda como la única clave hermenéutica. Sin negar la realidad cultural del mestizaje, hay que dejar hablar a las culturas y a las religiones de Abya Yala y de Afroamérica para encontrarnos con ellas en sus autointerpretaciones, y no en las imágenes que de ellas nos hacemos desde el horizonte del mestizaje.

La interculturalidad, sin renunciar al mestizaje cultural, toma sus distancias frente a esta categoría porque considera que puede inducir a promover lecturas enajenantes de las culturas indígenas y afroamericanas, en tanto que representa un orden de relaciones culturales que conoce ciertamente la alteridad, pero como momento ya integrado o superado en una síntesis que la sobrepasa y disuelve.

### ➤ **El concepto de pueblo:**

Este tema representa, por último, otro de los puntos de cruce donde los pensamientos de la liberación y de la interculturalidad apuntan en distintas direcciones. Es comprensible que por los trasfondos históricos y teóricos desde los que argumentan, a saber, el populismo nacionalista o la noción cristiana de pueblo de Dios, la filosofía y la teología de la liberación hayan insistido en la necesidad de pensar el problema del sujeto de los procesos de liberación en términos de un agente unificado y garante de la unidad de una nación o de una comunidad de fe. Es decir, que hayan acentuado la unidad hablando justamente de *un* pueblo y de *su* cultura.

Como en el caso del mestizaje cultural, tampoco esta argumentación se puede rechazar sin más. Pues es indudable que corresponde a procesos históricos reales. Pero cierto es por otra parte que hay que diferenciar el uso de la categoría pueblo y reconocer incluso que, si se la quiere mantener, lo más correcto sería no usarla en el sentido de un concepto que subsume diferencias, sino descentrarla y emplearla

siempre con el adjetivo correspondiente que la cualifica por su diferencia.

El pensamiento intercultural apunta así a una pluralización de la categoría pueblo por la que ésta pierde su status de símbolo de unificación nacional-estatal o incluso supranacional, esto es, pierde su significación como expresión que simboliza en *singular* la unidad de las alteridades en un proyecto común<sup>25</sup>, para ser resignificada como un concepto irreductible en su contextualidad y situación que nombra siempre memorias concretas con proyectos singulares de realización.

Por esta razón el pensamiento filosófico-teológico intercultural latinoamericano también expresa sus reservas ante la categoría de “cultura latinoamericana *popular*”, y, sin negarla, propone deconstruirla para que en ella pueda relucir toda la pluralidad cultural de América; y para que lo haga no como manifestación de simples aspectos de una cultura general sino precisamente como pluralidad de matrices culturales diferentes.

De donde se sigue que el pensamiento filosófico-teológico intercultural en América Latina no puede ni debe desarrollarse en el sentido de un pensamiento *popular* único, como ha pretendido en buena parte el pensamiento de la liberación<sup>26</sup>, sino que debe hacerlo más bien por la vía de la pluralización contextual; o sea, desarrollándose mediante el fomento de filosofías y/o teologías que se articulen desde las diferentes tradiciones en que los muchos pueblos de Abya Yala reconocen sus memorias singulares y comprenden su situación actual, sin miedo a los posibles problemas de comunicación que de ello puedan resultar. Pues en la perspectiva de la interculturalidad la solidaridad no exige ni el entendimiento ni la unidad en un proyecto común.

---

<sup>25</sup> Cf. Enrique Dussel, "La cuestión popular", en *La producción teórica de Marx*, México 1985, pp. 400 y sgs.; y su obra: *1492. Encubrimiento del otro*, Madrid 1992, pp. 181 y sgs.

<sup>26</sup> Ver, por ejemplo la obra colectiva: *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires 1975; y en sentido crítico: Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983.

Por lo que llevamos dicho se ve que el pensamiento filosófico-teológico intercultural representa hoy en América Latina una apuesta radical por la posibilidad de cancelar la situación de tutelaje filosófico-teológico que todavía se mantiene por parte de la cultura (académica) “latinoamericana” en este campo sobre las culturas indígenas y afro-americanas. Y no es necesario decir que esta apuesta tiene un profundo sentido liberador.

Si América Latina, como al menos en teoría se suele conceder, es realmente plural y diversa, si es de verdad una comunidad de comunidades, su liberación tiene que pasar entonces por un proceso de reorganización intercultural e interreligiosa, tanto en el orden intelectual como el plano práctico e institucional.

