

se debe pasar por «Dios es uno» y que «la declaración de Juan despliega, con los recursos de la metáfora, de la dialéctica y de la narratividad, la proclamación del Éxodo y del Deuteronomio» como lo había mostrado en su estudio precedente (369).

2. La exégesis de Ex 3,14 ¿desautoriza toda conexión entre el 'eyeh hebraico y el *einai* griego? Ricoeur lo niega no sólo por la polisemia del verbo griego sino, además, para no malograr el eventual enriquecimiento que la aportaría a esa polisemia un eventual modo nuevo de pensar el ser (370).

3. ¿Se puede traducir Ex 3,14 sin recurrir al verbo ser? Ricoeur no lo cree plausible, pese a las traducciones alternativas que han sido propuestas, como las alemanas *dasein* y *werden* que representan, más que una ruptura completa, una extensión extrema de la polisemia. Luego, en lugar de eliminar el verbo "ser" de la traducción hay que encarar el desafío de pensarlo de otro modo.

* * * * *

Como lo evidencian los últimos trabajos que acabamos de examinar, en ellos Ricoeur ha avanzado no sólo de la hermenéutica a la ontología sino, además, de la hermenéutica bíblica a una ontología bíblica. Por cierto, quedan cuestiones pendientes. Pero en este punto preferimos cerrar nuestra evocación de Ricoeur empleando las palabras con las que él despidió a su amigo Pierre Thévenaz: «Nuestro amigo no responde más a las cuestiones que le planteamos pero su obra sigue viviendo extraordinariamente por las cuestiones que ella nos plantea para que, por parte nuestra, filosofemos con un rigor digno de él» (L3 259). A esto tan sólo me atrevería a agregar: «y para que pensemos nuestra fe con un rigor no menor al que nos ha acostumbrado este filósofo que es, a la vez, hombre de fe».

RICARDO FERRARA
12-12-2005

SOBRE LA DIMENSIÓN ACADÉMICA DE LA VOCACIÓN TEOLÓGICA

RESUMEN

El autor pasa revista a tres perspectivas que configuran la dimensión académica de la vocación teológica: vocación de búsqueda, vocación a la verdad en la fe católica, vocación a la verdad en un mundo pluralista.

Luego considera la situación latinoamericana en términos de déficit contemplativo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una tradición monástica y filosófica consolidada.

Palabras clave: vocación, pluralismo, Latinoamérica, teología, académico.

ABSTRACT

According to the author, the academic aspect of theological vocation is the sum of a) a research vocation; b) a vocation towards truth in catholic faith; c) a vocation towards truth in a pluralist world.

He later considers Latin American situation in terms of a contemplative and reflexive deficit in our Church, shown by the lack of a monastic and philosophical tradition.

Key words: vocation, pluralism, Latin America, theology, academic.

Me referiré, primeramente, a tres aspectos fundamentales que, a mi parecer, configuran la dimensión académica de la vocación teológica, para concluir con una referencia más puntual a nuestro contexto latinoamericano.

1. Vocación de búsqueda

Si la etimología de la palabra “académico” nos obliga a remontarnos a un barrio de Atenas donde Platón fundó una escuela, el contenido y lo concernido por “academia” encuentra un antecedente todavía más antiguo en la misma Grecia. Sobre el dintel del templo de Delfos se encontraba la inscripción: “Conócete a ti mismo”. Este llamado al conocimiento de sí mismo sintetiza muy bien una dimensión fundamental de la vocación académica. Esta se define como una vocación de búsqueda de conocimiento. La academia platónica nace como una institución que pretende responder al ideal socrático del autoconocimiento, se define como una instancia de búsqueda. Este carácter inquisitivo, de búsqueda propio de lo académico queda todavía más de manifiesto con el consolidarse de la institución universitaria en el Alto Medioevo.

Durante el siglo XIX se discutió con vehemencia sobre el origen eclesial o secular de la universidad. Esta polémica, condicionada por prejuicios anti-clericales por una parte y por una reacción defensiva estrecha desde otra, parece estar superada. Es innegable que el surgimiento de la universidad medieval¹ está posibilitado por un redescubrimiento de Aristóteles, Euclides y Tolomeo, por la traducción de las obras de estos autores al latín, por la revalorización del derecho romano y el contacto que se produjo entonces con la cultura árabe. Es un hecho que la autoridad civil protegió y favoreció las universidades concediéndoles diversos privilegios. Sin embargo, ninguna de las universidades medioevales surgió al margen de la Iglesia. No se trata sólo de la sanción canónica externa que las fundó o reconoció como tales,² sino del dinamismo de una fe que re-

1. La palabra misma “universitas” es usada en este sentido en el siglo XIII, sin embargo, coexiste, con otros términos que inicialmente fueron más frecuentes: *studium generale*, *collegium scholasticum*, *societas studii* ...

