

La teología en el siglo XXI*

1. La pregunta por la teología

La pregunta por la función y la situación de la teología en un determinado momento de la historia no siempre ha tenido el mismo sentido. Si hubiera sido formulada en la edad antigua y concretamente en Grecia, su significado todavía dependería del periodo en que se hiciera. En la primera época de la cultura griega, como indicó Heidegger (1889-1976)¹, el término teología significaba el decir mítico-poético sobre los dioses de los poetas. No tenía, una relación directa con una religión, ni con ninguna doctrina o culto. Todavía en tiempos de Aristóteles (384-322 a. C.) se mantenía este significado. El filósofo griego, utiliza la expresión "teología", al principio de su *Metafísica* para significar las creaciones míticas de los "poetas filósofos"².

Más adelante el mismo Aristóteles adopta la palabra, y con él todo el pensamiento griego, para nombrar a la misma Metafísica o Filosofía primera. Esta nueva ciencia filosófica, que nace con él, aunque tienen sus raíces en su maestro Platón, y cuyo objetivo es conocer por la razón, utilizando una locución de C. S. Lewis, lo que está "más acá y más allá"³. Es una "ciencia divina", afirma Aristóteles y, por ello, la más digna de todas. "Será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones (...) y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente"⁴.

La teología era el otro nombre, y el más adecuado de la parte fundamental de la sabiduría filosófica, la metafísica. La teología quedaba con Aristóteles más desconectada de la religión. Era un conocimiento racional sobre Dios, adquirido por la razón humana.

Con la aparición del cristianismo, no se cambió este significado. Únicamente se identificó la teología filosófica o racional con la doctrina cristiana de Dios. Se hacía por el convencimiento de que la religión cristiana concordaba con la razón. Si era una religión del Logos o del Verbo, era la religión de la racionalidad. La noción de

1. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", Edic. de A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 119.

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983b29.

3. C.S. LEWIS, *La última batalla* (trad. E. Martínez-Lage), Madrid, alfaguara, 1991, pp. 170 y ss.

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983a5-9.

* Conferencia del autor en el Congreso "Factor Humano. Voces de nuestro tiempo", organizado por el Secretariado de Promoción Cultural de la Universidad de Sevilla, dirigido por la profesora Doña Eva Lainsa y producido por David Pastor de A.C. Corchea 69 Producciones, durante los días 6, 7, 8 y 9 de marzo de 2007, con la intervención, entre otros, de Carlos Edmundo de Ory, Victoria Camps, Rafael Argullol, Adela Cortina, José Antonio Marina, Eudaldo Forment, Javier Sádaba, Luis Eduardo Aute, Manuel Toharia, Víctor Gómez, José Luis Molinuelo, Agustín García Calvo, Fernando Savater, Santos Juliá, y Fernando Arrabal

Dios de la filosofía se identificó con la de Dios de la Revelación.

Uno de los primeros filósofos cristianos, San Justino (ca. 100-163), que había estudiado todas las filosofías de su tiempo y al final se convirtió al cristianismo –lo que le costó la vida, porque murió mártir–, afirmaba que la religión de Cristo era como la "verdadera filosofía". Estaba convencido que con su conversión no había abandonado la filosofía. Ahora, se había convertido en verdadero filósofo, porque había hallado la filosofía perfecta. El cristianismo, por proceder de la revelación, se consideraba que era una filosofía totalmente superior a la filosofía helénica, pero que en ésta última también había "semillas de verdad"⁵.

Igualmente San Agustín (354-430) consideró que la filosofía era sentido pleno y propio es la fe y la religión cristiana. Sin embargo, en su época la Teología tenía ya varios sentidos distintos. Así se desprende de su discusión con el filósofo romano Marco Terencio Varrón (116 a. C - 27 a. C.). En el libro VI de *La Ciudad de Dios*, San Agustín expone parte de su obra *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, que se ha perdido como la mayoría de los libros de Varrón.

En ellos, este pensador ecléctico proporciona la imagen estoica de Dios y del mundo. Dios queda definido como "el alma que rige el mundo por medio del movimiento y la razón". Dios es el alma del cosmos. Por ser el alma del mundo, no recibe culto. No es un Dios de una religión. Para Varrón el Dios de la filosofía no es el Dios de la religión. Desde Aristóteles, la filosofía y la religión están separadas, por pertenecer a dos órdenes distintos.

Según el escritor romano todavía hay que tener en cuenta otro plano, el político. El de la religión no pertenece al ámbito de la realidad, sino el de las costumbres. El estado las ha creado para mantener el orden político. La religión es en realidad un fenómeno político. Pueden distinguirse, por tanto, tres clases de "teología", o de explicaciones sobre lo divino: la teología mítica, la teología civil y la teología natural.

Pueden compendiarse las peculiaridades de estas tres teologías con cuatro definiciones de cada una de ellas, que se refieren respectivamente: al tipo de teólogos; a los lugares a los donde quedan situados; al contenido de las teologías; y al tipo de realidad que constituye sus contenidos.

En primer lugar, en la teología mítica, los teólogos son los poetas. Ellos son los que han compuesto cantos sobre los dioses. En esta acepción de la teología, los teólogos son los cantores de la divinidad. Su ámbito es el teatro. Si como se creía por tradición que eran los dioses quienes habían ordenado la creación de las representaciones teatrales, había que considerarlas desde la categoría religiosa y en definitiva como una forma de culto. El contenido de la teología mítica son las fábulas sobre los dioses, creadas por los poetas. La realidad de este contenido es la de ser creaciones de la mente humana.

Sobre estas "fabulas mentirosas" de la teología mítica comenta San Agustín: "¡Oh religiosidad de los oídos del pueblo, incluido el romano! ¿No pueden soportar las disertaciones de los filósofos sobre los inmortales, y no sólo soportan, sino que oyen con gusto las composiciones de los poetas y las representaciones de los cómicos, que van contra la dignidad y naturaleza de los inmortales y que no pueden aplicarse ni al más vil de los hombres! Y aún más, tienen por cierto que esto agrada también a los

5. SAN JUSTINO, *Apología*, I, 44, 10.

6. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, VI, 5, 2.

mismos dioses y que se les debe aplacar con ello"⁶.

En segundo lugar, en la teología civil, sus teólogos son los políticos, que aceptan las visiones poéticas en lugar de las verdaderas de los filósofos. El puesto que le corresponde es la "urbs", ciudad. El contenido que tiene es el culto, mantenido por el Estado. Su realidad es la misma que la anterior, "las instituciones divinas de los hombres".

En tercer lugar, en la teología física o natural, los teólogos son los filósofos. Su espacio es el cosmos. En cuanto al contenido de esta teología racional, es la filosofía de lo divino. Mientras que las teologías mítica y civil respondían a la pregunta sobre quiénes son los dioses, la teología natural se ocupa de la naturaleza de los dioses. Por último, en cuanto a la realidad de tal naturaleza, se sostiene que de hecho no existen. La teología natural por su carácter racional profundiza en la apariencia mítica, en sus fábulas e imágenes y descubre su falta de apoyo. Realiza una labor de desmitologización por la razón. Con su visión crítica pone en su lugar al mito. No queda situado en el orden racional, que no permite la religión, sino en el espacio público, que lo permite y mantiene por su utilidad social. Razón y religión quedan separados. El conocimiento racional no tiene conexión con el culto.

