

TEOLOGÍA Y CONFLICTO DE RACIONALIDADES

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: Para estudiar la relación de la teología con las demás formas de racionalidad humana, partimos de una descripción de los principales ámbitos de conocimiento y modos de racionalidad implicados en el conflicto de racionalidades, con atención especial a la ubicación y peculiaridad de la razón teológica. Sobre esa descripción, exploramos algunas líneas para un tránsito eventual del conflicto al encuentro de racionalidades e intentamos esclarecer la fundamentación epistemológica de dicho tránsito fundándola en la estructura dinámica y polimórfica del entendimiento humano. Tras señalar la riqueza de registros de la racionalidad teológica e introducir algunas notas sobre su carácter indigente y sus potencialidades kenóticas, sostenemos la necesidad de una promoción común del encuentro de racionalidades como contribución de primera línea a una cultura sostenible de la no-violencia. Terminamos mencionando algunas herramientas (como la dialogicidad, la hermenéutica y la negatividad) de posible utilidad para la preparación de esa empresa.

Palabras clave: Teología, racionalidad humana, polimorfismo, conflicto, encuentro, dialéctica, hermenéutica, transculturalidad, pensamiento kenótico.

Summary: In order to study the relationship between theology and the other forms of human rationality, we begin by a description of the main areas in knowledge and modes of rationality involved in the conflict of rationalities, with a special attention for the position and peculiarities of theological reason. Beyond that description, we explore some lines for an eventual transition from the conflict into the encounter of rationalities, while attempting to clarify an epistemological foundation for that transition by grounding it in the dynamic, polymorphic structure of human understanding. We indicate the wealth of registers in theological rationality, make some remarks on its indigent character and kenotic potentialities, and then affirm the necessity of a common promotion of the encounter of rationalities as a front line contribution to a sustainable culture of non-violence. We end up by mentioning some tools (such as dialogicity, hermeneutics and negativity) which might be useful to prepare such undertaking.

Key words: Theology, human rationality, polymorphism, conflict, encounter, dialectics, hermeneutics, cross-culturality, kenotic thinking.

Fecha de recepción: 26 abril de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 30 septiembre de 2012

1. Introducción

‘El conflicto es el padre de todas las cosas’ (*Pólemos pánton mèn patér ésti*)¹. Resulta sorprendente lo oportunas que vienen esas antiguas palabras de Heráclito en el arranque de estas reflexiones acerca de la teología y el conflicto de racionalidades. Reverberen a lo largo de ellas como telón de fondo.

Es un hecho comúnmente observable la existencia de una relación conflictiva, de una tensión histórica, de un desencuentro real entre la racionalidad teológica y el resto de las formas (aunque algunas más que otras) de la racionalidad humana. La teología ha vivido a lo largo de los tiempos en diferentes contextos de encuentros y desencuentros con otras racionalidades, con los que ha ido entretejiendo su propio desarrollo. Así ocurrió con la teología patristica y escolástica, como también durante la modernidad y la época contemporánea. Nada hace pensar que esto haya de cambiar sustancialmente en el futuro.

Conviene avisar de entrada que aquí adoptamos un punto de vista fundamentalmente ‘filosófico’, aunque resulta inevitable alguna insegura incursión que otra en el terreno específico de la teología. Esa misma mirada disciplinar introduce un límite al contenido del discurso, de marcado carácter teológico, por dejar demasiado espacio a lo no visible y a lo no decible desde una perspectiva estrictamente filosófica, incluso desde el marco de una filosofía cristiana. El desarrollo de la argumentación se hace posible, entonces, porque cuenta de antemano con la condescendencia de los lectores.

Aportar algo sensato en tan escabrosa problemática equivale a aceptar el trabajo de precisar la determinación del sentido que adopta la cópula ‘y’ en el título. Conviene adelantar que pretendemos analizar el sentido de esta modesta conjunción copulativa para desvincularlo de su absorción por el término ‘conflicto’ y abrirlo así a otras posibilidades de lectura. Antes de avanzar algunas ideas, sin embargo, es necesario despojarse de ciertos estereotipos que pueden empobrecer la reflexión.

En primer lugar, corremos el riesgo de atascarnos de entrada con el simple (aunque necesario) análisis del conflicto y de sus causas. Más allá del análisis del conflicto entre racionalidades vigentes en un sentido dilemático, de lo que se trata es de poner en relieve la urgencia de la promoción del encuentro (fundado, según sostenemos, en el ‘polimorfismo de la racionalidad humana’) de todas las racionalidades humanizadoras en un sentido dialógico. El encuentro será siempre una de las posibilidades de la especie humana. Dondequiera que impere la ‘dilematicidad’, ahí podrá sembrarse la ‘dialogicidad’. Sólo se hará posible ‘des-aprender’ la violencia de la dilematicidad aprendiendo a ejercer la no-violencia de la dialogicidad.

En segundo lugar, ligado a lo anterior, la ‘situación’ problemática (de conflicto) puede y debe abordarse como ‘ocasión’ transformadora (mediante el encuentro). Entra

¹ HERÁCLITO, fragmento 53.

en lo posible, sin perderse por el lado de las diferencias ni imponiendo un molde para lo convergente, pasar de una conflictiva ‘multi-racionalidad’, a través de una dialogada ‘inter-racionalidad’, a una complementaria ‘trans-racionalidad’.

En tercer lugar, lo que en el fondo se pone aquí bajo consideración es la compleja relación entre la teología académica, el magisterio de la Iglesia y la sociedad civil. Tan compleja (y, en ocasiones, incluso dramática) es esa relación que cambia mucho cuanto de ella pueda decirse según de qué áreas geográficas y culturales del planeta se trate: no pueden ser lo mismo las relaciones entre teología, magisterio y sociedad en todas las partes del mundo.

Si bien posee un indudable interés para nosotros, finalmente, no conviene contentarnos aquí con una radiografía de las peculiaridades del caso español, todavía entre el fantasma de las ‘dos Españas’ y el mito de las ‘tres culturas’, ni ensañarnos visceralmente con su autodestructiva tendencia al ‘frentismo’ (recordemos la terrible imagen del cuadro del ‘duelo a garrotazos’ de Goya), que se refleja en tantos aspectos. La fractura ideológica española, afortunadamente, no se produce en todos los sitios del mundo, aunque hay lugares donde se dan fracturas peores.

2. Diferencia de racionalidades y especificidad de la teología

Es un hecho asumido por todos que existen formas diferentes de racionalidad humana. Aquí asumimos también que la racionalidad teológica es una forma específica de entre ellas. Nos paramos primero a esbozar, por su particular relevancia, algunas formas de esas racionalidades diferentes y pasamos después a indicar ciertos rasgos particulares que son propios de la teología.

