

## Prolegómenos para Dialogar en la perspectiva de la liberación

### La urgencia del momento

#### *Conflicto y convergencia liberadora en el presente*

La Liberación es una cuestión urgente para toda persona religiosa, aunque en su lenguaje tenga otros nombres, otras formas de expresión. En cambio el diálogo no siempre lo ha sido ni lo es siquiera en la actualidad para muchas personas religiosas. Tampoco el diálogo con las religiones ni el diálogo entre las religiones acostumbra a ser una prioridad para las personas que no han desarrollado el espíritu religioso. Sin embargo, el momento histórico que vivimos tiene una gran necesidad de un diálogo entre las religiones en la perspectiva de la liberación. Es más, podría hablarse, y no estaría fuera de lugar, de una verdadera urgencia.

Para mostrarlo, haré referencia a dos hechos que han marcado de algún modo el cambio de siglo y de milenio, por su significatividad. Pero también aludiré, de forma breve, a otras muchas urgencias de un diálogo liberador entre sensibilidades religiosas (e incluso entre estas y las que no lo son).

Acaso el último acontecimiento importante del siglo XX debía haber sido la llamada Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio y de los acuerdos del GATT. Pero en Seattle, donde se celebraba dicha ronda, se dieron cita activistas de muy diversa procedencia y sensibilidad, recordándonos algo tan básico como que "otro mundo es posible". Después vendría un rosario de convocatorias contra distintos acontecimientos de organizaciones internacionales, especialmente implicadas en la

inequidad en las relaciones Norte-Sur y responsables, por acción u omisión, de la pobreza de la mayor parte de la humanidad, de unas tasas crecientes de desigualdad y de la situación de hambre de cerca de mil millones de personas en el Planeta. Es la otra cara de la Globalización, de una mundialización económica hecha a espaldas de las víctimas.

Lo que está en juego en el conglomerado de organizaciones, movimientos y corrientes de opinión de lo que llamaré Otro Mundo Es Posible (conocidos habitualmente como antiglobalización) es la posibilidad de convergencia entre culturas diferentes para buscar bases distintas de convivencia de la Humanidad en el Planeta. Otro Mundo Es Posible no tiene un único camino, una verdad única, una única meta; tiene, acaso, un único corazón, una única energía ética en su raíz (la pasión por la vida y por la dignidad de cada persona humana, comenzando por la más pobre), un único horizonte, cosa que es bien diferente. Y pretende llevar la pobreza y la justicia al centro de la agenda política y del compromiso personal y social de cada uno, de cada una, en su mundo.

En el conglomerado aparecen ideas laicas y religiosas; ideas diferentes de la defensa de los débiles y de la resistencia cultural, de la organización y de los objetivos a conseguir. Pluralismo, pacifismo y búsqueda de la justicia, he aquí el programa que busca hacer pie en lo más profundo de lo verdaderamente humano y en el Misterio que lo sostiene. Puede ser este el programa para el nuevo siglo, para el nuevo milenio.

El acontecimiento que más ha conmocionado a la opinión pública internacional en los albores del nuevo siglo han sido los atentados del 11 de septiembre de 2001. Perpetrados por un antiguo aliado de los Estados Unidos, luchador contra el poder soviético como colaborador de la CIA, como saudita y como muyahidim (el que hace la guerra santa) escenifican de que modo el fundamentalismo cristiano y el islámico pueden compartir objetivos frente al laicismo, especialmente cuando se necesitan; pero también pueden combatirse mortalmente cuando dejan de necesitarse. Si alguien duda del carácter mortífero del enfrentamiento por parte americana que revise el saldo de la Guerra del Golfo, que enemistó a Bin Laden con los Estados Unidos, o a la de Afganistán, inmediatamente posterior a los atentados.

Honestamente, creemos que podemos cuestionar la idea de verdad y de bien que tienen las personas y los movimientos políticos y religiosos entregados al fundamentalismo, capaces como son de satanizar a sus adversarios, de promover guerra y destrucción, de cegarse a los grandes males de la gente para pensar sólo en la seguridad o en el predominio de un modo particular de entender la relación con el Absoluto y con la religión.

Pero en este contexto, el diálogo entre sensibilidades políticas y sociales, entre ideas religiosas, es una necesidad, una urgencia. Porque los conflictos entre occidente y el mundo árabe pueden multiplicarse, por efectos del agotamiento progresivo del petróleo y por los efectos de su precio en la economía mundial, reforzando la idea de “choque de civilizaciones”. Pero existe la certeza de que el propio orden económico refuerza la necesidad de tender puentes y de lograr acuerdos. Es cierto que se abren espacios de convivencia, en lo cotidiano y en la organización de la acogida y de la solidaridad internacional. El problema radica en cuánto dolor, cuánto sufrimiento y cuanta muerte debemos presenciar antes de que la convivencia, en lo cotidiano y en el orden geopolítico sean una realidad.

Podríamos incrementar la lista de conflictos de orden religioso. Unos afectan a las sociedades multiétnicas tradicionales y a las que están en vías de acceso a esa condición (que son actualmente la mayoría). A estos conflictos debemos añadir los que se producen cuando la diferencia religiosa y cultural reviste el dramatismo del enfrentamiento violento, como en Cachemira y Guharaj en la India, como en Palestina, como en Filipinas, como en algunos de los países africanos que marcan la frontera entre el predominio islámico y el cristiano...

Se equivoca gravemente quien trate de culpar al Islam de las tensiones. La extensión política y el vigor religioso, así como la crisis que atravesó durante el pasado siglo y que aún no está cerrada, tendrán mucho que decir. Pero tensiones de esta naturaleza ha provocado el cristianismo en todo el mundo durante los últimos quinientos años. El problema radica en la estructuración del mundo de la vida, en las condiciones de posibilidad de desarrollo de la vida de la “gente corriente”. Es un problema de cultura social y de desarrollo social en condiciones de ciudadanía, tanto nacional como planetaria, aunque el actual contexto sea de desigualdad creciente y de exclusión.

Sólo que en su ultimidad, el problema es espiritual. Detrás de la vivencia política y de la experiencia humana concreta, late un determinado espíritu, una forma de estar en el mundo, de entender últimamente el por qué, el para qué, y el cómo de toda existencia humana. La coyuntura social y personal revela el espíritu que la sostiene y la anima. Y en la experiencia de los atentados del 11 de septiembre se releva un fracaso de ciertas formas de religiosidad para crear humanidad y para remitirnos a una Absoluto Incondicionado Humanizante, no menos que la necesidad de hablar de Él y de obrar en su Nombre de forma que nadie resulte agredido, que nadie quede excluido, aunque esa forma de religiosidad y de espiritualidad no esté exenta de tensiones.

### *Las tareas y su articulación*

Llegados a este punto, alguien puede decir que mis razones son extremadamente contextuales e históricas y, por tanto, no pueden responder adecuadamente al conjunto del diálogo interreligioso. Admitamos, de partida, que la Teología de la Liberación no pretende ser la Teología, sino una teología histórica y contextual. Pero esta condición, lejos de restarle validez (e incluso universalidad) es el meollo de su vigencia y el núcleo de su metodología.

Así, desde mi punto de vista, la humanidad del milenio que amanece debe hacer frente a tres retos de primer orden, en los que está en juego la dignidad de la persona humana no menos que la propia supervivencia, en los que está en juego la humanidad del ser humano.

El primero de los retos es la erradicación de la pobreza o cuando menos la disminución de la pobreza absoluta, en el sentido económico y sociológico del término y del hambre, comprendida en su estricto sentido sanitario.

En segundo lugar está la aceptación de la **limitación** de los recursos de la tierra. Lo que significa que el modelo de desarrollo que tenemos actualmente (y al cual se ha asignado la tarea de reducir la pobreza) no es válido, daña gravemente el planeta y pone en riesgo la vida de las generaciones venideras. Este segundo reto apunta a la necesaria sobriedad ecológica que, en términos de tradición cristiana es una invitación a la **pobreza** como talante de vida, como elección cultural.

Por último, es necesaria la aceptación de la propia pobreza como posibilidad de enriquecimiento mutuo, es decir, la aceptación de la alteridad convivencial, tanto en lo personal como en lo social, entre individuos y entre pueblos. Pienso que la trivialización de la vida y de los valores, directamente relacionada con la sociedad de consumo, refuerza la obligación de no prescindir de ninguna búsqueda de sentido, de ninguna tradición de religación. Eso significa que somos **limitados**, incluso cuando creemos estar viviendo honestamente en la verdad. Porque la Verdad pide que caminemos con humildad, reconociendo siempre nuestra ignorancia ante el Misterio (sabemos menos de lo que ignoramos).