2. La teología y el cristianismo

Sorprendentemente San Agustín no coloca a la nueva religión cristiana, que ha irrumpido en la cultura romana en la teologías religiosas, mítica o civil, sino en la "teología física" o natural, en el ámbito de la filosofía, de la razón. Es un hecho histórico que el cristianismo no diálogo con las religiones paganas. No consideró que sus precursores fueran las religiones. No consideraba que su doctrina se fundamentará en intuiciones e imágenes poéticas, cuya última justificación, como ya habían señalado los intelectuales romanos, era la utilidad pública. Su contenido, por el contrario, por ser racional, podía ser en parte, confirmado por la comprensión racional de las cosas.

El fundamento de la Religión cristiana no era ni la poesía ni la política, las dos fuentes de las religiones paganas, sino la razón, que, como ya habían descubierto los filósofos, es un atributo del Dios existente y verdadero, fundamento de toda la realidad. San Agustín identifica la verdadera religión con la filosofía. "La verdadera filosofía es la verdadera religión, y a la vez la verdadera religión es la verdadera filosofía"⁷. Con esta unidad, la racionalidad ya no se opone críticamente a la religión. En lugar de disolverla, ella misma se convierte en religión.

Con esta unión de la racionalidad y la fe religiosa, a diferencia de la filosofía anterior, quedaban satisfechas la inclinación humana del hombre a la verdad, y con ello, al empleo de la razón y la inclinación religiosa del hombre. Esta unión no fue fácil, la religión cristiana tuvo que corregir la concepción filosófica de Dios, gracias a sus contenidos supraracionales, que provenían de la revelación del Logos, pero, con ello, le aportó todavía una mayor racionalidad.

La racionalidad del cristianismo explica su carácter católico o general. Como la verdad racional es universal, la religión cristiana tuvo, por ello, la pretensión de universalidad, de catolicidad. No iba y se presentaba a todos los pueblos de las naciones, para imponerse por la fuerza y eliminar a las otras religiones, sustituyéndolas en su función política. Se anunciaba como la verdad profunda y universal, que hace superfluas a las apariencias mitológicas, por su misma fuerza. Su difusión representaba la

7. SAN AGUSTÍN, *De Praedestinatione sanctorum*, c. 1.

victoria de la razón.

Por presentarse como verdad universal, el cristianismo fue rechazado por la religión mítica y política. La tolerancia de los politeísmos paganos no se aplicó a la religión católica. Su identificación con la racionalidad –que se toleraba a los filósofos, porque no le daban una dimensión religiosa–, le hacía perder el carácter relativo de toda religión pagana, basada en imágenes sensibles. La necesidad y universalidad que ostentaba, suponía un peligro para los fundamentos del estado, que, por una parte, perdía la utilidades políticas de las religiones, y, por otra, el estado dejaba de tener una autoridad suprema, que se manifestaba en que dejaría de controlar el culto, que constituía la esencia de las religiones.

El cristianismo unió de manera inseparable las nociones Dios, de logos y religión. Habría que añadir que lo asoció igualmente al amor, que estaba también en la filosofía, especialmente en la platónica, en la que se reconocía una primacía metafísica. Nunca presentó a Dios como mera razón científica, base de toda la realidad sino como amor, que le ha llevado a crear el mundo de modo racional y a sentir compasión por el hombre. Razón y amor quedan unidos en cuanto son el último fundamento de la realidad. "La razón verdadera es el amor y el amor es la razón verdadera"⁸.

3. La crisis de la razón

Esta profunda primacía de la unidad enseñada y vivida por el cristianismo permaneció en la Edad Media, e incluso se intensificó. Debe recordarse que la Escolástica adoptó el programa "entender para creer y creer para entender"⁹, de San Agustín. Además, se interpretó, por una parte, en el sentido de que era necesaria la razón para recibir la fe y que esta a su vez amplía a la misma razón. Por otra, que con la misma razón hay que buscar la inteligencia de lo creído hasta donde sea posible, hasta llegar al misterio, que es incomprensible para el hombre, pero no absurdo.

En la modernidad, por una serie de motivos, algunos inexplicables y misteriosos, se inició un proceso gradual de disgregación de esta unidad, cuyos elementos se habían distinguido perfectamente en la Edad Media, y, con ella, la separación de la filosofía y la religión. Esta pérdida culminó en la actual crisis de la verdad y el bien, que atraviesa la humanidad. En nuestro mundo postmoderno, que anuncia y vive en la muerte de todos los llamados trascendentales –la unidad, la verdad, y el bien–, en el nihilismo, que ha llevado al relativismo, propio de las teologías civiles y religiosas del paganismo– no hay lugar para la metafísica. El silencio metafísico implica el silencio de la filosofía de Dios, de la teología filosófica.

El termino "teología" ha quedado reducido a su aplicación en el ámbito religioso, que muchas veces ha perdido su racionalidad. Es una confirmación de la necesaria relación con la religión con la filosofía. Uno de los precedentes de esta limitación puede encontrarse en el llamado el problema de Lessing (1729-1781), el filósofo ilustrado alemán del siglo XVIII. La dificultad, que presenta, considerada como el talón de Aquiles de la teología, es que la posibilidad de la teología cristiana, depende de la respuesta a la cuestión de como puede construir de unas verdades históricas casuales, un sistema de verdades, un sistema de conceptos metafísicos y morales.

El problema consiste, de un modo más simple, en como se puede pasar de una

8. J. RATZINGER, *"Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones"*, La Sorbona, París, 27 de noviembre de 1999.

9. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 43, 7.

verdad histórica concreta y singular, determinada en el espacio y el tiempo, como es vida de Jesús y sus apóstoles, a una verdad suprahistórica y universal, como es la afirmación de la existencia de Dios, trascendente al mundo, con sus dimensiones espaciales y temporales, y a la historia.

Queda así sin justificar la consideración de la Iglesia como lugar de salvación. "Pasar con esta verdad histórica a otra categoría completamente distinta de verdad y pretender que yo modifique en el mismo sentido todos mis conceptos metafísicos y morales (...) Tal es el horrible y ancho abismo que no logro franquear, aunque a menudo y con toda seriedad haya intentado emprender el salto. Si hay alguien que pueda ayudarme a pasar hacia allá, le ruego que lo haga, le conjuro a ello— Dios te recomendará en mi nombre"¹⁰.

Ni la metafísica ni la teología de su época supieron responder¹¹. En el siglo siguiente, Sören Kierkegaard (1813-1855), el filósofo danés del siglo XIX, dio una respuesta muy digna de tenerse en cuenta. Sintetizó este enigma con la frase: "No se puede fundar una salvación eterna sobre un hecho histórico" y añadió que sólo queda "arriesgarse"¹². Sin riesgo la fe es imposible.