2.1. Descripción de las principales racionalidades vigentes

Designamos a la especie del ser humano, mujer o varón, con la expresión *homo sapiens sapiens*. En efecto, somos aquel homínido que ‘sabe que sabe’. Las diversas especies animales también saben mucho, incluso sorprendentemente mucho, sobre todo en lo relativo a la supervivencia en el medio y la conservación de la especie, pero ninguna de ellas es plenamente consciente de que sabe. Y, cuando los humanos tomamos conciencia de nuestro saber, podemos someterlo a escrutinio y experimentar la autoconciencia.

Ahora bien, la capacidad racional humana, que posee la doble variante de la ‘razón teórica’ y la ‘razón práctica’, no es monolítica ni fija, sino diferenciada y móvil. Existe una ingente multiplicidad de ámbitos cognoscitivos diferentes. Todos están al alcance de cualquier persona, perteneciendo al acervo común de la humanidad: no queremos que nadie nos quite ninguno de ellos. De entre los muchos existentes, el ‘sentido común’ implica ya un manejo muy sofisticado de la racionalidad humana. Mucha materia gris es empleada a la hora de desarrollar las actividades cotidianas en el hogar, el trabajo, el ocio o la vida pública. La subsistencia y existencia humanas requieren del

complejo uso de nuestras capacidades racionales. Tampoco hay una única manera de desarrollar nuestro sentido común, sino que existe una pluralidad de modulaciones ligadas a variables factores genéticos, culturales e históricos.

Pero no es lo mismo el funcionamiento de nuestra inteligencia en la actividad práctica diaria que cuando se aplica al desarrollo de las 'ciencias matemáticas'. La comprensión de la dimensión cuantitativa de la realidad posee sus propios métodos, que aíslan de otros aspectos de lo real para poner luz en su campo específico. Aunque sentido común y matemáticas poseen su propia relación interna, no son lo mismo lo uno que lo otro.

Aún más, la racionalidad humana no sólo se dedica a trabajar en el mundo ordinario del sentido común y en el conocimiento del universo matemático. También es capaz, como demuestra la historia de la ciencia, de estudiar en profundidad la realidad física a través de las 'ciencias naturales'. Apoyándose en los avances de las matemáticas e influyendo en la dinámica de la vida cotidiana, las ciencias físicas de la naturaleza poseen su propio espacio de trabajo y sus propios modelos metodológicos, cargados de altísima actividad racional. Métodos particulares utilizamos, por su parte, en el terreno de las 'ciencias humanas', que analizan los diversos aspectos y actividades de la vida humana individual y colectiva. Hay fuerte conexión entre ciencias naturales y ciencias humanas, pero unas y otras trabajan en distintos ámbitos cognoscitivos.

Diferente de tales formas de ciencia es, por otro lado, la 'filosofía'. Aunque el abordaje filosófico de la realidad necesita de las aportaciones de las ciencias, su perspectiva holística y última introduce un punto de vista que no se encuentra presente en la parcialidad de los enfoques racionales de aquéllas. La racionalidad humana puede plantearse la pregunta filosófica por el sentido de lo conocido en los ámbitos cognoscitivos anteriores, explorar los contornos de sus límites e interconexiones y apuntar al horizonte de lo todavía desconocido, lo problemático y lo enigmático.

Más todavía, esa misma racionalidad humana posee la posibilidad de plantearse explícitamente la pregunta por el Misterio y tematizar en la 'teología', ya se trate de la teología natural o de la revelada, la especial esfera de lo divino y lo sagrado. La teología necesita de la filosofía como ésta necesita de las ciencias, pero una cosa es la racionalidad científica, otra la racionalidad filosófica y otra distinta la racionalidad teológica.

Son las mismas estructuras de redes neuronales del cerebro las que empleamos para el sentido común, las matemáticas, las ciencias naturales y humanas, la filosofía y la teología, pero trabajando en cada uno de esos ámbitos con diverso funcionamiento y distintos resultados. Y hace falta un elevado uso de la inteligencia humana para moverse operativamente en todos estos campos delimitados y para mantener el esfuerzo por integrar apropiadamente los conocimientos provenientes de todos ellos. Así que una misma capacidad racional humana es susceptible de ser empleada según diversas condiciones a ámbitos cognoscitivos diferentes.

En todos esos ámbitos cognoscitivos, la diversidad, complejidad y riqueza de la racionalidad humana también admite ser caracterizada según al menos dos usos o tipos de 'interés' que guardan entre sí una relación dialéctica: no es lo mismo una 'racionalidad instrumental' (o teleológico-técnica) que una 'racionalidad comunicativa' (o dialógico-emancipativa)². Dentro del subsistema de acción racionalizada donde se organizan las tareas del trabajo y de la administración política, la sociedad humana se desarrolla mediante la acumulación de conocimientos técnicos y estratégicos. Dentro del marco institucional donde se reproducen las normas de integración de la sociedad humana, ésta se desarrolla mediante la liberación maximizada de las restricciones comunicativas.

La racionalidad instrumental se funda en la capacidad humana de perfeccionar la eficacia en el control de los procesos objetivos mediante el conocimiento de sus factores determinantes. La institucionalización de esta dimensión de la razón (entendida reductivamente como la razón en cuanto tal) posee consecuencias sociales negativas: los fines que se persiguen colectivamente quedan fuera de la determinación racional. Justo la determinación racional intersubjetiva de esos fines comunes es tarea de la racionalidad comunicativa. Aunque la instrumentalidad resulta fundamental para el mundo de la economía y la política, lo socialmente nocivo es aquí la reducción de la razón a su puro aspecto instrumental. No se trata de eliminar la dimensión 'técnico-teleológico-instrumental' de la racionalidad humana, sino de equilibrarla y complementarla con sus dimensiones 'comunicativo-normativo-emancipativas'.

Cualquier sociedad puede reproducirse si es capaz de mantener a la vez un intercambio productivo con la naturaleza a través del trabajo y una coordinación comunicativa de las actividades colectivas. El mundo del trabajo genera conceptos que articulan un 'interés técnico' en el control instrumental, mientras que la necesidad de acuerdo genera el marco diferenciado de categorías para un 'interés práctico' en el entendimiento intersubjetivo. El tipo de acción orientada a la consecución de acuerdos mediante un uso racional del lenguaje no se puede reducir, por tanto, a la acción que se orienta hacia una intervención eficaz en el mundo objetivo. La racionalidad comunicativa implica la habilidad de alcanzar consenso sobre cuestiones comunes ofreciendo argumentos convincentes.

Hay que distinguir, en definitiva, entre 'acciones teleológicas' u orientadas al éxito y 'acciones comunicativas' u orientadas al consenso. Las primeras pueden ser 'instrumentales' (intervenciones en el mundo físico orientadas a un propósito definido y evaluadas desde el punto de vista de la eficacia) o 'estratégicas' (actuaciones que funcionan influyendo en los demás con el fin de alcanzar alguna meta). Las segundas no se expresan ni realizan tratando de influir en otros, sino intentando lograr un acuerdo respecto a algo del mundo con otros. El extendido dominio de las exigencias funcionales de sistemas sociales como la economía de mercado y la burocracia moderna se puede interpretar como la encarnación de una racionalización 'unilateral' (la de la racionalidad instrumental) que en ocasiones minimiza el potencial racional dialógico de los prin-

² Cf. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1980.

cipios democráticos. La racionalidad comunicativa, así pues, vinculada a la reflexión crítica, posee una clara vocación emancipadora³.