#### **4. Perspectivas**

Las reflexiones anteriores, que han estado ordenadas a presentar con rasgos esquemáticos los perfiles del pensamiento latinoamericano de la liberación y de la interculturalidad en el campo filosófico-teológico, muestran a nuestro modo de ver que, a pesar de las diferencias constatadas, estamos ante dos variantes del pensamiento latinoamericano que son complementarias y que su mutua interacción puede ser, por tanto, fructífera para ambas.

En resumen diríamos que esa interacción es necesaria para el mejor desarrollo de las dos en el futuro. Y lo es por esta razón fundamental: Si el planteamiento de la liberación no asume con todas sus consecuencias las exigencias de la interculturalidad continuará sin tener acceso directo a la diversidad cultural de América y seguirá moviéndose en un paradigma filosófico-teológico todavía tributario del eurocentrismo. Pero si, por su parte, el pensamiento intercultural no hace suya la perspectiva de la liberación histórica de los oprimidos y la crítica del poder hegemónico corre el riesgo de permanecer en un plano culturalista e incluso ontologicista y de quedar con ello separado de los procesos reales en que se decide hoy la suerte de las identidades culturales y religiosas.

Nos parece obvio que para encaminar bien esta interacción necesaria es indispensable iniciar un debate teórico que aclare posiciones y disipe posibles malentendidos.<sup>27</sup>

No obstante pensamos que la interacción fructífera se logrará más bien en base al trabajo común no sobre las teorías que se han desarrollado sino precisamente sobre los problemas reales que nos desafían, y además trabajando sobre ellos junto a los que trabajan en sus soluciones concretas. Por eso nos limitaremos en estas perspectivas finales a enumerar simplemente cuatro campos de problemas en los que nos parece urgente la cooperación entre el pensamiento latinoamericano liberador y el intercultural:

- La expansión de una cultura dominante neoliberal que difunde el analfabetismo contextual y, bajo el manto de un cosmopolitismo malentendido y banalizado, genera un tipo humano sin memoria histórica.
- La hegemonía epistemológica y tecnológica occidental que, cimentada por el desarrollo del capitalismo, deja literalmente sin mundo a los saberes y religiones llamados tradicionales.
- La criminalización de los movimientos de resistencia y de los diseños de mundos alternativos que apuntala la ideología de que sólo hay orden si hay monotonía y uniformidad.
- La imposición de un tiempo único que somete a su compás los ritmos propios por los que se distinguen las culturas.

Estos cuatro campos de problemas no son evidentemente los únicos, pero sí nos parece que representan áreas en las que las perspectivas de la liberación y de la interculturalidad podrían interactuar y complementarse mutuamente en aras de mejorar las condiciones de mundo de la *conditio humana* en la América de hoy. Conjuntamente podrían empeñarse y comprometerse, por ejemplo, en contrarrestar las tendencias dominantes nombradas con proyectos alternativos para:

---

<sup>27</sup> Como una iniciativa en este sentido nos permitimos citar esta obra colectiva editada por nosotros: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.

- La recuperación de las memorias colectivas e individuales como *medio* imprescindible para el desarrollo logrado de subjetividades con mundo propio y conciencia de pertenencia comunitaria.
- La *remundanización* de los saberes y las tradiciones religiosas, es decir, esbozar proyectos de mundos alternativos, de vida diaria, en los que la gente puede *realmente* practicar y desarrollar lo que saben y creen sus tradiciones hoy marginalizadas y neutralizadas en su *potencia* de realidad. (Este sería el camino para contribuir desde América Latina al equilibrio epistemológico y religioso de la humanidad.)
- La revalorización de la pluralidad, la diversidad y las diferencias como fuentes de posibilidades humanas y, por lo tanto, también como caminos que nos llevan a profundizar en nuestros respectivos procesos de humanización.
- La liberación de los tiempos de las personas y comunidades apoyando procesos de vida alternativa no *sujetos* a la dictadura del ritmo único que impone el imperialismo del mundo mediático.