Con Cristo, argumenta, se produjo una irrupción de lo trascendente y eterno en el mundo y en el tiempo. Para el cristiano esta es una verdad absoluta y no hay que demostrarla, ya que ningún hecho se demuestra. Se acepta o se rechaza. Además, no puede darse razón de lo absoluto. No puede explicarse, porque dejaría por ello de serlo.

La verdad cristiana es otro tipo de verdad que la metafísica o filosófica. Es una verdad que debe atestiguar. Este testimonio es una "reduplicación" de la revelación. Lessing no tienen razón al decir que no se puede pasar de un hecho histórico a una verdad eterna, porque con la verdad cristiana no se trata de su acomodación en unos párrafos. El cristianismo no puede considerarse especulativamente, no se puede justificar mediante la filosofía. No se trata de justificar, sino de creer. Para ello, no es necesario haber visto Jesús, a ser contemporáneo suyo. En su época se hubiera visto a un hombre y viendo a un hombre no se puede creer que sea Dios. Es la fe la que me hace admitir algo eterno en este determinado hecho histórico. La fe es la que hace el salto.

El cristianismo es la verdad "por parte de Dios" y no "por parte del hombre". El hecho histórico de que Dios ha existido en forma humana en el tiempo, la realidad del Dios-hombre, exige una fe, en medio de la paradoja y el escándalo desde la razón. La fe se resiste a los análisis filosóficos. La verdad religiosa sólo puede captarse por la fe.

La entrada de Dios en la historia es única y sólo puede captarse por un medió único: la fe, asentimiento religioso y sobrenatural. La fe no tiene una base natural. Es totalmente sobrenatural. Dios da la capacidad de creer y el creyente deposita su entendimiento y voluntad en manos de Dios. No es, por tanto, un asentimiento especulativo, sino una verdad existencial.

La respuesta de Kierkegaard implica una posición muy distinta a la de San Justino, San Agustín y la escolástica medieval. El ámbito de la fe no es la razón. Después de la

10. GOTTHOLD EPHEN . LESSING, *Sobre la prueba del espíritu y de la fuerza*. Cf. Escritos filosóficos y teológicos, Madrid, Editora Nacional, 1982,.

11. Véase: GIOVANNI. REALE, DARIO ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988, t. III. *Del romanticismo hasta hoy*; MANUEL GARRIDO, LUIS M. VALDÉS, LUIS ARENAS (Coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005; y FRANCO VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Barcelona, Herder, 2005, 3vols.

12. Cf. SÖREN KIERKEGAARD, *Migajas de filosofía. y Apostilla conclusiva no científica*.

fe, Dios continua siendo "el desconocido" para la razón. Lo exige su trascendencia absoluta. Dios es "absolutamente diferente". Está separado por una "diferencia cualitativa absoluta" que ni la inteligencia puede pensar. La razón no puede comprender lo absolutamente diferente. Sólo la conciencia del pecado muestra esta absoluta diferencia.

Kierkegaard renuncia a la unidad conseguida por los filósofos y teólogos cristianos y establece un abismo separador y la oposición entre la criatura y Dios, lo finito e infinito, como consecuencia, de su desconfianza de la razón. Para algunos autores esta posición es la de un puro irracionalismo. Otros más recientes¹³, le defienden de esta acusación. Su peculiar irracionalismo es el resultado de criticar al racionalismo absoluto de Hegel (1770-1831). Frente al intento de racionalizarlo, con sus afirmaciones de lo irracional o paradójico. La posición de Kierkegaard significaría, en último término, que la inteligencia natural no puede comprender el misterio de Dios y de Cristo. Defendería, en definitiva, lo superracional, que Kierkegaard llama el "milagro", lo sobrenatural.

No obstante debe reconocerse que hay una gran dosis irracionalista en Kierkegaard resultado de la creencia, propia del protestantismo, de que el pecado original ha corrompido la razón natural y no simplemente la ha dañado. Además, como no responde filosófica o racionalmente al problema de Lessing ha continuado presente en la teología actual teología del siglo XXI, que aunque no acepta la respuesta íntegramente kierkegaardina, sí que ha heredado su actitud irracionalista.

Además, la solución de Kierkegaard, en tiempos en los que se proclama la muerte de la razón es atractiva para salvar de la crisis a la religión cristiana. Sin embargo, propiamente no lo hace. Como se ha recordado en nuestros días: "El acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el logos en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad. La inteligencia que no fuese verdad sería la no inteligencia del fundamento y de la verdad (...) la fe originariamente no es un montón de paradojas incomprensibles (...) es un abuso alegar al misterio, como sucede no pocas veces, como pretexto para negar la comprensión"¹⁴.

4. La teología de la liberación

La tendencia teológica actual relacionada con el cristianismo más importante, en el sentido de su difusión en los medios de comunicación y en su destacada repercusión en la vida de fe de los creyentes y hasta de los no creyentes, es la llamada teología del pluralismo. Ofrece una visión que participa de este irracionalismo, aunque puede considerarse otra respuesta al problema de Lessing.

Su éxito actual puede explicarse en gran parte por el declive de la llamada teología de la liberación, que tuvo su auge en los años ochenta del siglo pasado. Partía de una experiencia vital. Ante la constatación de un mundo de contradicciones, el hombre se encuentra perplejo. Por un lado, la realidad parece que exista para que la disfrute. Por otro, el ser humano tiene una capacidad inmensa de gozar. Su vida parece estar hecha, por tanto, para el placer.

Si profundiza en esta situación, descubre que en el interior de la felicidad, que ofrece la realidad, está la decepción, la maldad, el dolor y el sufrimiento. El mero he-

13. Cf. C. FABRO, "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Le Saulchoir), 32 (1948), pp. 169-206.

14. JOSEPH RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2005, 11ª ed., Introd., "La razón de la fe", p. 25.

cho de vivir enseña la miseria de un mundo, que parece alegre y brillante. Su indigencia afecta al mismo hombre. A primera vista el mundo parece una cosa y después muestra la verdad, que parece estar siempre escondida en la profundidad, que la guarda de la mirada superficial.

La realidad se le muestra al hombre sin sentido ni finalidad, como completamente incoherente. Además muchas veces esta situación humana esta agravada, porque está acompañada de injusticias, opresión, pobreza, sufrimiento de inocentes. Si no se conforma con una visión superficial, con el goce inmediato, y que después desembocará en el desencanto, la amargura y el dolor, ni tampoco con los sufrimientos suyos y de los demás, le asaltan, preguntas como: ¿Por qué esta realidad misteriosa?, ¿Por qué es de este modo? ¿Que valor tiene? ¿Por qué el hombre se encuentra en ella? y, en definitiva, ¿Cómo este mundo puede ser compatible con la existencia de un Dios bueno?