2. De las 64 universidades existentes en 1400, 21 fueron directamente fundadas por el Papa, 33 tuvieron desde el comienzo una ratificación papal y las 10 restantes que surgieron por iniciativa civil buscaban un reconocimiento del obispo de Roma.

conocía como tarea fundamental de sí misma la búsqueda de inteligencia y la promoción de la investigación científica. “Creo para entender” decía Anselmo de Canterbury en el siglo XI, y en esta expresión se resume la fuerza de una fe que no se cierra sobre sí misma, sino que asume la búsqueda de la verdad como un desafío propio. El caso de Anselmo no es aislado. En este obispo, que la iglesia venera como santo, se ejemplifica la fuerza y dinamismo de toda una comunidad de creyentes sedientos y buscadores de verdad. Para esa Iglesia la fe, lejos de paralizar e impedir la búsqueda intelectual, la fecunda y dinamiza. Es una fe que ve en la capacidad de pensar y razonar un privilegio con el cual Dios creó al hombre y un presupuesto de la misma fe. El creer no sólo presupone la razón sino que ésta es reconocida como un instrumento insustituible que permite desplegar la virtualidad de la misma fe. La de esa Iglesia es una fe cuya vitalidad se expresa como búsqueda de inteligencia, es una “*fides quaerens intellectum*” (fe buscando inteligencia). Es precisamente esta fe que hace propia la búsqueda intelectual, lo que permite que surja y se consolide la universidad. El gremio de los maestros y escolares fue reconocido y respetado como “Universidad de maestros y escolares”, privilegiado tanto por la autoridad civil como religiosa, no debido a un poderío económico, político o social antecedente. Hubo algo previo. Se promovió y privilegió la universidad porque se reconocía en la búsqueda de la verdad un dinamismo propio del pensar y el creer. En la universidad se ve entonces el lugar propio de una razón que se define por la verdad y de una fe que brota de un encuentro con la verdad y se ejercita en la búsqueda de la verdad.

2. Vocación a la verdad en la fe católica

La pretensión y la osadía de esa fe en la verdad a la que se debe la universidad en el Medioevo constituye un paradigma. La universidad surge posibilitada no por cualquier fe, sino por una fe en la verdad católica, es decir, por una fe que no se contenta con proponer determinados contenidos como su verdad, como una verdad parcial, sino que se despliega como búsqueda de una verdad universal.³ Esta pretensión no se de-

3. No está de más recordar que el término católico remite al griego *catolicós* que significa universal y del cual depende el significado más corriente de perteneciente a una confesión religiosa determinada.

be a una soberbia o imperialismo intelectual, más bien constituye un acto de fidelidad, de seguimiento al Maestro que en el evangelio se ofrece al hombre como la Verdad y que como tal debe ser reconocido en la fe.⁴

La fe en la verdad católica es condición de posibilidad del surgir de la universidad tanto en cuanto abre a un horizonte universal de búsqueda y en la medida que encuentra un apoyo concreto en la comunidad de creyentes, en la Iglesia. En el Alto Medioevo, a diferencia de otros tiempos menos remotos, el reconocimiento que la Iglesia hace de su catolicidad no significó asegurarse en sus bastiones, sino un compromiso y ejercicio concreto y activo de búsqueda de la verdad. La universidad surge como praxis de una fe que es católica como seguimiento confiado de la verdad y como peregrinación a la verdad.

En la universidad medieval, la teología ocupa un lugar central, sin embargo, no se la identifica con la búsqueda de la verdad. Ciertamente hoy nos puede resultar chocante llamar a la filosofía una “*ancilla*” (sirvienta) como lo hacían los escolásticos. No se debe olvidar, en todo caso, que se trataba de una sirvienta respetada. Esto lo pone en evidencia el mismo plan de estudios clásico de la universidad medieval. La facultad de teología es paralela a la de derecho y medicina, pero previa y como requisito a estas tres se ubica la facultad de “Artes liberales”. Esta es considerada “piadosa nodriza de las demás facultades”. La teología no monopoliza ni se identifica con la búsqueda de la verdad, sino que es central porque se refiere a la búsqueda de verdad que le concierne a la fe en sí misma. Pero no se debe olvidar que la fe de la que se trata no es una fe cerrada en sí misma, sino que acoge, fecunda y se confronta con la búsqueda de la verdad que le corresponde a la razón humana. Se le reconoce un campo autónomo a la razón y la mejor prueba de ello es la obra de un gran universitario de entonces: Tomás de Aquino. Santo Tomás hizo suyo el lema de su maestro, Alberto Magno, quien afirma que “la fe y la ciencia tratan sobre lo mismo pero no bajo el mismo respecto”. De esta manera el Aquinate no renuncia a la búsqueda de una “sabiduría única” ni confunde la teología con las demás disciplinas. Distingue expresamente la teología como una “ciencia separada de las demás”.

A pesar de los cambios posteriores que sufrirá la estructura clásica universitaria, a pesar de la exclusión de la teología de los claustros univer-

sitarios en los países latinos, ésta no puede dejar de reconocer en la universidad un hogar al que pertenece. Tal reconocimiento no tiene nada que ver con la añoranza restaurativa de una estructura pre-moderna determinada, se trata del hacerse presente de una dimensión de la fe católica que es su presupuesto permanente. En realidad, esa misma dimensión de búsqueda universal de inteligencia, que en un momento histórico possibilitó el surgimiento de la universidad, es la que hoy perdura como arduo pero ineludible desafío, al cual una fe realmente católica no podría renunciar sin poner en cuestión su misma consistencia. Reitero que no se trata de restaurar una determinada estructura del pasado, sino de reavivar el espíritu que animó a la universidad en sus orígenes. Este mismo espíritu es el que hace que la Iglesia no pueda conformarse con ser un ghetto o una mónada, sino que defina su carácter católico, como vocación y pretensión de ser luz de toda la humanidad. En definitiva se trata de ser coherentes con el Espíritu de quien se propone a todos los hombres como la Verdad, como “Luz de los Pueblos”.⁵ Se trata, en último término, de un reconocimiento concreto del Espíritu de Jesús como el propio de los que en Él creen, de su Iglesia.