Esta última cuestión tiene múltiples implicaciones. Pero acaso la más importante es que debemos afirmar la propia identidad sin rigorismo. La afirmación unilateral de la identidad lleva al integrismo, uno de los grandes peligros para la convivencia planetaria en los tiempos que vivimos y en los que vienen. Pero el relativismo, la falta de criterio y de identidad,

la anomia, lleva a la afirmación del imperio del materialismo consumista, a la negación de cualquier humanismo más allá de la defensa del capitalismo globalizado.

La lucha contra la pobreza, la lucha por la **equidad** (primera cuestión), implica poner en tela de juicio el modelo de desarrollo, con el consiguiente esfuerzo por buscar paradigmas alternativos basados en la **sostenibilidad** (segunda cuestión); el modelo resultante debe ser policéntrico, que no amorfo, donde la identidad y la alteridad confluyen en la pluralidad cultural y religiosa a través del **reconocimiento** (tercera cuestión). Esta formulación no pretende ser innovadora ni ocultar su dilación respecto de aquella ecuménica de Justicia, Paz y Salvaguardia de la Creación. Simplemente trata de resaltar la fuerte unidad entre las tres cuestiones, unidad que encontramos radicada en la cuestión de la pobreza.

Por lo tanto, la primera tarea sería mostrar la relevancia de la cuestión de la pobreza desde la perspectiva de la articulación de un discurso religioso que pretenda avanzar por los caminos del diálogo hacia la liberación. Esta tarea sostiene el esfuerzo por la convivencia en la vida cotidiana. Pero también la pretensión de caminar juntos hacia un mundo más habitable y más humano. Entonces habrá que mostrar como conviven, metodológicamente, la pobreza en el mundo de la vida y la pobreza para la vida del mundo. Y cómo conviven desde las propias convicciones, sin necesidad de agredirse mutuamente. El diálogo, en ese contexto, no se produce sólo entre diferentes tradiciones religiosas, sino también entre éstas y las demandas de la secularización, en lo que tiene de cuestionamiento de las creencias, pero también en lo que aporta de posibilidad de convivencia entre diferentes creencias.

Estas condiciones del diálogo, la praxis, la secularización, no deben ocultar la búsqueda de la verdad que tendrá una doble dimensión: poner de manifiesto la mentira y la injusticia (falsación) y poner por obra los propios valores, descubriendo su finitud y la complementariedad con otras propuestas de valores (verificación).

Conviene considerar las responsabilidades en la acción. No sólo desde el punto de vista consciente y proactivo (actores/actrices) sino también desde el punto de vista real (actantes) y conviene comenzar priorizando precisamente los actantes menos conscientes pero más necesarios en el diálogo (implicados) y más necesitados de diálogo (complicados). Por eso comienzo por los pueblos y comunidades, por los sujetos de la identidad tal como la reclaman los discursos fundamentalistas no menos que los intelectuales y las instituciones desde ópticas diferentes. Después conviene

considerar la responsabilidad personal, de cada uno, para evitar una impersonalidad o una referencia abstracta a los deberes o a los derechos, a los proyectos y a las posibilidades del diálogo liberador.

Por último, debemos explicitar las acciones que son posibles y necesarias en un contexto de diálogo, tanto las que se refieren a la humanización del mundo de la vida como las que tienen que ver con la transformación de las condiciones generales de vida. Y ello no porque difieran básicamente, sino porque están focalizadas de manera diferente y complementaria.

### **La pobreza, lugar del diálogo para la liberación**

La Teología de la Liberación parte de la premisa de que la pobreza es un "lugar" de la teología como lo pueda ser cualquier otro de los clásicos. Aunque se reconoce siempre que este tratamiento es analógico. Porque no se trata de un "tópico" en el sentido académico ni libresco, sino en el sentido existencial. Por eso esa calidad de lugar aparece referida a la teofanía del Sinaí: "el lugar que pisas es tierra sagrada" (Ex 3,5), "he oído el clamor de mi pueblo" (Ex 3, 7).

Situar este "lugar" en el punto de partida del diálogo interreligioso es, de suyo una afirmación de primera magnitud. No se trata de focalizar primeramente el diálogo en la dimensión soteriológica, sino en la vivencia de la negatividad que reclama la liberación. Podemos afirmar que, de hecho, la vivencia de la negatividad es un aspecto de la soteriología. Lo admitiremos, con tal de ser conscientes de que se trata de traer a primer término la vivencia antes que la reflexión, la vida cotidiana antes que las pos-trimerías. Aunque está latente, y deseo hacerlo patente, una concepción de lo decisivo en la existencia humana (las ultimidades y sus fundamentos) en lo cual lo cotidiano adquiere la máxima relevancia.

### ***La pobreza en el mundo de la vida***

Estoy hablando de la pobreza como negatividad, y así debe ser considerada para evitar cualquier trivialización; aunque, como queda dicho anteriormente, no es el único punto de vista que es necesario utilizar para tratar sobre esta realidad humana. Hablamos de negatividad porque la pobreza, desde nuestra primera y prioritaria consideración, está relacionada con la desigualdad.

Y, el problema no es que existan diferencias económicas o sociales. Existen diferencias individuales y diferencias por procedencia geográfica,

diferencias culturales y diferencias religiosas. El problema surge cuando las diferencias nos deshumanizan. El problema es que las diferencias económicas, las desigualdades, nos deshumanizan. Con esto no pretendo proponer una imposible igualdad (una vez hemos reconocido las diferencias fenotípicas e idiosincráticas) sino apuntar a la actual desigualdad como fruto y como base de un ulterior proceso de deshumanización.

En primer lugar, el abismo existente entre los niveles de consumo entre ricos y pobres provoca que muchos millones de personas no puedan llevar una vida digna y, en muchos casos, ni siquiera sobrevivir. En segundo lugar, genera una expoliación del Medio Ambiente que no es sostenible a medio plazo. La universalización del consumo energético o, en general de las materias primas, de los países ricos provocaría una catástrofe ecológico. Por último, se crea una cultura (compartida y exportada por los medios de comunicación de masas) en la que lo importante es el nivel de consumo, trivializando el resto de los valores. Y, además, no es posible hacer un discurso creíble de protección de la naturaleza si, al mismo tiempo, pedimos que la pobreza continúe existiendo para no profundizar la depredación de la naturaleza. Este es el problema de la pobreza como desigualdad.

Pero, sobre todo, debemos relacionar la pobreza con la muerte antes de tiempo. La muerte antes de tiempo es privación de vida que constituye a un tiempo el mayor don y el más básico de los derechos.

Estos dos aspectos que estamos considerando, la desigualdad y la muerte antes de tiempo, introducen, cada uno a su manera, los límites de la existencia humana, nos remiten al Umbral. En un caso, se trata del umbral entre la vida y la muerte; en el otro del límite entre la humanidad y la inhumanidad. Pero ese límite, y esa es nuestra perspectiva central en este punto, no sucede de manera extraordinaria, sino en la vida cotidiana. No vale de nada decir que la pobreza no forma parte del mundo de la vida de mucha gente. Apartar de los ojos o, todavía más, apartar de la propia vida la pobreza, significa apartar los ojos de la fragilidad de la vida y de la propia inhumanidad. ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? – preguntaba Caín. Pero cuidar de la vida y buscar la humanidad es algo de lo que nadie puede excusarse.

Debo añadir que este debe ser precisamente, el lugar del diálogo. La pobreza como parte del mundo de la vida. Porque cualquier otro discurso religioso puede resultar engañoso e ideológicamente interesado. Job, en el estercolero, decía a sus amigos: "verdaderamente, habéis hablado con necedad". Rechaza un lenguaje que sabe falso y como no encuentra una razón para su experiencia procura enfrentarse cara a cara con Dios.

No atiendo tanto a la categorización del discurso (para el budista la pretensión de enfrentar cara a cara el Vacío sería absurda) como el propio lugar de la experiencia religiosa (y aquí el Buda comenzaría su búsqueda espiritual).