A este respecto, resulta relevante para nuestra argumentación la distinción habermasiana entre la sociedad como 'mundo de la vida' y la sociedad como 'sistema'. Los dos tipos de racionalidad y de acción, instrumental y comunicativa, se corresponden con las dos dimensiones sociales básicas del trabajo y de la interacción intersubjetiva. El sistema se refiere a la organización del mundo de la economía y el poder, con sus mecanismos de autorregulación de la sociedad dirigidos a resolver los problemas de su autoconservación y su reproducción. El mundo de la vida se refiere a las realidades sociales de la cultura, las normas y los valores que son propios del ámbito espontáneo de la intersubjetividad.

En las sociedades avanzadas, los dos niveles del mundo de la vida y del sistema se han ido históricamente diferenciando y desacoplando. En la sociedad contemporánea globalizada, asistimos de hecho a un fuerte proceso de 'reificación' producido por una colonización del mundo de la vida por parte del sistema, que redundará en una pérdida de sentido y de libertad ante el triunfo de la racionalidad instrumental de los subsistemas del dinero y el poder. Las patologías sociales (resultado de la tensión no resuelta entre mundo de la vida y sistema), sin embargo, no son una consecuencia inevitable de la racionalización, sino resultado de un proceso corregible de invasión del mundo de la vida por parte del mercado y la administración, que desplazan con sus formas de racionalidad funcional los modos de integración propios de la razón comunicativa, cosificando la práctica intersubjetiva ordinaria. Es necesario, por ello, aspirar a una auténtica racionalización de la sociedad en la que se armonicen ambos niveles⁴. A la teología también le atañe la dinámica de todo este complicado proceso.

Además de la diferencia entre ámbitos cognoscitivos (sentido común, matemáticas, ciencias naturales y humanas, filosofía y teología) y entre tipos de racionalidad (instrumental y comunicativa), también es oportuno distinguir en este contexto entre otros dos tipos de pensar humano: el 'pensar calculador' (tecnología, ciencia, economía, política) y el 'pensar meditativo' (poesía, arte, mística)⁵. El pensar calculador, directamente relacionado con la racionalidad instrumental, planifica y sistematiza complejos mecanismos de control de la naturaleza y de la sociedad a fin de satisfacer los variados intereses de la voluntad humana. Como está arrojado a la practicalidad inmediata, nunca tiene tiempo para pararse a meditar. Sus muchos productos se sustituyen unos a otros para pronto quedar atrasados. El pensar meditativo, en cambio, se detiene a interrogarse buscando sentido en todo cuanto es. Como cuenta con la onda larga del tiempo y sabe esperar a que la semilla del pensar brote y madure, carece de impaciencia por el logro de resultados y beneficios inmediatos y concretos. Nuestra era cibernética se caracteriza, entre otros factores, por una impresionante inflación del cálculo manipulador y por una

³ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 2001.

⁴ Cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 2000.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona 1989.

lamentable desertización del cuestionamiento meditativo. La teología es muy consciente de esa distinción.

2.2. Especificidad de la racionalidad teológica

La teología es una forma avanzada de la racionalidad humana. Aunque es susceptible de diversas definiciones que admiten variados matices, podemos convenir en entender aquí a la teología como una singular experiencia reflexiva acerca del Misterio o, si se prefiere, como un cuestionamiento metódico acerca del Amor incondicional. Esta 'experiencia reflexiva y cuestionamiento metódico del misterio del amor incondicional' se distingue de otros modos de trato con el ámbito religioso. La teología no es la 'religiosidad' sin más, aunque buena parte de las manifestaciones religiosas tengan una base teológica y la religiosidad popular sea también objeto de la consideración teológica. La teología no es la 'mística', si bien la mística abre el campo de indagación de la teología negativa y la teología proporciona una importante porción del lenguaje empleado por los místicos. La teología tampoco es mera 'catequesis', por mucho que ésta última beba de los contenidos de aquélla y que la primera posea una dimensión pastoral que incide en la segunda. Con mayor razón si cabe, la teología no es nunca 'adoctrinamiento' ni menos aún 'oraculismo', sino más bien el resultado de un decidido esfuerzo propositivo en la búsqueda de la verdad y toda una maniobra para la emancipación de la mentalidad mágico-oracular.

El fuerte componente racional de la investigación teológica se puede apreciar en la centralidad que le otorga a la relación entre la fe y la razón, en cuya articulación siempre trabajaron sus grandes maestros. Así lo muestran algunos de sus más conocidos lemas y expresiones, que han pasado al acervo común de la comunidad eclesial: Agustín de Hipona con su 'si no creéis, no llegaréis a entender' (*nisi credideritis non intelligetis*) y su 'cree para entender, entiende para creer' (*crede ut intelligas, intellige ut credas*); Anselmo de Canterbury con su 'fe en busca de comprensión' (*fides quaerens intellectum*); Alberto Magno con su 'osadía para filosofar' (*fiducia philosophantium*); Tomás de Aquino con sus 'prolegómenos de la fe' (*prolegomena fidei*)...⁶ Y así hasta nuestros días, con el Concilio Vaticano II o la encíclica 'Fides et ratio'. Los maestros trabajaron bien esa relación en el pasado y la misma tarea, con sus modulaciones históricas, compete a los teólogos de hoy y del futuro.

Asimismo, la racionalidad teológica, por mucho que se mienten más sus sombras que sus luces, ha operado como generadora de pensamiento desde la época de las *quaestiones disputatae* medievales hasta hoy. La cuna de las universidades y de la dialógica fue sin duda la razón teológica, que ha apostado desde sus orígenes por la universalización del saber y la diferenciación de racionalidades. La '*universitas*' es históricamente, guste o no, fruto de la teología. La misma tensión entre pensamiento cristiano y pensamiento ilustrado, aún visible en nuestro tiempo, nace de ese contexto teológico

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *Del libre arbitrio*, I, 4; Seimón 43. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslgio*, I. ALBERTO MAGNO, *Sobre el bien*, II. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III-IX.

de universalización y diferenciación racional. De hecho, la Ilustración es heredera directa de la racionalidad cristiana y, a la par, ha servido de ayuda histórica para la elusión cristiana del integrismo.

