

TEMA: IGLESIA-TEOLOGÍA

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UNA IGLESIA Y UNA TEOLOGÍA SITUADAS

Dr. Mario Di Giacomo*

ABSTRACT:

This article discusses the commitment of the Church, particularly of the Latin American Church, with the world and with the kind of praxis that entails the claim of the intrahistorical circumstance, and examines likewise the characteristics of the dialogue that religion should hold with their secular interlocutors. For this, will be used some thoughts of Karl Rahner and Ignacio Ellacuría that are inserted within the spirit inaugurated by the Second Vatican Council.

KEYWORDS: *Thomism, social situation of sin, faith-reason relationship, Christian charity, common good.*

I

Hace ya bastantes años, Rahner, desde su experiencia ignaciana de Dios, daba gracias a Éste porque el Concilio Vaticano II había procurado que la Iglesia emergiera de su ombligo medieval y barroco, encaminándose así a un compromiso con este mundo. La síntesis que había elaborado sobre el pensamiento de santo Tomás en *Geist in Welt*¹ había permitido que la trascendencia cobrase

* **Mario Di Giacomo**, Magister en Ciencia Política. Lic. en Filosofía Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. [Email: panisangelicus@gmail.com](mailto:panisangelicus@gmail.com)

1 Este libro, "... importante investigación de Karl Rahner sobre la teoría del conocimiento en Tomás de Aquino, investigación que, bajo el estímulo de Joseph Maréchal y de Martin Heidegger va más allá de la filosofía escolástica de los tomistas, no fue admitida como tesis doctoral de filosofía en la Universidad de Friburgo; hoy, aun cuando sea discutida, se la tiene como obra clásica de la investigación tomana". Otto Hermann Pesch. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona, Herder, 1992, p. 42.

como nunca antes una dimensión histórica, de la que la Iglesia no sólo no podía desprenderse, viviendo como de espaldas a ella, sino que debía ser asumida en su misma intemperie, en su misma contingencia: aunque el cristianismo sea una historia de almas peregrinas, una narración acerca de una criatura en situación de exilio, la experiencia humana de Dios, Jesús de Nazareth, permitiría tanto la realización intramundana del cristianismo como la de la trascendencia. La metafísica del conocimiento finito, en Rahner, sólo puede cobrar cuerpo en este mundo. Es decir, el mundo se transforma así en el lugar de la realización histórica del Reino², en la historia misma se encuentra inscrita la forma de la trascendencia. La Iglesia, en su propia apertura al mundo, hizo suya la decisión por un Cristo concreto, por una figura que en una lógica experiencial trasciende con mucho el mero oficio de una teología profesional. Recordemos lo que santo Tomás afirmaba en su texto sobre san Mateo: *prius vita quam doctrina*; o lo que Victoria Camps escribe a propósito de la filosofía petrarquesca: *non verborum ars..., sed vite*³. Así, la teología se hizo sensible a la experiencia de un Dios viviente que acompaña a su creación en la historia, llamando a cada uno en una interpelación que no puede ser sino personalísima y comunitaria a la vez. El misterio deja de ser por consiguiente una borrosa lejanía o la nostalgia de un cumplimiento. Con las mismas palabras de Rahner, “la *theologia viatorum* tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo”⁴. Con ello, sin renunciar al más allá trascendente de la escatología cristiana, Dios mismo se ha hecho cercano, contradictorio, en una reinterpretación histórico-práctica que hace de la teología y de la vida espiritual no dos mundos separados entre sí, como si la teoría estuviera divorciada de la *praxis* de un sujeto concreto, sino dos mundos en los que el misterio de Dios no se diluye en el simple parloteo filosófico-teológico, pues más bien se constituye dentro de un *iter* experiencial al que no renunció ni siquiera la misma trascendencia. Al recuperar de esta forma al mundo, al leer positivamente la entrada de la metafísica en la historia, lo Eterno, en los términos de Rahner, no se encuentra aislado dentro de una cápsula inmune al tiempo, exilado de los percances de una realidad siempre incompleta. El compromiso adquiere un rostro preciso e incuba una solicitud que pone en cuestión la misma estructura sociopolítica en la que se encuentra inmersa: la

2 Cfr. Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*, 6ª ed., Santander, Sal Terrae, 1992, p. 14.

3 Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1988, p. 53.

4 Karl Rahner, “Significado actual de santo Tomás de Aquino”. En: AA.VV., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 38.

teología se politiza al recuperar en la historia la trascendencia⁵, pero solamente si ésta se hace de su historia: la muerte y la injusticia intrahistórica no pueden tener la última palabra, y aunque el *télos* cristiano repose más allá de un peregrinaje terrestre, una *praxis* determinada, que a veces se obliga a beber del cáliz martirial, intentará cambiar en lo sucesivo eso que Medellín llamó “situación de pecado” y “situación de violencia institucionalizada”⁶. Así mismo lo señala Benedicto XVI: *ubi societas, ibi ius*⁷. Mas en el cristianismo la justicia no ha de ser desprendida de la caridad ni del rostro concreto del otro que nos solicita. El cristianismo practica una caridad de verdadero compromiso, una caridad parresíastica capaz de renunciar a una existencia sin peligro al hacer suya la lucha en contra de la justicia intrahistórica, representada tanto por los poderes menudos de la vida en sociedad como por los de la lógica de los poderes privados que actúan en nombre del gran relato denominado “globalización”, voluntariamente desmemoriado en el tema del bien común o deliberadamente prescindente (aunque puede haber una confianza genuina en que esa lógica promueve el bien común al dejarsele correr a sus anchas, sin limitaciones ni burocráticas ni morales a una providencia que

5 Cfr. L. Boff, *op. cit.*, p. 37.

6 Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 4ª. ed., Salamanca, Sígueme, 1986, p. 150.

7 Sin embargo, el Papa es consciente de que el amor cristiano, *caritas*, corre allende una *ratio debiti* fundada en la sola justicia. En efecto, ante todo la justicia, pero la caridad va más allá de la justicia pues mediante aquélla ofrezco al otro algo más de lo que le corresponde por su obra. Por consiguiente, la caridad es sobreabundancia, es supererogación, es el allende de cualquier disposición nomológica. No obstante, la justicia se encuentra estrechamente vinculada con la caridad: no puede haber caridad sin justicia, “No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad», intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima», parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (*1 Jn 3,18*), al que nos exhorta el apóstol Juan”. (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*. En: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html). La lógica de los deberes y de los derechos viene entonces a ser complementada por la lógica cristiana de la entrega y el perdón: el amor incondicional de Dios en Jesús de Nazareth nos ofrece el paradigma de una gratuidad no encerrada en el estrecho marco del formalismo jurídico. La impersonal relación juridizada leadea lo específicamente humano de todo vínculo: una solicitudión, una interpelación, una llamada del otro no se despachan con formalismos legales únicamente, pues llamadas, interpelaciones y solicitudes son ante todo el bastonazo que nos expulsa de la cómoda reclusión dentro de nuestras altas murallas. Por eso interpelaciones, solicitudes y llamadas deben ser vistas como esa gracia que nos viene siempre del otro y que nos impide guardarnos en una clausura insolidaria. Primero el llamado a la comunión interpelante, después las reglas formales que ofrecen soluciones burocráticas a aquel primer estremecimiento.

actúa de forma profana: en una misteriosa *harmonia praestibilita* desenganchada de la magia divina, cuanto más esta lógica opere sin perturbaciones externas, tanto más será capaz de crear el bien socialmente comprendido). La de la Iglesia es una *caritas in veritate in re sociali*, porque “la «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo”⁸.