Ahora bien, la propia pobreza puede ser relativizada: ¿quién dice que se precisa un determinado nivel económico, educativo, de protección sanitaria, de vivienda o de integración cultural? Sólo que, en este caso, no es tanto que estemos relativizando la pobreza, como que la pobreza está relativizando nuestro "modus vivendi" ya sea personal, ya sea social. También desde ese punto de vista la pobreza tiene una enorme capacidad de remitirnos a lo más radical de la existencia humana y a su sentido. Nadie puede interpelarse por la relatividad de un patrón de vida y dejar intacto el suyo propio.

### La pobreza en la transformación de la vida

Ahora bien, si la vivencia de la pobreza remueve los cimientos en los que nos asentamos, e incluso la propia imagen del Absoluto, también obliga a la búsqueda de respuestas en un sentido humanizador. Tendré ocasión de ocuparme más adelante de la humanización como criterio de diálogo. Sólo que ahora todavía creo que debemos demorarnos en una aproximación fenomenológica que permita situar el camino y el horizonte de un diálogo liberador.

La pobreza pide una respuesta humanizadora, decía yo. Pues bien, ¿cuál debe ser la articulación de esa respuesta? Si las dimensiones de la pobreza como negatividad eran la desigualdad y la muerte antes de tiempo, la respuesta a la pobreza debe ser la reducción de la desigualdad y el cuidado de la vida. Y eso no sólo en el horizonte de la transformación socio-política, sino también en la transformación del mundo de la vida.

Concretamente, una transformación socio-política no dará frutos de humanización si no tiene referentes concretos de pequeñas realizaciones humanizadoras en que apoyarse. La historia de la modernidad y, especialmente, la historia del siglo pasado, muestran como la pretensión de supresión de la opresión y de la injusticia no es realizable por la supresión del sistema económico, político o cultural que criticamos. Incluso hay que decir más. La experiencia de procurar alternativas desde el reverso de la historia puede llevarnos a tratar de eliminar la totalidad de lo que consideramos "un sistema pecaminoso", prescindiendo, en ocasiones, de aspectos valiosos sin los que resulta imposible una humanidad más justa, más fraterna y más en paz con el planeta.

Entonces, la humanización del mundo de la vida es una necesidad lógica y metodológica para lograr la humanización de la vida del mundo. Ahora bien, humanizar el mundo de la vida tiene también un sentido de crítica respecto de los sistemas de convivencia que tienen en su raíz una pretensión humanizadora. Este aserto paradójico debe ser explicado, y se comprenderá mejor con un ejemplo. Un sistema de convivencia como el Estado de Bienestar, tal como lo conocemos en Europa, trata de ser un sistema que conjugue las libertades individuales con los derechos sociales. Pero existe una doble tendencia, tanto al predominio de los sistemas burocráticos como al de los intereses económicos. El proceso de humanización debe ser continuo, porque de lo contrario lo que se produce es una degradación, porque aparecen tendencias nuevas en contextos cambiantes y, por lo tanto, diferentes, con lo que el sentido de las acciones y de los procedimientos establecidos tiende a variar.

Los cambios pueden llegar a establecerse y generalizarse desde vivencias concretas, en el nivel de la convivencia, de la vida cotidiana. Pero para ello tiene que existir un margen para la prueba, para el método de ensayo y error; un margen de libertad y de creatividad social, de tolerancia con la diferencia y con la vanguardia. Esta es una de las motivaciones fundamentales de la búsqueda y el cuidado de la etnodiversidad: el potencial adaptante y humanizador de las diferentes culturas.

Ahora bien, tampoco debemos ensalzar las bondades de las pequeñas experiencias sin tener en cuenta una perspectiva más amplia. Porque pueden existir experiencias cálidas desde el punto de vista de las relaciones y óptimas desde el punto de vista del bienestar y que, sin embargo, no resulten universalizables. Entonces existe también una responsabilidad en la crítica por parte de los sistemas a las pequeñas experiencias (con tal de que no sean intromisiones y descalificaciones de la diferencia).

Y también es necesario considerar que algunas experiencias de humanización tratan de obviar la sobriedad en el estilo de vida y en el consumo. Sin pretender caer en un fundamentalismo de la pobreza, se hace necesario subrayar la aportación que realiza aquí la vivencia subjetiva de la pobreza, la opción por el mundo de la austeridad y la opción por los pobres.

De algún modo, esta crítica establecida desde la vivencia subjetiva de la pobreza introduce la relativización de toda experiencia, tanto en el mundo de la vida como en la vida del mundo, que no considere radicalmente la limitación de los recursos del planeta y la necesidad de vivir en paz con él y con las generaciones futuras.

Esta circularidad de las dimensiones de la pobreza invita a percibir a complementariedad de cada aproximación, abriendo las posibilidades de

un diálogo real que no falsee el Absoluto, sin abandonar la pobreza como lugar teológico.

Sólo nos queda considerar una última dimensión de la pobreza y de la acción en el mundo de la pobreza: la radical disparidad de los destinos de las personas y de los pueblos. La intervención social con dos personas de un mismo ambiente puede tener destinos muy diferentes: en un caso fracaso y en otro un avance en la dignidad y en la justicia. Y eso ocurre incluso entre personas en las que no seríamos capaces de determinar sensibles diferencias de partida. Incluso es posible tener éxito con las más degradadas y fracasar con las que más posibilidades presentaban de partida. Como en el caso de la muerte, estamos remitidos a Algo Más, que no llegamos a comprender. En el mundo de la pobreza se manifiesta cotidianamente la presencia del Misterio. Debemos ante todo escuchar. Llegará más tarde el momento de conceptualizar.

Lo mismo ocurre en la experiencia de los pueblos: padeciendo la misma explotación colonial, y con culturas sociales muy similares, hay países que consiguen un grado de desarrollo social aceptable, mientras que otros arrastran una crisis social cuya salida no se vislumbra. La explotación y la injusticia las damos por conocidas en ambos casos. Pero existen dimensiones que se nos escapan, y no todas por ignorancia de las ciencias sociales. No es una mera barrera que sea previsible que caiga con los avances científicos, aunque podamos esperar razonables avances en próximos tiempos.

### El lenguaje del diálogo liberador

Hemos propuesto la pobreza como "lugar" en el que se produce el diálogo entre religiones con vistas a la liberación. Y lo hemos hecho de tal modo que fuese posible intuir un Misterio insondable detrás de los problemas de la vida cotidiana. Dicho Misterio no sólo debe ser "contemplado", no debe introducir meramente la adoración o la mística, sino también el lenguaje y la acción.

Buscamos ahora el lenguaje apropiado para que pueda producirse un diálogo liberador. Creo en la necesidad de callar profundamente, para poder escuchar. Y esa es la razón por la que no propongo todavía una Teología de la Liberación de las Religiones, sino simplemente unos prolegómenos para dialogar en la perspectiva de la liberación. Todavía no he escuchado lo suficiente. Sólo que el silencio, adecuado a la condición del Misterio, puede acabar siendo cómplice de la injusticia, traicionando la

urgencia del momento para la mayoría sufriente de la humanidad. Por eso existe la responsabilidad de encontrar un lenguaje, aunque sea provisional, que posibilite el diálogo.

El lenguaje primero, en este caso, no es el de las palabras, ni el del discurso teológico, sino el lenguaje de la acción. También esto estaba presente en la consideración de la pobreza como lugar. Pero la acción debe ser considerada desde una doble perspectiva: la acción como tarea, de la que nos ocuparemos en la última sección, y la acción como palabra de la que trataremos a continuación.

### *La praxis como palabra*

Todas las personas, organizaciones y tradiciones religiosas que hemos vivido en contacto con la pobreza real, y que hemos perseguido la empatía y la austeridad como formas de humanización más allá de la ficción de la pobreza y como condiciones de posibilidad para su superación, hemos experimentado en diversas ocasiones, a menudo a diario, en lo equívoco de las palabras. Estos equívocos se multiplican cuando nuestras tradiciones culturales son divergentes y cuando nuestras raíces religiosas divergen. Y, a pesar de ello, los gestos de ternura, las acciones de reivindicación de la dignidad humana, los procesos de recuperación del protagonismo de la gente en su propia vida y su propio destino, son interpretados a la postre desde el lugar que cada uno ocupa en relación con el mundo de la pobreza y no de la tradición de la que procede. Sería largo argumentar esta afirmación, y debería traer a colación muchas pequeñas historias. Quien ha vivido alguna sabrá de lo que hablo.