A lo largo de la historia de la iglesia y hasta el día de hoy, aunque ha habido y haya espíritus estrechos que pretenden reducir su vocación católica sólo a lo que asegure una cómoda seguridad institucional, su catolicidad reside y se fundamenta en el Espíritu de Jesús que la sostiene y del cual es deudora. Este Espíritu sitúa a la comunidad de los creyentes, a la iglesia, como peregrina y no en posesión estática sino en búsqueda dinámica de una plenitud católica que es escatológica. La Iglesia más que poseedora es deudora de la verdad. Esta deuda tiene un doble aspecto. El primero es antecedente y se refiere a la persona de Jesucristo como su fundamento y origen, y el segundo aspecto es consecuente y se refiere a la meta o fin al cual se dirige la Iglesia que consiste en la verdad plena que Dios manifestará en él, es decir, al fin de los tiempos. La catolicidad de la Iglesia no designa un atributo abstracto y estático, sino que deriva del Espíritu de una persona concreta, Jesús, y se orienta a un fin, a una meta: el reinado de Dios. La promesa de una plenitud es una meta a la que está orientada la Iglesia en su peregrinar histórico, y debe hacerse operante en el presente como búsqueda de la verdad. El que en determinados momen-

4. M. D. CHENU, ve en lo que él llama “evangelismo”, la causa interna del florecimiento de la teología en el siglo XIII. Ver *La théologie comme science au 13^e siècle*, París, 1957, 103-104.

5. En las palabras iniciales de la Constitución dogmática de la Iglesia del Concilio Vaticano II que son meridianas al respecto: “Cristo es la luz de los hombres. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres...”

tos de su historia esta dimensión que implica la catolicidad de la Iglesia no haya sido lo suficientemente clara y se haya deformado, no obsta a que ella perdure como una exigencia a buscar y deberse, en cada situación histórica, a la verdad plena y universal.

Como ha sido señalado repetidamente constituye un lugar común señalar la crisis que padece la universidad en la actualidad. Pensar que tal crisis en Latinoamérica “es más bien el reflejo de la impotencia política”⁶ es un diagnóstico válido, pero, a mi juicio, todavía provisorio y dependiente. La crisis de la universidad es el reflejo de una impotencia todavía más fundamental: la impotencia de la razón moderna y secularizada ante la verdad. A lo largo de un proceso histórico de siglos que coincide con el mismo consolidarse de la modernidad, la razón deja de ser considerada como un instrumento que permite acceder a la verdad y se atomiza en enfoques diversos, cada vez más específicos, que posibilitan un dominio técnico y una manipulación de la naturaleza innegables. La pregunta por la verdad, la posibilidad de una búsqueda común de la verdad, queda radicalmente cuestionada. Cada disciplina científica se contenta y válida en la eficiencia técnica que pueda demostrar. Más que de la verdad se trata de verdades. Para la misma filosofía, la pregunta de la verdad parece una desmesura, y sus posibilidades parecen haber quedado reducidas a las de la crítica. En la medida que esta razón atomizada permite un desarrollo científico-técnico formidable, la pregunta por la verdad parece ser definitivamente ociosa y obsoleta. Sin embargo, al evidenciarse un descalabro ecológico y tomarse conciencia de la necesidad de validar criterios éticos comunes para evitar un descalabro que se avizora de la humanidad misma, entonces, han reaparecido quienes se preguntan por el ser del hombre, por la verdad del hombre.

La crisis de la universidad actual parecería ser el reflejo de una razón atomizada que ha cuestionado radicalmente las posibilidades de una búsqueda común de la verdad. De hecho, en la actualidad las universidades se validan socialmente como centros de formación profesional, y de especialización. Su valoración depende de la capacitación de los profesionales y especialistas que egresen de ellas. En su mismo interior, predomina una mentalidad que quisiera consolidar la autosuficiencia de cada disciplina y que rechaza como inadecuada cualquier cuestionamiento sobre sus pre-

6. J. J. BRUNNER, “Crisis y perspectivas de la Educación Superior”, en *Mensaje* 382 (Septiembre 1989), 363.

supuestos antropológicos, y en sus programas la filosofía, si es considerada, ocupa un lugar periférico y accidental.

En el contexto anterior, las universidades católicas no parecen constituir en la actualidad una real alternativa de la universidad profesionalizada. El perfil que proyectan no es distinto al de un conglomerado de diversos centros de capacitación profesional condicionados a los requerimientos más o menos inmediatos del mercado. Ellas, sin embargo, podrían jugar un papel providencial en la crisis universitaria actual, en la medida en que su catolicidad no se reduzca a salvaguardar determinados principios o verdades que permanecen externos al quehacer universitario, en la medida que catolicidad signifique un compromiso en la búsqueda de la verdad a la que confronta una fe en la verdad. Para que una universidad sea realmente católica no basta regirse por determinados principios doctrinales, éstos deben hacerse operantes como fe en busca de inteligencia. La universidad católica se debe a una fe en la verdad que no admite contentarse con un defensivo resguardo confesional, confronta a la búsqueda de la verdad como a la razón de ser de su catolicidad. Una universidad es católica cuando revitaliza el espíritu al que se debe la universidad. Catolicidad no debería significar imposición de una respuesta de fe formal y externa al quehacer universitario, sino que, en las actuales circunstancias, debería incentivar esa dignidad que la razón ha perdido al desentenderse de la verdad como su fin y sentido.

