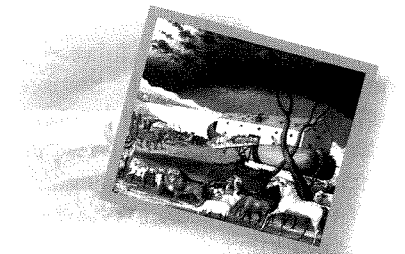


Sobre la actualidad de las “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis”¹

para la consecución de un diálogo intercultural, interreligioso y entre “fe cristiana y cultura secular occidental”²

IVÁN CANALES VALENZUELA
 Departamento de Filosofía
 Universidad Católica del Maule



RESUMEN: Este ensayo quiere aportar a la discusión sobre los desafíos racionales y éticos que deben asumir las Universidades Católicas ante la urgencia de posibilitar, hoy, efectivamente la consecución de un diálogo religioso, social y cultural de carácter global. Es en la perspectiva de este desafío dialógico que reflexionamos sobre tres, en palabras de Habermas, “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis”, imágenes que tienen por finalidad iluminar el horizonte de los ingentes desafíos que debe asumir hoy tanto la fe como la razón, si se quiere pensar seriamente y de modo consecuente un diálogo social intercultural e interreligioso para la efectiva construcción de la anhelada, paz mundial.

ABSTRACT: This essay intends to contribute to the discussion on the rational and ethical challenges that must assume the Catholic Universities before the urgency to make possible, today, indeed the attainment of a religious, social and cultural dialogue of global character. It is in the perspective of this dialogic challenge that we reflected on three, in words of Habermas, “governing religious world images of praxis”, images that they have by purpose of illuminating the horizon of the enormous challenges that must assume as much the faith today as the reason, if it is wanted to seriously think and of consequent way an intercultural and interreligious social dialogue for the effective construction of, yearned for, world-wide peace.

Introducción

Dialógo es una palabra central y clave en la Constitución *Apostólica Ex corde Ecclesiae*, pues en ella se afirma que el destino de la Iglesia y del mundo se juega en el *diálogo* de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo³. Este *diálogo* de la Iglesia con el mundo está nutrido por el patrimonio humanístico y científico de sus Universidades Católicas y del servicio desinteresado que realizan sus académicos para buscar la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios. Por esta razón la *Constitución* reconoce a la Universidad Católica como lugar privilegiado para el encuentro entre los diversos campos del saber, la pluralidad de culturas y el mensaje salvífico del Evangelio⁴. Es en este contexto *dialógico* establecido por la *Constitución Apostólica para las Universidades Católicas*, que consideramos pertinente realizar una reflexión sobre las “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis”⁵ para levantar desde ellas categorías racionales que favorezcan el *diálogo* interreligioso e intercultural a nivel mundial. Este *diálogo* es, por un lado, condición necesaria para la construcción de la paz mundial y, por otro, implica un gran esfuerzo de movilización de los recursos cognitivos de occidente y de responsabilidad social y ética por parte de las Universidades Católicas para abocarse a la tarea inte-

lectiva de construir y levantar categorías racionales que lo favorezcan. Joseph Ratzinger señala que, en el contexto de la problemática y convulsiónada sociedad mundial actual, se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que hoy se encuentran e interactúan, puedan encontrar fundamentos racionales y éticos para conducir su convivencia por el camino correcto y construir una forma de domar y ordenar ese poder —social y político, científico y tecnológico—, del que puedan responsabilizarse en común⁶. Es en la perspectiva de este desafío *dialógico* que presentamos esta comunicación que tiene por objeto reflexionar sobre tres, en palabras de Habermas, “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis”, imágenes que tienen por finalidad iluminar el horizonte de los ingentes desafíos que debe asumir hoy la razón, si quiere pensar seriamente y de modo consecuente un diálogo social intercultural e interreligioso para la efectiva construcción de la anhelada paz mundial. Se trata, por tanto, de asumir el desafío de pensar racional y éticamente una integración social profundamente heterogénea como la de todos los pueblos de la tierra. O de otro modo, se trata de pensar “un solo mundo” tanto a través de la problematización de las complejas relaciones que debe haber entre fe cristiana y cultura se-

cular occidental como a través del asumir e integrar a los radicalmente otros. De tal modo que podamos declarar con Juan Pablo II, que en el medio biosfera no pueden existir extranjeros.

