

Conferencia inaugural del 45º Congreso de Teología

11 de septiembre 2026

### **Comunidad plural, sociedad igualitaria**

Eugenia Relaño Pastor (UCM)

Señoras y señores, apreciadas y apreciados colegas: inaugurar un Congreso de Teología bajo el título "Crear comunidad, construir ciudadanía" obliga a situar el pensamiento cristiano en el punto exacto donde la fe, la filosofía y el derecho se interrogan hoy con urgencia: ¿es posible una comunidad que no exija, como precio de pertenencia, la renuncia a la diferencia?

Hannah Arendt escribió, en el primer capítulo de *La condición humana*, una reflexión muy acertada sobre la vida en común: "no es el Hombre, sino los hombres, quienes habitan la Tierra. La pluralidad es la ley de la Tierra". Arendt precisa además que esa pluralidad posee "el doble carácter de igualdad y distinción": si los seres humanos no fueran iguales no podrían comprenderse entre sí, pero si no fueran distintos no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse, pues bastarían señales y sonidos para comunicar necesidades idénticas.

Esta intuición filosófica –que la igualdad sin distinción es tan inhumana como la distinción sin igualdad– será el hilo que atravesará toda mi intervención. Me propongo, en primer lugar, pensar el sentido de la pluralidad en el horizonte de una comunión universal desde la teología cristiana, en diálogo con su tradición histórica y con una relectura contemporánea. En segundo lugar, quiero mostrar cómo esa intuición teológica se prolonga y se hace exigible jurídica y políticamente en la protección de las diferencias, en el reconocimiento de la identidad y en la construcción de una sociedad igualitaria edificada, no a pesar de la diferencia, sino desde ella.

## PRIMERA PARTE. PLURALIDAD Y COMUNIÓN UNIVERSAL EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

### I. El escándalo teológico de la pluralidad

Toda teología de la comunión debe enfrentar una **tentación permanente**: la de resolver la pluralidad mediante la absorción, es decir, mediante la reducción del otro a lo idéntico. El filósofo Emmanuel Lévinas denunció esta tentación como el pecado originario de la metafísica occidental: "el pensamiento occidental desde su más tierna infancia le ha tenido repulsión, inquina y alergia a la otredad (...) la alteridad es de continuo englobada, reducida y retrotraída a la esfera del yo, que permanece idéntico consigo mismo". Frente a esa reducción, Lévinas opone la experiencia del "rostro". Dice Lévinas, "es lo verdaderamente exterior, lo que no se puede asimilar porque no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia". Y añade, en una fórmula que puede leerse como una relectura laica del mandamiento bíblico: "el rostro en su desnudez me presenta la indigencia del pobre y del extranjero (...) la presencia del rostro es indigencia, presencia del tercero, es decir, de toda la humanidad que nos mira"<sup>1</sup>.

Traducida a categorías teológicas, esta intuición levinasiana ilumina algo decisivo: la comunión cristiana no puede fundarse en la anulación del rostro ajeno, porque eso sería, literalmente, una forma de violencia metafísica. La pregunta que Caín formula a Dios – "¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?" – es, en el fondo, la pregunta que toda teología de la comunidad debe responder afirmativamente, pero sin que ese cuidado del hermano implique su disolución en la identidad de quien cuida. Custodiar al otro no es poseerlo; comulgar con él no es fundirse en él hasta que desaparezca el rostro propio.

### II. La comunidad como cuerpo: unidad orgánica, no uniformidad

Desde esta perspectiva, la comunidad aparece como un cuerpo. La tradición paulina ofrece, en este punto, un modelo teológico de extraordinaria fecundidad. La imagen del cuerpo con muchos miembros ("así también el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos", 1 Corintios 12) no describe una unidad mecánica, sino una **unidad orgánica**

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961)

en la que la diferencia funcional no destruye la igualdad de dignidad, sino que precisamente la manifiesta. Como han señalado los estudios sobre la eclesiología paulina, esta metáfora revela "una iglesia unificada pero diversa, donde cada creyente es esencial, funcionando bajo Cristo, no bajo una jerarquía sino como un cuerpo"<sup>2</sup>.

**La unidad no es, pues, la negación de la pluralidad, sino su forma más alta de articulación.**

Conviene detenerse en la palabra griega que san Pablo emplea para describir esta comunidad: *koinonia*, comunión, participación compartida. No se trata de una suma de individuos idénticos, sino de una red de relaciones asimétricas y complementarias en la que "si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él; y si un miembro es honrado, todos los miembros con él se gozan".