La actitud ahistórica de una teología no herida por el tiempo, semejante al método moderno que nos libera “definitivamente de todos los prejuicios que nos transmite la tradición”⁹, es desplazada por una razón situada que deja espacio a la conciencia histórica: el mismo estar religiosamente en el mundo tiene que ser continuamente interpelado por el ser del mundo en el que ya siempre se está. La Palabra vale desde siempre, empero su adecuación a los distintos lugares históricos en que ella se verifica y actualiza, no. La aspiración del cristianismo es la salvación de la *civitas maxima*, la humanidad en su conjunto, no obstante, la preparación de lo Eterno, la *civitas Dei*, ha de ser precedida por las anticipaciones propias de las distintas *poleis*, de las distintas *civitates hominis* en las cuales se ha de ir prefigurando la justicia acerca de la cual lo divino ha dicho su Palabra. El espíritu, pues, ha renunciado a las cláusulas que regían su separación radical del mundo, ha decidido ensuciarse las manos dentro de un horizonte desquiciado. En la lectura inspiradora que ha hecho de santo Tomás, en esa concepción según la cual la antropología no es sino un péndulo que oscila entre Dios y mundo, Rahner cierra su *Espíritu en el mundo* con estas palabras: “Y si cristianismo no es idea del eterno y siempre presente espíritu, sino de Jesús de Nazareth, la metafísica de santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y el ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre “le” encontrara y en “Él” se encontrara una vez más a sí mismo”¹⁰. La posibilidad de actualización histórica, tocando a su fin una institucionalidad divorciada de su tiempo, propicia que Su palabra nos encuentre allí donde ya estamos, enriqueciendo la sustancia de nuestro destino: su palabra nos encuentra, cito casi al pie de la letra a Rahner, en nuestra situación terrestre, en nuestra

8 Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, op. cit.

9 Carlos Paván S., *Gadamer y el círculo hermenéutico*, Caracas, Ediciones de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV), 2007, p. 145.

10 Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963, p. 388.

hora terrestre¹¹. La metafísica del conocimiento finito devalúa la idea de un Dios absolutamente reconcentrado en su vida íntima y desprivatiza un misterio vivido solamente en los aposentos de la vida personal. El más allá del mundo seguirá siendo más allá del mundo, pero en la experiencia cristiana de un Dios pneumático, difundido en el todo de lo que es, la comunicación se ha hecho cercana. El hombre nos sale al paso como *capax Dei* puesto que es *capax hominis* y *capax mundi*. Aunque inefable, el lenguaje humano, por naturaleza limitado y limitante, permite sin embargo aperturas en su opacidad. El dinamismo de la Iglesia, y con esto vuelvo a Rahner y a Boff, nos permite entrever la superación de una institucionalidad petrificada, como si no la tocase el paso del tiempo; “La Iglesia no es una magnitud completamente establecida y definida, sino continuamente abierta a nuevas realidades situacionales y culturales, dentro de las cuales deberá encarnarse y anunciar con un lenguaje comprensible el mensaje liberador de Cristo”¹². La *conversio ad phantasmata* de santo Tomás, es decir, la irrevocable necesidad antropológica de mundo, la toma de mundo en sentido experiencial y cognoscitivo, permite así la re-vocación del hombre: intrínsecamente abierto al mundo, éste es la clave de posibilidad incluso de la propia trascendencia humana y de la conciencia de un dinamismo que va más allá del mundo, y que nos llama desde el más allá del mundo. La alegría evangélica (*sequela Christi*) encuentra entonces un domicilio adecuado en lo que antes no era considerado más que un valle de lágrimas. Dones, carismas y talentos humanos construyen colectivamente el ámbito propio en medio de la comunidad. Aquí, casi rawlsianamente, Boff hace de los talentos humanos¹³, que provienen de Dios, un recurso que debe ser utilizado socialmente, más que privadamente: en la medida en que es algo recibido, en esa misma medida halla su sentido en el servicio, en la diaconía, en el amor a la verdad más que en el amor privado a sí mismo. Bien, la Iglesia, lo mismo que la antropología rahneriana, se ha abierto al mundo y ha insertado en él un lenguaje renovado. Pero este *kairós* parece haber llegado con cierto rezago ante una realidad occidental que podríamos calificar de prescindente. Al menos en términos filosóficos, hemos renunciado a la conciliación en un suelo trascendental (fuera de este mundo). La erosión de los contenidos dogmáticos poco en pie deja de la convicción acerca de un *tópos* extramundano encargado de curar los percances de un mundo sensible que por su carácter imperfecto acumula aflicción sobre aflicción. Hundidos los expedientes

11 Cfr. *ibid.*

12 L. Boff, *op. cit.*, p. 232.

13 Cfr. *ibid.*, p. 258.

de un más allá postergado, la filosofía cincela sobre sí el rostro liberador de la utopía, de la *praxis* política, asumiendo “un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos”¹⁴. Pero incluso en su versión “alienante”, la religión es la enseña de una protesta. Su vertiente utópica no señala sino el momento de un rechazo, precisamente de aquello que la finitud se muestra incapaz de armonizar en sus propios términos. No obstante, una conciencia cotidiana secularizada, así como un decaimiento progresivo en las religiones fundadas en la esperanza del tiempo mesiánico trascendente, serían el resultado del desgaste masivo producido por la Modernidad. No existe, pues, *philosophia perennis*, pero tampoco religión imprecadera, *religio perennis*.