La centralidad de una creativa relación dialéctica entre razón y fe, y entre teología y modernidad, cobra nuevas dimensiones en nuestros días, ante el nuevo contexto de globalización, con la necesidad de un reajuste recíproco entre la ciencia, la filosofía y la teología actuales. La globalización, además de una modificación de las relaciones socio-políticas, obliga a una renovación del pensamiento. El pensamiento fijista y monológico, aunque aún en acción, va saliendo de la corriente viva de la historia, como los fósiles salieron de la evolución, para verse reemplazado por intentos procesuales y dialógicos del pensar. En el magma de lo globalizador, caen antiguos paradigmas epistemológicos y despuntan otros. Y la teología católica, como también la filosofía cristiana, se ve inmersa en la inercia de un enorme contexto móvil, desbordante e incierto, que afecta también a las restantes disciplinas del conocimiento y al que trata de corresponder una imprecisa gama de propuestas gnoseológicas fundadas en principios como los de 'indeterminación' (Heisenberg), 'relatividad' (Einstein) o 'complejidad' (Morin)⁷. Cada vez se realizan más ensayos (a escala macro, meso y micro, en campos muy diversos del conocimiento y en casi todas las zonas del globo) que aplican enfoques 'transversales' y 'trans-disciplinares', que introducen posibilidades de 'hibridación'⁸ o que se atreven con aspiraciones 'holísticas'. Con la debida prudencia ante toda virtual exageración, la razón teológica puede aprender perfectamente a hablar, junto a las lenguas de siempre, los dialectos gnoseológicos de nuestro tiempo para participar desde su propio lugar en el diálogo entre las racionalidades contemporáneas.

La teología no tiene que asustarse ni que alegrarse por las consecuencias del resquebrajamiento contemporáneo del monopolio post-ilustrado de una razón subjetivista, positivista e instrumental, ni tampoco de ver tambalearse a firmes pilares como el principio de inmanencia, el reduccionismo naturalista o la mentalidad técnica. Como en el juego multicultural de las racionalidades no es posible regresar a un primado del principio de autoridad y como la postmodernidad ya ha socavado la confianza espontánea en los grandes relatos, la teología tiene en todo caso que aprovechar esta condición de nuestros tiempos para realizar su misión dinamizadora de siempre.

Ni la racionalidad teológica ni ninguna otra racionalidad por sí sola pueden efectuar la salida del status quo. El actual primado de la alianza entre razón instrumental consumista y razón fragmentada postmoderna (dos caras de una misma ideología) es más una causa del problema que su posible solución. La transición del conflicto al encuentro pide, pues, la 'aproximación' de todas las racionalidades y, en esa llamada al acercamiento, la teología goza de una posición aventajada. Conscientes las distintas

⁷ Cf. W. HEISENBERG, *Física y filosofía*, La Isla, Buenos Aires 1959. A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Bosch Ed., Barcelona 1980. E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona 1994; *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, París 1999.

⁸ Cf. G. REMOLINA, *Del 'Big Bang' de las ciencias a la integración del saber. Reflexiones sobre la interdisciplinariedad*, Lección Inaugural del Curso 2012, Universidad Centroamericana de Managua.

formas de racionalidad humana de su mutua dependencia (o, mejor, conscientes los seres humanos de la dialéctica de racionalidades), lo decisivo no será tanto la 'situación' inevitable de conflicto cuanto la 'gestión' dialógica del mismo. Porque el choque de racionalidades es punto de partida, la conciliación de racionalidades puede ser nuestra línea de llegada.

3. Del conflicto al encuentro, a través del polimorfismo de la racionalidad humana

A pesar de los muchos malentendidos y conflictos, el entendimiento y el encuentro son siempre posibilidades reales de los seres humanos. En concreto, la virtualidad de un tránsito viable del conflicto al encuentro de racionalidades se funda en el propio 'polimorfismo' de la racionalidad humana. La sobrepasante variedad y variabilidad de esa misma racionalidad se halla en todo momento a la espera de ser creativamente salvaguardada, articulada y lanzada hacia delante.

3.1. *Polimorfismo del entendimiento humano*

En efecto, la capacidad racional del ser humano es radical y constitutivamente polimórfica, admitiendo una enorme riqueza de funciones y aplicaciones. La vieja idea de una sola razón para un solo individuo ya no tiene razón de ser. El individuo se racionaliza socializándose y aprende a moverse en muchos niveles de lo que denominamos 'racional'. Dada esta gran versatilidad del conocimiento humano, lo extraño sería que no hubiera que hacer ningún esfuerzo de integración de los saberes ni de encuentro de las racionalidades.

Por un lado, como la nuestra es una razón diversificada, conviene que nos acostumbremos a hablar de 'inteligencias múltiples'⁹. Acostumbrémonos a ello, aprendéremos a eludir las deformaciones del reduccionismo y a entrenarnos en la movilidad del pensamiento: podremos practicar un 'anti-reduccionismo móvil'.

Los conocidos test de inteligencia suelen medir sólo una dimensión (expresada mediante un 'coeficiente de inteligencia') de la capacidad intelectual humana: la lógico-conceptual. Pero existen muchos más tipos de inteligencia aparte de éste, cada uno de ellos en diversos grados en personas distintas y también en una misma persona en momentos diferentes. Junto a la inteligencia 'conceptual-simbólica' y la 'lógico-matemática', todos tenemos también algún coeficiente de inteligencia 'somático-cenestésica', 'emocional-pulsional', 'estético-musical', 'intra-interpersonal', 'natural-ecológica', y de algunas más. Mozart, por ejemplo, tenía sin duda una elevada inteligencia musical, pero parece que poseía un bajo coeficiente de inteligencia afectiva. Junto a las inteligencias anteriores, muchos añadimos la concurrencia de una inteligencia 'místico-religiosa': existen de hecho maneras sensatas y maneras insensatas de comprender y practicar lo religioso.

⁹ En esta materia, aportan mucho las investigaciones del 'Centre for Cognition and Education' de la Universidad de Harvard. Cf., por ejemplo, E. GARDNER, *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*, Basic Books, Cambridge Mass 2006.

Por otro lado, como nuestras culturas de referencia se encuentran ya históricamente mezcladas (y sometidas ahora a un vasto proceso de globalización intensificada), conviene que nos habituemos a hablar de ‘culturalidades múltiples’. Habituándonos a ello, aprenderemos a superar las barreras del chovinismo (en nuestro caso, del eurocentrismo) y a manejar los diferentes lenguajes culturales del mundo: podremos practicar un ‘anti-chovinismo políglota’¹⁰.

Hoy resulta relativamente sencillo, no ya sentirse, sino convertirse hasta cierto punto en ciudadano del mundo. Pero hemos de ser conscientes de que ese mundo del que nos decimos ciudadanos se encuentra en plena fase de movimiento y ebullición. Las antiguas fronteras se desdibujan, brotan otras y los ejes geoestratégicos se deslizan a nuevas latitudes. Europa, en nuestros días lo vemos bien claro, ya no es (en realidad nunca lo fue) el centro del mundo. La línea de choque ya no está en el Telón de Acero, sino que se desplaza a determinados territorios de la zona central de Asia, y el área de influencia económico-política ya no está en el Atlántico, sino que se va ubicando en el Pacífico. Aparecen economías emergentes (como las de Brasil, México, India) y nuevas superpotencias (como China). Preparar el encuentro de racionalidades, por todo ello, y dado que las racionalidades siempre se retroalimentan con las manifestaciones culturales, significa adquirir soltura en el manejo de los códigos culturales de las distintas partes del globo. Una filosofía y una teología ‘católicas’ ajenas o indiferentes a los lenguajes de la presente dinámica transcultural¹¹ entre Euro-América y Asia-Pacífico y entre Norte y Sur, así pues, difícilmente pueden convertirse en candidatas a participar con voz propia en la activación del encuentro que necesitamos¹².