Sobre estas experiencias, que han sido constantes a lo largo de la historia, los teólogos de la liberación sostenían que su última causa estaba en las estructuras de la sociedad, porque son estructuras de mal, de pecado. Inferían de esta afirmación, en primer lugar, que, para la liberación o redención del hombre hay combatir estas estructuras. En segundo lugar, como éstas se sostienen, se desarrollan y crecen en el ámbito político, que debe actuarse en el mismo. La redención, con ello, queda desplazada de la religión a la política, de la creencia la acción, a la praxis política. Por último, que en esta acción redentora, práctica y concreta, debía aplicarse el método marxista.

Esta ideología, que se presentaba fundamentada en la ciencia. Se conocía científicamente la estructura y la marcha de la historia universal y podía, por ello, enderezarlas hacia la vía adecuada y justa. La religión no había tenido éxito en su intento salvador con la fe. Ahora había nuevas esperanzas con la ciencia, que substituía a la fe, y que ella misma se convertía en praxis política.

Culminaba así la actitud de Lessing frente a la verdad, que anuncia ya una posición romántica. En lugar de la contemplación teórica de la verdad, que no es posible, porque no le corresponde al hombre, debía optarse por su permanente búsqueda activa, siempre inalcanzable. "Si Dios tuviese en su mano derecha todas las verdades, y en la izquierda, la única y siempre inestable aspiración a la verdad, con el añadido incluso de poderse equivocar para siempre y eternamente, y me dijese: elige, me echaría de rodillas humildemente ante su mano izquierda, y le diría: ¡Padre, dame ésta! ¿La verdad pura sólo te corresponde a ti!"¹⁵.

La caída del muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, y la sucesiva eliminación de los regímenes comunistas europeos, supuso el declive de esta teología, que tenía un gran atractivo y que suponía un reto para las enseñanzas de la Iglesia católica. Se hizo patente que el marxismo no sólo no había cumplido sus promesas, sino que había incrementado el mal del que quería salvar. Al aplicarse su pretendida concepción científica en lugar de redimirse al hombre se le había esclavizado hasta unos extremos horribles.

5. *El relativismo "absoluto"*

Con la pérdida de la esperanza, de una esperanza política, y, por tanto, humana, que mantenía la teología de la liberación, se cayó en el desengaño, porque la realidad había desmentido una esperanza halagüeña. También en la desilusión, porque la ideología que tan bien fundada se creía y que se presentaba como la última y defi-

15. G.E., LESSING, *Anti-Goeze*. Cf. *Escritos filosóficos y teológicos*, op. cit.

nitiva solución, se había revelado como falsa, ineficaz y dañina, conducía a una falta de esperanza para el futuro. Era difícil aceptar este estrepitoso fracaso, que nadie esperaba. Se superó la perplejidad, que siguió, acudiendo a la única explicación que parecía explicar y justificar el hundimiento de lo que tenía que salvar al mundo: el relativismo.

La actitud relativista queda claramente expresada en esta pequeña narración simbólica, que podría titularse la "parábola del elefante y de los ciegos". El texto es el siguiente: "Una vez, un rey del norte de la India reunió en un puesto a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después, frente a los allí reunidos, hizo pasar a un elefante. Dejó que uno tocara la cabeza, y dijo 'un elefante es así'; otros pudieron tocar las orejas, y así sucesivamente el colmillo, la trompa, el lomo, la pata, la parte de atrás, los pelos de la cola. Posteriormente el rey preguntó a cada uno: '¿cómo es un elefante?'. Y según la parte que habían tocado, cada uno de ellos respondió: 'es como un cesto trenzado...', 'es como un jarrón...', 'es como un asta de un arado...', 'es como un almacén...', 'es como un pilastra...', 'es como un mortero...', 'es como una escoba...'. Entonces, continúa la parábola, se pusieron a discutir a los gritos: 'el elefante es así', 'no, es así', se precipitaron unos con otros y se tomaron a golpes de puño, lo cual divirtió mucho al rey"¹⁶.

El hombre de hoy cree que las disputas sobre la verdad y más concretamente ante el "misterio de Dios" es semejante a la de estos ciegos del cuento. Nadie tiene toda la verdad y, en cambio, considera que la parte que tiene es la totalidad. Esta historia reflejaría la actitud del hombre de hoy frente al misterio. Según ella, la posición correcta sería la del relativismo, el admitir que sólo se posee una parte de verdad, como los ciegos, obtenida por un medio muy pobre, como el tacto en la narración que tendría que complementarse con la de todos los demás si fuera posible. También en último término lleva al escepticismo, que comporta el "fin de la metafísica", a creer que el hombre es completamente ciego frente a lo que le trasciende.

De la parábola también se deduce el relativismo actual, que, a diferencia del de otros, autores y momentos históricos es radical. En los relativismos, que podrían denominarse académicos, se desconfiaba de las facultades cognoscibles humanas pero se reconocía la existencia de la verdad. No se admite la posibilidad de su conocimiento de una manera absoluta, porque la conexión del hombre con la verdad siempre es relativa. La verdad conocida nunca es definitiva, porque es vista desde una situación relativa del sujeto o de las condiciones históricas cambiantes. Hoy el relativismo niega la existencia de la misma verdad, de lo absoluto. Es un relativismo fundado en el nihilismo. No hay verdad, porque el fundamento de la realidad no es el ser sino la nada.

Desde el relativismo nihilista, como se ha escrito recientemente "Hoy parece mucho más evidente la nada que el ser. Vivimos una época nihilista. Y parece como si se hubieran invertido los papeles, como si la nada hubiese tomado por asalto el lugar que un día correspondió al ser. Ya no es el ser lo más cercano, lo más evidente, sino lo más lejano, lo más extraño. Aquel profeta del nihilismo, que fue Nietzsche acertó a expresarlo con claridad, cuando puso en boca del insensato, que buscaba a Dios y que sólo pudo certificar su pérdida y su muerte, las siguientes palabras: '¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío ¿no nos persigue con su hálito?'. Ésta es hoy

16. J. RATZINGER, *"Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de la religiones"*, op. cit. Véase: JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*, Murcia, Fundación Universidad de San Antonio, AEDOS, 2005.

nuestra situación, el lugar en el que nos encontramos; lo que asombra no es ya el ser, sino la nada, hasta el punto de que quizás ahora la metafísica debería hacerse cargo de aquella pregunta, pero tomando conciencia de un cambio radical en su formulación: '¿por qué la nada y no más bien el ser?'¹⁷.

No se busca ya la solución al problema del sentido de la realidad, que equivaldría a afirmar el ser y la verdad, ni al problema del mal, que supondría la existencia del bien. Lo único que se admite son los conceptos de tolerancia y diálogo, que se fundamentan en el de la libertad. La triada de valores actuales, que muchas veces los únicos que se admiten, es considerada como incompatible con la existencia de la verdad necesaria o absoluta y universal o válida para todos, en todo lugar y en todo tiempo.