3. Vocación a la verdad en un mundo pluralista

Paul Ricoeur ve en la modernidad, con toda razón, “el momento de toma de conciencia del carácter pluridimensional de la verdad”.⁷ A mi parecer, esto determina una exigencia ineludible de replantearse el nexo entre verdad y unidad, más precisamente nos obliga a resituarnos en el acceso al *verum* y al *unum*. Se trata de una tarea compleja, pues no sólo concierne a la filosofía sino que requiere atender a lo que la sociología y la psicología del conocimiento nos puedan decir de nuestras condiciones de posibilidad concretas e históricas de pensar el *unum* y el *verum*; sólo de esta manera una opción y pasión por la verdad y la unidad podría verificarse como “*obsequium rationi consentaneum*” tal como requiere la fe católica (DH 3009).

7. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, 165

No se debe olvidar que el “retorno al sujeto” y la vuelta sobre sí mismo que describe el pensamiento moderno no ha sido un itinerario transparente y feliz, sino que se encuentra ensombrecido por la sospecha de Marx y Freud sobre la real autonomía del *ego pensante* cartesiano. Vuelta sobre sí misma, la conciencia descubre en sí a la “vida” y al “inconsciente” como condicionantes que ponen bajo sospecha su verdad, ya sea como “ideología” o “ilusión”.

Se establece, así, un primer tipo de control antecedente que ejerce la realidad sobre las pretensiones de un acceso expedito a la verdad por parte del sujeto. La verdad es del sujeto, pero éste no es una mónada encapsulada sobre sí misma, sino que en su misma autonomía queda religada a la realidad socio-económica en la cual vive, y a una historia interna de deseo que lo configura.

Este control antecedente significa un cuestionamiento sumamente incómodo, todavía más para el hombre religioso, dado que tanto Marx, Freud y el mismo Nietzsche lo articulan en explícita sospecha de la real consistencia de Dios como auténtica verdad de la libertad humana.

Existe, sin embargo, un control todavía más cuestionador para el creyente que el develado por los maestros de la sospecha. Ya no se trata de la pluridimensionalidad de la verdad condicionada por la situación histórica externa e interna de cada sujeto, a la cual es preciso atender y recuperar en la conciencia para superar la ideología, la ilusión o el resentimiento. Ya no son los otros quienes determinan la propia condicionalidad ante el Otro. Sino que es el Otro como realidad no cuestionada en sí misma sino como más allá y trascendente al propio ser uno mismo lo que determina y posibilita tanto negativa como positivamente el pluralismo. Se trata en concreto del control consecuente al diagnóstico, llevado a cabo en la Ilustración, de una religiosidad que se automargina de la razón. En este caso, el pluralismo se plantea como un imperativo que surge negativamente de la incapacidad del hombre de acceder unívocamente y posesionarse de la verdad una e indivisa, y positivamente del irreductible carácter trascendente de dicha verdad. Pluralismo es entonces lo que media entre dos actitudes prácticas, el fanatismo y la tolerancia, entre dos enfoques teóricos, el de la superstición religiosa y el de una religión racional. La crítica religiosa que llevó a cabo la Ilustración y el control racional que postula sobre la conciencia religiosa es todavía más cuestionadora en cuanto que, sin descalificarla en sí misma como *hybris* o desmesura necesaria, la acota en base a una contingencia concreta y pavorosa desencade-

nada por ella misma, como fueron las guerras religiosas. La tolerancia religiosa que postulan los ilustrados no se basa en la arreligiosidad sino que presupone a Dios como verdad del hombre.⁸ No deriva de un agnosticismo o indiferentismo religioso antecedente o previo, sino más bien de un nexo permanente entre la naturaleza racional del hombre y Dios.⁹ Este es supuesto positivo de una *religio naturalis*.¹⁰ Por otra parte ve precisamente en los horrores de las guerras religiosas la consecuencia de una opción religiosa que se ha automarginado de la razón y que absolutiza sus códigos internos inmanentes. La razón no es sustituible por la fe tampoco en materia religiosa. Cuando esto sucede, degenera en superstición y fanatismo y el hombre queda expuesto a todo tipo de barbarie. La razón ilustrada más bien se sitúa como correctivo de cualquier apropiación religiosa que el hombre postule de Dios.¹¹ No es negación sino salvaguardia del Dios *unum et verum* pero precisamente como trascendente a todo sujeto humano. La razón de la Ilustración no pretende sustituir a Dios sino que se postula, más profundamente, como instancia requerida por el reconocimiento de sus límites propios ante Dios como realidad ilimitada. De esta manera, el pluralismo, que deriva de la tolerancia como actitud concreta, nada tiene que ver con un relativismo agnóstico de la divinidad, sino que más bien es consecuencia del reconocimiento de los límites del sujeto para acceder unívocamente a Dios. Positivamente conforma un reconocimiento práctico de la irreductible trascendencia de Dios a las condiciones de finitud del sujeto.