3.2. Aspectos epistemológicos

Como afirmaba Aristóteles, “todos los hombres desean por naturaleza conocer” (*Pántes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei*)¹³. Así que existe tal cosa como el ‘deseo de conocer’. Desde que somos bebés hasta la senectud, en verdad, siempre nos queda algo por aprender. Incluso es sensato admitir la incidencia de un mayor o menor grado de cultivo del deseo de conocer. Pues bien, el ‘deseo de conocer cultivado’ posee, básicamente, tres notas: separación, desinterés e irrestricción. Surge como resultado del cuestionamiento imparcial (distanziado de la perspectiva de la primera persona y con pretensiones de objetividad), de la investigación independiente (libre de la manipulación ideológica y mercantil) y de la indagación ilimitada (abierta a toda consideración pertinente). Supone, pues, una campaña contra las numerosas formas encubiertas de subjetivismo egocéntrico, de deformación interesada y de reduccionismo arbitrario.

¹⁰ Cf. A. NICOLÁS, *Colaboradores en la misión de Dios. Visita del Padre General de la Compañía de Jesús a la Provincia Bética (7-10 de noviembre de 2011)*, Provincia Bética de la Compañía de Jesús, Sevilla 2012, 56-57.

¹¹ Para una explicitación del engranaje entre ‘multi-inter-trans-meta-culturalidad’, cf. F. J. ALARCOS MARTÍNEZ, *Bioética global, justicia y teología moral*, Desclée de Bouwer, Bilbao 2005, 122 ss.

¹² Cf. A. J. FALERO FOLGOSO, “Plataforma del pensamiento global”, en: P. SAN GINÉS AGUILAR (Ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico en España*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2007, 687-700.

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I.

Este deseo de conocer ‘separado, desinteresado e irrestricto’ es el motor de la ‘auto-trascendencia’ que viene implicada en el desarrollo del conocimiento humano¹⁴. Conocer racionalmente significa trascenderse a uno mismo desde un estado anterior de ignorancia. Ese auto-trascenderse involucra la puesta en acción de un fecundo dinamismo de actividades racionales complementarias, entre las que destacan las relativas a la atención selectiva de la ‘experiencia’, el cuestionamiento pertinente de la ‘inteligencia’, la evaluación crítica de la ‘razonabilidad’ y la aplicación práctica de la ‘responsabilidad’.

Pero, al mismísimo tiempo que el deseo de conocer, también existe en nosotros el ‘deseo de no-conocer’, a veces vivido como una simple renuncia al cultivo del deseo de conocer. Se presenta entonces como un deseo ‘apegado, interesado y restringido’ de conocimiento. Así que existe tal cosa como la ‘huida de la intelección’, la fuga del conocimiento, la claudicación de la racionalidad. Consiste en una negativa a la incondicionalidad del movimiento racional auto-trascendente, en un sometimiento de ese impulso de trascendencia a condiciones limitativas de la atención, del cuestionamiento, de la justificación y de la práctica. La huida de la intelección, en consecuencia, es la matriz del oscurantismo. Y el oscurantismo es uno de los principales veneros del conflicto de racionalidades.

La huida de la comprensión, con el oscurantismo resultante, genera siempre una nube de ‘puntos ciegos’. Todos tenemos nuestra particular constelación de puntos ciegos. En efecto, tendemos a deponer el ejercicio racional de la experiencia, la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad en todo aquello que pueda amenazar de algún modo a nuestra particular ‘zona de confort’. El sumatorio de nuestros puntos ciegos conduce a una ‘desviación’ del deseo de conocer cultivado a nivel individual, grupal y general. Diversas formas de irracionalidad se presentan entonces como candidatas a una racionalidad paradigmática, agudizando el conflicto de racionalidades y exigiendo una complicada dialéctica individual, grupal y general de ‘posiciones y contraposiciones’.

Más en concreto, existen actos de intelección genuina (*insights*), ligados al deseo de conocer cultivado, y actos de intelección falsa o aparente (*oversights*), vinculados a la huida individual, grupal y general de la comprensión. Los *insights* pueden ser, a su vez, ‘directos’ o ‘inversos’: unas veces señalan la comprensión de un objeto positivo del cuestionamiento (mediante el uso racional de nuestra experiencia, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad), otras veces indican el reconocimiento de una previa mala comprensión de ese objeto dado (por deficiencias en alguno de esos mismos cuatro niveles). Unos y otros actos intelectivos (directos e inversos) contribuyen al avance de los conocimientos y al desarrollo de las racionalidades, los primeros acumulando respuestas y los segundos rectificando errores. El juego de intelecciones directas e inversas posee, además, dimensiones ‘radiales’ y ‘axiales’: unas intelecciones permiten adentrarse en lo ya comprendido, enfocando aspectos novedosos dentro de un determinado ámbito cognoscitivo ya ganado; otras intelecciones consiguen elevar la mirada desde los conocimientos adquiridos hacia un horizonte de conocimiento antes no vislumbrado. Las

¹⁴ Cf. B. J. F. LONERGAN, *Insight. Estudio de la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999, Parte I.

segundas son las que posibilitan el salto hacia 'puntos de vista superiores', por ser más inclusivos y estar mejor articulados que los previamente adquiridos. Por todo ello, en suma, la racionalidad humana exige la adopción y el despliegue de un 'punto de vista móvil', capaz de ascender y descender axialmente, como también de avanzar y retroceder radialmente, por la arquitectura dinámica del entendimiento humano.

Todo este bagaje de cultivo racional del deseo de conocer, que aspira a un conocimiento separado, desinteresado e irrestricto, que se desarrolla mediante la actividad consciente de la atención, la inteligencia, la razón crítica y la responsabilidad, que viene envuelto en una compleja dialéctica individual, grupal y general de posiciones y contraposiciones, de intelecciones directas e inversas y de perspectivas axiales y radiales, todas ellas móviles, pertenece con distintas concreciones empíricas, en fin, a las diferentes formas históricas plausibles de la racionalidad humana, incluida la razón teológica.