Sin embargo, estoy obligado a dar una pequeña explicación sobre este punto, para tratar de entender su densidad. Sobre los equívocos del lenguaje se ha escrito mucho y se ha experimentado más. Hasta el punto de que el humor, cuando no está fundamentado en el escarnio del prójimo, a menudo se centra en jugar con dichos equívocos. También se han percibido los problemas de la traducibilidad entre lenguajes y entre culturas. Y, sin embargo, existe la certeza de que como seres humanos podemos comunicarnos, aunque no siempre dar cuenta de la totalidad de cuanto queremos transmitir. La deixis (señalar las cosas) acostumbra a garantizar en entendimiento sobre los objetos. Pero sobre los sentimientos y las interpretaciones de la experiencia, así como sobre las acciones que se esperan del interlocutor, sobre todo cuando deben ser compartidas, no existen garantías. Las figuras traslativas suelen contribuir a la tarea de expresar los sentimientos; el

ejemplo acostumbra a ser el mejor medio para inducir un determinado tipo de acciones.

Así, cuando hablamos de la praxis como lenguaje, estamos remitiéndonos a ambas formas de abordar las dificultades de intercomprensión. Por una parte, la praxis puede recibir la consideración de ejemplo. En cuyo caso no sólo conseguirá el reconocimiento o la imitación, sino que mostrará la comprensión última de la Tarea que el Misterio nos encomienda en lo Dado. Pero por otra parte, la praxis posee una dimensión traslaticia, se convierte en signo de algo más íntimo y trascendente a un tiempo, y que confiere hondura y sentido a cuanto decimos.

Se puede argüir, contra esta comprensión de la praxis como lenguaje que los múltiples significantes de la pobreza (realidades dispares) difícilmente pueden dar lugar a significados convergentes. Una concepción sinfónica del diálogo interreligioso debe afirmar que la convergencia no será nunca univocidad. Los múltiples significantes acostumbran para referirse a un concepto rara vez darán origen a una sinonimia perfecta, sino a la apertura de matices que enriquecen el lenguaje y, con él, la percepción de la realidad. La lucha por la liberación, tanto en las formas de humanización de la vida cotidiana como en el proceso de transformación social, política y cultural, tiene muy diversas formas de expresarse, casi siempre complementarias, pero a veces percibidas como incompatibles o, cuando menos, como paradójicas. Por ello, no afirmamos que el lenguaje de la praxis esté exento de dificultades de intercomprensión, sino que facilita la comprensión para aquellas personas que quieren comprender. Dicho de otro modo, el ruido no procede del código utilizado (la praxis), sino del interlocutor que cierra su corazón porque la praxis liberadora cuestiona su *status quo* y su *modus vivendi*.

Ahora bien, no sólo existe una pluralidad de significantes en la lucha por la liberación. También los significados pueden tener divergencias. Acaso las más llamativas sean las que separan la significatividad de la pasión y la de la acción. Es lo que habitualmente se denomina la liberación como mística y la liberación como praxis. Pero yo prefiero entender la mística como una cierta forma de praxis y conceptualarla también desde la perspectiva de la transformación. Es cierto que incide más directamente en la transformación de la propia vida, pero tiene una evidente relevancia en la articulación del mundo de la vida y una palabra muy importante que decir en el sentido de la existencia y de la convivencia humana en el planeta. Por eso me he referido a ella como pasión por la liberación, como una forma adecuada de praxis. La experiencia demuestra la complementariedad con la

acción transformadora y cómo la insistencia unilateral en algunos de sus aspectos acaba redundando en detrimento de los pobres y de la causa de la Liberación.

Resta todavía, una alusión al referente, para completar la analogía con el signo lingüístico. En este caso el resultado pretendido por la praxis liberadora es la humanización de las personas humanas y de nuestro mundo. Esa humanización se convierte, desde nuestro punto de vista, en un signo de la presencia de lo absoluto, de lo incondicionado, en nuestro mundo.

### *El código lingüístico: la convivencia*

Un lenguaje (no estamos hablando de una lengua), además de significados, significantes y, salvo en el caso de los lenguajes puramente formales, referentes, se desarrolla mediante un conjunto de “reglas de juego”, de posibilidades y de restricciones. Llamamos código al conjunto de reglas que permiten entendernos dentro de un determinado lenguaje.

Pues bien, si aceptamos la praxis como lenguaje, su campo de acción se abre en la convivencia de las personas, de los pueblos y de la vivencia de las tradiciones religiosas. La tolerancia es la condición de posibilidad de la existencia de un diálogo entre religiones, sea cual sea el “idioma” concreto que hayamos elegido: el teológico, el místico, el ético, el soteriológico... La tolerancia, así considerada, no es indiferencia respecto de los asertos de los participantes en el diálogo. Y no lo es porque no es un contenido del diálogo ni siquiera, al menos en cierto modo, una actitud, sino una regla de juego. Aquélla por la que cada persona y cada colectivo tiene derecho a sus propias convicciones mientras con ellas no dañe a los demás o no se dañe de manera ostensible.

Y, en esa consideración de la tolerancia, juega un papel fundamental el proceso de secularización y, sobre todo, la existencia de sociedades secularizadas. Especialmente la consideración del planeta como una sociedad secularizada. Es cierto que la secularización conlleva, indefectiblemente, la pérdida de presencia, de relevancia y, por supuesto, de poder, por parte de la Religión. Por ello ha sido puesta en cuestión desde sensibilidades religiosas. Incluso se ha llegado a proponer el diálogo interreligioso como una estrategia de lucha contra la secularización. Pero, en una lectura positiva, la secularización, la renuncia de una sociedad a la imposición de una forma religiosa como pauta obligatoria de convivencia social, es una condición de posibilidad de coexistencia pacífica de diferentes religiones y la existencia de un diálogo efectivo entre ellas.

Si las palabras del diálogo son, primeramente, pasión y acción, praxis para la liberación, desde el mundo de la pobreza, entonces la secularización no implicará indiferencia religiosa. Es más, existirá la necesidad de posicionarse ante las propuestas de humanización que las religiones realizan de forma efectiva. Lo que no supone que no exista increencia; pero ésta será vista (desde la perspectiva religiosa) como una parte de la presencia y la manifestación del Misterio, y como una condición de posibilidad para su progresiva purificación y para su enriquecimiento desde la convivencia.

### *Decidibilidad: Verdad y liberación*

Ahora bien, tolerancia y convivencialidad no suponen, tampoco, indiferencia respecto de la verdad y de su búsqueda. De donde se infiere la necesidad de buscar criterios de decidibilidad.

La primera condición del diálogo, para obtener criterios de decidibilidad, ha de ser la autenticidad. Desde ciertos sectores de la Ilustración contemporánea, se insiste con ahínco en la importancia de superar los discursos identitarios como la mejor aportación al diálogo y como tributo necesario a la secularización de las sociedades. Sin embargo, considero necesario permitir la expresión de la propia identidad en el marco de las sociedades pluralistas.

En primer lugar, por se una condición de autenticidad, sin la cual no puede existir veracidad en una acción o en su explicación. Para dialogar de verdad es necesario decir la verdad de lo que se cree y obrar con verdad respecto de lo que se dice. Por ello es conveniente introducir desde el principio los propios convencimientos y la relación que estos tienen con las formas religiosas establecidas y con sus reflexiones tradicionales o actuales. Dicho de otra manera, el diálogo no puede ni debe partir del supuesto de que existen convencimientos descartables a priori, sino sólo a posteriori como fruto de su confrontación con el sistema de falsación y verificación establecido.

Pero, por otra parte, y esto lo considero todavía más relevante, es un hecho incontestable que las situaciones de anomia afectan más gravemente a los sectores más pobres de la población. Y esto es así porque desde el punto de vista del itinerario personal, se trata de gentes con proyectos de vida marcados por la precariedad, la vulnerabilidad y los fracasos recurrentes, cuando no la continua falta de perspectivas de cambio y de mejora; porque desde el punto de vista comunitario, viven en barrios (e incluso en ciudades y territorios) sin historia, a veces porque son poblaciones de aluvión, su formación es reciente, y las diversas procedencias y la ausencia de

lugares y símbolos comunes dificultan la formación de una identidad abierta, puramente individual; a veces su historia ha sido robada, incluso violentamente, por la Historia oficial, las de los libros que escriben los vencedores, como una forma más de hurto y de venganza sobre los vencidos; por último, desde el punto de vista estructural, se trata de personas y colectivos que han sido vaciados de protagonismo histórico, no sólo por los efectos de la supremacía del Norte sobre el Sur, de las potencias coloniales sobre sus colonias o del Centro del Capitalismo Globalizado, sino también por la falta de relevancia de pueblos e incluso continentes enteros en el sistema mundial.