II

La integración orgánica del saber es de imposible cumplimiento en las condiciones postmetafísicas, pues tal organicidad implicaría la fusión primera en un origen que ha de desplegarse en momentos ordenados, por consiguiente, la promesa de redención religiosa y la “profana” conciliación hegeliana se tornan asuntos nebulosos para una práctica intramundana. La razón ha de contentarse con su crítica desgarrada a las totalidades orgánicamente comprendidas, y no ha de restaurarse ni siquiera ella en esa crítica. Después de la crítica los asuntos se resuelven no en una restauración que va tras el pasado, aunque avance hacia el porvenir. Pero de la crítica sólo se conserva un mapa tachonado de islotes sin orden ni concierto. Por consiguiente, la erosión no sólo ha desertizado los expedientes extramundanos, sino sus sustitutos profanos, que no han podido darse alcance a sí mismos en sus pretensiones redentoras. La marcha ascendente de la razón no ha acabado con la razón, pero ha provocado una multitud de decepciones, que ora jalonan hacia la resacralización del mundo, ora hacia el reencantamiento a pequeña escala de lo real. Como la religión no se ha diluido totalmente a medida que ha avanzado el proceso secularizador y su lógica evolutiva, fe y razón quedaron de pie en un par de universos semánticos que han de establecer prácticas de interpretación y de traducción a fin de comprenderse mutuamente.

14 Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 28.

Al anonimato de los poderes míticos y al capricho de los eventos teológicos se añaden ahora en Occidente el anonimato de unas relaciones interpersonales caracterizadas por estar cada quien en lo suyo (conductas egocéntricas¹⁵). Debido a un reduccionismo ilustrado¹⁶ que se ha quedado sin respuestas, una realidad cosmológicamente anónima, y en el fondo desconocida, se sigue sosteniendo en los momentos actuales. Lo religioso en el hombre no es sólo funcionalmente imperativo y necesario para la estabilización de un mundo imprevisible, sino que acaso está antropológicamente arraigado. El desarrollismo occidental, sin embargo, no ha logrado liquidar las cuentas de la moribunda, como no ha sabido adir su legado. Habermas no lo ignora, aún más, llega a afirmar en un texto muy reciente que “la tesis de la secularización se ha vuelto un tópico controvertido en los dos decenios pasados”¹⁷, debido a la impresión de que existe un “resurgimiento global de la religión”¹⁸. Un Habermas menos ilustrado enfrenta el problema religioso no a la manera de una disolución progresiva actuada desde el saber profano, institucionalmente acreditado. Además, en los desajustes y reajustes de las identidades personales y colectivas, otras cosmovisiones entran a formar parte de aquellas zonas liberadas de la “superchería religiosa”. En este sentido, el optimismo aquel de que la conciencia profana de las masas de las sociedades industriales desarrolladas era un hecho, se ve desmentido no sólo por la coexistencia de visiones tradicionales de mundo al interior de esas sociedades, sino aun por el bastimento cosmovisional con el que otras identidades ingresan a tales zonas liberadas. La secularización no es, pues, un *fait accompli*, ni, por lo que se aprecia en las sociedades actuales, un *factum* irreversible. Según Metz y Mardones, si la inquieta realidad es un *collage* de realidades dinámicas, ¿de dónde extrae Habermas, ateo empedernido, el inconmovible dictamen de que la sociedad moderna es irreversiblemente postradicional?¹⁹ El *passe partout* de la universalización discursiva es la alcabala que se infiltra en la coexistencia de mundos. La disolución del orden metafísico, a saber, la comprensión de una

15 Cfr. José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1998, p. 200.

16 Cfr. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología*, Madrid, Trotta, 2004, p. 29. Este reduccionismo ilustrado, además, expone una teoría rectilínea de la evolución social que encubriría, según Estrada, una filosofía de la historia positivista que contempla el paso del mito al *logos* como mera superación.

17 Jürgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la Modernidad?” En: Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, *Identidad y diferencia*, México, Siglo XXI-Asociación Filosófica de México, 2010, p. 15.

18 *Ibid.*, p. 16

19 Cfr. J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 133.

historia guiada por figuras que la trascienden, es obra de una ciencia profana que saca de su horizonte de comprensión ciertas situaciones límites de la existencia (o las reformula en su propio lenguaje con el cual aspira a vencer el tiempo, la enfermedad y la muerte). El hombre ya no puede distinguir otras realidades detrás de las huellas que deja en el mundo.

La fe en las ciencias objetivantes (cientificismo) produce la convicción de que el dominio de las contingencias se canaliza en atención a un saber técnico disponible que actúa sobre una naturaleza ya desacralizada. Dioses y demonios se retiran a sus aposentos lejanos de los hombres, mientras una pálida esperanza fáustica se apropia del vecindario que arropa la totalidad de lo finito. El orden, así, ya no es simple apariencia de orden, sino orden humanamente constituido, que ya no casa con la apelación a principios trascendentes. La provisión de sentido se desliza desde su base divina hasta la naturaleza empírica misma. Habermas toma en cuenta las relecturas que la tradición bíblica hace de sí misma produciendo aquellas exégesis políticas que, manteniendo la idea de Dios, hacen de este mundo también el sitio de la realización siempre imperfecta de la justicia. La metafísica del Éxodo se convierte en una política del Éxodo, una política que implica la liberación de los pueblos oprimidos. La distancia del más allá en relación al más acá se atempera en una teología política que establece un compromiso de liberación allí donde la opresión quede de manifiesto. No obstante, en la medida en que Dios se ausenta de su obra transida de dolor, en esa misma medida su propia creación asume para sí la promesa de sentido de superar las contingencias.

Si la trascendencia se ha perdido para siempre, Occidente no pierde su fe en una especie de “traducción profana de la promesa de salvación”²⁰, ceñida a una liberación progresiva: aunque recuse los sujetos idealizados, la intersubjetividad de orden superior en la que incurre la acción comunicativa parece un gran sujeto en el cual encarna la posibilidad de que la teoría tenga efectos prácticos sobre los poderes ocultos del mundo. Pero ese sujeto se guía por argumentos siempre falibles, no por una descomunal filosofía y teología de la historia que opera *a nativitate* desde fuera del decurso de los acontecimientos mundanos.

Habermas se adentra en dos argumentos problemáticos. El primero tiene que ver con las críticas que han llovido sobre una razón endiosada, llegando a la comprensión de una necesidad: que sería más bien la Modernidad la que necesita de corrección. El segundo está concernido con la autorreflexión radical de una razón que piensa desde sus límites, descubriéndose como teniendo su origen en

20 J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 72.

otra cosa, y, por ende, trascendiéndose a sí misma en ese místico fundamento. Pero para Habermas la destrascendentalización de la razón no puede ser el retorno de un arcaísmo que nos hiciera caer por detrás de Cristo y de Sócrates. Y la disposición filosófica actual no puede tampoco, como en Kant, pretender una radical comparecencia de la religión ante el juzgado que representa la razón. El respeto dentro del trazado de límites de las regiones del pensar y del creer, del saber y de la fe, introduce asimismo una dimensión cognitiva, allende el respeto, pues éste mienta solamente una abstención agnóstica, vistas las culturas y formas de vida nutridas de las verdades reveladas. Del lado profano, Habermas propone que “la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas”²¹, y aun reconociendo la cualidad opaca de la fe, la razón secular tiene que “abstenerse de evaluar la racionalidad o irracionalidad de la religión como tal”²².