Más aún, la racionalidad teológica se caracteriza por llevar la irrestrictibilidad del deseo de conocer al extremo de emprender una tematización fundamentada del límite existente entre el 'ser proporcionado' y el 'ser trascendente'. Se entiende por ser proporcionado la realidad conocida a la luz de la movilidad del entendimiento humano, mientras que se entiende por ser trascendente la dimensión desconocida (por conocer o incognoscible) de lo real. Explorando esa frontera, como hacen también la racionalidad filosófica o la poética, la teología abre para sí misma y también para las otras racionalidades el horizonte del conocimiento trascendente, tanto en su orientación 'general' de horizontalidad hacia lo enigmático del mundo como en su versión 'especial' de verticalidad hacia lo sagrado o el Misterio. La atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad teológicas, sabiendo distinguir con claridad entre magia, mito y misterio, constituyen una forma de racionalidad humana que se halla en la vanguardia del cultivo irrestricto del deseo de conocer.

4. Pluri-racionalidad e indigencia de la teología

Por lo que venimos viendo, no es cierto que la teología sea, sin más, irracional o acientífica. Tampoco es cierto que la racionalidad teológica deba mantenerse en posición de superioridad (ni, mucho menos, permanecer aislada) ante la oportunidad de entrar en diálogo con las demás formas de racionalidad humana. La teología está, entonces, sobrada en un sentido y menguada en otro: a un mismo tiempo, posee una sorprendente exuberancia de usos de racionalidad y, sin embargo, carece de una posición ventajosa en el debate entre racionalidades.

4.1. Pluri-racionalidad de la teología

La teología no es ni mucho menos un fenómeno irracional de nuestro mundo. Muy al contrario, constituye una esfera del conocimiento (un área académica con sus diferentes disciplinas y materias) dotada de una alta sofisticación racional. Por de pronto, no existe una única teología, sino muchas y variadas teologías, siendo unas más

explícitas y desarrolladas que otras. Entre esa pluralidad de teologías, encontramos, por ejemplo, una teología judía, una teología musulmana, una teología hinduista, una teología budista y, también, una teología cristiana, cada una de ellas con sus perfiles distintivos. Dentro del marco de la teología cristiana, están la teología ortodoxa, la teología protestante y la teología católica. Esta pluralidad de teologías, siempre en movimiento, además, posee dimensiones sincrónicas y diacrónicas: tanto en el tiempo actual como a lo largo de los tiempos pasados, ha habido y hay modelos teológicos bien diferentes a nivel mundial, cristiano y católico, respectivamente. Cada uno de esos modelos, casi siempre contruidos con la mediación de determinados formatos filosóficos, efectúa su propio intento de fundamentación racional.

Por lo que a la teología cristiana católica respecta, cabe afirmar que su modo de operar exhibe, no ya su propia racionalidad, sino muy diversas formas de racionalidad científico-académica. Esta 'pluri-racionalidad' de la teología católica se aprecia, entre otros aspectos, en los diferentes y rigurosos instrumentos de búsqueda de su marcada dimensión heurística, en su diversificada apuesta por la multi-disciplinariedad¹⁵ y la polipedagogía o en su constancia en la práctica de la trans-metodicidad. Todo ello se traduce en una serie de 'especialidades funcionales' estrechamente articuladas: un tupido entramado de actividades convergentes, entre las que se cuentan las relativas a la investigación, la interpretación, la historia, la dialéctica, la fundamentación, la dogmática, la sistemática o la comunicación¹⁶, entre tantas más. Quienes trabajamos con ellos tenemos suficiente experiencia personal de la rigurosa racionalidad académica de nuestros colegas teólogos.

4.2. *Indigencia y debilidad de la teología*

Por otra parte, la teología católica (y, tal vez con mayor razón, también la filosofía católica) se halla siempre convocada a entrar en diálogo (y, llegado el caso, a provocar el encuentro) con todas las formas y modulaciones de la racionalidad humana. Una teología enrocada en su campana de cristal o enclaustrada en su torre de marfil es, sin más, una mala teología. Ahora bien, la plasmación de ese diálogo entraña todo un juego de exigencias. Para perfilarse convenientemente hacia el diálogo, en efecto, la teología ha de ejercitarse, junto a tantas otras prácticas, en la renuncia a una posición de privilegio en el diálogo entre racionalidades y en el compromiso por la desactivación de toda forma de violencia en dicho diálogo. Es decir, debe mostrar una cara 'kenótica'.

La dimensión kenótica del desarrollo filosófico-teológico, todavía por pulir, deviene de su propia génesis. Como no podía ser de otra forma, la vida cristiana en general, con el trabajo teológico en particular, se cimenta en el propio Jesucristo, quien se abajó de su condición divina para, por la viva dinámica del amor incondicional, adquirir carne mortal. Justo ese rebajamiento hacia la debilidad y la vulnerabilidad proporcionó mayor fuerza a su anuncio del Reino. En este sentido, pues, 'pensamiento kenótico' mienta algo bien distinto que 'pensamiento débil'. Afirmar la posibilidad de un pensa-

¹⁵ B. NICOLAESCU, *La transdisciplinarité*, Ed. Du Rocher, Mónaco 1996.

¹⁶ Cf. B. J. F. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1994.

miento kenótico cristiano no significa abandonarse al fragmentarismo, nominalismo y minimalismo en el pensar, como tampoco implica caer en olvido del complementario (y metodológicamente previo) movimiento 'aisthético' hacia la Verdad.

Ciertamente, sólo puede haber *kénosis* cuando de algún modo ya ha habido *aísthesis*. Pero el movimiento aisthético del pensar teológico no es por sí solo un momento completo y absoluto, sino que se halla siempre a la espera de aquilatarse mediante un movimiento de descenso. Contra toda *Aufhebung*, el pensar humano (teológico, filosófico e incluso científico) tiene que descender a la indigencia de su propia esencia. Justo aquí radica la 'fuerza suave' (esto es, no-violenta y no-pretenciosa) del rebajamiento teológico, que se convierte así en potente arma dialógica y en espejo de la filosofía. En suma, aunque la 'adhesión' creyente a la Verdad cristiana es de orden 'incondicional', la 'acomodación' de esa Verdad a los demás seres humanos ha de resultar ineludiblemente 'condicionada', y de ahí la necesidad permanente de unas mediaciones eficaces y de una sana inculturación.

Esta llamada al rebajamiento por el bien del encuentro viene acompañada, a su vez, por el estatus de debilidad e indigencia que adquiere la teología (y también la filosofía cristiana) cuando se atreve a descender al conflictivo barro de la dialéctica de racionalidades. La teología se muestra entonces débil e indigente por los lados de la 'elusividad de su objeto' (Dios o el Misterio) y de la 'limitación de su sujeto' (la razón natural y la fe). Y es que todo pensar humano será siempre un pensar mortal. Pero se muestra también la teología en debilidad por los lados de 'dentro' (la propia Iglesia) y de 'fuera' (la sociedad civil), entre cuyos contornos se ve obligada a transitar con no pocas dificultades. Más desea la teología dialogar con la sociedad civil y con el laicismo que viceversa. Y, salvando las distancias, tal vez ocurra algo similar entre teología y magisterio. Se requiere, pues, de gran valentía y prudencia (de una fuerte dosis de fina racionalidad) para efectuar el quehacer teológico hoy, 'al viento gélido de la frontera' entre la comunidad eclesial y el mundo secular.