Este relativismo total del siglo XXI tiene una vertiente política, porque sobre él se fundamenta el sistema político de la democracia. El marxismo, y también la teología de la liberación se habían presentado como la verdad única y definitiva. Como ideologías, querían dar razón de toda la realidad, que quedaba expresaba completamente en un lenguaje o doctrina; consideraban que ya estaba toda dicha y para siempre, porque no reconocían los cambios de la realidad; y, por ello, querían imponerla por la fuerza. Ahora, por el contrario, la política buscará edificarse en el relativismo. Su base estará en esta tesis filosófica: nadie puede afirmar que posee la verdad. Todas las afirmaciones son opiniones, que además se reconocen mutuamente como tales. Se toleran mutuamente y, por ello, es posible el diálogo. Son, por tanto, relativas entre sí.

6. *La teología pluralista de las religiones*

Sobre esta concepción relativista se apoya la teología pluralista de las religiones, que, en estos momentos, ocupa en la cultura actual, el lugar de la teología de la liberación. Al igual que esta última asumía la filosofía relativista, la nueva corriente teológica lo hace con el relativismo postmoderno¹⁸.

Uno de los fundadores de esta difundida teología es el presbiteriano anglo-americano John Hick (1922). Podría decirse que el punto de partida de su teología, cuya finalidad es posibilitar el diálogo entre las religiones, es el fenomenismo kantiano. Al hombre no le es posible conocer la realidad última y profunda, lo absoluto, la cosa en sí, que le es siempre desconocida, –el nouménon–, sino únicamente los fenómenos, las apariencias según nuestro modo de captar la realidad, desde formas y reglas subjetivas. No se conoce, por tanto, la realidad en sí misma, sino una representación a medida de las leyes humanas de conocer.

Desde esta posición kantiana, Hick habla de una Realidad última infinita, que trasciende el conocimiento humano y que sólo es experimentada de manera diferente según las distintas culturas humanas. Las religiones, principalmente las más grandes, el judaísmo, el musulmana y la cristiana representarían las más importantes respuestas ante este Dios, que se encuentra en el ámbito de lo nouménico. Todas ellas buscan la salvación, por ello, los distintos modos que proponen siguiendo sus propias y antiguas tradiciones, tienen importancia.

Es preciso notar que también en Lessing se encuentra una afirmación parecida.

17. REMEDIOS ÁVILA, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Colec.: "Estructuras y Procesos", Serie Filosofía. Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 27.

18. Véase: EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, 1992.

En su obra de teatro *Nathan el sabio*, considerada como su mejor obra y de la que se ha dicho que es el gran poema dramático sobre la tolerancia, reproduce un cuento de Boccaccio, el las tres sortijas de las cuales no se sabe cual es la de oro puro. Dios da a tres hijos suyos, el judaísmo, el cristianismo y al Islam, un anillo, que representa su unión o amor. Cada uno de ellos cree que es único, cuando en realidad los tres son verdaderos, aunque diferentes. Son verdaderos, pero de distinta manera.

Para Hich, las creencias distintivas de las religiones no son más que mitos. Así ocurre también con los doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación. Afirma, en su cristología, que Jesucristo no creyó ni afirmó que fuera Dios encarnado, y que la Trinidad fue una invención posterior de la Iglesia. Jesús no es, por tanto, el mediador único y universal. Sostener lo contrario sería mantener una postura exclusivista, propia hasta el momento del cristianismo, por presentarse como verdadero y así superior a las otras religiones, y además como única vía de salvación o camino necesario, porque en el que se realiza la voluntad salvífica universal.

Hick indica que ha realizado la revolución copérmicana en la teología, igual que la que hizo Kant en metafísica. De modo parecido al cambio que supuso la sustitución por Copérnico de la visión astronómica geocentrista por la heliocentrista deben cambiarse los paradigmas exclusivista –las otras religiones no son verdaderas ni salvan– e inclusivista –la verdad de las otras religiones y sus elementos de salvación están incluidos ya en una– por el paradigma pluralista.

En este giro teológico no se admite que Dios se manifieste en sí mismo. Lo hace pero por medio de fenómenos de modos humanos, experiencias históricas, que expresan las religiones. Por tanto, ya no se deberá buscar como antes a Dios por encima del hombre y considerar a este como su mero siervo que se limita a escucharle y a servirle sumisamente. Ahora, la iniciativa es divina. Dios es el que se aparece y se revela en la vida múltiple de los hombres. Necesariamente las religiones tienen que ser diferentes y coexistir sin problema, porque Dios se revela de diversos modos.

Queda así afirmada la pluralidad religiosa, porque se conoce Dios a través de la mediación de todas ellas. Cada una representa un camino diverso, condicionado y limitado por circunstancias históricas y culturales, pero de igual dignidad que las demás. En este sentido todas las religiones son iguales. Cada una de ellas es una forma de ver a Dios y no pueden por ello existir por sí mismas y separadas de las demás. El pluralismo religioso, a diferencia de la concepción religiosa antes de la revolución copérmicana, funda y permite la tolerancia y el diálogo, porque es preciso escuchar a las otras experiencias religiosas y aprender de ellas. Lo que une y permite el diálogo es la de ser representante de la verdad sobre Dios. Sin embargo, sus explicaciones conceptuales diferentes no tienen valor alguno y, por tanto, se relativizan en el diálogo. Sólo así se podrá llegar a la unidad, a lo que sería la religión mundial.

Con esta revolución de Hick, al igual que en la filosofía actual se superaría el fundamentalismo, la afirmación de una verdad universal y obligatoria, que implicaría rechazar los grandes valores del mundo contemporáneo la tolerancia y el diálogo, y, por tanto, a la libertad. El único imperativo que debe aceptarse es el del diálogo. Pero debe advertirse que se concibe el diálogo de una manera relativista. Dialogar significaría colocar la propia religión, al igual que cualquier otra actitud u opinión al mismo nivel que todas las demás. Si alguien pretendiera que el otro tenga menos razón que la propia no se estaría en un auténtico diálogo. Debe tratarse, por tanto, de un mero intercambio, en el que no hay una instancia superior a la que acudir. El único principio válido es que todos pueden atribuirse el mismo grado y valor de verdad. El no aceptarlo implica caer en un particularismo, en el fanatismo y a una falta de amor y

de caridad cristiana, que toda religión debe evitar.

Como se ha notado recientemente: "Puede observarse con cierta extrañeza que la insistente voz de Hick, como también la de otros autores que se mueven en coordenadas semejantes, en favor del pluralismo religioso se manifiesta igualmente insistente en la tesis de que no debe haber ninguna diversidad. La hipótesis pluralista vacía los valores específicos y diferentes que pueden y deben ser atribuidos a las peculiaridades de cada tradición religiosa. Se asume de este modo la unidad religiosa de la humanidad no resolviendo sino disolviendo las diferencias entre las religiones"¹⁹.

De un modo más concreto respecto a la cristología debe notarse que da como un hecho probado, cuando es sólo una mera opinión de algunos que: Jesús ni tenía conciencia ni afirmó que fuese el Logos encarnado, y que la Trinidad fue una creación de la iglesia posterior, para justificar la Encarnación "La postura de Hick incluye también la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y la negación del papel de Jesucristo como mediador único y universal de la salvación. Resulta, sin embargo, imposible afirmar esa voluntad Divina salvadora de modo coherente sin conceder valor ontológico y normativo a los hechos revelatorios globales en los que aquella voluntad se fundamenta y a través de los que se realiza. Teocentrismo y cristocentrismo son inseparables"²⁰.