Si en un extremo de las posibilidades culturales está la anomia, y esta se relaciona con el desarraigo y el cambio social, en el otro extremo está el fundamentalismo. Y este no ha de ser interpretado como un fenómeno de conservadurismo lineal, sino como una reacción a la modernidad en lo que tiene de agresivo no sólo con la base económica de la vida tradicional, incluso con el mundo del Sentido. Por eso no es de extrañar que entre poblaciones pobres arraigue el integrismo: han sido despojadas del sustento de su cuerpo, pero también del de su alma. Con esto no estoy defendiendo el fundamentalismo; sólo trato de explicarlo; argumentando de paso, claro está, la necesidad de considerar los discursos identitarios como un derecho de la gente y no como un residuo del pasado que la Ilustración acabará por hacer desaparecer.

Lo importante, en todo caso, será tener discursos identitarios que sean abiertos, respetuosos con la alteridad y defensores de los derechos de los pobres. En esto consistirá el diálogo y no en la renuncia a una determinada identidad.

Pero tampoco considero que se pueda dialogar considerando la propia verdad como la Verdad a la que es necesario que el resto de participantes en el diálogo debe acabar accediendo. Porque así resulta del todo imposible aprender de los demás, adquirir nuevas perspectivas, enriquecerse mutuamente y desarrollar actitudes realmente ecuménicas (de las que hacen del mundo una casa común, compartida).

Si en un extremo afirmo la necesidad de mantener las convicciones para huir del relativismo y por otra parte sostengo que no se puede dialogar considerando la propia como la única Verdad, ¿cuál sería la perspectiva metodológica que nos permita dialogar con sinceridad? Entiendo que se hace necesario suspender el juicio sobre las restantes opciones. Hablo de una *epoché* como la que propone la fenomenología. Pero esto hay que detallarlo para que tenga relevancia.

Lo primero es considerar que caminamos en la Verdad, pero no poseemos la Verdad. Lo segundo es entender que otras personas, otras confesiones, otras religiones, caminan también en la Verdad, que tampoco poseen. Lo tercero es vivenciar la propia como plenitud de la revelación/salvación. No únicamente plenitud *para mí*. De ahí al relativismo individualista hay un paso. Pero tampoco concluir que las demás aproximaciones sean falsas o insuficientes; ni siquiera que dependan de nuestra instancia para alcanzar la Verdad o la Liberación. Apresurarse en explicitar esa conclusión, que puede ser consecuencia lógica de lo anterior, es lo que imposibilita el diálogo. E imposibilita ver cual es la verdad de nuestra vida y de la vida de la tradición religiosa en que vivimos. Ahí es donde entra la suspensión del juicio. Metodológicamente es necesario lograr un lenguaje que permita obtener resultados de verificación o falsación de los asertos, pero que no entre en comparaciones (del tipo “tu religión es salvífica gracias a la mía” o “tu religión es una parte de la mía”).

El lenguaje que hace honor a la condición itinerante de la persona religiosa y de la tradición religiosa (*homo viator*) es el lenguaje de la acción. La forma de caminar *en* la Verdad y *hacia* la verdad es el de la praxis. Por lo tanto, hemos llegado a un modelo de decidibilidad plenamente coherente con la propuesta de lenguaje (la praxis) y de código (la convivencia).

Se demostrarán como enunciados falsos o inadecuados aquéllos que promuevan la mentira, la violencia o la destrucción. Serán considerados como verdaderos los enunciados que promuevan la verdad, el bien y la belleza, en un marco de convivencia y de enriquecimiento mutuo. Este modelo de decidibilidad fue empleado ya por Jesús: “por sus frutos los conoceréis”; “el árbol bueno da buenos frutos”; quien no está contra vosotros está con vosotros”.

Nuestra propuesta incluye considerar como condiciones de falsación la presencia de elementos de distorsionen la convivencia y atenten contra la vida. Y como condiciones de verificación las que promueven la Liberación: la defensa de la vida y de la dignidad humana, considerando como una referencia obligada los Derechos Humanos, la búsqueda de la Libertad para la Igualdad dentro de la diferencia, para la convivencia fraternal como personas y como pueblos y para el cuidado de la tierra que es nuestro sustento y garantía de la sostenibilidad del desarrollo y de una vida digna para las generaciones futuras.

Es bien cierto que estos asertos pueden ser comprendidos de formas diferentes por las gentes. Pero no lo es menos que, las diferentes expresiones pueden estar sujetas a matizaciones, por lo que el modelo no es definitivo en

cuanto a la verificabilidad de los asertos de los participantes. Afortunadamente puede y debe existir una conversión continua de las personas e incluso de las organizaciones religiosas al corazón mismo del Misterio, y ello llevará una conversión constante a los pobres y a la causa de la humanización del mundo de la vida y de la vida del mundo. En cambio permite reconocer con ciertas garantías lo que cada vivencia religiosa individual y cada tradición o pensamiento religioso particular tiene de falso, por deshumanizador y por distorsionador del Misterio. Esa falsación no invalida el conjunto de la vivencia religiosa, pero obliga a una purificación de la misma, a una revisión, no desde el punto de vista de la adecuación a los asertos o comportamientos ajenos, sino desde la recreación humanizadora de los propios.

### Lenguaje de la acción y lenguaje de la palabra

No podemos terminar esta sección sobre el lenguaje, y especialmente sobre las condiciones de verificación o falsación del mismo, sin explicitar la articulación entre el “lenguaje de la acción” y el “lenguaje de la palabra”. Hemos introducido reiteradamente en el discurso, pero especialmente al referirnos a la verificación y falsación del discurso, una referencia constante a un discurso y a un lenguaje que ya no es directamente el de la acción, sino que es un lenguaje *sobre* la acción.

Este salto está justificado, pero no sería legítimo realizarlo sin aludir a las reglas que lo posibilitan. Afirma Gustavo Gutiérrez que la Teología (y la de la liberación no es una excepción), es un acto segundo respecto del acto primero que es la vivencia de la espiritualidad. Y ésta consiste en el seguimiento personal y comunitario del camino de Jesús. Dejemos al margen la referencia concreta al cristianismo y traslademos esta conceptualización al terreno del diálogo interreligioso. La teología, el discurso verbal que media el diálogo – en el que lo prioritario es el contraste de la praxis –, debe intentar reflejar a un tiempo la autenticidad de las convicciones que sostienen esa praxis y la deixis respecto de la propia praxis.

Por lo tanto, la primera regla es la fidelidad del lenguaje verbal respecto de la propia convicción religiosa. La segunda regla es la tensión por desarrollar un lenguaje narrativo y descriptivo, que explicita la *relevancia* humanizadora de la propia *identidad*. La tercera regla es el esfuerzo por encontrar tropos (figuras traslaticias) que permitan aludir a la presencia de lo Absoluto en el mundo (es lo que en la tradición cristiana serían la dimensión sacramental). La última regla es la necesidad de establecer, aunque sea

a modo de tentativa provisional, continuamente revisable desde las exigencias de la propia fe pero también de las del diálogo, un lenguaje “secular”. Es claro que esta cuarta regla es tributaria de la segunda. Pero aporta un segundo esfuerzo de formalización, de neutralidad, como la tercera aporta expresividad y trascendencia a la primera.

### Actantes

Evidentemente, no todo el mundo tiene las mismas competencias en el desarrollo del discurso; especialmente en la elaboración de la articulación entre el lenguaje de la praxis y el lenguaje verbal. Por eso, dentro de esta aproximación multidisciplinar que pretendo realizar a los prolegómenos para el diálogo interreligioso, llega el momento de considerar los sujetos del diálogo. Por supuesto, el “lugar” que hemos elegido marca la elección de los sujetos del diálogo. Pero debemos saber quien habla y quien debe hablar en cada momento, para no cometer la impostura para que los intelectuales hablen en nombre del pueblo y en su lugar, silenciando su voz en vez de posibilitarla. Por otra parte, la necesidad de establecer un lenguaje de la praxis en la vida cotidiana y la necesidad de encontrar tropos que desvelen el Misterio o permitan barruntarlo no es exclusiva de nadie. Es más, existe una necesidad evidente de que sean las personas más humildes quienes tengan prioridad en la elaboración, recepción y difusión de estos lenguajes. Cualquier discurso que no pueda tener una difusión y personalización entre las “gente corriente” está condenado a la esterilidad.