Es más, la teología católica, con sus luces y sombras, no ha dejado nunca de trabajar por el 'diálogo en la frontera'. No es éste un mero *desideratum* conceptual, sino un auténtico dato fáctico. Literalmente, a través de numerosas plataformas, la teología católica se encuentra desde hace décadas en diálogo con las ciencias naturales (como la astrofísica o la teoría evolutiva) y las ciencias humanas (como la bioética, la psicología o la sociología), con las demás religiones y espiritualidades (en los planos interconfesional y ecuménico), con el mundo de la política y la empresa¹⁷, con las filosofías, las literaturas y las artes del globo.

5. Necesidad de la promoción del encuentro sostenido de racionalidades

La promoción sostenible de un encuentro enriquecedor de racionalidades no es un mero lujo para el pensamiento. El encuentro sostenido de racionalidades constituye, más bien, una necesidad transversal, quizás urgente, en muchos planos de nuestro

¹⁷ I. CAMACHO LARAÑA, *Creyentes en la vida pública*, San Pablo, Madrid 1995.

tiempo. En aras a contribuir a dicho encuentro, la filosofía (con la filosofía cristiana a la cabeza) y la teología actuales cuentan con diferentes herramientas. De entre ellas, al menos para lo que afecta al tránsito del conflicto al encuentro en nuestro mundo contemporáneo, destacamos la importancia del ejercicio creativo de la dialogicidad, la hermenéutica y la utopía negativa.

En lo que nos atrevemos a sugerir en este apartado, nos referimos sobre todo a la filosofía, y en concreto a la filosofía de raíz cristiana, pero apuntando a una articulación filosófica que pueda servir de ayuda para la labor de la teología hoy. Es precisamente misión de la filosofía cristiana (más que de la teología misma) servir de puente, abonando el terreno, para el encuentro de la teología con las demás formas de la racionalidad.

5.1. *Dialogicidad y hermenéutica, herramientas para el encuentro*

La teología y la filosofía cristianas (como también muchas de las demás formas de racionalidad humana), cada una a su manera, pueden aportar al encuentro de racionalidades su diligente celo en la custodia de la 'pregunta por el sentido'. Pueden asimismo participar en la búsqueda de respuestas para esa pregunta mediante su secular cultivo y desarrollo del 'lenguaje simbólico' poético-estético-meditativo. Y pueden a su modo colaborar en la evaluación de esas respuestas mediante su aguda preservación de la conciencia de la 'historicidad' de la condición humana¹⁸.

Estas cuestiones del sentido, del lenguaje simbólico-analógico y de la condicionalidad histórica remiten inmediatamente al universo hermenéutico. El ser humano poseerá numerosas notas y características, pero será siempre un 'ser de interpretaciones'. El conocimiento humano poseerá multitud de rasgos y propiedades, pero 'conocer será siempre interpretar'. Los encuentros y desencuentros de racionalidades, así pues, admiten siempre un tratamiento hermenéutico.

Dentro de los confines de ese abordaje histórico-interpretativo, resulta extremadamente productivo el potente aparatage metodológico y conceptual proporcionado por la reciente filosofía hermenéutica. Sus sofisticadas reflexiones acerca de la 'dialéctica de horizontes' de interpretación resultan especialmente relevantes aquí. Términos dialécticos como 'conflicto y fusión' de horizontes, 'prejuicio y tradición', 'distanciamiento y efectualidad', 'sospecha y reconstrucción'¹⁹, entre tantos otros, proporcionan fructíferos puntos de apoyo para la promoción filosófica del encuentro de racionalidades.

Íntimamente ligado al ejercicio hermenéutico se encuentra también el ejercicio de la 'dialogicidad'. Una mentalidad o racionalidad es dialógica cuando es consciente del elemento de diferencia, proveniente de otros, que contribuye a la formación del pensar

¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998, Sección II, V.

¹⁹ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1993. Y asimismo: P. RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970; *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica* (3 vols.), Megápolis, Buenos Aires 1976.

propio, a la par que de la insuficiencia del propio pensar para incluir determinadas dimensiones ajenas a él. La razón dialógica es, pues, aquella razón que tiene experiencia madura de que los otros no sólo pueden, sino que con frecuencia suelen pensar de manera diferente a uno. Cuando eso no ocurre, esto es, cuando ni siquiera hay sospecha de una diferencia razonable, cuando el pensar permanece cerrado a la otredad, la mente es presa entonces de una razón ‘monológica’, encontrándose anclada en un solo y único discurso.

El diálogo, por su parte, implica la mutua exposición de dos o más pensamientos, mentalidades o interpretaciones que, siendo de partida divergentes, separados o discordantes, se abren a la recepción del otro desde la propia diferencia. Por eso, dialogar es asomarse a otras maneras de pensar y, por ende, de vivir. Implica una actitud inicial de escucha a lo que hay de valioso en el discurso del otro, escucha que a su vez conlleva como requisito el reconocimiento del otro en cuanto que portador potencial de un mensaje digno de atención. ‘Reconocimiento’ y ‘escucha’ son, así, dos condiciones elementales de cualquier forma de diálogo. En definitiva, el diálogo, como mediación privilegiada para la experiencia viva de la alteridad, constituye la forma suprema de la ‘racionalidad hermenéutico-comunicativa’.

Es oportuno distinguir aquí entre dos modalidades básicas de diálogo: el diálogo ‘intelectual’ y el diálogo ‘existencial’²⁰. Existe un diálogo de tipo intelectual (o ‘socrático’), es decir, fundamentalmente ordenado a la consecución de conocimientos, la transmisión de información y el intercambio de ideas, con independencia de otros aspectos de la existencia, que se dejan provisionalmente de lado. Pero hay también un diálogo de carácter existencial (o ‘cervantino’), que afecta a la persona en todas sus dimensiones biográficas y no sólo en las de carácter racional, consciente o deliberado. Ese diálogo existencial se alimenta de actitudes, proyecciones, trayectorias a corto, medio y largo plazo, como también de encubrimientos, disensiones y enigmáticos silencios. Es el diálogo del día a día que se da entre quienes comparten la vida y mantienen sus compromisos desde la experiencia de la diferencia. Es algo tan común como el diálogo dentro de una pareja normal, entre padres e hijos, entre buenos amigos o entre compañeros competentes de trabajo. Es un sí al otro que se mantiene por encima de toda incompreensión o frustración y que sólo recoge frutos de cercanía humana con el transcurso del tiempo. Sócrates comparte ideas con los atenienses y educa en el foro público aprovechándose de su método mayéutico; Don Quijote y Sancho, sin embargo, poniéndose en camino, comparten la vida misma y sus biografías entrelazadas quedan transformadas por el trato directo con el otro: al final, Don Quijote resulta ‘sanchizado’ por el realismo de Sancho y éste queda ‘quijotizado’ por el idealismo de aquél. Las dos formas de diálogo, intelectual y existencial, por cierto, pueden cultivarse de manera ‘actual’ (en presencia de interlocución) o ‘virtual’ (con interlocución ausente).