7. La teología de la ortopraxis

La teología interreligiosa es muy variada, pero de alguna manera todas sus corrientes están conexas con Hick. No es extraño, el profesor Hick ha escrito muchísimos libros, que se han traducido a dieciséis lenguas. Es probablemente el único teólogo, cuyas obras, desde hace décadas son las que suscitan más interés y muchas polémicas. No es exageración afirmar que las nuevas posiciones teológicas, siempre apoyándose parcial o totalmente en las ideas de Hick, ofrecen distintas matizaciones a su teología del diálogo interreligioso. Quizá una de las más difundidas sea la del teólogo de la Universidad Javeriana, en Cincinnati, Paul Knitter (1925), que desde hace treinta años imparte cursos en esta universidad jesuita.

El profesor Knitter rechaza la postura inclusivista y acepta el imperativo de la teología pluralista del diálogo del cristiano con otras religiones. Este diálogo, que exige apertura, no puede hacerse presentándose como poseedor de la verdad última y definitiva y, por tanto, como normativa para todos. El diálogo exige estar abiertos a las enseñanzas de las otras religiones, que pueden considerarse como revelaciones de Dios, que quiere que también conozcamos, además de lo revelado por Cristo.

El pensamiento de Knitter intenta completar este imperativo, por una parte realizando una síntesis de la teología pluralista europea con la teología negativa de Asia, que siempre coloca la divinidad en una trascendencia absoluta, que no se desvela nunca en nuestra realidad, que es la de las apariencias. Sólo queda manifiesta en reflejos relativos, que están más allá de la razón y del lenguaje. Las religiones de Asia pueden, por tanto, pueden conferir lo que parece una dimensión misteriosa y sagrada al relativismo religioso de Europa, afín al relativismo filosófico posmoderno, postmetafísico e indiferente a la religión. Podría decirse que el relativismo filosófico y reli-

19. JESÚS MORALES., "La reflexión sobre las religiones en el siglo XX", en *Anuario de Historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra, Pamplona), 9 (2000), pp. 277-294, p. 283.

20. Ibid. Véase: JOHN HICK, *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995; y JOHN HICK, P.F. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1987.

gioso, que fundamenta a la democracia, queda sacralizada con las teologías asiáticas.

Sostiene Knitter que el budismo tiene una especial importancia. El estudio del budismo y la práctica de la meditación tipo Budismo Zen ayuda a resolver dificultades teológicas. Puede afirmarse que sin Buda no se puede ser cristiano. No es algo extraño, porque ciertamente Jesús es el camino, pero un camino abierto a los otros caminos. El budismo permite superar un cierto dualismo entre Dios y el mundo, que se encuentra muy acusado en algunas doctrinas cristianas. Al enseñar que lo "Último" no existe fuera del mundo, sino que es un "Vacío", que no tiene realidad individual, sino que está entre las cosas, se evita todo dualismo.

La oración, en el budismo, no es ya hablar sin prestar atención a lo que está dentro y fuera de mí. Se descubre así que no se existe como yo, como alguien individual, sino como una existencia relacionado con lo otro, lo que concuerda con la enseñanza cristiana de estar en Cristo. No obstante, para que sea comprensible a los asiáticos hay que reformar la cristología europea. No se puede presentar con una visión unitaria occidental, como encarnación del Verbo. Jesús histórico debe ser presentado en el mismo sentido metafórico que lo mitos de las religiones asiáticas.

También se comprende mejor el sentido de la inmortalidad cristiana. Según el budismo, la vida continúa, pero de una manera diferente. No se vivirá de una forma personal pero la existencia que tengo continuará. No puede tenerse otra esperanza.

El cristianismo igualmente puede hacer aportaciones al budismo. No sólo en cuanto que con esta nueva teología queda confirmado el pensamiento relativista hindú, y al mismo tiempo indirectamente el pretendido carácter hegemónico y universal del relativismo. Una de ellas es la realización de la justicia, la opción fundamental por los pobres. El budismo no tiene el concepto de justicia. Se advierte así que el diálogo interreligioso conduce a la asunción de lo esencial de la teología de la liberación.

La nueva teología no sólo se une con el budismo sino también con las teologías de la liberación, porque ha encontrado un común denominador: la llamada ortopraxis o recto obrar. La teología interreligiosa ha renunciado a la ortodoxia, se ha simplificado. Para hacer posible el imperativo del diálogo, debe ponerse la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia. En la teología de la liberación, también la praxis está por encima de la teoría, que en realidad no tiene valor. Tesis que recibió del marxismo. Asimismo se da una preeminencia y casi exclusividad de la ortopraxis de las religiones asiáticas, en cuanto que no tienen una doctrina común obligatoria. Lo que le determina no es un concreto credo religioso, sino unos ritos, que son salvadores. Los fieles se identifican con su religión por medios de unos ritos muy precisos y amplios, que llenan toda su vida.

Aunque los sentidos de la ortopraxis en estas tres teologías son distintos; por significar, una acción ética, una acción política o revolucionaria, y una código de ritos, la teología de Knitter pretende unificarlos desde la doctrina relativista y al mismo tiempo orientarlos hacia la liberación. La crisis que atravesó la teología de la liberación obedecería a su conexión con el marxismo, que les servía de guía y referencia. En la actualidad, necesita del diálogo con las religiones, porque para remover la injusticia es precisa la cooperación de todos²¹.

En esta conclusión de Knitter, se advierte una seria dificultad de la ortopraxis. Si no está normada por la ética, porque la determinación del bien y el mal correspondían a la ortodoxia, no se ve el criterio para diferenciar la ortopraxis de la pseudo-pra-

21. Véase: PAUL KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002; IDEM, *The Myth of Religions Superiority. A Multifaith Exploration*, Maryknoll, Orbis Books, 2005.

xis. Desde un examen crítico se puede preguntar: "¿Dónde encuentro la acción justa, si no puedo conocer en absoluto lo justo? El fracaso de los regímenes comunistas se debe precisamente a que han tratado de cambiar el mundo sin saber qué es bueno y qué no es bueno para el mundo, sin saber en qué dirección debe modificarse el mundo para hacerlo mejor. La mera praxis no es luz". De manera que en esta teología, al igual que en otras relativistas, se intenta: una normatividad absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene lugar".

Además hay que añadir que la presentación de cristianismo con la forma de la teología de la liberación como más adecuada al espíritu asiático parece un contrasentido. La religión asiática, como toda religión, se pone ante misterio. Según esta teología: "Donde el misterio ya no cuenta, la política debe convertirse en religión. Y, sin duda, esto es profundamente opuesto a la visión religiosa asiática original"²².