## Capítulo VI

### La crisis de la religión en Europa vista desde América Latina, y América Latina mirada en el espejo de Europa

#### 1. Antes de empezar

Nos ocupamos del tema que anuncia el título de este breve artículo por invitación del director de la Revista *Alternativas* para participar, tratando dicho tema, en este número que la revista dedica a la cuestión de la “crisis de la religión en Europa: ¿nuevo lugar teológico?”<sup>1</sup>

Con la carta de invitación a colaborar venía en anexo la presentación del proyecto en la que, entre otras indicaciones, se destaca lo siguiente: “Este número de *Alternativas* querría ser una llamada de atención hacia la necesidad de hacer una lectura teológica de la crisis de la religión en Europa, lanzando la hipótesis de que se trata de una crisis de naturaleza distinta a crisis semejantes de que podamos tener memoria, y que, como tal, nos hace unos desafíos teológicos que rompen todos los moldes y fronteras que hasta ahora dábamos por establecidas a la hora de enmarcar nuestra fe y nuestro pensamiento teológico”.

Se nos “encarga”, por tanto, tratar el tema que se nos propone sobre el trasfondo o, mejor dicho, en relación con la cuestión a la que está dedicado este número, a saber, la crisis de la religión en Europa; y

---

<sup>1</sup> Versión revisada de un artículo publicado originalmente en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* 29 (2005) 141-152, como parte del cuaderno monográfico: *Crisis de la religión en Europa: ¿Nuevo lugar teológico?*

se nos ofrece además una hipótesis para el enfoque o la interpretación de esta crisis al lanzarse la idea de la peculiar novedad de la misma.

Por eso, antes de empezar con nuestras reflexiones sobre el tema que se nos ha encomendado, nos parece pertinente avanzar una duda sobre la hipótesis de trabajo que tan oportunamente se lanza en este número de *Alternativas*. Y es que no estamos seguros de si la afirmación de que se trata de una crisis de nuevo cuño y de naturaleza distinta a las que hemos conocido hasta hoy, es la perspectiva que mejor nos puede ayudar a comprender este hecho. Pues, si entendemos bien, como ya apuntábamos, el enfoque o la hipótesis propuesta subraya una novedad de corte histórico que nos puede ocultar aspectos decisivos en la crisis que estudiamos.

De modo que, y evidentemente sin ánimo de corregir sino de contribuir a ensanchar el horizonte de reflexión y de debate de esta cuestión, nos permitimos indicar que otra perspectiva posible para adentrarnos en el estudio de la crisis actual de la religión en Europa, es la de *relativizar* y/o *historizar* su supuesta novedad. Digamos una palabra sobre ello.

Las crisis, incluidas las de la religión, no caen del cielo ni son “sorpresas” improvisadas. Las crisis se *generan*, vienen de tradiciones y refundan tradiciones. Su novedad es, pues, siempre *relativa*. Tienen su historia y, por muy radicales e intensas que sean, siguen estando en la historia y manifestando referencias, tanto hacia el pasado como hacia el futuro.

En este sentido nuestra propuesta es la de considerar también la crisis actual de la religión en Europa como una crisis con tradición y de tradición que nos confronta con una *herencia* que la *genera* como una de las crisis con las que se las tiene que haber hoy el europeo en sus relaciones con las tradiciones que lo han orientado, y lo orientan todavía, en su comprensión identitaria, cultural, política, religiosa, etc.

La crisis actual de la religión en Europa se presentaría de este modo como una de las expresiones de otra crisis mucho más profunda y compleja que sería, en el fondo, la crisis de la conciencia y del sentido de la conciencia que tiene Europa de la *herencia* que hasta ahora ha marcado lo que en lenguaje tradicional se llamó el “alma” de Europa.

Pero justamente, como parte de la crisis del “alma” de Europa, la crisis actual de la religión en Europa es igualmente parte de la historia de búsqueda de este continente. Es, en pleno sentido del término, una crisis *histórica*; crisis con tradición y de tradición, decía; y esto significa crisis de historia en la historia; crisis en la apropiación de la *herencia* que da valor y respalda el sentido de la historia hecha y por hacer.

Que se trata de una crisis *histórica* quiere decir por ello que es una crisis vinculada a las tradiciones fundantes gestadas, generadas en y por la misma historia europea o, mejor dicho, por el uso que se hecho de ellas. Lo que significa además que es crisis de las relaciones que se mantienen con la memoria colectiva, en este caso con la religiosa.