Es en la dialéctica viva entre dialogicidad intelectual y existencial donde se torna posible hacer experiencia de unas ‘racionalidades con rostro’. Es necesario enfatizar que las racionalidades las encarnan siempre las personas, y sólo las personas. Por eso,

²⁰ Cf. K. JASPERS, *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1959, vol. 2. Véase también: P. CEREZO GALÁN, *Reivindicación del diálogo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1997.

la promoción y cultivo del encuentro de racionalidades es importante, no ya por las racionalidades en sí mismas, sino por los millones de 'sujetos biográficos' (situados, de carne y hueso, con nombre y apellidos) que viven en el mundo más o menos de acuerdo con los parámetros de aquéllas. Es una meta razonable y deseable la de aspirar a que el inevitable desencuentro intelectual de racionalidades no frustre el posible encuentro existencial de los sujetos con rostro biográfico²¹.

En consecuencia, es tarea filosófica de nuestro tiempo desarrollar una filosofía hermenéutica con proyecciones dialógicas globales. Esa hermenéutica para una cultura mundial del diálogo ha de ser necesariamente una hermenéutica contrastativa, capaz de establecer de manera suficiente los diversos registros de convergencias y divergencias implicados en cada caso. Esa hermenéutica contrastativa para un mundo ya globalizado ha de ser necesariamente una hermenéutica contrastativa transcultural, apta para trabajar sobre las líneas de cruzamiento y de transformación que atraviesan a las variables culturales de la historia, así como para abrir horizontes humanizadores que impidan toda inclinación reduccionista, fundamentalista o chovinista en este campo. Esa hermenéutica contrastativa transcultural para una globalización creativa del diálogo allende el conflicto de racionalidades ha de configurarse, en fin, como una 'hermenéutica contrastativa transcultural kenótica', esto es, una filosofía competente a la hora de descender y acomodarse incondicionalmente a los otros en la arena global de las racionalidades.

5.2. *Utopía negativa del encuentro*

Es difícil (quizás imposible) precisar ahora los detalles de una heurística positiva acerca de la filosofía kenótica que necesitamos en nuestro tiempo. Mientras que encararamos debidamente esa labor, habremos de contentarnos con una especie de 'heurística negativa'. En efecto, acaso no podemos fijar con exactitud 'cómo debe ser' el deseable encuentro de racionalidades al que aspiramos (ni qué hoja de ruta seguir, con qué temporalización, a través de qué mediaciones...), pero sí que podemos justificadamente concluir 'que no queremos' el vigente desencuentro. Más aún, una utopía positiva del encuentro podría entrañar elementos peligrosos para la dialogicidad que es inherente al encuentro mismo, pues no en pocas ocasiones suele ir ligada a (o ser consecuencia de) la robusta cantera de proyecciones del pensamiento monológico. Por el contrario, no supone ningún riesgo para las posibilidades del futuro, sino más bien un acicate para la transformación del presente, ceñirse al ejercicio de una 'utopía negativa'²².

El pensamiento negativo, tanto por su función crítica como por su función emancipativa, supone decirle un 'no' a la realidad sólo en lo que tiene de falsa e injusta. El poder transformador de lo negativo, la carga de negatividad que posee la utopía, se resiste a determinar repetitiva y monológicamente cómo debería ser el futuro para insistir en la toma de conciencia sobre cómo no debe de ser el presente. Y esta conciencia

²¹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.

²² Cf. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1992.

compartida acerca de los límites del presente resulta crucial para la apertura creativa y dialógica de las posibilidades del futuro.

Permítase indicar aquí cinco breves observaciones antes de finalizar. En primer lugar, parece posible conjugar una cierta dosis de ‘realismo’ en cuanto a la necesidad, la limitación y la dificultad de un eventual encuentro de racionalidades con alguna medida de ‘utopismo’ en cuanto a la posibilidad, la consecución y la consolidación de ese mismo encuentro. En segundo lugar, el encuentro eventual de racionalidades será tanto más prolongado y exitoso cuanto mejor seamos capaces de concebirlo como un proyecto compartido de ‘tradición deliberada’ de una convivencia fáctica sostenible a nivel global. En tercer lugar, al encuentro entre racionalidades le pasa lo mismo que a la democracia, con la que se halla estrechamente vinculado (son prácticamente imposibles las condiciones para ese encuentro en contextos antidemocráticos): igual que la democracia no surge por sí sola de la nada sino que tenemos que ‘hacer democracia’, el contexto para la conciliación de racionalidades no acontece por sí sólo sino que hay que ‘hacer encuentro’. En cuarto lugar, el discurso acerca del encuentro del que aquí hablamos caerá en mero *wishful thinking*, en puro *flatus vocis*, si no se ve acompañado por mediaciones reales (como congresos y simposios, programas de intercambio, proyectos editoriales, líneas de financiación...). Y, en quinto lugar, ante las reacciones de incomprensión mutua (e incluso amagos de persecución) entre pensamiento religioso y laicismo beligerante en nuestra sociedad altamente ideologizada, cabe recordar la validez de la distinción entre unos ‘mínimos de justicia’ impositivos y unos ‘máximos de felicidad’ propositivos²³. No hay mayor amenaza para el pluralismo democrático que una intolerancia disfrazada y en esto no ayudan nada ni la vieja ‘inquisición religiosa’ ni una nueva ‘inquisición laicista’. Es un mínimo de justicia el que nadie puede ser discriminado (y, mucho menos, perseguido) por causa de sus libres adhesiones a unos máximos de felicidad.

6. Conclusión

Si existe una teología ‘respetuosa’ en la teoría y la práctica con otras racionalidades y religiones del planeta, ésta es la teología católica. Si existe una teología ‘seminal’ de la promoción del encuentro de mentalidades y espiritualidades a gran escala, ésta es la teología católica. Si existe una teología dotada para ‘hacer rostro’ al vigente desencuentro de relatos humanizadores, ésta es la teología católica.

La teología católica, desde el lado de la ‘dimensión inclusiva’ de su catolicidad misma y desde el lado de la ‘dimensión adaptativa’ de su vocación evangelizadora, no puede dejar de ejercer nunca, de variadas maneras, su rica creatividad a la hora de participar significativamente en la complejísima dialéctica contemporánea de multi-culturalidad, inter-culturalidad y trans-culturalidad globalizadas. Sólo así podrá seguir siendo fiel hoy a su irrenunciable cometido histórico, por voluntad expresa de Jesucristo, de servir de ‘sal’ y ‘levadura’²⁴ para todas las culturas, para todas las espiritualidades, para todas las racionalidades del mundo.

²³ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986.

²⁴ Mt 5,13; 13,33.