Habermas confía en traducciones expansivas del dato revelado, que transformarían el sentido religioso original, a fin de acercarlo a una realidad profana. Esta traducción rebota contra los mismos límites rígidamente establecidos por la comunidad de creyentes, estirándolos para abrazar al público mayor que no hace profesión de esa *fides*. Se pide a la fe un abandono del monopolio interpretativo dadas las condiciones de la secularización del saber, de la neutralización del papel del Estado y la libertad de fe y de creencia en sentido universal²³. El creyente ha de contar con un disenso razonablemente persistente entre su doctrina y las doctrinas de los no creyentes. Lo mismo se le solicita a éstos. Habermas mantiene, sin embargo, esos límites al interior de una consideración epistémica: que las convicciones religiosas pueden contener un núcleo de verdad, de modo de no ser totalmente irracionales. La traducción pública al lenguaje profano de las convicciones dogmáticas solamente sería factible si las contribuciones realizadas en lenguaje religioso guardaran esos quistes cognitivos. En la cerrada opacidad de los núcleos cosmovisionales sigue notando los destellos de la violencia: lo no mediado es, *per se*, equivalente a represión o al menos análogo a ella. En términos republicanos, las normas no pueden asumirse con la opacidad de mandamientos otorgados de una vez y para siempre, cuya legitimidad no puede cuestionarse de ninguna manera. Como las normas religiosamente instituidas no pasan por una formación discursiva, el régimen opaco que las legitima podría esconder poderes temibles; así, sólo en

21 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 115.

22 J. Habermas, “El resurgimiento...”, *op. cit.*, p. 26.

23 Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, *op. cit.*, p. 117.

las razones recíprocamente otorgadas “puede la dominación política perder su carácter represivo”²⁴. La autodeterminación sustituye a una determinación *ab extra* de los sujetos.

Ciertamente, Habermas indica que los ciudadanos seculares pueden aprender algo de las contribuciones religiosas²⁵, porque en ellos pueden existir intuiciones todavía opacas que pueden ser retraducidas, en lo que tienen de verdad, a un lenguaje accesible a todos. El propio lenguaje religioso debe atenerse a esta reserva de traducibilidad al lenguaje profano, para que la comprensión sea un acto público, de manera de evitar los ofuscamientos en los no creyentes de un lenguaje sólo apto para creyentes. La esencia de la discusión se guarda en el muro de contención que representan tanto traducibilidad como universalización de carácter profano, según razones accesibles a todos y susceptibles de ser por todos discutidas. Si una mayoría argumenta en términos religiosos, denegándole a la minoría la comprensión de sus cláusulas confesionales, introduce una inmediata ilegitimidad en el dominio que se procura, así haya triunfado conforme a la democrática regla de la mayoría. Las justificaciones debidas se harán, pues, en lenguaje secular, abierto a las razones y a la crítica. Bajo este cielo discursivo, irónicamente tachado como “acuerdo cuáquero ideal”²⁶, no se asoman con denodada firmeza los peligros de una desintegración confesional del Estado, pues el problema de las confesiones es que sus valores no son intercambiables por otros valores, funcionan, por así decir, de una manera absoluta y “no se prestan a los compromisos”²⁷. Como esas disonancias entre confesiones no se pueden solventar en el plano cognitivo, la comunidad política “queda segmentada, sobre la base de un *modus vivendi* inestable, en comunidades irreconciliables que atienden a religiones y visiones del mundo”²⁸. Sólo el comendatorio esfuerzo traductor y el éxito consiguiente hacen posible la válida aceptación del lenguaje religioso en la esfera pública: la religión, más que retroceder hacia su fundamento abisal, permite que su restringido absoluto penetre dentro de los márgenes de la historia en la figura de una argumentación compartida pública y universalmente. El justo balance en esta democratización del aprendizaje se esfuerza por hacernos comprender que unos y otros, creyentes y no creyentes, tienen que realizar esfuerzos cognitivos similares en relación a las respectivas contribuciones:

24 *Ibid.*, p. 129.

25 Cfr. *ibid.*, p. 138.

26 *Ibid.*, p. 142.

27 *Ibid.*, p. 143.

28 *Ibid.*

- A los no creyentes se les solicitará no despreciar la posible carga cognitiva de las aportaciones hechas en lenguaje religioso.

- A los creyentes se les intimará a aceptar el primado de las razones seculares y a la reserva de traducibilidad de lo aportado en términos confesionales²⁹.

Para Habermas, el pensamiento posmetafísico se queda sobre estos bordes: aprende de lo todavía no liberado en la religión, posible sólo mediante redención discursiva, pero permanece “estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella”³⁰. La separación metódica de ambos universos es compatible con un discurso filosófico abierto en principio a la sustancia cognitiva de la religión, empero ésta se encuentra todavía apresada por la ausencia de reflexión, y fijada a una muda obediencia. El criterio de demarcación es denominado ateísmo metódico o metodológico³¹, el cual supone una distinción estricta entre fe y saber, “sin presuponer la validez de una religión determinada (como hace la apologética moderna) ni rehusar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo (como hace el cientificismo)”³². La razón no puede ya encarar el desafío de, con sus propias fuerzas, hacerse del poder unificador de la religión que tanto se echa de menos³³, y que ha dado en concluir en una mitologización de la razón misma o en la búsqueda de nuevos relatos míticos que tapen los agujeros de la dimensión no racional de la existencia humana. Sin embargo, el ateísmo metódico, en el plano de la convivencia política, se orienta a la búsqueda de acuerdos que no sean disonantes con la actual autocomprensión profana del mundo.

La liberación profana asume pues la *praxis* de una retraducción de los lenguajes siempre bajo la expresa reserva de que el universalismo de la razón supera con creces al de la fe. Es difícil insertar esas preocupaciones seculares dentro del horizonte teológico y eclesial de AL³⁴. Es cierto que los procesos argumentativos deben ser eso, argumentativos, elaborados según pretensiones de validez susceptibles de crítica. Pero la dimensión religiosa latinoamericana se me antoja bastante diferente a la europea, disuelta en su propio horizonte interpretativo debido a un final de la historia que entre ellos se ha consumado por

29 Cfr. *ibid.*, p. 147.

30 *Ibid.*, p. 153.

31 Cfr. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 97-98, 171.

32 J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, *op. cit.*, p. 251.

33 Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 171.