Esta es, me parece, la primera clave teológica de nuestra reflexión: **la comunión cristiana originaria no teme la pluralidad, la necesita**, porque solo en la pluralidad de dones, carismas, lenguas y funciones se manifiesta la riqueza del único Espíritu.

### **III. Catolicidad conciliar: unidad en la diferencia legítima**

El Concilio Vaticano II retomó y sistematizó esta intuición en *Lumen gentium*. La constitución dogmática define a la Iglesia como "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano", y subraya que la catolicidad de la Iglesia hace posible que "las diversas partes aporten sus dones propios a las demás partes y a toda la Iglesia". El texto conciliar añade una precisión decisiva: corresponde a quien preside la comunión universal "proteger las legítimas diferencias" y velar "para que estas diferencias, lejos de dañar a la unidad, más bien contribuyan a ella".

Adviértase la sutileza teológica de esta formulación: no toda diferencia es funcional a la unidad, pero tampoco toda diferencia le es hostil. Existen, dice el Concilio, diferencias *legítimas*, y su protección —no su mera tolerancia— es tarea constitutiva de quien ejerce autoridad en la Iglesia. Aquí encontramos ya, en el corazón mismo de la eclesiología

---

<sup>2</sup> Paul's body metaphor reveals a unified yet diverse church where every believer is essential, functioning under Christ—not a hierarchy but a covenantal body", <https://uasvbible.org/2025/07/27/the-church-as-a-body-unity-without-uniformityg-1-corinthians-1212-14-romans-124-5/>

católica, el germen de un principio que después reencontraremos en el derecho constitucional contemporáneo: la pluralidad no es una excepción que deba justificarse frente a la norma de la uniformidad, sino un bien que debe ser activamente resguardado.

#### **IV. La sombra histórica: de la comunión plural a la uniformidad impuesta**

Sería una simplificación sostener que la historia del cristianismo desplegó siempre esta intuición pluralista. Durante siglos, la unidad eclesial se pensó en clave de homogeneidad doctrinal, litúrgica y disciplinar, y la diferencia —teológica, cultural, ritual— fue tratada como anomalía, herejía o cisma. El propio proceso de construcción de los Estados nacionales modernos, con su exigencia de una identidad única y un ordenamiento jurídico uniforme, encontró en la unidad confesional un aliado y, a menudo, un instrumento de legitimación.

La diversidad religiosa, cuando no pudo ser suprimida —como ocurrió tras la Reforma protestante—, fue gestionada como excepción tolerada, mediante tratados como los de Nantes u Oliva, que reconocían a las minorías disidentes un estatuto especial, pero no una igualdad de estatus.

Esta gestión de la diversidad como excepción, y no como norma, marcó tanto la teología como el derecho occidental durante casi tres siglos. La consecuencia fue una paradoja: la protección internacional de las minorías religiosas antecede en unos trescientos años a la protección moderna de los derechos humanos, y sin embargo esa protección siguió concibiéndose como privilegio extraordinario y no como exigencia de justicia. Solo el tránsito hacia el constitucionalismo democrático del siglo XX, y de modo más profundo aún el actual constitucionalismo plural, ha permitido pensar la diversidad —también la diversidad religiosa— como condición ordinaria, y no como anomalía, de las sociedades contemporáneas.

### **SEGUNDA PARTE. LA LECTURA CONTEMPORÁNEA**

#### **V. Antropología relacional y principio Ubuntu**

La entrevista concedida por Juan José Tamayo a Religión Digital con motivo de este congreso ofrece una relectura contemporánea de esta tradición que merece ser

desarrollada con detenimiento. Tamayo parte de una premisa antropológica: el ser humano no se comprende desde un individualismo autosuficiente, sino desde una condición esencialmente relacional, comunicativa, comunitaria e intersubjetiva. Para expresarlo, recurre al principio africano de Ubuntu, que él mismo formula así: "yo solo soy si tú también eres".

Esta fórmula, de raíz filosófica bantú, dialoga sorprendentemente con la tradición occidental que hemos repasado. Recordemos que para Lévinas "es el Otro que viene hacia mí e interactúa conmigo lo que hace emerger mi identidad individual, y no al revés"; y que Paul Ricœur, en *Si mismo como otro*, sostiene que la identidad personal solo se constituye narrativamente, en diálogo permanente con la alteridad, de modo que "comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida", pero esa historia nunca se escribe en soledad.