Habría que hacer entonces una arqueología de la crisis actual – pero conscientes de que en ella no tratamos con monumentos del pasado sin importancia actual – para saber cómo hemos llegado a esta *edad* y porqué justamente en ella brota la crisis que parece caracterizarla como tal *edad*. Arqueología de procesos y relaciones cuya reconstrucción nos daría algo así como la *biografía* espiritual de la época, de la *edad* en que Europa hoy siente (de nuevo) la crisis de sus referencias fundantes, entre ellas precisamente la religiosa.

En concreto se trataría de leer la crisis actual de la religión en Europa en clave de continuidad *histórica* con el desarrollo del proyecto europeo que se perfila desde el siglo XVI con el llamado “espíritu moderno” y su modelo de civilización, para ver si, a pesar de sus innegables características propias, no es también resultado de un largo proceso histórico de redefinición de Europa; y que en ese sentido tendríamos que analizar esta crisis sobre todo a la luz de los procesos por los que Europa busca su redefinición.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Sobre todo este tema de la crisis de Europa como entidad cultural propia sigue siendo útil la obra de Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Den Haag 1962; así como desde la tradición española, los trabajos de José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno y María Zambrano. Para el debate actual ver las numerosas aportaciones de Habermas, Vattimo y otros intelectuales europeos en el contexto del debate sobre la constitución europea. De especial interés aquí es de debate entre Habermas y el Cardenal Ratzinger del 19

Lo que implica naturalmente el desafío teológico de saber discernir qué religión y, en concreto, qué cristianismo no sobrevivirá la crisis actual (tanto la propia como la de Europa en general) y qué religión y/o cristianismo puede todavía ser fermento saludable en la redefinición actual de Europa. Pero dejemos esta otra perspectiva posible para el análisis de la crisis apuntada como una sugerencia y pasemos al tema.

## **2. Europa vista desde América Latina**

Es evidente que ante un epígrafe como el que encabeza este apartado lo primero que habría que hacer es diferenciar los términos de “Europa” y de “América Latina”, pues ni la una ni la otra son realidades homogéneas. Mas por otra parte es también obvio que en el marco de este estudio es imposible detenerse en una tarea semejante.

A continuación, por tanto, nos referimos a estas dos complejas realidades culturales que representan “Europa” y “América Latina” haciendo uso de estos dos nombres genéricos y asociando con ellos ciertas características generales que justifican precisamente su uso en ese sentido general, como serían por ejemplo la herencia religiosa judeo-cristiana, el substrato cultural-político greco-romano, la convivencia en un determinado espacio geográfico, la historia compartida o la organización social; estas notas por lo que se refiere sobre todo a “Europa”.

Pues en relación con “América Latina”, aunque es claro que comparte varias de esas características con “Europa”, hay que tener en cuenta sus diferencias específicas que se explican, por ejemplo, mediante la inculturación de las lenguas europeas que llegan, lo mismo que del catolicismo español y portugués, o mediante el reajuste de la cultura barroca o el proyecto bolivariano de una federación americana.

Con todo, sin embargo, este uso general de los términos “Europa” y “América Latina” lo haremos siempre teniendo en mente (implícita-

---

de enero del 2004 en la “Katholische Akademie” de Baviera, citado anteriormente en el capítulo tercero donde nos ocupamos de este problema.

mente) la complejidad intercultural e interreligiosa que en realidad los define. Hecha esta salvedad pasemos, pues, a tratar este punto.

Se sabe que desde el comienzo, es decir, desde el choque en 1492 con el que comienzan la conquista y la colonización, América Latina y Europa mantienen una relación “perturbada” por las asimetrías de poder que impone el colonialismo europeo en todos los órdenes; es una relación marcada por una dialéctica de dominio y de opresión que conlleva, para la parte latinoamericana, la traumática experiencia de la negación de la alteridad y de la consiguiente lucha por el reconocimiento, como muestra ya el famoso debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas<sup>3</sup>.