Lo anterior no constituye la lectura habitual del creyente, y todavía menos la que con docilidad de conciencia haya podido o pudiese hacer un católico del pluralismo como interpelación de la modernidad. No han si-

8. En el capítulo “La idea de la tolerancia y la fundamentación de la religión natural” de su obra clásica *La filosofía de la ilustración*, Ernst Cassirer expone brillantemente este punto.

9. El deísmo es un supuesto teórico-práctico para la filosofía religiosa de la ilustración. Es así como Locke puede considerar como irrecuperables, aunque bajo respectos diversos, para una sociedad pluralista tanto a los católicos como a los ateos. Cf.: “A Letter concerning Toleration”, en *The Work of John Locke*, Vol. VI, Aalen, 1963, 47.

10. Como bien lo sintetiza Diderot en uno de sus “pensamientos”: “Les hommes ont banni la Divinité d’entre eux; ils l’ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d’un temple bornent sa vue; elle n’existe point au delà. Insensés que vous êtes! Détruisez ces enceintes qui retrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu’il n’est point” (*Pensées philosophiques* XX-VI; *Oeuvr.* I, 138).

11. Para Voltaire “la philosophie, la seule philosophie, cette soeur de la religion a desarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées; et l’esprit humain, au réveil de son ivresse, s’est étonné des excès où l’avait emporté le fanatisme” (*Traité sur la tolérance à l’occasion de la mort de Jean Calas*, en *Oeuvres* XXIX, 63, 74s).

do casos puntuales remotos en el pasado sino más bien una propensión latente y patente, hasta el día de hoy, lo que mantiene vigente la admonición de Ricoeur: “Históricamente, la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede venir y ha venido de dos polos: el polo clerical y el polo político; más exactamente de dos poderes, el poder espiritual y el poder temporal”.¹² Quedamos así confrontados al cuestionamiento político que deriva del pluralismo moderno cuando no se caricaturiza y pervierte su significado gnoseológico como mero relativismo o indiferentismo religioso.

El pluralismo comporta no sólo una reconversión sobre el carácter trascendental del *unum* y el *verum* en sí mismos, sino que también se valida como signo inmanente del carácter necesariamente escatológico de cualquier síntesis entre ambos que el hombre pueda postular. La unidad de lo verdadero que representa la catolicidad cuando se plantea unilateralmente como ya realizada en la inmanencia histórica, se torna contradictoria consigo misma y configura en concreto una pseudo-síntesis eclesial, o en la terminología de Ricoeur “una síntesis clerical de lo verdadero”.

I. Congar resume acertadamente el nexo positivo que debería regir entre catolicidad y pluralismo cuando escribe:

“Si la unidad, lo mismo que la santidad y la apostolicidad de la Iglesia deben ser católicas, ‘según el todo’, su ley no puede ser la uniformidad niveladora y empobrecedora, sino la de una comunión en la que cada uno siga siendo y aporte lo que él es [...] Desde el punto de vista de una teología de la catolicidad, hay que mantener a la vez lo que permite la trascendencia y lo que exige la inmanencia. Los principios de unidad de la Iglesia y, en primer lugar, la fe son trascendentes a sus traducciones históricas, pero se traducen en esas formas históricas concretas”.¹³

No sólo a partir de la eclesiología de comunión del Vaticano II, sino también desde el horizonte escatológico que la enmarca, es posible fundamentar positivamente el pluralismo. Según ése, la Iglesia es una realidad subordinada en su origen y en su fin. En su origen a la persona de Jesús como el único y permanente *unum subsistens* que es la Verdad; y en su fin, al “reino de Dios” como realidad definitiva de un único Dios que será “todos en todos”. En la historia, la Iglesia y la teología no suplantán la verdad de Jesús ni del “reino de Dios”, sino que la actualizan y anticipan. En el presente la catolicidad sólo puede acontecer como memoria del insuperable *unum et verum subsistens*, del universal concreto que es Je-

sucristo y como prolepsis del futuro “todo en todos” de Dios. Esto la condiciona como necesariamente plural en el presente. La Iglesia no subsiste en la historia como católica por sí misma sino desde Jesús y hacia el *Christus totus*, que tampoco significa la supresión de la pluralidad sino plenificación de la misma como “todo en todos”.

Si teóricamente y de acuerdo a la eclesiología y escatología del Concilio Vaticano II el pluralismo se valida como expresión positiva de la catolicidad, más de un teólogo se ha preguntado en los últimos años: ¿por qué actualizarlo en concreto ha resultado tan conflictivo en el periodo post-conciliar? ¿Por qué después de casi cuatro decenios, y cada vez con mayor intensidad, son más nítidos los síntomas en la Iglesia católica de un denodado intento por “construir su unidad a partir de la preservación y valoración de la uniformidad”?¹⁴ ¿Qué ha sido de la catolicidad pluriforme intuida por Juan XXIII y que teóricamente posibilita el Vaticano II? ¿Por qué, lejos de promoverse las conferencias episcopales, incentivarse a las iglesias locales o una repristinación de los patriarcados como podía esperarse, la política que ha prevalecido en concreto durante el postconcilio ha sido un refuerzo del centralismo y el poder de la curia romana?