## **VI. El movimiento de Jesús como comunidad de iguales**

Tamayo insiste en que el movimiento originario de Jesús de Nazaret debe leerse como una comunidad de iguales, y no como una estructura piramidal de poder. Desde la hermenéutica feminista se ha mostrado que las mujeres no ocuparon en ese movimiento un lugar periférico, sino constitutivo. Esta afirmación tiene consecuencias eclesiológicas de largo alcance: si la memoria fundante del cristianismo es la de una fraternidad-sororidad de iguales, entonces cualquier estructura eclesial que reproduzca jerarquías de género, clericalismo excluyente o patriarcalismo institucional no puede invocar legítimamente esa memoria como fundamento.

## **VII. Diagnóstico de la fragmentación contemporánea**

Hoy en día, como señalaba el Profesor Tamayo en la entrevista citada con motivo de la celebración de este congreso, no debemos pensar en la comunidad en abstracto, sino pensarla desde el diagnóstico de una época fracturada por la injusticia estructural, el belicismo, el neoliberalismo, el racismo, la xenofobia, el aumento de las desigualdades y la polarización.

El neoliberalismo ha generado un individualismo feroz e insolidario, regido por la lógica del "sálvese quien pueda" (la "modernidad líquida" de Zygmunt Bauman), donde los vínculos comunitarios se disuelven en relaciones volátiles, desechables y sin compromiso duradero, al tiempo que nuevas formas de pertenencia a grupos identitarios, excluyentes y populistas van ganando fuerza en nuestra sociedad. Frente a esa fragilidad neoliberal de los lazos humanos y a la reivindicación de identidades colectivas que excluyen al "otro", es necesario reclamar —como apuntaba Juan José Tamayo— una teología capaz de tejer de nuevo comunidad mediante el cuidado mutuo, la solidaridad y la esperanza compartida.

### TERCERA PARTE. PROTEGER LA DIFERENCIA, CONSTRUIR IGUALDAD

#### **VIII. Identidad y dignidad: el fundamento filosófico**

Si la primera parte de esta intervención ha mostrado que la comunión cristiana no puede prescindir de la pluralidad sin traicionarse, en la segunda parte me gustaría demostrar cómo esa intuición teológica se traduce en exigencia ética, jurídica y política. El punto de partida es una tesis que comparten los textos que fundamentan hoy nuestra reflexión: la identidad no es un accesorio de la persona, sino una dimensión constitutiva de su dignidad. La identidad está ligada al desarrollo humano, a la socialización y a la capacidad de actuar como ciudadano; y las identidades, lejos de ser estáticas o simples, son complejas, relativas, complementarias y mixtas.

Esta tesis encuentra un eco filosófico en Charles Taylor, quien sostuvo que el universalismo moderno de los derechos humanos, edificado sobre la "política de la igual dignidad", requiere completarse con una "política de la diferencia" centrada en el reconocimiento de la identidad única de cada individuo o grupo. Maeve Cooke ha subrayado, en la misma línea, que estas políticas de la diferencia no se oponen a la dignidad humana, sino que la profundizan: la demanda de reconocimiento de identidades singulares forma parte inherente de las políticas de la dignidad. La dignidad, en suma, no es nivelación en la abstracción, sino exigencia de pluralismo real.

#### **IX. El derecho a la opacidad: una relectura desde Édouard Glissant**

Quisiera introducir aquí una categoría literaria y filosófica que, a mi juicio, enriquece decisivamente esta reflexión: el "derecho a la opacidad" formulado por el poeta y ensayista martiniqués Édouard Glissant<sup>3</sup>. Glissant advierte que el pensamiento occidental ha basado la comprensión del otro en una exigencia de transparencia y apuntaba que "para entenderte y por tanto aceptarte, tengo que medir tu solidez con la escala ideal que me proporciona fundamentos para comparar y, quizás, juzgar. Tengo que reducir". Frente a esa exigencia de transparencia reductora, Glissant va a reclamar no solo el derecho a la diferencia, sino, yendo más lejos, el derecho a la opacidad, entendida no como un encierro autárquico, sino como "subsistencia dentro de una singularidad irreductible"<sup>4</sup>. Y añade una frase que me parece de una densidad teológica sorprendente: "las opacidades pueden coexistir y converger, tejiendo tramas. Para comprenderlas de verdad hay que atender a la textura del tejido, no a la naturaleza de sus componentes".