Es además una relación que se desarrolla en gran parte como historia de un desprecio sistemático por parte de Europa frente a lo americano, cuyo otra cara es muchas veces la sobreestima e imitación de lo europeo por los latinoamericanos. Ejemplos clásicos y representativos de estos dos polos son, entre otros, Hegel quien dictaminó que América no tiene vida espiritual propia y que, por tanto, todo lo que de expresión cultural puede nacer en ella no es más que un eco de Europa<sup>4</sup>; y Alberdi quien por su parte consideraba que en América todo lo que no es europeo es simplemente bárbaro.<sup>5</sup>

Recordamos este hecho porque nos parece que es parte de la memoria colectiva que condiciona todavía la forma en que América Latina ve a Europa. Perdura en los latinoamericanos de hoy la memoria de la Europa que los negó y marginalizó, al mismo tiempo que pervive la imagen de una Europa como cuna de cultura universal y de referencias fundamentales de humanidad. Todo el debate sobre la autenticidad y

---

<sup>3</sup> Cf. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (edición bilingüe latin-español), México 1986; y Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas*, Madrid 1957-1958.

<sup>4</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, tomo 12, Frankfurt/M. 1970, pp. 114 y sgs. Sobre la visión de Hegel y de otros filósofos europeos de América Latina ver nuestro estudio: “América en el pensar filosófico europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984) 529-539.

<sup>5</sup> Cf. Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires 1981, pp. 81 y sgs.

la originalidad de la cultura latinoamericana en el pasado siglo XX refleja esa ambivalencia. Por eso se puede decir que América Latina busca todavía una manera equilibrada de ver a Europa.

Y es justo en este contexto donde se ubica uno de los grandes méritos de la obra de Leopoldo Zea. Pues, a nuestro modo de ver, ha sido precisamente su filosofía de la historia de los pueblos latinoamericanos la que ha abierto nuevas perspectivas para que América Latina, tomando conciencia de su lugar y función en la historia de la humanidad, se reubique frente a Europa y pueda mirarla desde sí misma o desde su propio proyecto de emancipación.<sup>6</sup> Dicho en otras palabras: mirando a Europa con ojos propios, América Latina aprende a auto-descubrirse a sí misma, se reapropia su historia y se rehace desde ella. Éste es el verdadero proceso de emancipación que le permite verse a sí misma como es y ver a Europa con otros ojos. Su toma de conciencia es así condición para poder “ver” a Europa como interlocutor y proyectar otras relaciones.<sup>7</sup>

Sin poder detenernos en este largo y complejo proceso que cubre prácticamente toda la historia social y cultural de América Latina en el pasado siglo XX retengamos aquí, para la intención de este estudio, uno de los hitos en esa historia de la afirmación identitaria, a saber, la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, con su opción por una iglesia de los pobres y un cristianismo liberador.

Como parte integral de la historia de emancipación que va escribiendo América Latina y como parte del proceso por el que ésta va asumiendo su lugar en el mundo, ese renacimiento eclesial y esa maduración de la fe cristiana, acompañados – no lo olvidemos – por el florecer de la teología de la liberación, son a su vez la condición para que América Latina pueda desarrollar una visión propia sobre Europa desde una perspectiva religiosa y/o teológica cristiana.

---

<sup>6</sup> Ver por ejemplo, sus obras: *América en la historia*, Madrid 1957; *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona 1988.

<sup>7</sup> Cf. Arturo A. Roig, “Nuestro diálogo con Europa”, en su obra: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, tomo I, Buenos Aires 1994, pp. 71 y sgs.

Limitándonos, pues, a este ángulo de visión, preguntamos, ¿cuál sería la imagen que nos presenta Europa vista desde América Latina?

Insisto en que nos limitamos aquí al ámbito religioso-teológico cristiano porque es el relevante para el marco en que se inscribe este trabajo; y porque llevaría demasiado lejos incluir las perspectivas de la filosofía, la literatura, la música o las ciencias naturales que presentan, naturalmente, sus peculiaridades y que darían tema para sendos estudios.<sup>8</sup>

Vista desde la América Latina que se rehace desde el emergente cristianismo liberador, con sus comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación, Europa aparece, en un primer rasgo, como el continente de un cristianismo envejecido, es decir, *acostumbrado* al ritmo de un “Viejo Mundo” que ha sabido atrapararlo en las redes de sus empresas coloniales, convertirlo en una función de su supuesta “misión” civilizatoria, hasta el punto de disolverlo casi en un simple momento de la memoria cultural colectiva dominante. Europa es vista así como lugar de un cristianismo que tiene su lugar en el sistema dominante, que adorna la retórica de las festividades, que tiene su parte en la organización y en el funcionamiento de las instituciones del sistema, como por ejemplo en el ámbito de la educación, y que, en suma, ha pactado con el “orden” vigente.