No es del caso aquí intentar una respuesta complexiva a las preguntas anteriores. Quisiera sólo atenerme a un respecto tan incómodo como soslayado: el pluralismo comporta un elemento político inmediatamente desestabilizante que cualquier institución tiende por sí misma a neutralizar y desconocer en los hechos. Ni las posibles exageraciones entusiásticas de los años sesenta, ni el desconcierto y estupor que motivaron en las autoridades, ni los complejos anti-romanos, tampoco los anti-europeos, constituyen una explicación suficiente del acentuarse del centralismo y un estilo de gobierno cada vez más centrípeto en la Iglesia católica. Estos han sido una reacción inmediata, demasiado espontánea, ante una exigencia de la gracia. Me explico. Estoy totalmente de acuerdo con Von Balthasar cuando escribe que “la catolicidad de la iglesia católica es en primer lugar una revelación y al mismo tiempo una comunicación de la Totalidad divina; aún cuando su recepción al interior de la especie humana es esencialmente una gracia, puede darse que una época histórica determinada sea, por un motivo u otro, especialmente alérgica a las exigencias de esta gracia. Tal parece ser el caso de la nuestra”.¹⁵ Me parece, en todo caso,

12. O.c., 166.

13. *Mysterium Salutis IV*, I, Madrid, 1973, 511-512.

14. M. AZEVEDO, *Vivir la fe en un mundo plural*, Navarra, 1993, 39.

15. H. U. VON BALTHASAR, *Catholicism*, Paris, 1976, 1.

que este insigne teólogo en sus análisis sobre el pluralismo se olvida de un punto clave y no es suficientemente autocrítico: si hay algo crónicamente alérgico a lo que es esencialmente gracia es el poder. La espontánea lógica del poder no es la lógica de la gracia, del don que se hace por la misma entrega. Precisamente en esto radica el escándalo de la cruz, del Omnipotente que se entrega anonadado. Al sostener pues que la lógica humana del poder se contrapone a la de la gracia apuntamos un complejo problema objetivo de fondo que no cabe malentender como crítica puntual a personas pero tampoco se resuelve con evasivas. Todo lo contrario. El mismo Juan Pablo II ha tenido la lucidez y valentía de asumirlo y nada menos que en referencia a su propio ministerio. Es así como en su carta encíclica dedicada al ecumenismo, *Ut Unum Sint* culmina con una petición “a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias” para que cooperen en una reinterpretación teológica y reestructuración práctica del ministerio que le corresponde como obispo de Roma (UUS 95-96). Al respecto comenta el cardenal austríaco, arzobispo emérito de Viena, Franz König:

“Desde el punto de vista de la tarea ecuménica la verdadera existencia y el ejercicio del primado romano constituyen una dificultad real, pero dentro de la Iglesia católica misma la cuestión es desde hace mucho: ¿cómo pueden o deben ser enmendadas o mejoradas las actuales estructuras de gobierno, que en los siglos pasados adquirieron tal grado de centralización?”.¹⁶

La propuesta de Juan Pablo II para hacerse cargo del elemento político institucional que el pluralismo confesional plantea al ecumenismo y así confrontarse con “una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro”¹⁷ no sólo es válido como un ejemplo que debería ser imitado, sino que además se articula en referencia a un principio establecido por el Concilio Vaticano II que es capital en cualquier ámbito y por antonomasia en el académico: “la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad” (UUS 3).¹⁸

16. “My Vision for the Church of the Future”, en *The Tablet* (27-03-1999) 424-426.

17. Al respecto se puede consultar el artículo de C. SCHICKENDANTZ, “Hacia una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro. Consideraciones históricas y teológicas”, en *Teología y Vida* XLI (2000) 164-187.

18. Citando la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa: *Dignitatis humanae* 1.

4. Vocación teológica en el contexto latinoamericano

El auge que experimentará la reflexión teológica en Latinoamérica con posterioridad al Concilio Vaticano II está en deuda directa con el programa pastoral de *Gaudium et Spes*, tal como éste es recepcionado por los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín. Se tratará de atender e “interpretar los signos de los tiempos” tal como éstos se perfilan en América Latina.¹⁹ En este contexto surgen como claves dos términos: el de liberación para superar una idea abstracta y deshistorizada de redención, y el de praxis como referente fontal del quehacer teológico.

Sin desconocer el gran aporte que representa la llamada teología de la liberación, uno de sus límites más serios proviene de una utilización acrítica del concepto de praxis que, al menos inicialmente, recepciona del marxismo.²⁰ Al menos en su planteo original Gutiérrez no usa el concepto de praxis en el sentido técnico preciso y más propio que ha alcanzado en el lenguaje filosófico, sino que con esta palabra quiere subrayar “los aspectos existenciales y activos” de la experiencia humana y cristiana contraponiéndolos a los aspectos puramente cognoscitivos, contemplativos y doctrinales. En la versión primigenia de su “Teología de la Liberación” publicada en Lima en 1971, la mayor parte de las veces, puede reemplazarse “praxis” por “acción” y nada cambia radicalmente. Cuando se enfatiza que la praxis es el punto de partida de la reflexión teológica se quiere afirmar un programa de ejercicio teológico que parta de las preguntas y problemas que nacen de la Iglesia por su inserción en el quehacer histórico latinoamericano, como contrapunto a la teología meramente especulativa que se queda en la inteligencia y sistematización del dato dogmático.