Trasladada a nuestro campo, esta categoría permite superar un malentendido frecuente sobre el reconocimiento de la diferencia. Reconocer al otro no significa necesariamente comprenderlo del todo, hacerlo transparente a nuestra propia lógica, traducirlo por completo a nuestras categorías. El derecho a la opacidad es, en palabras de Glissant, "el signo más evidente de la no barbarie": ya no es necesario "comprender" al otro, es decir, reducirlo al modelo de mi propia transparencia, para vivir con él o construir junto a él. Aplicado a la gestión pública de la pluralidad religiosa y cultural, este principio exige que el reconocimiento estatal de las identidades diversas no dependa de que estas se vuelvan plenamente inteligibles, dóciles o asimilables para la mayoría: basta con que se tejan, junto a las demás, en la trama común de la convivencia.

## **X. El universalismo abstracto como forma sutil de dominación**

Uno de los riesgos más persistentes de nuestras democracias es el de un universalismo abstracto que proclama la igualdad de todos mientras invisibiliza la posición estructural de la mayoría dominante. Estudios académicos han desenmascarado con particular lucidez la figura retórica de proclamarse "ciudadano del mundo", especialmente cuando

---

<sup>3</sup> Le Discours antillais (1981) y en Poetics of Relation (1990)

<sup>4</sup> La opacidad aparece como un modo de resistencia. No se trata de esconderse del otro, sino de negarse a ser reducido a categorías impuestas. Este derecho se formula en el marco de la historia colonial y esclavista del Caribe a quienes la colonización les arrebató su propia historia y reclaman el derecho a existir sin ser traducidos por completo al marco cognitivo del colonizador.

se hace frente a otros para subrayar la propia liberación de ataduras identitarias. Esto es en realidad una expresión de rechazo a la diversidad, universalismo de boquilla que desprende un aroma de superioridad. Este cosmopolitismo abstracto suele predicarlo quien pertenece a la cultura dominante, y encierra, como advirtió Luigi Ferrajoli, una paradoja: la apertura universalista puede convertirse en "un cierre de Occidente sobre sí mismo". Jürgen Habermas denominó a esta deriva "el chauvinismo del bienestar": una nueva identidad regresiva que rechaza lo diverso bajo el disfraz de una supuesta neutralidad universal.

Javier de Lucas, comentando la película *Blade Runner*, ofreció una imagen memorable de este fenómeno: el Derecho puede convertirse en "guardián de la diferencia" o, por el contrario, en "verdugo de aquello que es ajeno a nosotros". La distinción es crucial. Norberto Bobbio recordó que "el Derecho no se nutre de la igualdad, sino de la diferencia", y que solo el reconocimiento de la diferencia constituye el presupuesto básico de una verdadera autonomía personal y del ejercicio efectivo de la libertad. Por ello, la diversidad no debe entenderse únicamente como un hecho social reconocible, sino como un valor jurídico-político exigible.

## **XI. El derecho a la diferenciación frente a la uniformización**

De estas premisas se sigue una conclusión de gran alcance normativo: junto al derecho a la igualdad frente a la discriminación, existe un derecho a la diferenciación frente a la uniformización. Esta idea, lejos de debilitar la igualdad, la profundiza, porque reconoce que las personas y los grupos no participan en la vida pública desde posiciones equivalentes ni ejercen sus derechos del mismo modo. Es decir, los derechos, que son los mismos para todos, tienen que ser ejercidos a través de mi identidad, y no a pesar de ella.

Proteger la diferencia exige, por tanto, combatir dos reduccionismos simétricos.

El primero es el asimilacionismo, que obliga abandonar los elementos identitarios minoritarios para adaptarse al molde cultural dominante.

El segundo reduccionismo es el diferencialismo segregador, que tolera la diversidad solo mientras permanezca separada, sin capacidad real de transformar el espacio común.

Frente a ambos, se alza el ideal de una cultura pública de la diversidad que haga de la pluralidad misma una cultura pública y cívica en nuestras democracias actuales.

## **XII. Redistribución y reconocimiento: la aportación de Nancy Fraser**

Para completar la arquitectura de una sociedad igualitaria construida desde la diferencia, resulta imprescindible la aportación de Nancy Fraser, quien sostiene que una teoría completa de la justicia debe integrar dos dimensiones: la redistribución económica y el reconocimiento cultural.

La injusticia, advierte Fraser, puede ser tanto socioeconómica —la mala distribución de recursos— como cultural —la falta de reconocimiento—, y ambas dimensiones son interdependientes: no basta con reconocer simbólicamente una identidad si las condiciones materiales de vida impiden su florecimiento efectivo, pero tampoco basta con redistribuir recursos si las estructuras culturales continúan despreciando, invisibilizando o estigmatizando ciertas identidades.