8. La teología global

Una tercera corriente teológica, también muy reciente por estar centrada en el concilio Vaticano II, a diferencia de las anteriores, pretende mostrar la coherencia interna del mensaje cristiano. La teología es concebida como una explicación del mensaje cristiano. Entronca así con la visión clásica, que reconoce el carácter misterioso de la religión y la legitimidad y necesidad de la "inteligencia de la fe". En esta línea genérica de la teología de la "explicatio fidei" están incluidos el dominico Yves-Marie Congar (1904-1995), los jesuitas Henri de Lubac (1896-1991) y Jean Daniélou (1905-1974), que desde la segunda mitad del siglo XX, conservan su vigencia. Sin duda, en el lugar más destacado por su influencia actual es el jesuita suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Toda su obra es un intento de presentar la doctrina cristiana justificándose por sí misma y desde sí misma, sin necesidad de acudir a argumentos puramente racionales o externos a la misma revelación.

En estos momentos, el teólogo más conocido de esta corriente esta tendencia renovadora es Joseph Ratzinger (1927). Era ya muy conocido, aún antes ser arzobispo de Munich y cardenal de la Iglesia (1977), Prefecto de la Congregación para la doctrina de la Fe (1981), Decano del Colegio Cardenalicio (2002) y Papa Benedicto XVI (2005). En 1969 había entrado en la Comisión Teológica Internacional y había participado en la fundación de la revista "Communio", con Von Balthasar; con quien le unía una gran amistad, y con de Lubac²³.

Las tareas pastorales de Ratzinger, sin duda, le han impedido elaborar un gran sistema teológico como el von Balthasar, como la que se encuentra en su gran trilogía (*Gloria, Teodramática y Teológica*), a la que pudo dedicar intensamente treinta años de su vida. No obstante, su copiosa obra ofrece elementos para preparar una gran síntesis teológica. Se ha dicho, por ello, que su teología es una "teología global". En su obra publica, se encuentra: "El pensamiento de un intelectual que recoge una buena síntesis de la mejor teología alemana del siglo XX. Pero además se ha hecho

22. J. RATZINGER, "Situación actual de la Fe y la Teología", Conferencia en el encuentro de presidentes de comisiones episcopales de América latina para la doctrina de la fe, Guadalajara, México, mayo 1996.

23. En su libro autobiográfico, confiesa Ratzinger: "El encuentro con Balthasar fue para mí el comienzo de una amistad para toda la vida, de la cual sólo puedo estar agradecido. No he vuelto a conocer jamás a hombres con una formación teológica y cultural tan amplia como Balthasar y de Lubac y no me siento capaz de expresar con palabras todo lo que debo a haberles conocido. Congar, conforme a su espíritu conciliador, intentó siempre mediar entre posiciones contrarias y con su paciente apertura desarrolló seguramente una importante misión" (J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, E. Encuentro, 1997, p. 50. Véase: JOSÉ LUIS ILLANES Y JOSEP IGNASI SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1995, pp. 305-306).

cargo de distintas teologías surgidas en todo el mundo, como pueden ser la teología de la liberación latinoamericana o la teología de las religiones que se ha venido desarrollando en Asia en los últimos decenios. De esta manera, podríamos decir que Ratzinger ha desarrollado una teología profundamente personal ampliamente contrastada: se trata de una verdadera 'teología global'²⁴.

El hilo conductor de su teología es la afirmación de racionalidad la religión cristiana. El carácter razonable de la fe es esencial a la misma. De ahí que la fe incluye necesariamente a la razón y la razón a su vez necesita de la fe para ser auténtica y plenamente razón. Ni la fe ni la razón se afirman con la negación de la otra ni existe una a pesar de la otra. Entre fe y razón existe la misma unidad que tiene lugar entre las dos naturalezas de Cristo, que sin confundirse son inseparables.

Ratzinger, con su reivindicación de la razón en el cristianismo, lo que llama "la victoria de la inteligencia" en el mundo de las religiones: "a partir de un análisis fenomenológico de las religiones, llega a la conclusión de que no todas ellas son iguales y, de hecho, el cristianismo presentará unos claros rasgos diferenciales, entre los cuales se encuentran la decidida asunción de la razón y la superación del simple misticismo por parte de la religión cristiana. La razón se encuentra en la misma entraña del cristianismo"²⁵.

Esta tesis vuelve a posibilitar la conexión de la teología católica con la teología filosófica, cuyo lugar propio es el de la razón. Se explica así el gran interés que siempre ha demostrado Ratzinger por la filosofía. La ha considerado inseparable de la teología. Muchos de sus escritos pueden considerarse filosóficos. En ellos se encuentra una defensa de la razón, pero una razón sin limitaciones, como ocurre en sistemas racionalistas o positivistas, que la reducen a lo calculable o a lo aparente y funcional. La razón no debe ser únicamente técnica-científica.-natural, sino comprensiva de la totalidad, es decir metafísica y teológica.

Sus análisis filosóficos son fenomenológicos y personalistas. En su análisis del acto de fe descubre tres elementos: teológico -porque implica que Dios da primero la gracia de la fe-, el eclesial -ya que Dios la da en la Iglesia-, y la personalista -porque cada persona debe recibirla racional y libremente-. Respecto a la razón, la considera abierta y universal, sin las limitaciones y particularizaciones del racionalismo y la ilustración. Gracias a la razón, el hombre puede alcanzar la verdad, aunque sin conseguirla totalmente ni agotarla nunca completamente. Dios no sólo da la fe sino también la razón. El cristianismo no sólo hizo que la razón entrará más plenamente en la vida humana cotidiana, sino también en las culturas²⁶.

Desde esta perspectiva, Ratzinger ha afirmado que la actitud relativista actual conduce paradójicamente a una actitud imperativa de no admitir ninguna oposición ni concesión. Sin embargo, el relativismo, que parece así imponerse dogmáticamente, no es natural.

La fabula de los ciegos citada no expresaría adecuadamente la posición del hombre actual, porque: "Un ciego de nacimiento sabe que no ha nacido para ser ciego, en consecuencia no dejará de interrogarse sobre el por qué de su ceguera y sobre cómo salir de ella. Solamente en apariencia el hombre se ha resignado a la condena de ser ciego de nacimiento frente a aquello que le pertenece, a la única realidad que en últi-

24. PABLO BLANCO, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología*, Madrid, Rialp, 2006, p. 19.

25. IDEM, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Prólogo de José Morales, Madrid, Ediciones Rialp, Madrid, 2005, p. 220.

26. Cf. *Ibid.*, pp. 220-221.

ma instancia es la que cuenta en nuestra vida".

Lo prueba el hecho de que: "El intento titánico de tomar posesión del mundo entero, de extraer de nuestra vida y para nuestra vida todo lo posible –como explosión de un culto de éxtasis, de trasgresión y de destrucción de sí– muestra que el hombre no se conforma con un juicio así. Porque si no sabe de dónde viene y por qué existe, ¿entonces no es todo su ser una criatura malograda? Constituyen un engaño tanto el adiós aparentemente indiferente que se dispensa a la verdad sobre Dios y sobre la esencia de nuestro yo, como la aparente satisfacción que produce el no tener que ocuparse más de todo esto". Concluye, por ello Ratzinger que: "El hombre no puede resignarse a ser y permanecer ciego de nacimiento en cuanto a lo que es esencial: el adiós a la verdad jamás puede ser definitivo"²⁷.