34 AL: América Latina.

obra y gracia de la “religión del capital”³⁵ (además, porque políticamente correcto es suprimir sin demasiados rodeos la religión de los salones intelectuales y de los recintos académicos, a través de clichés sin autorreferencia crítica). Machacando otros modelos de legibilidad, éste, el europeo y norteamericano de la economía de mercado, habría apagado tanto las marquesinas de otras legibilidades históricas como la de la posibilidad de que la misma historia pudiera desplazarse hacia algún lado, ya que aquél se hallaría “en trance de convertirse en un modelo universalmente reconocido, aprestándose todos los Estados-naciones del planeta a alcanzarnos (habla Derrida, crítico de su propia circunstancia francesa) en el pelotón de cabeza, muy cerca del cabo, en la punta capital de las democracias avanzadas, allí donde el capital está en la punta del progreso”³⁶.

III

Hacia 1974 Ellacuría reivindicaba la importancia de un *logos* historizado, más allá del *logos* puramente contemplativo o meramente teórico³⁷. La reflexión sobre la fe, tanto en AL como en Europa, se encuentra inevitablemente condicionada social y culturalmente, con lo cual, al encontrar su propia especificidad, en vez de repetir el acervo religioso transmitido sin mayores sensibilidades hacia el propio contexto, la teología latinoamericana no daría ya más la espalda a su verdadera realidad sociopolítica³⁸. La teología encuentra así el texto de su propia pluralidad en la concreta aproximación que realiza cuando mira su realidad a la luz del dato revelado. Lo políticamente correcto de las gentes educadas, la visión privatista de la fe, la conversación con el no-creyente se transforma así en la concepción de una religión a la que se le obliga a mirar de frente a su realidad histórica, haciendo de ésta su lugar de comprobación³⁹. El discurso dominante deja de ser un territorio extranjero dentro de la teología latinoamericana, resarciendo una concreción a la que ya no se rehúsa y a la que permite hablar con su propio lenguaje. Desprendidos de su situación, y repitiendo las planas de una teología no radicada en una dimensión sociopopular, el teólogo y la Iglesia

35 Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, p. 64.

36 *Ibid.*, p. 33. Paréntesis añadidos.

37 Cfr. Ignacio Ellacuría, “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”. En: AA.VV., *op. cit.*, p. 344.

38 Cfr. *ibid.*, p. 327.

39 Cfr. *ibid.*, p. 326.

latinoamericana no muestran sino las marcas de un lenguaje hegemónico. La vindicación de un universo antropológico y culturalmente distinto significará en efecto una politización del discurso teológico, así como una toma de partido inicial. Para ser más claros, no existe una sola manera de ser cristianos, y las tomas de realidad, las tomas de mundo desde otras experiencias, por valiosas que puedan ser, corresponden a unas sensibilidades y a una razón hilvanadas con territorios cuyas formaciones culturales y vivencias del espíritu son otras. Al hacerse agente de su manera de ser cristiano, este cristiano dejará de ser un simple “consumidor de espiritualidades”⁴⁰ ajenas, vinculadas con otros propósitos y al servicio de otros diálogos. La teología es en efecto *ante et retro oculata*⁴¹, mira hacia el pasado en que se produjo la manifestación divina, y también mira hacia el presente en el cual se prolonga la autocomunicación divina; pero también la teología se surte de una continuidad fundamental, la que gravita en torno a la unidad salvífica⁴² en que la acción de la Iglesia se legitima, con sus distintos matices histórico-culturales, encargados de recrear el *modus* como la devoción encarna en los territorios específicos de que se trate. Pero no por eso la teología se reduce ni a antropología ni a política, pues permanece indemne el horizonte de una plenitud a la que se aspira, plenitud que no puede ser conquistada desde la perspectiva intramundana. Guarda dentro de sí la terrible tarde estaurológica una semilla de esperanza que germina dentro de un horizonte de redención. En la cruz se encuentran tiempo y eternidad, la reparación histórica de la opresión y la apertura salvífica contenida en ese sacrificio⁴³. Pero tampoco la Iglesia aspira a una restauración de viejas políticas, en el sentido de colocarse por encima del poder del Estado, ni su aspiración descansa en una sustitución impracticable de los vínculos de una sociedad estatalizada. Sin embargo, siguiendo la estela de Ratzinger, de esas imposibles restauraciones no se desprende que la Iglesia deba quedar al margen de la lucha por la justicia, antes bien, “Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien”⁴⁴. La solidaridad burocrática

40 G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 41.

41 Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, 3ª. ed., Madrid, Paulinas, 1985, p. 63.

42 Cfr. *ibid.*, p. 273.

43 Cfr. *ibid.*, pp. 183-201.

44 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

y redistributiva del Estado no puede ser dejada de lado por las exigencias de una sociedad civil siempre en trance de ser afectada por imponderables que ponen en situación de riesgo a buena parte de sus miembros. La solidaridad intergeneracional requerida parece haberse colocado en duda a partir de unas políticas públicas que hoy en día sacuden a Europa, diagnosticando y fomentando una praxis tecnocrática que promueve, a fin de salir “con bien” de una dificultad de coyuntura, el sacrificio natural de una o más de sus propias generaciones. Sin orientación adecuada, el mero desarrollo basado en una ideología tecnocrática conduce a empobrecedores escenarios humanos, tanto desde el punto de vista de una contabilidad ecológica como desde la óptica de una urbanización cultural que tiende a nivelar las distintas formas de vida, o a homogeneizar identidades bajo la gran narrativa que representa el capitalismo extendido a escala global. Este reconocimiento, sin embargo, no tiene por qué significar el retorno de otro momento restaurador, es decir, el advenimiento de “ideologías que niegan *in toto* la utilidad misma del desarrollo, considerándolo radicalmente antihumano y que sólo comporta degradación”⁴⁵. Como lo expresa el refrán, ni tanto que no alumbré al santo, ni tanto que lo quemé. Ni un desarrollismo ciego ante sus propias violencias modernizadoras, ni unos retornos utópicos a comunidades fabulosas de las cuales nunca debería haber salido el ser humano. La utopía debe señalar las marcas de los textos no reconciliados, apuntar hacia las vísperas de una supresión posible con los medios disponibles en la hora actual, esto es, indicar las mediaciones que ya están presentes en las sociedades actuales, en sus niveles de conciencia y en los recursos que están al presente liberados para esa obra. La utopía se ilumina desde un presente que ya la hace posible, no desde un pasado que, marcado por la traición, aspira a su prístina restitución. No se trata, pues, *per impossibile*, de volver a un pasado primigenio, no contaminado por los vicios del presente, ni de restaurar una comunidad originaria en la cual los símbolos permanecían tan perfectamente unidos que el hombre no se separaba ni de sus dioses, ni de sus semejantes, ni de la naturaleza que lo circundaba.