Fraser introduce, además, el concepto de "paridad de participación", que exige que todos los individuos tengan igual capacidad para intervenir en la vida social, económica y política. Esta paridad requiere simultáneamente redistribución de recursos y reconocimiento cultural, porque la justicia bidimensional no admite jerarquías entre ambas exigencias. Y subraya, en una intuición que resulta decisiva para nuestro tema, que la esfera pública es el espacio donde se negocian y disputan las identidades y el reconocimiento: solo una esfera pública inclusiva y democrática puede garantizar la justicia de reconocimiento a la que toda comunidad plural debe aspirar.

## **XIII. Vulnerabilidad, capacidades y memoria colectiva**

Conviene añadir dos matices que enriquecen esta arquitectura conceptual. Martha Nussbaum, con su teoría de las capacidades, recuerda que muchas personas no llevan una

vida digna debido a privaciones socioeconómicas, y equipara la dignidad con el "flourishing", la prosperidad efectiva: no basta con reconocer la igual dignidad en el plano simbólico si las condiciones materiales impiden que ciertas identidades se visibilicen. Es decir, la dignidad humana puede verse vulnerada no solo por la discriminación explícita, sino por la falta de reconocimiento de la vulnerabilidad derivada de la posición social subalterna o de la exposición a discursos estigmatizantes.

## CUARTA PARTE. HACIA UNA TEOLOGÍA PÚBLICA DE LA PLURALIDAD

### **XIV. Laicidad abierta y cooperación**

Estas categorías filosóficas permiten formular una propuesta jurídica de gran relevancia para el contexto europeo actual: una laicidad abierta, no hostil a la religión, capaz de garantizar la igualdad en la libertad. La laicidad, entendida en su sentido más riguroso, no puede convertirse en laicismo que valore negativamente la diversidad religiosa ni exigir a las minorías que se adapten unilateralmente a normas redactadas por y para las mayorías.

El pluralismo religioso, como categoría jurídica autónoma, no se limita a tolerar la diversidad de creencias: la valora positivamente y orienta la producción e interpretación del Derecho conforme a un modelo pluralista.

Esta laicidad intercultural exige del Estado tanto obligaciones negativas —abstenerse de identificaciones simbólicas exclusivas con una confesión determinada— como obligaciones positivas: intervenir activamente para evitar que las dinámicas de mercado o de hegemonía cultural asfixien la presencia efectiva de las minorías religiosas en el espacio público. Solo así la libertad religiosa deja de ser una libertad meramente teórica, reservada a quienes disponen de recursos sociales, simbólicos o económicos suficientes, para convertirse en una libertad real y efectiva para todos.

### **XV. Comuni3n y ciudadan3a: el cierre del c3rculo**

Podemos ahora cerrar el círculo que ha estructurado esta intervención. La comunión cristiana, entendida a la luz de Pablo, de Lévinas, de Tamayo y de Glissant, no se agota en el interior de la Iglesia: posee una proyección pública, social y política ineludible. Si Dios es relación —si la Trinidad misma es, como enseña la tradición, comunión de personas distintas en una sola sustancia— y si la comunidad cristiana nace de una fraternidad de diferentes, entonces la fe no puede sino impulsar prácticas de hospitalidad, reconocimiento y justicia que se oponen a toda clausura identitaria, sea eclesial, nacional o cultural.

Por ello, la comunión universal solo es creíble si se traduce en defensa activa de quienes quedan en los márgenes de la ciudadanía realmente existente: personas migrantes, minorías religiosas, pueblos sin Estado, mujeres, personas empobrecidas, sujetos cuyas memorias o formas de vida son consideradas secundarias por el relato hegemónico.

La Iglesia y la teología no están llamadas a custodiar los privilegios de la mayoría, sino a ser signo de una convivencia donde las diferencias no se ordenen jerárquicamente, sino que se acojan como posibilidad de enriquecimiento mutuo.

En este sentido, y retomando la imagen paulina con la que comenzamos, cabría decir que la sociedad justa, como el cuerpo místico, se reconoce en que "si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él".

## **Conclusión**

No habrá comunidad verdadera sin pluralidad reconocida, y no habrá sociedad igualitaria sin protección efectiva de las diferencias. La tentación de la uniformidad promete orden, pero produce exclusión; la apuesta por una comunión plural exige más esfuerzo, más escucha y más justicia, pero es la única compatible con la dignidad humana y con el impulso evangélico de una fraternidad universal. Que este congreso —convocado bajo el signo de crear comunidad y construir ciudadanía— sea un ejercicio colectivo de esa escucha.

Muchas gracias.