El arte culto y el popular, la creatividad social para crear formas de resistencia cultural y de subsistencia frente a la pobreza, de participación, frente a la exclusión social, la conservación de la memoria y la continua adaptación de las diversas tradiciones de sentido a las mudables condiciones socioeconómicas, apuntan a la insuficiencia y a la necesaria humildad del discurso “teológico” de los intelectuales.

Este es el motivo de haber elegido el análisis actancial como forma de aproximación. No se trata simplemente de analizar el papel de los diferentes agentes. Se trata de percibir cómo existen “actantes” – conforme a una expresión usual en la crítica literaria – que no tienen una conciencia concreta de su “agenda” y de su condición de “agentes”. Es más, acostumbra a ser habitual que no aparezcan en las agendas o lo hagan como meros destinatarios o sujetos pasivos (que puede ser una forma de objetualización).

### *El pueblo y las comunidades*

Desde el punto de vista que hemos elegido desde el principio, la urgencia del diálogo para responder a la actual coyuntura, que posibilita avances en la causa de la liberación, pero también la cuestiona constantemente, incluso violentamente, el primer actante que debe ser considerado es el pueblo y/o las comunidades de convivencia o de pertenencia.

No es mi intención rescatar una perspectiva del espíritu popular (“volk geist”) como una entidad metafísica con una dinámica propia e independiente de los avatares históricos, sociales y culturales. Por eso hemos utilizado en diversas ocasiones como equivalente la expresión “gente corriente”. Sólo que una aproximación meramente fenomenológica puede restarle a la expresión su densidad. Por ello elegimos conscientemente la expresión “pueblo” a la hora de explicitar su papel actancial. Se trata de aludir a su condición de sujeto histórico, de referirse a la relevancia del mundo de la vida (la intrahistoria, que diría Unamuno) y a la prioridad de los mundos de la pobreza y de la gente sencilla a la hora de establecer un diálogo que verse y tenga como lenguaje prioritario el de la praxis y no pretenda simplemente la transformación de las condiciones de la existencia, sino que lo haga en un sentido humanizador y que facilitador de lo que es posible en este momento histórico y en cada lugar concreto.

Desde ese punto de vista, despojado de su apropiación por parte de las élites culturales o de las vanguardias políticas, no sólo podemos sino que debemos recuperar el lenguaje del pueblo y de lo popular para aludir a la “gente corriente”, aquélla que más necesitada está de diálogo, pero también que puede ser más fácilmente tentada a tomar el camino de la exclusión del diferente, especialmente cuando se fragiliza o se desmoronan las seguridades existenciales y se hace preciso recurrir a explicaciones que doten a la vida de sentido y que apunten a tareas asumibles sin esfuerzos heroicos.

Ahora bien, el pueblo así considerado tiene una importante dimensión de agregado. Ese agregado lo es de experiencias históricas, no en forma de ciencia histórica o de narración oficial de la Historia, sino como memoria que se explicita en relatos portadores de sentido (y ahí las religiones desempeñan un papel fundamental) y también lo es de agrupaciones más reducidas de personas. A esas agrupaciones las llamamos comunidades. Y entendemos que la pertenencia a la comunidad puede obedecer a la contigüidad espacial, en cuyo caso hablaríamos de comunidades locales, o a la afinidad en el mundo del sentido (la ideología, la religión, la fe), en cuyo caso hablaríamos de comunidades de sentido (por ejemplo, de comunidades

religiosas). La Teología de la Liberación ha insistido – con razón – en la importancia de estas comunidades en la catalización y en la transformación de la experiencia popular. Aquí queremos complementar esa perspectiva con una alusión a la importancia capital que tiene el desarrollo de comunidades locales para lograr el establecimiento de las bases de un diálogo interreligioso.

Las comunidades locales pueden constituir el ambiente adecuado para un encuentro entre personas y entre comunidades de sentido que, desde la diferencia, se enriquecen mutuamente – comenzando por el “mundo de la vida” – como lo pueden constituir de desencuentros, de odios y de enfrentamientos. Y decíamos que ese es el momento de falsación/verificación de la autenticidad, de la verdad y de la capacidad de diálogo de una religión y de su praxis. Considero que no puede haber liberación ni esperanza en el diálogo entre religiones si no atendemos a este aspecto de desarrollo de la convivencia que posibilite el diálogo liberador desde las comunidades locales.

Por supuesto que este aspecto no agota las responsabilidades de los diferentes actantes, ni las necesidades del diálogo religioso y de liberación, que debe alcanzar a los habitantes de toda la “aldea planetaria”. Pero las comunidades locales son el lugar para crear zonas de contacto o de exclusión y rivalidad. De ahí su relevancia en la elaboración del discurso y en la asignación de prioridades de acción. La ciudadanía planetaria, que es una de las pretensiones liberadoras de Otro Mundo Es Posible, no será una realidad sin el ejercicio de la ciudadanía local.

Por último, la comunidad es relevante también desde el punto de vista de que constituye el lugar simbólico e incluso el lugar físico donde se realiza el reconocimiento. Desde luego, en la comunidad de sentido la persona forja y refuerza su identidad y su sentido de la existencia. Pero el reconocimiento en la comunidad local, que tiene que ver con la proximidad e incluso con el contacto físico, con el espacio cotidiano y con la organización del tiempo, constituye una acción básica en el diálogo entre personas y entre sensibilidades religiosas. El lugar del reconocimiento será la comunidad local; pero lo será, esa perspectiva no debemos perderla en ningún momento, desde las exigencias de la pobreza como lugar previo. Es decir, no nos hemos trasladado a un lugar diferente; solamente estamos matizando su articulación actancial.

### *Las personas*

En la tragedia clásica no sólo el desenlace está vinculado con la anagnórisis (el reconocimiento); la catarsis como efecto dramático y, en la

comprensión griega, religioso, no es posible sin ese reconocimiento. Pues bien, no existirá diálogo sin un reconocimiento del interlocutor. Y el reconocimiento es la acción básica que encomendamos a la persona, a cada persona, como actante en el diálogo interreligioso en la perspectiva de la liberación. Ver, saludar, tocar, oler, a las personas, son condiciones del diálogo verdadero. Es necesario comprobar que, como dice P. Casaldáliga, “de lejos toda montaña es azul, / de cerca toda persona es humana”.

Carece de sentido promover un reconocimiento mutuo de las religiones que no se base en el reconocimiento mutuo de las personas. Podría darse la paradoja de que avanzásemos en el diálogo, incluso desde una perspectiva liberadora, y que los pobres, precisamente los más pobres, en su condición de sensores y de víctimas de los conflictos, no lograsen reconocerse mutuamente. Dolorosamente, he tenido la ocasión de comprobar como los estereotipos negativos respecto de las minorías se transmiten desde la sociedad mayoritaria al resto de las minorías, facilitando la rivalidad entre las mismas y dificultando el reconocimiento. Es un fruto más de la vulnerabilidad y de la necesidad humana de no sentirse como el último peldaño de la humanidad.

Es una urgencia el promover la responsabilidad de toda persona en el ejercicio del reconocimiento mutuo, como un elemento básico para restablecer la propia humanidad y la humanidad común. Sin ese ejercicio no se podrá humanizar la vida cotidiana ni las condiciones socio-políticas de la misma.

Esta articulación prioritaria no debe hacernos olvidar lo que es básico: un discurso centrado meramente en el pueblo o en las comunidades puede llegar a convertirse en un discurso impersonal, en el que no existan responsabilidades individuales. Por descontado que conocemos los errores y defectos del individualismo moderno y occidental. Pero ello no debe llevarnos a obviar que la aparición de la individualidad tiene un sentido emancipador en culturas no occidentales, y que desempeña un papel fundamental en el respeto de la opción personal y de la pluralidad, de la heterodoxia, del libre pensamiento, de la insumisión y de la creación de nuevas formas de relacionarse con el mundo, con las demás personas y con el Absoluto.

No cuenta sólo el pueblo. Cada persona cuenta. Y debe existir una voluntad personal de desarrollar una interpretación de la existencia y de la transformación de la misma, al mismo tiempo que de promover la liberación desde el diálogo y desde la complementariedad con quien tiene un sentido de la vida y una ética diferentes.