Es más, ese cristianismo envejecido se ve como una religión que ha interiorizado y asumido los *modales* de la cultura dominante. Es un cristianismo *civilizado*, en sus instituciones y miembros. Es una religión de buen tono. *Cortesía*, y no profecía, parece ser su regla de oro.

De ahí que, en un segundo rasgo, se vea Europa como el continente en el que el cristianismo ha dejado de tener su centro en los pobres. Desde la opción por los pobres de la iglesia latinoamericana liberadora se ve, en efecto, al cristianismo europeo como parte de ese mundo del “Norte” en el que “los pobres” son un “problema”; y, por cierto, un “problema” cuya “solución” se encarga a alguna institución.

---

<sup>8</sup> Ver por ejemplo: Hans-Uwe Erichsen (Ed.), *Lateinamerika und Europa im Dialog*, Berlin 1989; y más recientemente: Sonja M. Steckbauer / Günther Maihold (eds.), *Literatura – Historia – Política. Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*, Madrid 2004.

La responsabilidad se delega de la comunidad, como sujeto colectivo solidario, a “Caritas”, por ejemplo.

Otro rasgo, vinculado también a la mirada desde la opción por los pobres, es la pérdida del mundo de la gente sencilla y de su vida diaria; que significa en el fondo pérdida de espacios públicos, aunque este síntoma puede leerse igualmente como manifestación de agotamiento alternativo. Lo cual a su vez nos remite a lo ya dicho sobre el acomplamiento al sistema.

Por último señalaríamos otro rasgo que resume en parte todo lo anterior y que completaría esta imagen con el aspecto de un cristianismo que pareciera tener miedo de su propia esperanza y “utopía”, al no querer correr ya más riesgos *aventurándose* por el camino de las Bienaventuranzas.

Cabe indicar por otra parte que esta visión crítica de Europa, precisamente porque se inscribe en el proceso mayor de la afirmación de la autoconciencia latinoamericana aludido antes, refleja en su nivel religioso-teológico cristiano la crítica del eurocentrismo que es propia de la manera en que América Latina comienza a ver Europa en general a partir de los años sesenta del pasado siglo XX.

Y esto significa aquí que, vista desde América Latina, Europa ha dejado de ser, si se permite la expresión, la “administradora” del cristianismo y de la iglesia “universales”. Su historia en general y su historia del cristianismo en particular ya no se ven como “mundiales”. Son tan regionales y contingentes como cualquier otra. Su supuesta “misión” universal en el mundo ha terminado.

¿Qué queda?

Una región que debe abrirse al diálogo con los que ha despreciado, si es que quiere reencontrarse consigo misma y con la humanidad.

Hay, pues, en la visión latinoamericana de Europa una dimensión claramente crítica, pero – acaso por ello mismo – también una no menos clara invitación al diálogo y al acompañamiento mutuo en tareas que se sienten como comunes.

### 3. América Latina mirada en el espejo de Europa

Se ha señalado repetidas veces que el “descubrimiento” de América significó para Europa no sólo la posibilidad de expansión colonial y de construirse como un imperio mundial, sino también la ocasión de un renacimiento del pensamiento utópico.<sup>9</sup>

Si esto es cierto podemos decir entonces que en el espejo europeo América se refleja también desde el comienzo con una ambivalencia que perdura hasta hoy y que se manifiesta actualmente, por ejemplo, en su percepción como “mercado” para las grandes empresas europeas o en su percepción como un mundo cultural extraño que desafía con sus diferencias.

Teniendo en cuenta esta ambivalencia, que es naturalmente mucho más compleja que lo que alcanzan a mostrar los dos ejemplos dados, empezaríamos destacando que la percepción actual europea de América Latina, al menos en un nivel intelectual, está marcada por dos acontecimientos mayores que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo pasado, a saber, la universalización de la literatura latinoamericana, por una parte, y la recepción en Europa de la ya citada teología latinoamericana de la liberación, por otra.