Para cumplir con el objetivo de esta comunicación, de contribuir al diálogo intercultural e interreligioso presentamos tres imágenes bíblicas que a nuestro entender iluminan el horizonte y los desafíos que la racionalidad occidental debe asumir. La primera, se encuentra en Génesis 10 y 11. Se trata de los relatos del Diluvio y de la Torre de Babel. Desde ellos, Umberto Eco visualiza a la pluralidad de pueblos que habitan la tierra como una bendición. La segunda, se encuentra en Génesis 2 sobre la creación del hombre y

la mujer. Hannah Arendt pone esta imagen como fundamento de la pluralidad de la acción humana. La tercera, se encuentra en la Parábola del Buen Samaritano, pues en ella estarían presentes las “prenociones estéticas”⁷ para la configuración de una ética social de carácter global. Lo que quiere subrayar esta comunicación es que todas estas imágenes bíblicas son distintas de las que surgen desde el *logos* griego occidental, que apuntan normalmente hacia la identidad de lo semejante, de lo común y que tienen como límite al *ethnos*⁸. Por último, a modo de conclusión, presentamos los desafíos racionales y éticos que se le presentan hoy a las Universidades Católicas, a partir del análisis de estas imágenes.

I. Primera imagen: dos ficciones de la diversidad en la tradición bíblica

Una imagen bíblica interesante para fundar la legitimidad de la diversidad y, por tanto la necesidad de partir desde ella para aceptarla y respetarla, es el hecho de que Occidente cuenta con dos ficciones para simbolizar la diversidad. Una de ellas es la historia de la Torre de Babel (Ge, 11). Tras el Diluvio, nos dice el *Génesis*, toda la tierra hablaba la misma lengua y tenía las mismas palabras para designar las cosas. Pero la soberbia de los hombres los impulsa a tratar de competir con Yavhé, cons-

truyendo una torre que alcanzara el cielo. Dios, en castigo por ese acto de soberbia, destruye la torre y, al verla caer a pedazos, los hombres confunden sus lenguas. Es la visión abismal del desplome la que los confunde. Derruida la Torre de Babel, surgen los distintos idiomas y los hombres son condenados a no entenderse más entre sí, a designar a las cosas con palabras distintas. El castigo es la intraducibilidad de la experiencia individual a la lengua de los otros, la inefabilidad, el caos. Así, la ficción del fin de Babel con-

tiene una forma de ver la diversidad como un castigo.

Pero existe otra ficción de la diversidad en la tradición bíblica, anterior al episodio de la Torre de Babel. Tras el Diluvio, Noé da a sus hijos Jafet, Cam y Sem distintas tierras a poblar. En esos territorios —dicen los escritores de la Biblia—, se desarrollaron no sólo linajes y naciones distintas, sino también idiomas diversos. En esta ficción, la diversidad no es vista como un castigo, sino como una tendencia natural: al separarse los hijos de Noé, sus linajes acabarán hablando lenguas propias. Por tanto, la diversidad es vista como una bendición (Ge. 9,1- 10,32).

Desde estas imágenes del mundo rectoras de la praxis queda claro que la Antigua Alianza entre Dios y Hombre concibe la pluralidad de pueblos y de lenguas como una Bendición. Ahora bien, a partir de la Nueva Alianza se establece, con prístina claridad, cómo debe ser el vínculo de solidaridad universal (prenoción estética de la compasión) que posibilitaría un encuentro pacífico y amoroso entre hombres en medio de la pluralidad de culturas

2. Segunda imagen: sobre el concepto de acción humana a partir de la creación del hombre y la mujer

Desde otro ámbito, Hannah Arendt también utiliza una imagen religiosa para fun-

dar su concepto de acción como inherente a la condición humana. Para ella, la condición humana de

de pueblos que habitan la Tierra. Dicho vínculo de solidaridad será esbozado en la tercera imagen. Un objetivo relevante de las imágenes precedentes es que permiten esbozar una perspectiva filosófica que ayudan dialogar a la filosofía con “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis” en vista de poder pensar filosóficamente la paz que la “familia humana” anhela y además *debe* construir. Pues al fin y al cabo la tarea es una sola, a saber, la necesidad y la exigencia filosófica y ética de pensar hoy la posibilidad de “un solo mundo”. O de otro modo, la paz debe ser posible pues lo contrario seguirá siendo la brutalidad armada. Por tanto, la tarea de la filosofía es ayudar a concebir la paz como posible. Occidente tiene la enorme responsabilidad de echar mano de sus recursos cognitivos y espirituales para pensar sistemáticamente dicha posibilidad. Ahora bien, desde el fundamental carácter dialógico de la Misión evangelizadora de las Universidades Católicas, se les presenta hoy a ellas, el ingente desafío de elaborar y levantar categorías racionales que favorezcan la consecución de este imperativo dialógico.

la acción está implícita en el Génesis (y *los creo macho y hembra*), (...) Dios creó originalmente el Hombre (adam), a “él” y no a “ellos”, con lo que la multitud de seres humanos se convierte en resultado de la multiplicación. “La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto

nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”⁹.