Podría también decirse que en la fábula los ciegos lo son porque sólo quieren ver con los ojos y no con el entendimiento. "Si el ser humano sólo confía en lo que ven sus ojos, en realidad esta ciego (...) porque limita su horizonte de manera que se le escapa precisamente lo esencial. Porque tampoco tienen en cuenta su inteligencia. Las cosas realmente importantes no las ve con los ojos de los sentidos, y en esa medida aún no se apercibe bien de que es capaz de ver más allá de lo directamente perceptible"²⁸.

Aun reconociendo la incoherencia del relativismo, todavía podría pensarse:: "Viendo todas nuestras limitaciones, ¿no será una arrogancia por nuestra parte decir que conocemos la verdad?". Incluso: "no sería conveniente suprimir esa categoría". Estas preguntas tienen una respuesta muy clara: "renunciar a la verdad no sólo no soluciona nada, sino que además se corre el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad. Porque lo que queda después de suprimir la verdad sólo es simple decisión nuestra y, por tanto, arbitrario. Si el hombre no reconoce la verdad, se degrada; si las cosas sólo son resultado de una decisión, particular o colectiva, el hombre se envilece"²⁹.

9. La tolerancia, el diálogo y la libertad

Las nuevas teologías se acreditan por la triada de tolerancia, diálogo y libertad, admitidos como valores absolutos indiscutibles. Desde ellos, se juzga la afirmación de cualquier verdad y el intento de comunicarla como fruto de una actitud de "prepotencia". La afirmación de la existencia de una verdad universal, como hace la religión, es considerada una especie de fundamentalismo, que amenaza la tolerancia y la libertad

Ratzinger ha destacado que el cristianismo, por el contrario, es una religión esencialmente tolerante. Recuerda que el Concilio Vaticano II defendió el principio de la tolerancia, expresado en el respeto a la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión. Esta posición ética fundamental está basada, en último término, en el reconocimiento del acto libre de la fe, que exige la estima y la consideración de la libertad personal.

El concepto de tolerancia, en el sentido de respeto a la libertad, a veces, en la actualidad, se amplía abusivamente: del poder de elección del sujeto se extiende a los mismos objetos sobre los que versa. Esta idea de tolerancia supone la renuncia a la cuestión de la verdad. Como consecuencia, por una parte, sin verdad desaparece la fe, la religión.

27. IDEM, *"Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones"*, op. cit.

28. IDEM, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (entrevista con Peter Seewald, 2000), Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002, p. 16.

29. Ibid., p. 73.

Por otra, sin verdad propia no es posible descubrir la verdad de las otras religiones. Ya no se posee el criterio para constatar aquello que es positivo en una religión, de aquello que es negativo, de aquello que es resultado del engaño o de la superstición. Sin el reconocimiento de la verdad no es posible un diálogo auténtico con las otras religiones.

En el modo de proclamar el Evangelio la Iglesia mantiene el diálogo. Considera Ratzinger que el diálogo con las otras religiones hay igualdad, pero, en cierto sentido, no hay igualdad. En el verdadero diálogo se descubre al otro la profundidad de lo experimentado en la experiencia religiosa. La igualdad, que es presupuesto del diálogo, en este caso se refiere a la igualdad de la dignidad personal de los dialogantes, no a los contenidos doctrinales, ni a Jesucristo. Por amor a la verdad y con respeto la libertad anuncia y propone la revelación cristiana, que implica la conversión y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos

En el diálogo teológico, y en todas las relaciones, entre la religión católica y las otras religiones, las considera con sincero respeto. Considera que las diferentes tradiciones religiosas contienen elementos religiosos que proceden de Dios. Además que algunos ritos pueden tener el papel de preparación para abrirse al mensaje cristiano. Sin embargo, hay que sostener al mismo tiempo que no tienen la eficacia de los sacramentos cristianos e incluso a veces, por ser fruto de supersticiones, son más bien un obstáculo. Por consiguiente, no son caminos de salvación complementarios ni equivalentes.

No obstante, ello no quiere decir que los que no pertenecen visible y formalmente a la Iglesia, tengan negada la salvación. La acción salvífica de Dios puede llegar a los no cristianos. Se sabe que es siempre por medio de la gracia de Cristo –al igual que los que pertenecen a la Iglesia, que no se salvan por sus propios méritos–. No se sabe el modo que se les donan estas gracias a los no cristianos. Sin embargo, se encuentran en una situación más difícil, si se compara con la de los creyentes, que poseen más medios para corresponder a estos dones. Por ello, la Iglesia siente que tiene la obligación de evangelizar o misionar

10. *La teología de la verdad*

En este sucinto balance de la teología en el siglo XXI se advierte, por tanto, que el problema de fondo y de mayor urgencia es el de la verdad. En un mundo secularizado, en cuanto se excluye la religión y sus símbolos al ámbito de lo privado e individual, y laicista, en el sentido de que se pretende negar el derecho a la comunidad religiosa a pronunciarse sobre los problemas morales, Ratzinger ha recordado que la misión del teólogo es hablar. En medio de la locuacidad de nuestro tiempo y en medio de la inflación de palabras, habla con palabras esenciales, con palabras que hacen presente al Logos, que es Dios.

De este modo el teólogo obedece a la verdad. Para justificarlo plenamente recuerda el pensador bávaro: "Unas hermosas palabras de la primera carta de san Pedro, en el primer capítulo, versículo 22. En latín dice así: 'Castificantes animas nostras in obedientia veritatis'. La obediencia a la verdad debería hacer casta ('castificare') nuestra alma, guiándonos así a la palabra correcta, a la acción correcta. Dicho de otra manera, hablar para lograr aplausos; hablar para decir lo que los hombres quieren escuchar, hablar para obedecer a la dictadura de las opiniones comunes, se considera como una especie de prostitución de las palabras y del alma. Las 'castidad' a la que alude el apóstol san Pedro significa no someterse a esas condiciones, no buscar los aplausos, sino la

obediencia a la verdad".

La teología del siglo XXI, según esta "teología global", deberá tener presente que: "Esta es la virtud fundamental del teólogo: esta disciplina, incluso dura, de la obediencia a la verdad, que nos hace colaboradores de la verdad, boca de la verdad, para que en medio de este río de palabras de hoy no hablemos nosotros, sino que en realidad, purificados y hechos castos por la obediencia a la verdad, la verdad hable en nosotros. Y así podemos ser verdaderamente portadores de al verdad³⁰.

DR. EUDALDO FORMENT
Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona

30. IDEM, *En la concelebración con los miembros de la comisión Teológica Internacional*, 6 de octubre de 2006. Véase: E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Barcelona, Ariel, 2007