Son dos hechos mayores porque ambos, si bien en dimensiones distintas y con medios diversos, confrontan a Europa con una cultura latinoamericana en plena vitalidad y creatividad que ya no pide permiso para hablar, sino que entra en escena como un interlocutor que hay que tener en cuenta.

Limitándonos de nuevo, por las razones conocidas, a la óptica de la teología cristiana y/o del cristianismo europeo apuntaríamos que, justo por el impacto de los hechos señalados – y en concreto ahora de la teología de la liberación –, el espejo teológico europeo empieza a reflejar la imagen de una América Latina que se define y reconoce como lugar teológico. Es decir que se percibe a América Latina en tér-

---

<sup>9</sup> Ver por ejemplo: Alfonso Reyes, *Última Tule*, en *Obras completas*, tomo XI, México 1960; y Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México 1992.

minos de un lugar que hace su propia hermenéutica de la fe cristiana y la contextualiza desde las situaciones de vida del pueblo creyente.

De repente, por tanto, América Latina deja de ser un mero apéndice de la iglesia y de la teología europeas. Es ahora una iglesia y una teología con identidad propia. Y precisamente por no representar más el “eco” de la vieja Europa, se empieza a escuchar su voz. Europa abre el diálogo con América Latina. Se inicia así una nueva época en las relaciones (teológicas) entre los dos continentes, cuya novedad me parece que se expresa en que por ese diálogo la imagen europea de América Latina va a empezar a ser mediada por la misma palabra de ésta.

En el espejo europeo se refleja, por tanto, no sólo lo que los teólogos y/o cristianos europeos perciben por sus lecturas y viajes de la realidad latinoamericana<sup>10</sup>, sino también la palabra viva y la experiencia que transmiten teólogos latinoamericanos directamente en Europa.<sup>11</sup> A la presencia que facilita la recepción de las obras de la teología latinoamericana se añade de este modo la presencia viva en el intercambio directo en debates y seminarios. O, para decirlo con la metáfora que da título a uno de los libros de Leopoldo Zea justamente sobre las relaciones entre América Latina y Europa, el espejo europeo nos ofrece ahora una imagen de América Latina que refleja la influencia del “regreso de la carabelas”.<sup>12</sup>

En un nivel más concreto destacaría que en el espejo europeo impresiona de América Latina esa fuerza innovadora y estimuladora de

---

<sup>10</sup> Recordemos que en la década de los setenta muchos teólogos europeos empiezan a visitar países latinoamericanos con un nuevo espíritu y que en Europa se inicia una fuerte recepción de la producción teológica latinoamericana. Pensemos, por ejemplo, en el *Panorama de la teología latinoamericana*, editado por Sígueme en Salamanca, España, desde 1975; o la labor de J. van Nieuwenhove en Holanda o en la traducción alemana de las obras de Gustavo Gutiérrez, entre muchos otros, o en la edición de la “Bibliothek Theologie der Befreiung” en la editorial Patmos de Düsseldorf.

<sup>11</sup> A título de ejemplo recordemos dos famosos encuentros: El Escorial en 1972. Cf. VV.AA, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973; y el de Münster, organizado por Johann B. Metz en 1987; Cf. Johann B. Metz/Peter Rottländer (eds.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München 1988.

<sup>12</sup> Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México 1993.

esperanza que Gustavo Gutiérrez con acertada expresión ha resumido como “la fuerza histórica de los pobres”.<sup>13</sup> Imagen ésta que es para Europa una fuente de interpelación y de reflexión autocrítica, pues “mirar” en América Latina cómo el pobre irrumpe en la iglesia y en la teología es ver emerger un lugar teológico en el que el cristianismo recobra su original vitalidad subversiva y revolucionaria, y que hace patente el contraste con un cristianismo aburguesado que lucha sólo por conservar ciertas influencias en la maquinaria del sistema dominante.

Este renacimiento subversivo del cristianismo mirado en el espejo europeo impresiona además porque confronta con una experiencia histórica cuya memoria activa Europa ha perdido en gran parte, debido – entre otras razones – al programa de secularización a que se ha visto sometida. Nos referimos a la experiencia de la sintonía entre fe y vida. Impresiona en el espejo europeo, en efecto, ver cómo la religión cristiana no aparece como una función que ha sido segregada del curso de la vida diaria y apartada con ello de las fuerzas que informan realmente las formas de vida de la gente, porque sigue justo siendo parte integral del contexto vital y social. Dicho en otros términos: impresiona ver que hay lugares todavía en los que el cristianismo insiste en su encarnación cultural-social, resistiéndose a que se le exilie de la vida y se le convierta en una función sistémica.