La pacificadora presencia de unas condiciones generales de simetría, poco realistas en AL, así como una conciencia prescindente de lo religioso, también poco realista en AL, se topa con un tipo de relación con la divinidad y con un modo de vivir la fe que va más allá de la intimidad religiosa, alcanzando la dimensión comunitaria o social, con sus respectivos excesos, típicos de una eticidad ajena a los procedimientos de una razón ilustrada, encargada de dar forma a intereses en principio solamente universalizables. La marcha ascendente de la razón no ha

45 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, *op. cit.*

alcanzado entre nosotros, salvo en algún que otro ateísmo de bandera, el punto en el cual toda cosmovisión es liquidada. Nuestra realidad yuxtapositiva, edificada a partir de fragmentos de realidad, cobija en sí estratos de conciencia premoderna y moderna, convencional y postconvencional, conciencia ora atrapada por la rigidez de los contextos, ora capaz de enjuiciar las normas de acción social a partir de presuntos principios de validez universal. Pero la religión subsiste aún no sólo como emblema de un conjunto de eventos no reconciliados por la sociodicea que nos dejamos en el despliegue del desencantamiento del mundo⁴⁶, sino también como una dimensión antropológica, como un imperativo de interrogación que se niega a radicarse mansamente sobre lo realmente existente, sobre el despotismo del dato y de los *facta bruta* que erige una pedagogía de sumisión a ellos. Más que una religión funcionarizada al servicio de la estabilidad social, ella representa un movimiento de autotranscendencia que baña el horizonte en que ya se habita con la luz de la redención.

En un texto escrito hacia el final de su vida, “Utopía y profetismo”, Ellacuría analiza el modelo europeo de humanidad, el cual justamente no puede ser ya modelo. No es sólo que su ideal no es intersolidario, como afirmaba Ellacuría, es que ni siquiera ha sabido ser intrasolidario. Asimismo, el vigor del modelo europeo, cuya racionalidad se exponía como la ruta a seguir para el resto del mundo, representa ahora una “ruta anómala (*Sonderweg*)”⁴⁷. La denuncia profética alcanza también a sus alocadas medidas de autodefensa, a su etnocentrismo, a su pretensión de ser el gran pedagogo de la humanidad, pese a sus íntimos desastres civilizatorios, a la búsqueda vacua de la felicidad, a la agresión permanente del medio ecológico a través de un paradigma civilizatorio basado en el crecimiento indefinido de la producción y de la acumulación de capital⁴⁸. Nuestro *lógos*

46 En la cultura actual del “desencanto total” y del “absolutismo de la técnica” ya no son posibles ni el misterio ni el asombro ante él. Una civilización que cree haber llegado hasta la raíz de la vida, despejando presuntamente todas las incógnitas existenciales, encuentra esta respuesta de Benedicto XVI, quien reivindica todavía un cierto dominio del espíritu ante las cuestiones más cruciales de la vida del hombre; la razón científico-técnica no sólo no viene a responder algunos de los problemas antropológicamente más apremiantes, sino que su intervención en todos los ámbitos sociales provoca el surgimiento de nuevos problemas morales; para decirlo de otra manera, su uso tiene inevitables consecuencias prácticas, ante las cuales nuestra propia voz no puede eximirse de opinar: “... hoy es preciso afirmar que *la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre”. *Caritas in veritate*, op. cit.

47 J. Habermas, “El resurgimiento...”, op. cit., p. 16.

48 Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium*

histórico descrea de ese modelo de humanidad tomado en sentido absoluto. Con todos sus límites, nuestro horizonte teológico, periférico y marginal a la vez, posee una enorme fortaleza: la de ser periférico y marginal a la vez. Es decir, la autocomprensión de los centros de poder no toma demasiado en serio todos aquellos discursos que no coincidan con las aseveraciones del propio, de esta manera son ciegos frente a aquellos que no reiteren su centralidad. El discurso de la periferia, en la elaboración de su más cercana teopraxis, contempla, asume, asimila y admite los discursos de esos centros formativos. Pero los adecua a una realidad que particulariza la legibilidad que se trajo de esos mismos centros. El *magis* ignaciano es *magis* en esa periferia y por obra justamente de las dificultades con que esa periferia nos interpela. La interpretación contextualizada de Jesús de Nazareth, en los términos de la lectura que de santo Tomás hace Rahner, admite la historia y la corporeidad como mediaciones imprescindibles en la autorrealización del ser humano. Iglesia, religión, teología hacen suyo el rostro de Cristo desde la perspectiva de un continente cuyas necesidades e inquietudes no pasan forzosamente por la determinación histórica de una Europa que, después de un sinfín de frivolidades y de negaciones convenientes de aquellos fines distintos de los temporales, se reencuentra con la voz de una ética de la fraternidad y de la solidaridad que ha de insertarse al interior de los discursos sociopolíticos y económicos. Para decirlo con Moreno, quien reitera a Levinas y a Dussel⁴⁹: *ethica est veritas prima*, es decir, se nace ya siempre en relación. El fracaso de un yo absuelto, sin registro comunitario, emprende el difícil camino de reencuentro con los otros: aun el átomo social debe autocomprenderse como parte de un nosotros que ya siempre lo antecede, como voz de una conversación, de un *ethos*, de un diálogo, que empezó mucho antes que él, y que no deja de ser, en la hora actual, su propia y no reconocida protología. Sólo en una pluralidad expansiva, en una unidad diferenciada, en la multiplicación cultural, se da a conocer adecuadamente la *analogía entis creati et increati*, es decir, la *multiformis sapientia Dei*, la multiforme sabiduría de Dios⁵⁰.

liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Madrid, Trotta, 1990, tomo I, p. 419.

49 Cfr. Alejandro Moreno O., *El aro y la trama: Episteme, modernidad y pueblo*, Caracas-Valencia, Centro de Investigaciones Populares-Universidad de Carabobo, 1993, p. 477.