El aporte principal de Gutiérrez sería el arraigar la reflexión teológica en el suelo de los problemas que agitan hoy la conciencia latinoamericana. Pero el ejercicio teológico consiguiente no se diferencia mucho del tradicional. Los interrogantes son tratados a la luz de la Escritura, la historia de los dogmas, la historia de la iglesia, las declaraciones del magisterio. Cuando se trata de “iluminar” los problemas desde la fe, hay un salto hacia el saber acumulado de la iglesia y se pierde la relación íntima con el punto de partida. Es como si la praxis histórica quedara exterior a la

19. Para un análisis más pormenorizado me permito remitir a lo que expongo en *La fe en busca de inteligencia*, Santiago, 1993, 212-218

20. Cf. F. CASTILLO - J. NOEMI - J. ARTEAGA - E. RODRÍGUEZ, “Teoría y praxis en la teología de la liberación”, en *Teología y Vida* XV (1974) 3-38.

teología: es su punto de partida, pretende ser su punto de llegada, pero no está presente en el quehacer teológico propiamente tal.

Pero todavía hay otro problema. Si revisamos la estructura del libro y los ejemplos de ejercicio teológico, vemos que desde una opción ético-política, que se considera más coherente con el mensaje evangélico, se critica a la iglesia no revolucionaria como aliada de los opresores. Los contenidos de su predicación son denunciados como alienantes y legitimadores de una situación de explotación. La mediación teológica queda reducida a criticar estos contenidos desde una relectura de la Escritura o la Tradición, resultando de esta crítica nuevas formulaciones que hacen coherente la opción cristiana con el compromiso revolucionario.

A este modo de pensar subyace la asunción acrítica de una determinada praxis revolucionaria latinoamericana como la positiva desde el punto de vista cristiano, y por lo tanto, como punto de partida de una reflexión teológica. Parece suponerse que esa praxis revolucionaria es la depositaria del sentido de la historia y que puede ser determinada como punto de partida sin requerir una mayor explicitación. El resultado de esta manera de pensar, que no asume realmente los condicionamientos del problema teoría-praxis, es que la teología que brota de allí viene a ser una crítica de otras praxis o de otras teorías y una justificación ideológica de la praxis elegida como punto de partida. No aparece claro cómo esta teología de la liberación se pueda constituir en instancia crítica de la misma praxis histórica revolucionaria que es su punto de partida. En el fondo, la praxis histórica es tomada como punto de arranque del teologizar, pero no objeto de reflexión crítica. Por esta vía la teología de la liberación puede recaer en una nueva teoría reflejo que legitima una praxis ya dada y objetivada, y como tal cumplir el papel de una ideología, que a su vez genere una praxis fetichizada o ideológica y no una praxis revolucionaria.

Ahora bien, el diagnóstico anterior no resulta obsoleto. La “positividad teórica” de la que necesita dar prueba una teología realmente pastoral en América Latina supone superar tanto un inmediatismo pragmático que parece ser crónico entre nosotros como una inmediatez acrítica que se ha acentuado y parecerían favorecer ciertas instancias de la misma institución eclesial en el presente. Nos topamos, por una parte, con una doble falencia histórica que no deberíamos seguir desconociendo y mucho menos magnificando como si fuese una ganancia. Me refiero al déficit contemplativo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una

tradicción monástica y filosófica consolidada entre nosotros.²¹ Este lastre histórico resulta todavía más oneroso en una situación como la actual, en la cual no sólo se ha disociado de facto la vocación eclesial del teólogo de la vocación teológica de la Iglesia, sino que se insinúa una “deriva antiteológica”, en la cual lo pastoral de la teología confinaría a ésta a ser una “versión suave de la vieja teología del magisterio”,²² es decir, la colofonía de una eclesiología tan acrítica como ensimismada. Ciertamente el teólogo tiene una vocación eclesial insoslayable ya que la teología tiene como sujeto propio y adecuado no al individuo considerado separadamente sino a la comunidad de los creyentes en Jesucristo. “Sobre la vocación eclesial del teólogo” tenemos un documento de la Congregación para la doctrina de la fe del 20 de mayo de 1990. Para captar, sin embargo, en toda su dimensión y profundidad “la misión de la teología en la Iglesia” como se nos propone en este documento debemos atender también a una realidad antecedente todavía más fundamental. Se trata de la vocación teológica que le concierne a la Iglesia. La vocación eclesial del teólogo depende de la vocación teológica de la Iglesia y ésta es la que le proporciona su horizonte más definitivo y su dinamismo más íntimo.