De notar es igualmente que esa América Latina del cristianismo liberador de los pobres mirada en el espejo europeo es ocasión de otra interpelación para la Europa moderna y capitalista o, mejor dicho, para un cristianismo europeo que ha hecho suyas muchas de las “leyes” de esa cultura europea dominante. Pues éste “ve” el reflejo de un cristianismo de otro tipo que trasmite la vigencia del espíritu comunitario, la realidad y la fuerza del principio de la comunidad como agente histórico.

Contrasta de esta suerte en el espejo europeo este cristianismo que conjuga liberación y comunidad con un cristianismo que, bajo el peso de la modernidad y el capitalismo, ha quebrado la comunidad para sobrevivir más bien en la esfera privada de individuos y de personas

---

<sup>13</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979.

fragmentadas en sus nexos sociales por las funciones sistémicas que las definen.

Y por último señalaríamos que, a pesar de la ideológicamente interesada campaña de noticias sobre la muerte de la iglesia de los pobres y de la teología de la liberación, en el espejo europeo continua reflejándose una América Latina que lucha por alternativas cristianas y que opone con firmeza la esperanza del Reino al totalitarismo actual. Se percibe su mensaje profético y, con él, el desafío de no reducir ni el quehacer eclesial ni la reflexión teológica a un asunto de simple estrategia.

Ante este panorama, y teniendo en cuenta la historia del trato de la Europa moderna con el otro desde Rousseau<sup>14</sup> a Habermas<sup>15</sup>, cabe por otra parte hacer una advertencia crítica, una llamada de atención para que Europa reflexione sobre los motivos de su diálogo con América Latina y del uso que hace de su visión de la misma.

Esta reflexión autocrítica me parece decisiva ya que es de hecho una condición previa necesaria para que el diálogo pueda realizarse como un verdadero proceso de mutuo aprendizaje.

Se trataría, en particular, de discernir si el conocimiento del otro no se está utilizando para reparar defectos propios, es decir, si no obedece en el fondo a intereses de asimilación o de instrumentalización en beneficio propio. Pues podría ser, por ejemplo, que se busque en el otro, en este caso en América Latina, dimensiones propias que se consideran perdidas. Pero justamente porque siempre se corre ese riesgo de instrumentalizar al otro, es importante reflexionar sobre los motivos ocultos que mueven su recepción y/o la abertura a él.

Y de ahí también la necesidad de pasar de las “imágenes” y “espejos” al diálogo abierto con el otro. Porque, en definitiva, es el otro, y sólo él, quien puede decir si las imágenes que reflejan los espejos son o no son buenas.

---

<sup>14</sup> Ver por ejemplo: Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires 1966.

<sup>15</sup> Ver por ejemplo: Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona 1999.

#### **4. Para terminar**

Acabamos de subrayar la importancia fundamental del diálogo verdadero para corregir o perfeccionar las visiones que se tienen sobre el respectivo otro, de uno y otro lado del Atlántico. Pues bien, creemos que esta idea es básica para retomar en sentido crítico lo que decíamos en el apartado segundo sobre la necesidad de profundizar en percepciones de Europa y América Latina que nos muestren toda su diversidad y complejidad.

Desde esta perspectiva, que llamaremos intercultural e interreligiosa, el fomento del diálogo significaría ante todo el esfuerzo por multiplicar los sujetos que se encuentran y dialogan entre sí. Invitar a la mesa de diálogo a los pueblos originarios y afroamericanos para que su voz también resuene en Europa, e invitar igualmente a ser sujetos de este diálogo entre Europa y América Latina a la Europa marginada, a los pueblos de sus regiones o a miembros de sus comunidades religiosas no cristianas.

Éste sería, nos parece, el camino para que Europa y América Latina conozcan su verdadera diversidad y aprendan a replantear conjuntamente, y de manera más universal, los problemas del mundo actual, entre los cuales está naturalmente, la grave cuestión de la crisis de la religión, cuya visión filosófica hemos presentado ya en el tercer capítulo.