Son estas consideraciones las que permiten a Arendt sostener que la “acción” es la única actividad humana que se da entre los hombres que no requiere —necesariamente— la mediación de cosas o materia, que pertenece a la condición humana de la pluralidad y que implica —ahora sí necesariamente— al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo. Desde esta perspectiva, “pluralidad” es un “dato que obliga”, o nos obliga a pensar la condición humana desde su radical pluralidad y no desde el restringido ámbito de la identidad.

3. Tercera imagen: en la Parábola del Buen Samaritano están presentes las “prenociones estéticas” para la configuración de una ética social de carácter global

Para Occidente sigue siendo una incógnita cómo pensar hoy un vínculo social de carácter global que acoja, acepte, respete y supere las asimetrías de la pluralidad de culturas que pueblan el planeta¹⁰. ¿Cómo y desde dónde pensar y construir ese vínculo de solidaridad universal que es indispensable para que la sociedad mundial pueda reflexionar críticamente sobre la paz que anhela? Adela Cortina en su libro *Alianza y Contrato* (2001)¹¹ propone integrar la dimen-

sión o la voz de la Alianza en teoría social y política, pues para ella, “el discurso del contrato y de los derechos humanos necesita presuponer para tener sentido del relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco”¹². Se trata de una muy interesante secularización de —como diría Habermas— “imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis”. Sin embargo, tanto en el texto de Habermas (*Israel o Atenas*) en *Fragmentos filosófico-teológicos* (1999) como en

el de Cortina (*Alianza y Contrato*) la referencia es a la Antigua Alianza, la cual es asumida acriticamente, de tal modo que, no se vislumbra la problemática impronta legalista y farisaica que puede asumir este mandamiento de “amar a Dios por sobre todas cosas y amar a tu prójimo como a ti mismo” (Lc.10 27; Dt 6 5), el cual se convierte en ley que es custodiada por los fariseos y los sacerdotes del templo. Sin embargo, el “respeto mutuo entre las personas” reclamado por Cortina y Habermas, está mejor expresado y fundado desde la compasión como vínculo de solidaridad universal que debe haber entre los hombres en la Nueva Alianza. El texto paradigmático para comprender el significado y carácter del amor intersubjetivo de la Nueva Alianza es la Parábola del Buen Samaritano, pues de ella nace el imperativo ético de salir hacia el mundo con la necesaria sensibilidad espiritual y social para hacernos prójimo de quien lo necesita.

En relación con las grandes asimetrías culturales y socio-económicas en que viven hoy los distintos pueblos de la tierra nos parece oportuno y sugerente, intentar una secularización sistemática de la dimensión dialógica que se pueda configurar desde ésta Parábola. Los análisis exegéticos plantean que la cuestión clave de esta parábola está en la pregunta del doctor de la ley cuando interroga a Jesús por ¿quién es mi prójimo?¹³ La respuesta de Jesús es paradójica, pues responde con otra pregunta: ¿cuál de estos

tres te parece que se portó como prójimo de quien había caído en manos de los ladrones? El único que se comportó como prójimo (o solidariamente) fue un samaritano¹⁴, es decir, uno que para el mundo judío de la época, era considerado como un hereje, un paria de la sociedad, un traidor, un enemigo por naturaleza. Y precisamente es al Doctor de la ley (archienemigo de los samaritanos) a quien le toca reconocer que quien, efectivamente, se había comportado como prójimo del hombre herido era el samaritano¹⁵. Pues el samaritano se compadece del que está tendido en el camino lo recoge, lo cura y financia su cuidado y recuperación. Nuestra impresión es que el hombre caído, recién una vez recuperado de las heridas y de su infortunio, esta en condiciones de ser considerado como un legítimo y válido interlocutor, y ello no por una cuestión moral, sino algo más básico aún, posee ahora las condiciones físicas-biológicas que le permiten articular palabra y comunicarse en el lenguaje¹⁶. La verdad es que hoy día en el encuentro entre las culturas hay muchos pueblos que asisten a este encuentro como si hubiesen caído en manos de ladrones, pues sus condiciones de pobreza e indigencia son tales que se encuentran en condiciones de existencia predialógicas. Otras veces sucede que los ladrones o asaltantes han sido o son quienes hoy día hablan en los foros internacionales de democracia, de estado de derecho, diálogo, etc.¹⁷ El problema es, entonces, cómo ampliar el concep-