En realidad, la vocación teológica de la iglesia está denotada en la misma palabra iglesia. *Ekklesía* en griego remite a *kaléo*, llamar, y se emparenta con *klesis* que quiere decir llamado o vocación. Iglesia designa la comunidad de los llamados, de los convocados por Dios en Jesucristo. Como lo recuerda el Concilio Vaticano II la iglesia se debe, como a su fuente de origen, a un designio de Dios-Padre que “quiso convocar a los creyentes en Cristo en una Iglesia santa” (LG 2). El mismo Concilio recuerda que ella tiene en el “reinado” de ese mismo Dios su misión presente y consumación futura (LG 5). La Iglesia se origina pues de un llamado divino, de esa convocación dirigida a todo hombre hecha por Dios en Jesús, y su fin, el establecimiento escatológico del reino de Dios, constituye su vocación. Tal es su pasado y futuro, de ellos deriva en el presente una advocación fundamental y permanente a Dios. La Iglesia se encuentra en la historia avocada a Dios no de cualquier manera, sino que así como la convocación hecha por Dios es en Jesús, así también ella debe

21. Cf. la retrospectiva histórica con respecto a lo primero de M. DE ELIZALDE, “La vida monástica y contemplativa en Hispanoamérica”, en *Cuadernos Monásticos* 92 (1990) 39-60. Con respecto a lo segundo me permito remitir a lo que expongo en “Teología en Latinoamérica”, en *Teología y Vida* XXXI (1990) 337-343.

22. P. SEQUERI, “L’istituzione teologica nella Chiesa”, en *Teologia* 19 (1993) 217.

avocarse en cada tiempo a Dios en Jesús, es decir, avocarse a Dios como evangelio, como buena noticia de Aquel que se ha comprometido a salvar lo que ha creado. El Dios de Jesús es evangelio, es *logos* de salvación que no anula el *logos* creacional al cual puede acceder el hombre por la razón, sino que lo asume y perfecciona ya que en el mismo *logos* que es Jesús es donde todo ha sido creado y redimido por Dios.

De acuerdo a lo anterior, el *in ecclesia* propio del quehacer teológico, se perfila no más en una estática tan cómoda como estéril de lo ya dicho y establecido sino como el dinamismo más íntimo del peregrinar escatológico al “reino de Dios” que es la Iglesia. Juan Pablo II, les ha recordado a los miembros de la Comisión teológica internacional: “Es evidente que el trabajo de los teólogos no se debe limitar, para decirlo así, a la repetición de las fórmulas dogmáticas, sino que es necesario que él ayude a la Iglesia a un conocimiento siempre mayor del misterio de Cristo”.²³ No es ciertamente por un mero afán de novedad que el obispo de Roma les pide a los teólogos el no ser repetidores. Ello deriva precisamente de una recta comprensión del ser en la Iglesia que le concierne a la teología, de una comprensión teológica y no meramente sociológica de la vocación eclesial del teólogo. El *in ecclesia* como lugar propio de la teología no condiciona una estática espacial, ya que más que el ámbito en el cual se sitúa un sujeto particular, remite al mismo sujeto comunitario, a la Iglesia como sujeto dinámico de la teología, a esa peregrina de Jesús que camina a la casa del Padre. *In ecclesia ad Deum*. Si no se considera la vocación teológica de la Iglesia como elemento determinante del mismo ser Iglesia se corre el riesgo de que el ejercicio teológico en la iglesia se desfigure y pervierta en sanción ideológica de la institución o fatua y estéril adulación del magisterio. *In ecclesia quia ad Deum*.

De la vocación teológica de la iglesia, de su íntimo ser *ad Deum* deriva un dinamismo que, precisamente por no desentenderse del concreto substrato eclesial, lo tensa escatológicamente y de modo permanente. Ello no significa que la teología se sobreponga a la realidad concreta y visible eclesial sino que la proyecta de acuerdo a la promesa del Espíritu que la sostiene y vivifica. *Quia in ecclesia ad Deum*. La vocación teológica de la Iglesia es lo que permite captar el servicio y el carisma teológico en la Iglesia, en su misión y dinamismo más propio, busca de inteligencia de la fe no como alternativa a la razón sino como plenificación de la misma.

JUAN NOEMI
12-07-2005

23. “Ad sodales Com. Int. Theol. 26-10-1979”, en AAS 71 (1979) 1431.

LAS SAGRADAS ESCRITURAS EN EL CINE Y LA LITERATURA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

RESUMEN

En la mayoría de las obras contemporáneas, el Cristo de la fe y el Jesús histórico son tomados como figuras opuestas e irreconciliables

Para los católicos, el Jesús histórico y el Cristo de la fe son el mismo Jesús percibido de distinta manera.

El autor recorre el período que va desde los inicios del cine mudo hasta la película de Mel Gibson “*La Pasión de Cristo*” (2004), que cuando se refiere al tema bíblico deja ver que el guión está varios años atrasados con respecto a los estudios actuales.

En el campo de las letras, Jesucristo aparece ya como un personaje inventado por el machismo para suplantar una antigua divinidad femenina (M. Starbird – D. Brown), ya como una creación de la Iglesia (D. Brown), o una exageración de los evangelistas (N. Mailer), o en el último de los casos (Saramago) un engaño que sufre el mismo Jesús por parte de un Dios cruel, deseoso de hacerlo sufrir. Finalmente presenta dos salvedades, tratándose de obras con mejor fundamentación científica.

Palabras clave: Jesús histórico, Cristo de la Fe, cine, literatura

ABSTRACT

Most contemporary works consider Christ of faith and the historical Jesus as opposite. For Catholics, the historical Jesus and the Christ we believe in are the same Jesus, although diversely conceived.