*Los intelectuales*

Ahora bien, la responsabilidad de cada persona no debe llevarnos a olvidar la responsabilidad particular de algunas personas. Y entre todas elegimos dos grupos diferentes. Por una parte las que llamaremos intelectuales y por otra las que tienen una responsabilidad y un liderazgo en las Instituciones. Entendemos, así, que pueden existir intelectuales con responsabilidades en las comunidades y en las instituciones, pero su rol es diferente en ellas del que resulta de su implicación en el ámbito de la creación intelectual. Y entendemos también que los responsables de las Instituciones y de las comunidades tienen un rol particular dentro de las mismas, por lo que no podemos dar por sentado que lo que hemos asignado actancialmente al pueblo y a las comunidades es válido igualmente para sus responsables.

Y hablo de intelectuales y no solamente de teólogos en el diálogo interreligioso porque considero que existen muchas funciones intelectuales que no son competencia directa de la Teología y que, sin embargo, cumplen una función importante – a veces determinante – a la hora de sentar las bases que posibilitan un diálogo interreligioso en la perspectiva de la liberación. La Teología (de la Liberación, de las Religiones) deberá reflexionar sobre las restantes funciones intelectuales, pero la pretensión del monopolio o incluso de la mera iniciativa sobre este ámbito intelectual, aunque sólo sea como presupuesto no explícito del discurso, es un mal comienzo para un diálogo que quiera respetar a todos los sujetos que tengan algo que decir en la urgencia de esta hora.

Ya he aludido a la importancia de crear signos de la Presencia Liberadora de lo Incondicionado en nuestro mundo. Los poetas, los narradores, los dramaturgos, los artistas plásticos, los científicos sociales, los militantes y activistas de los movimientos sociales, los místicos, los filósofos e incluso los técnicos de los diferentes saberes que puedan contribuir a la humanización de la vida, tendrán algo valioso que aportar al diálogo.

Y este aserto no es una mera recuperación del viejo esquema de la Filosofía como sierva de la Teología. Se trata de realizar un ejercicio teológico que sea en primer lugar discente para ser, en lo que es su ámbito de responsabilidad, docente. Malo será dimitir de la propia responsabilidad; pero también olvidar que entre los cometidos está el de callarse y escuchar.

Es conveniente dejar constancia de que el discurso teológico difiere del ejercicio responsable del liderazgo de una comunidad de sentido en un punto a menudo doloroso y conflictivo, pero necesario: el intelectual se

debe a la realidad y a la necesidad de pensar desde ella explicaciones y salidas, de aventurar nuevos caminos y nuevas formas de expresión. Los responsables de las comunidades, en cambio, deben interpretar su responsabilidad desde un punto de vista más central, no frenando los cambios, desde luego, pero tampoco aventurando caminos que no han sido trillados. Por supuesto que existen comunidades de sentido que deberán trillar, existencialmente, los caminos nuevos que propongan los visionarios y los intelectuales. Pero se trata de comunidades muy específicas. La generalidad deberá vivir desde lo cotidiano y no desde lo excepcional.

*Las instituciones y sus responsables*

Por eso proponemos que, en análisis actancial, los responsables institucionales tengan un apartado analítico diferenciado. Es cierto que hemos mezclado, incluso propositadamente, el punto de vista puramente analítico con el prescriptivo. No ha sido fruto de una confusión metodológica. Al fin y al cabo, cualquier análisis actancial debe proponer una tipología de actantes, con sus diferentes roles, para después comprobar su funcionamiento empírico en un determinado relato de un acontecimiento.

En el caso de las personas hemos insistido en la necesidad de reconocimiento. Y la prescripción de una tarea indica cuál es el comportamiento humano cabal que se espera de una persona para que pueda actuar en un diálogo existencial en la perspectiva de la liberación. En el caso de las personas responsables de las instituciones, de aquéllas que toman decisiones y de las que depende, en buena parte su desarrollo, su imagen pública y su futuro, se les pide que actúen promoviendo el diálogo y la liberación.

No se trata, como en la función intelectual, de proponer nuevos caminos de encuentro e interpretaciones que lo faciliten. Consiste, en cambio, en generar el clima adecuado para que cada persona que acredita en una determinada institución, cada miembro de una comunidad de sentido, se sienta urgida a participar en el diálogo y a procurar la liberación.

Por desgracia, a menudo ocurre que se confunde la centralidad con la búsqueda constante de seguridades que desemboca en posiciones conservadoras. Y la responsabilidad en la promoción de la coherencia y en la custodia de los principales valores de la comunidad de sentido con la acentuación unilateral de la identidad frente a la apertura.

Por el contrario, a veces acontece que son los líderes religiosos los que toman la iniciativa en la realización de gestos de encuentro y de reconocimiento mutuos, como la promoción de foros de encuentro y de debate,

de estructuras estables de diálogo o de acciones significativas como la oración común por la paz, hecha desde el respeto a la alteridad y desde la concordia, acciones que realizan, cabalmente, aquello que significan. Tampoco debemos olvidarlo, si no queremos caer en los tópicos que enfrentan a los intelectuales con los responsables de las comunidades más allá de la lógica tensión entre la creatividad y el cuidado de los espacios comunes de creación y difusión de la identidad, aunque esta sea dialogante y liberadora (y más allá, claro está, de las tensiones entre el poder y la discrepancia, que también abundan en las relaciones entre ambos actantes).

### Acciones

No podemos cerrar esta reflexión sin aludir a las acciones que promueven el diálogo liberador entre religiones. Hemos hecho una referencia continua a la praxis al hablar del lenguaje básico del diálogo. Ahora debemos mostrar una relación de las principales formas de acción que integran lo que pretendemos que sea la sinfonía de la praxis. Las hemos dividido en dos grupos, diferentes sólo metodológicamente, aunque exista una evidente imbricación entre ambos: se trata de las acciones que humanizan el mundo de la vida y las que buscan la utopía, las que buscan humanizar la vida del mundo.

#### *Humanizar o mundo da vida*

Cuatro son las acciones básicas que permiten el encuentro humanizador en el mundo de la vida: la comida, la oración, los hábitos y el pensamiento. Evidentemente, pueden existir otras acciones, pero para mí, en este momento, es suficiente enunciar estas con una focalización fundamental de cada una de ellas.

#### *Comer*

Los antropólogos afirman que la comida es uno de los lugares primeros y más importantes de articulación entre la naturaleza y la cultura, en el quicio entre la necesidad de comer y la forma de hacerlo a través de la cocina y los ritos asociados al consumo de alimentos. La globalización económica ha tenido la virtud de unificar (al menos en cierto modo) la base económica de la alimentación mundial. Pero ha tenido el defecto de no promover la comensalidad que sería la acción consecuentemente humana del conjunto de la población mundial.

También es una afirmación antropológica habitual que la comensalidad expresa la acogida y la aceptación, por lo que adquiere una relevancia especial, y no sólo en las culturas nómadas o en las que, genéricamente, tienen la hospitalidad entre sus valores prioritarios. Es más, se llega a vincular el destino personal, el destino social e incluso el destino escatológico de quienes comen juntos.

Por eso es poco usual que personas de diferentes religiones compartan la mesa habitualmente. Podrán hacerlo eventualmente en acontecimientos que las vinculan dentro de una comunidad local; será más difícil hacerlo en comunidades de sentido; e incluso resultará complicada la comensalidad en el hogar. Pero nuestra experiencia, como la de mucha gente, es que nada promueve un diálogo auténtico y un reconocimiento mutuo como la comensalidad. Es más, ésta no será necesariamente la búsqueda de lugares neutrales, sencillos y recurrentes. Aunque ciertamente esa búsqueda tiene una relevancia decisiva en la vida cotidiana de los más pobres y en la comensalidad planetaria. La verdadera comensalidad también tiene necesidad de compartir lo característico de cada uno, siempre que ello no obligue a quebrantar las normas o los tabúes relativos a la alimentación del otro. Y lo característico aparece en numerosas ocasiones vinculado con la fiesta, con la fractura del tiempo que establece pautas y le confiere sentido. Siempre que sea posible, es preferible compartir la fiesta que renunciar a ella en aras a la búsqueda de lo común. No en balde los pobres enseñan en muchos sentidos y en numerosos contextos a los opulentos el sentido de la fiesta y del disfrute de las cosas sencillas, comenzando por el alimento convertido en comida y bebida compartidas.

#### *Orar*

En segundo lugar encontramos la posibilidad de la oración. Ciertamente la oración es muy característica de cada forma religiosa y tiende a consolidarse y desarrollarse dentro de una determinada tradición. Esa condición de la oración, que necesita de fórmulas fijas, de espacios y tiempos determinados, dificulta el encuentro, el establecimiento de espacios y tiempos compartidos.