50 Políticamente, esto es, como miembros de una sociedad política, los cristianos, "están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pueden eximirse de la « multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común* ». La misión de los fieles es, por tanto, configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia

responsabilidad”. (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est, op. cit.*). La autosalvación del mundo profano no puede prohibir a la religión ni a su multiforme tarea expresiva de persuadir con soluciones propias del ámbito creyente las dificultades que presenta una vida dejada de la mano de Dios: la soledad, el aislamiento, la injusticia requieren de respuestas personales y concretas, además de las que conciernen al derecho. En un agudizado proceso despersonalizador, las respuestas burocráticas ofrecidas a las personas van haciendo a éstas cautivas de unos tipos de relación en los que la palabra franca desaparece ante la rigidez de los formularios y de los procedimientos. La dignidad del sujeto a la que debía atender la instancia burocrática va siendo disuelta en la trama de requisitos que se exigen estatalmente, de modo tal que el ciudadano claudica en una flaca sumisión a los poderes que él mismo ha constituido. A veces provoca pensar que nuestras más grandes victorias contienen *in nuce* un pulso autodestructivo, únicamente hay que esperar a que él se manifieste, mostrando todo su poder de negación. La caridad social de la Iglesia, indudablemente samaritana, tal como escribe Benedicto XVI, es un corazón que ve (*amor videns*), es *opus rationis et cordis*, dispuesta a prestar auxilio allí donde se encuentre triunfando la aflicción. Apremiado por ésta, y devueltas a eros las alas de la caridad, el cristianismo impide así todo tipo de acotación que no sea un llamado hecho desde el amor y que responde desde la universalidad de este sentimiento. La universalidad de la razón, la cual dejada a solas es descorazonadora o víctima de sus más íntimos optimismos, se empalma de esta manera con la universalidad de un servicio que hace suyas las entrañas dolidas del otro, independientemente del lugar donde se gesticone el martirio o de lo remoto del sitio donde se practiquen los calvarios de nuestro mundo. El cristiano debería poder siempre decir, más allá de toda estructura dogmática cosificadora, de cara al sufrimiento concreto de las personas: *adsum*, aquí estoy, presente en primera persona y comprometido con el rostro en que ese mismo sufrimiento encarna. Añado a lo anterior una reflexión de Benedicto XVI tomada de su encíclica *Caritas in veritate*: “La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad”. El don y la gratuidad entre las personas no necesariamente se logran a través de una razón universal, universal pero “indiferentista”. Propiciar la posibilidad de que distintas etnicidades convivan al interior de un mismo espacio social no es suficiente garantía de que el diálogo intercultural tendrá lugar y será fructífero. En vez de la riqueza que la complejidad suele acarrear, podríamos obtener un conjunto formado de innumerables subconjuntos de etnicidades y formas de vida indiferentes las unas a las otras, y en vez del diálogo requerido, en vez del rostro concreto con el que habríamos de interrelacionarnos, tendríamos más bien una sociedad constituida por un montón de yuxtaposiciones simbólicas incapaces de generar esa conversación universal que humanamente nos conviene. Por donde se ve en el plano social que los grupos culturales se encuentren juntos “o convivan, pero separados, sin diálogo auténtico y, por lo tanto, sin verdadera integración” (Benedicto XVI, *Caritas in veritate, op. cit.*). A los límites infranqueables de los diversos universos de creencias el cristianismo querría responder con una ética de la solidaridad y de la fraternidad que va más allá de la helada razón universalista, o, tal vez, con una ampliación del mismo concepto de razón. Pero el humanismo cristiano sabe, es consciente y advierte de las bocacalles a que conduce nuestra limitada existencia finita. En este sentido, clama por un más, por el impulso dinámico hacia la trascendencia que ya siempre habita en el corazón del ser humano. De tal manera que su humanismo, aun siendo humanismo, aun depositando su confianza en la universalidad de la naturaleza

Además de las sendas autolimitaciones de la fe y de la razón por las que clama Habermas, habría que sumar el diálogo cultural e interreligioso, al que Ratzinger⁵¹ califica de polifónico, el cual pone en marcha un proceso de purificaciones que permitan decantar algo así como unos valores comunes a todos los seres humanos: la universalidad de la convivencia posible debería lograrse por complejización, nunca por vaciamiento cultural, que en todo caso es cada vez más impracticable. La inquietud acerca de las comunidades de fe debe sacar de su horizonte de comprensión la inminente desaparición del asunto religioso, en algunas latitudes más vital que nunca. El problema viene a ser la densa autodescripción de algunas cosmovisiones que impedirían tanto su distanciamiento reflexivo como, *eo ipso*, la capacidad de un diálogo abierto con otras creencias que no son las suyas. Una Iglesia incorporada a su mundo, comprometida con él, no debería dejar de lado ni la especificidad antropológica de sus distintos territorios (*homo convivialis*, en el nuestro⁵²), ni el primado de un sujeto comunitario refractario a la “ancha y profunda soledad” del *homo oeconomicus*. Una “visión restringida de la persona y del destino”⁵³, calculada desde la unidimensionalidad de un determinado sistema de valores y creencias, o desde un ateísmo práctico que suele borrar dimensiones fundantes de la riqueza integral del ser humano, se transforma así en un bien más a mercadear y a exportar a los demás países que aún se hallan atados a cosmovisiones menos lacerantes, o al menos no solamente acotadas por la dimensión del sujeto que produce y consume, cercado por la ilusión de felicidad mercantil que los universos contractuales promueven. Da la impresión que el impulso humano a (auto)trascenderse permanentemente ha sido incautado por un tipo de dinámica que decide desde los hegemónicos intereses comerciales qué desear y qué no, incluyendo modos sesgados de legibilidad de otros universos simbólicos y teóricos, así como modos de expresividad que resulten en variables mensurables, orientadas hacia un pronóstico preciso; lo demás no es sino mera especulación descomedida o el retorno de ideales poéticos carentes de concreción en el mundo real de los datos.

humana, no dejará de consistir en un humanismo trascendente, transcendencia que evoca tanto la humildad frente a los propios recursos antropológicos, como, en virtud de lo anterior, la necesidad de una ayuda que ha de venir *ab extra*.

51 Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Debate Habermas-Ratzinger. Discusión sobre las bases morales del Estado liberal*, 2005, [Artículo en línea]. Disponible en: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_es