to de prójimo para que, pese a las asimetrías, todos los pueblos de la tierra sean considerados efectivamente como legítimos interlocutores. En la parábola citada, “Jesús amplía en una medida ilimitada el concepto de ‘prójimo’, el cual queda así suprimido. Jesús no da una definición teórica del concepto de ‘prójimo’, ni exige tampoco, como los griegos, un amor universal a la humanidad, sino que muestra en la parábola del samaritano la manera en que procede el auténtico amor al prójimo; no se detiene a indagar quién es, cuál es su nacionalidad o confesión, porque todo hombre que necesita nuestro amor y nuestra ayuda, es nuestro prójimo, y nosotros lo somos de él”¹⁸. Ahora bien, esta universalidad fáctica del amor al prójimo, sólo es posible desde la voz de la compasión, desde la voz de la Nueva Alianza.

Nuestra convicción es que en esta parábola nos encontramos con condiciones predialógicas para la configuración de un diálogo intercultural de carácter global. Parafraseando a Kant, se trataría de “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos [del deber de consecución de un diálogo de carácter global] del deber en general”¹⁹. Lo relevante de esta paráfrasis es señalar que todo discurso ético en general supone “prenociones estéticas” o una disposición psicoafectiva o actitudinal que implica un sentido de alteridad que la tradición ha denominado como filantropía o amor al prójimo.

Kant también lo advierte claramente en la *Metafísica de las costumbres*: que la conciencia moral, sin sentimiento moral, sin amor al prójimo y sin autoestima personal, no es posible. Precisamente una ética de carácter global tendría como “prenoción estética” fundamental un especial sentido de la alteridad, de la compasión y de la solidaridad o, un amor al prójimo tan radical como el del buen samaritano. Por tanto, todo lenguaje y todo discurso sobre integración social de carácter global, debiera sostenerse sobre la base de un diálogo que presupone —antes de llegar a las cuestiones dialécticas, argumentativas, conceptuales y consensuales— un radical sentido de alteridad como el del buen samaritano, que permita compadecerse del radicalmente otro para levantarlo, curarlo y asistirlo de tal modo, que eche las bases biológicas, materiales y actitudinales indispensables para la consecución de un diálogo interpersonal e intercultural. Y esto es de enorme relevancia, pues nos obliga a pensar en las condiciones dialógicas desde las cuales la noción cristiana de “persona” pueda ser universalizada como un aporte fundamental para el diálogo y el encuentro tanto entre las culturas y las religiones como entre fe cristiana y razón moderna secularizada. Es nuestra convicción que hay o debe haber una prioridad epistemológica y ética de la noción de “persona humana” frente a las nociones de “cultura” de “religión” y de “racionalidad moderna” a la

hora de querer pensar una integración social de carácter global, indispensable para la consecución de la paz mundial.

En filosofía nos encontramos, hoy día, con ciertas idolatrías del lenguaje y de la cultura que impiden levantar un discurso racional y ético, suficientemente inclusivo que permita iluminar la realización del anhelado diálogo global. Tampoco es nada claro que tanto la teoría social del siglo XX como los presupuestos racionales que la sustentan exhiban, hoy, las debidas credenciales para conceptuar la originalidad y complejidad del fenómeno globalizador. Recordemos algunas de las aporías más significativas que lo caracteriza. Se trata en primer lugar de conceptuar una totalidad fáctica, una totalidad espacio-temporal, a saber, la pacífica convivencia social entre todos los pueblos de la tierra. En segundo lugar, estamos de hecho ante una pluralidad de pueblos y de universos simbólicos o de mundos de la vida que concurren a encuentros multiculturales con cosmovisiones de mundo enormemente heterogéneas. O, en lenguaje habermasiano, con diversos niveles de evolución, tanto en la descentración de sus imágenes de mundo como en sus competencias éticas y comunicativas. En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior tenemos como resultado un "hecho social" radicalmente nuevo: las interacciones sociales globales que no requieren necesariamente de interacción lingüística, y, por tanto, exacerban las cate-

gorías racionales de la teoría social tradicional. En cuarto lugar, tanto el concepto de "ciudadanía" como el de "Estado nación" quedan enormemente problematizados, frente al hecho de la mundialización de los vínculos sociales, en general, y, en particular, por los encuentros multiculturales producidos a causa del masivo fenómeno migratorio.