Pero no es menos cierto que la oración es uno de los espacios de encuentro y de creatividad que se han priorizado en el diálogo interreligioso. Lo es porque en la mística y en el silencio resulta posible trascender las divergencias categoriales y ahondar en las convergencias

trascendentales. Aunque también por dos cuestiones más básicas de la oración y más radicadas en la vida cotidiana de la gente corriente, del pueblo:

Porque la oración, aun en su pluralidad, es una forma común de expresión religiosa, acaso la única común para todas las religiones y diferente de las formas no religiosas de existencia. Y también porque existen formas muy simples de oración, compatibles con la cotidianeidad y, con mínimas diferencias, intercambiables entre religiones. Es precisamente su simplicidad la que las despoja de aditamentos y las remite a la esencialidad del acto religioso. Entendemos que la jaculatoria y la oración en la vida (sea o no pauta) entran dentro de esas formas que abren una praxis común. Incluso las funcionalidades asociadas a la oración son similares entre religiones (pedir, bendecir, encomendar o buscar sentido son algunas de ellas, con independencia del juicio teológico que nos merezcan).

Una profundización mayor en la relevancia de la oración simple en la vida cotidiana acaso crearía un campo todavía mayor para la oración en el desarrollo de las condiciones adecuadas para el diálogo interreligioso en la perspectiva de la liberación.

#### *Crear hábitos*

Hemos indicado la relevancia de los hábitos en el encuentro. También aquí la antropología tiene mucho que enseñarnos. Sin un conocimiento profundo de la antropología de los hábitos, me atrevo a afirmar que el saludo es uno de ellos. La ritualización de saludos de raigambre religiosa (dígase otro tanto de las fórmulas de despedida) los han despojado progresivamente de su carácter religioso (desear la paz o el bien, encomendar a Dios...). Cierta tendencia a la confianza ha provocado una des-ritualización reciente del saludo que ha contribuido todavía más a esa pérdida. Los sistemas formales de relación, característicos de la burocracia y de las relaciones comerciales impersonales cumplen una función similar.

No pretendo abogar aquí por una sacralización del saludo, que podría incluso tener un efecto contrario al del encuentro humanizador. Pero sí que debo aludir a la conveniencia de dotar de significado a las acciones sencillas de la vida (rescatarlas de la trivialización) y en ese marco creo poder hablar de la creación/recuperación del hábito del saludo como momento de reconocimiento y de cordialidad. Acaso un uso renovado de los saludos de raigambre religiosa ya estereotipados – neutralizados en el uso lingüístico común –, anadiéndoles el nombre del interlocutor cuando

sea posible, tengan un efecto positivo en la creación de hábitos cotidianos que tienden puentes culturales y religiosos. Aunque, para que exista reciprocidad, es preciso la introducción de conocimientos de otras culturas y religiones diferentes de la propia en los hábitos de la vida cotidiana.

Me he permitido este tanteo como sugerencia. Porque lo que tengo por certeza es que la vida cotidiana de la gente no permite el ejercicio continuo del tanteo y del descubrimiento de la alteridad. Este ejercicio puede ser una necesidad ética. Pero si no está auxiliado por una serie de hábitos que faciliten esa apertura, podrá generar adhesiones importantes, pero también rechazos a causa del esfuerzo y de la inseguridad que puedan generar.

#### *Pensar*

Como transición, es necesario afirmar que el ejercicio del pensamiento no es exclusivo de la función intelectual, sino una caracterización básica de la persona humana. Por ello, debemos reclamar su uso como instrumento de humanización de la vida cotidiana, y no meramente encomendarle el ámbito de lo genérico o de lo extraordinario.

La contraposición entre adorar y pensar, frecuente a un tiempo en las críticas a la religión y en cierto fundamentalismo religioso, no hace ningún servicio al diálogo. Al contrario, lo dificulta. Responsabilizar a cada persona pasa por posibilitar el ejercicio del pensamiento autónomo, aunque ello dificulte el adoctrinamiento o incluso la transmisión de las tradiciones.

La negación del pensamiento es terreno abonado para la opresión y para la intolerancia. El ejercicio del pensamiento, incluso en lo que tiene de divergente y discrepante, lo es para el diálogo y la liberación.

#### *Buscar la utopía*

Hemos gastado tanta vida en buscar la utopía que, al llegar a hablar de ella estamos tentados de volver al punto de partida, al silencio. Acaso no hemos escuchado lo suficiente todavía como para poder hablar. O nos salen demasiadas cosas que no tienen relación directa con un diálogo interreligioso en la perspectiva de la liberación, sino exclusivamente con el propio horizonte de liberación. Acaso la utopía sea ese horizonte que, cada paso que damos en su búsqueda, retrocede un paso; y su sentido no sea otro que invitarnos al camino de la humanización y de la búsqueda de la verdad y del bien, como nos recordaba bellamente Eduardo Galeano. Pero, por dejar constancia de que estamos en esa tarea, y que es absolutamente relevante

para el tema que nos ocupa, glosaré cinco términos que caracterizan actualmente cualquier praxis que quiera ser creíble de búsqueda de la utopía.

En primer lugar, se trata de tantear y ensayar. Los caminos trillados corresponden al tóxico y lo que hay en Este Orden, en el actual Sistema – por utilizar una expresión del Evangelio de Juan – es sufrimiento, dolor y muerte antes de tiempo para una mayoría. Podemos tener convencimientos, pero todavía no caminos prefijados para la Utopía. Acaso no los tengamos nunca. Y por ello el tanteo es una condición inherente a su búsqueda.

El ensayo y el tanteo, para ser fecundos, han de ser imaginativos. Es necesario crear, inventar constantemente, reinventar lo que ya está vivo y vigente para que no se mustie y no pierda valor por desgaste. Este ejercicio de invención no ha de servir, por tanto, para reforzar la búsqueda desesperada de novedades que parece caracterizar a la sociedad de consumo. Antes al contrario, para poner en valor lo verdaderamente humano y ser capaces de desarrollarlo (“quidquid latet aparebit, homo absconditus” había escrito E. Bloch).

Ni lo que es tradicional es bueno por serlo ni tampoco lo nuevo por serlo. La condición que hemos establecido de verificación es el servicio a la humanización de la vida. Por lo tanto, existe una función de crítica constante, una necesidad constante de corregirse y de corregir. Por supuesto que esta función correctora tiene una presencia irrenunciable en el mundo de la vida. Pero resulta decisiva cuando se trata de establecer un rumbo, y no meramente de seguirlo.

Aunque no lo hayamos explicitado todavía, el sentido utópico de la liberación es la transformación. Y su premisa básica es que debemos dejarnos transformar (por el Absoluto Incondicionado) para transformar en un sentido humanizador el mundo en que habitamos. Así, la Utopía no es quimera, sino presencia actuante de lo inasible.

Por último, la condición de la búsqueda de la Utopía, es el camino. Así debe ser. Difícilmente buscará la liberación, el enriquecimiento mutuo, la corrección, la invención, el tanteo, el diálogo, quien crea haber llegado ya al término del camino, quien se crea en la posesión total de la verdad, quien considere que su vida ya es absoluta porque ha logrado la unión definitiva con el Absoluto. No es relativizar nada, sino vivir la gravedad y la densidad de la existencia, el hecho de sentirse y de estar de hecho en tránsito hacia Otra Patria. Si eso facilita el diálogo y la búsqueda de la liberación – y creemos que sí – tanto mejor para la humanidad en este momento que nos ha tocado vivir. Gentes apasionadamente entregadas a la Religión que da sentido a nuestras vidas, seremos capaces de encontrarnos en el Camino...

### Interregno

Esta reflexión interdisciplinar pretende sentar unas bases para el diálogo interreligioso en la perspectiva de la liberación. Y como tal tiene pretensión de ser un discurso teológico. Pero no trata de desarrollar una Teología de la Liberación de las Religiones. Esa tarea excede mi capacidad y la madurez de mi pensamiento. En cualquier caso, no pretende comunicar hallazgos, sino abrir terrenos para el diálogo y para la liberación, terrenos que posibiliten la reflexión, el reconocimiento y el encuentro de todos, y no sólo de algunos. Por eso no quiere una conclusión, sino un interregno, un espacio y un tiempo de Gracia dados para hacerlos verdad y poder cuanto tengan de engano, para avanzar hacia el horizonte de fraternidad y de justicia del que nuestro mundo anda tan necesitado.

SANTIAGO GONZÁLEZ AVIÓN