52 A. Moreno O., *op. cit.*, p. 422.

53 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, *op. cit.*

En lo personal, suele producirnos alegría cada ocasión en que una eticidad toma postura con un “no” ante el avance de los ideales no-poéticos, anclados éstos a la verdad de lo real, donde la mercancía campea como por su propia casa, y la diferencia entre valor y precio no es más que una intolerable necesidad que apenas sobrevive en el escrúpulo de algunos. Menos absurda que ingenua, la anterior distinción no se compagina con las cláusulas de un modo de poseer obediente a los rigores del intercambio dentro de un mercado llevado de la mano por una obsolescencia casi pre-programada: los caprichos consumistas de un deseo mal resuelto viven, prosperan y se exageran al interior de un universo que preferiría que los sujetos no sometiesen a examen sus propios hoyos emocionales. Consuma, siéntase feliz por unos segundos, y punto. Después, que sus caprichos sigan la estela de un mercado que se acelera a sí mismo, proyectando modelos humanos de dudosa reputación y divinidades inmanentes afines al mundo del espectáculo. Con ello conjuramos las severas tensiones existenciales, los lentos tiempos de maduración espiritual, tan poco avenidos con la instantaneidad del aquí y ahora: si la adolescencia no ha hecho sino alargarse, los medios masivos nos seducen con su castigo cotidiano de lo imposible, de lo laborioso, del suplicio que se implica tanto en los triunfos personales como en los colectivos. Más que a las huellas nacidas de la escucha, se presta atención a los ruidos sofisticados que se proponen como una salvación humana impecable. Pecado sería no atender a la furia estabilizadora que la técnica ofrece como remedio cotidiano y como única opción valedera a las pausadas autoedificaciones del espíritu. Aún más, el espíritu no existe, detrás de él no se encuentra sino el grosero vacío de un yo disuelto en un montón de juegos de lenguaje o, si acaso, más elaboradamente, una cosa lógica, esa condición de posibilidad de nosotros mismos y del mundo, aunque nuestro yo y el mundo se pongan en entredicho en la postulación de esas mismas condiciones de posibilidad. Tornátil en su sustancialidad precaria, el alma tendrá que gozar hasta morir, ése será el espejo de una realización cumplida. Militantes de lo efímero, nos movemos a su atolondrado ritmo, pues “en lugar de las <<grandes convicciones>> y de la búsqueda del propio camino, se prefiere el fácil navegar en alas del viento”⁵⁴. El camino de Santiago, ese largo viaje hacia uno mismo, es menos el reflejo de una situación peregrina que de un anecdotario puesto a la orden del día gracias al próspero mercado del espíritu. En la retirada de la religión brotan sus sustitutos lenitivos, con lo cual el mercado se transforma en la lengua rectora de lo que queremos y de lo que no. Brújula del espíritu, el mercado orienta los deseos, resarce la inquietud de los soledosos y les ofrece un

54 Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, p. 103.

sentido, aunque en éste pierdan su propia singularidad. En la confección que lleva a cabo de preguntas y de respuestas el sujeto sabe qué atender de sí mismo y qué no, a qué voces permitir hablar y a qué voces silenciar para siempre, aunque el costo sea el sacrificio de su palabra más íntima (*verbus interius*), la huida de sí mismo, la evitación del presente como obra del mismo presente.

IV

Así pues, sólo desde las murallas de su universo empalabrado, aunque intentando evitar el vértigo de los orígenes y la pureza comunitaria, puede cada eticidad decidir qué admite dentro de sí y qué no en relación con los desenlaces de una sociedad mundial alumbrada técnicamente (o cercada por la clase de barbarie que incuba la sectorización propia del saber experto, señor pagado de sí mismo, cerrado a la “inútil opacidad” de otras disciplinas. De esta manera, el diálogo es un esfuerzo vano, y la reflexión compleja, el pensamiento que ordena sintéticamente, como el del venerable *phrónimos* de Aristóteles, se va quedando sin objeto). Desempalabrada, por el contrario, se encuentra desprovista del *lumen quo* de su memoria histórica, de ese punto de vista desde el que dialectiza su relación con otros acervos, fragilizándose a sí misma frente al apoderamiento hostil de un universo contractual absolutizado que marcha a escala global y de unos constructos epistemológicos que ven en la historia y la tradición, más que el modo como el hombre trata de sí mismo, una escombrera inútil que acumula desecho tras desecho⁵⁵, de la que deberíamos olvidarnos para siempre. La pregunta, la interrogación y la cuestión son el emblema de un intercambio reflexivo que no se resigna a la simple adaptación frente a las necesidades sistémicas, a los discursos hegemónicos, a los significantes maestros, al método que clausura toda continuidad histórica con nosotros mismos y cercena los textos de la tradición que ya siempre nos antecede. Ciertamente, la pregunta posee su propio “desde dónde”, la lumbre que orienta su propio interrogar, que constituye el límite de toda pregunta, pero también el límite posible de un tipo de intervención que prescinda del diálogo, esto es, de una amenaza de algo que bajo la sombra de la voluntad de poder se quiere imponer al otro, eliminando así tanto el intercambio en la reflexión como la fundamental comunidad en la conversación⁵⁶. Únicamente bajo una predeterminación histórico-lingüística,

55 Cfr. C. Paván, *op. cit.*, pp. 146-147.

56 Cfr. Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 236.

únicamente bajo una anticipación simbólico-narrativa puede existir una mediación comprensiva con otras constituciones históricas y narrativas. Lo diré con la notable sencillez de Gadamer, quien reitera en este punto a Nietzsche: “únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver”⁵⁷. Exclusivamente desde un saber devenido, exclusivamente desde el horizonte simbólico limitado que ya siempre nos mueve consigo son posibles la experiencia y la toma de mundo, así como el diálogo con otros mundos que no son el propio (claro, una cosa es la experiencia mundanovital sin mayores reflexiones acerca de ella, *hoc est*, una experiencia ejercida y vivida ap проблемáticamente, y otra muy distinta es la experiencia que se analiza en cuanto tal, es decir, la crucial experiencia pensada. Este *actus secundus*, pensamiento bajo un estado de ánimo fundamentador, provoca una diferencia entre lo meramente vivido y lo vivido que ha sido colocado a la luz de una reflexión, aunque de esa reflexión brote el enunciado anti-ilustrado de que hay más ser que conciencia al interior de nuestra finita condición antropológica, a saber, de que hay que tomar conciencia de nuestra no-conciencia y de la falta de transparencia que recorre la intimidad de una razón disminuida). La Iglesia se sitúa pues en un horizonte que formula otro tipo de pregunta y genera otra clase de diálogo debido a domicilios teológicos redefinidos. De cara a él, la autorreflexión impulsada en la pregunta por nosotros mismos acendra otras preferencias y decanta compromisos distintos. Si no comulga con las fuentes de la sabiduría en las que AL abreva, la Iglesia corre el riesgo de que prometeos paternalistas, encadenados a su propio mito por sucesores inescrupulosos, juntando a su antojo *religio* y *civitas*, confisquen su discurso, adosándolo a prácticas políticas que parecen hablar desde un evangelio genuino que los pobres y sedientos de justicia, ahora sí, mediando un populismo redentor de los símbolos oprimidos y visibilizador de los ignorados, han hecho verdaderamente suyo.

57 H.-G. Gadamer, *ibid.*, p. 120.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- ***En Teología Pastoral.***
- ***En Teología Espiritual.***
- ***En Teología Bíblica-Pastoral.***
- ***En Teología Fundamental.***

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue **los mismos títulos de Bachillerato**.

Para mayor información diríjase a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 2650505. E-mail: contacto@ iter-ups.org