Pero la aporía más importante y significativa es la que dice relación con un problema que es eminentemente filosófico, a saber, la problematización del concepto de "logos racional" que atraviesa transversalmente toda la tradición especulativa occidental. Se trata del hecho de que el concepto de ciencia y de verdad racional o los universos conceptuales especulativos occidentales, requieren, como condición de posibilidad, de universos simbólicos homogéneos y, por tanto, únicos²⁰. Es decir, el logos racional occidental es siempre el logos de un pueblo, como muy bien lo señala y lo advierte Hegel en el "Prólogo" a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*²¹. Por tanto, se trataría de un logos que en su esencia no es plural. En este contexto, el hecho globalizador exacerba, las condiciones de legitimidad en las cuales se ha desarrollado, en general, hasta la fecha, el logos racional occidental. Y en particular, exacerba las condiciones de legitimidad racional de los paradigmas lingüísticos pragmáticos-formales-hermenéuticos, que articulan en gran medida el devenir de la filosofía y de la teoría social del siglo XX.

4. Conclusión: desafíos racionales y éticos para las Universidades Católicas

Las tres imágenes reseñadas nos hablan, en lo principal, de la radical pluralidad de lo humano como una bendición, como un dato que obliga y del fundamental rol de la compasión y del amor al prójimo a la hora de querer pensar una integración social, religiosa y cultural de carácter global. A partir de estas imágenes, observemos ahora, cuáles pueden ser los desafíos emergentes para las Universidades Católicas respecto del sustantivo aporte que ellas pueden realizar para la consecución de un diálogo interreligioso e intercultural globalizado:

a) Las imágenes reseñadas nos indican, la actual necesidad de mostrar una especial disponibilidad para el diálogo. Ello implica elaborar una especial comprensión de lo "religioso" y de lo "secular"; de lo intercultural y de lo interreligioso con sus luces y sus sombras. Para poder establecer y diferenciar claramente lo común de lo legítimamente diferente y los espacios donde efectivamente se pueda dar la mutua colaboración tanto entre lo secular y lo religioso como en el diálogo de las religiones y de las culturas entre sí.

b) En lo específico esto implica un reconocimiento de las patologías propias de la religión, que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina

que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era, por lo demás, la idea de los Padres de la Iglesia²².

c) Un reconocimiento de las patologías de la razón, es decir, de la existencia de una *hybris* de la razón, la cual no es menos peligrosa, porque representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Se trata, por tanto, de desarrollar una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocer mutuamente tal cosa²³.

d) Es prioritario atender al contexto intercultural de esta correlacionalidad dialógica. Sin duda dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pero esto no significa, ni mucho

menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de magnitud despreciable. Para ambos grandes componentes de la cultura occidental, es importante ponerse a escuchar y a dialogar con esas otras culturas, y con esas otras religiones para poder entablar una verdadera correlacionalidad dialógica con ellas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación amorosa y polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar y pacificar al mundo²⁴.

e) Por último, es necesario subrayar que para el diálogo entre fe y razón en particular y el diálogo intercultural en general, las Universidades Católicas tienen la enorme responsabilidad de aportar con sus recursos cognitivos, doctrinales y es-

pirituales para colaborar en la tarea de cimentar las bases ético-rationales de un diálogo religioso, social y cultural de carácter global. Ello implica levantar líneas de investigación inter y transdisciplinares que vayan en esta dirección, integrando tanto al ámbito de las ciencias humanas como al de las ciencias básicas. También en el ámbito de la docencia universitaria debieran —con especial celo— implementar metodologías que desarrollen aprendizajes a través del diálogo, del juicio crítico y responsable, del trabajo colaborativo, de la investigación inter y transdisciplinar en diálogo permanente con la realidad social y cultural tanto local como global. Quizás uno de los desafíos más difíciles y relevantes de asumir sea la efectiva formación e implementación de redes de aprendizajes compartidos, a través del intercambio académico tanto de profesores como de estudiantes de todos los rincones del planeta y de la mayor diversidad cultural posible. Es decir, las Universidades Católicas deben ser ellas mismas espacios privilegiados de encuentro, diálogo, convivencia, colaboración y solidaridad con los radicalmente otros.

Notas

- 1 Expresión de J. Habermas en: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1998, vols. I y II.
- 2 Expresión del entonces cardenal Joseph Ratzinger —hoy Benedicto

XVI— en una ponencia leída el 19 de enero de 2004 en la “Tarde de discusión” con Jürgen Habermas, organizada por la Academia Católica de Baviera.

- 3 Juan Pablo II. *Ex Corde Ecclesiae*.

Artículo N° 3. Cf. Nota N° 4 de Juan Pablo II, Discurso a los Cardenales, 10-XI-1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/2 (1979), p. 1096; cf. Discurso a la UNESCO, París, 2-VI-1980: AAS (1980), pp. 735-752.

- 4 Ibid. Artículos 3° y 6°
- 5 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1998, vols. I y II.
- 6 Cf. Joseph Ratzinger, *op. cit.*
- 7 Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 21994, 253 ss.
- 8 Cf. G.W. F., *Wissenschaft der Logik* (Hauptwerke in sechs Bänden), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, Band 3, p. 5.
- 9 H. Arendt, 31998. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 22.
- 10 Cf. N. Bilbeny, *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Gedisa, Barcelona, 2002.
- 11 A. Cortina, *Alianza y Contrato*. Política ética y religión, Trotta, Madrid, 2001, 26.
- 12 Idem., 26
- 13 Cf. T. Mifsud, *Moral del discernimiento*, CIDE, Santiago-Chile, 1987, Tomo IV, 181 ss.
- 14 Los samaritanos aceptaban el Pentateuco, pero rechazaban todos los demás libros. Se negaron a reconocer a Jerusalén como la ciudad santa de Israel y su Templo como sitio de la presencia de Yahveh. El único lugar de culto que consideraron legítimo era el monte Garizim, que se eleva sobre la ciudad de Siquem. También los samaritanos esperaban un Mesías; sin embargo no se trataba de un descendiente de David sino de

una especie de nuevo Moisés. Estas diferencias hacían que hubiera una profunda enemistad con los judíos, a quienes hostilizaban cuando pasaban por su región. Para estos últimos los samaritanos eran verdaderos herejes.

- 15 “Lo realmente sorprendente de la parábola no es que un judío cuide de un samaritano, pues hay historias en las que aparecen judíos compadeciéndose de extranjeros, leprosos, e incluso romanos heridos. Lo sorprendente es que la parábola representa el mundo al revés: un samaritano que cuida y se preocupa de un judío medio muerto. Y esto resulta totalmente inaceptable para un oyente judío que, al oír la parábola, no tiene más remedio que identificarse con el malherido y aceptar que sea precisamente un enemigo suyo tradicional quien lo salva, o rechazar la historia por irreal. La parábola no solamente no confirma la jerarquía “sacerdote, levita y laico israelita” y que la salvación viene de Israel, sino que hace saltar los esquemas: la salvación viene de fuera de las fronteras de la ortodoxia; más aún, acaba con las fronteras. En el reino de Dios no se separan los de dentro y los de fuera por su categoría religiosa. En la parábola, el samaritano no es el enemigo, sino el auxiliador y salvador, y el oyente no se identifica con el héroe, sino con la víctima. La parábola pone el mundo boca abajo. El mundo con gente situada dentro y fuera no es ya el modelo adecuado para anunciar un reino de Dios que no acepta la existencia de barreras” (Jesús Paláez, La propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret: El Buen Samaritano (Lc. 10, 25-31)” http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/la_propuesta_de_solidaridad_de_j.htm, consultado el 7 de

julio de 2006.

- 16 Cabe notar que en este lugar, nada hemos dicho sobre las competencias lingüísticas y discursivas del agente en cuestión.
- 17 Cf. M. Khor, *La globalización desde el sur*, Icaria. Cooperación y Desarrollo, Barcelona, 2001.
- 18 T. Mifsud, *Moral del discernimiento*, op. cit., 183.
- 19 Cf. I. Kant, 1798, *Die Metaphysik der Sitten*. VI 399-VI 403 [*Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 21994, 253 ss.].
- 20 Cf. A. González, "Orden mundial y liberación" 1994, 639.
- 21 Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Hauptwerke in sechs Bänden). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Band 3, 1999, 5.
- 22 Cf. J. Ratzinger, op. cit.
- 23 Cf. *Ídem*.
- 24 Cf. *Ídem*.