

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Número Especial

Año 26, n° 52

2° Semestre 2010

ÍNDICE

<i>Caritas y veritate</i> y globalización Roberto Bosca	3
Declaración de San Miguel	12
Comentario a Mons. Luis Clavell Celina A. Lértora Mendoza	17
Reseñas	30

Boletín de Teología

Director: Jerónimo Granados

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAL, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepal@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

***Caritas in veritate* y globalización.
Una perspectiva desde la doctrina social de la Iglesia**

Roberto Bosca
Univ. Austral, Buenos Aires

Esta tercer encíclica de Benedicto XVI aparece, siguiendo una tradición en la doctrina social de la Iglesia, en conmemoración de *Populorum Progressio* de su antecesor Pablo VI. Recuerdo este dato que todos saben para decir que *Caritas in Veritate* debe ser también leída así a la luz de ésta y de la encíclica conmemorativa de Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*; quiero decir que las tres deben ser consideradas en conjunto como una unidad y así procuraré hacerlo en esta ocasión, referida al exclusivo tema de la globalización.

En este sentido, tal como el documento de Pablo VI hubo de ser caracterizado como la carta magna del desarrollo y *Sollicitudo Rei Socialis* como la encíclica de la solidaridad, *Caritas in Veritate* podría ser visualizada como la encíclica de la globalización, aunque no sea éste el corazón del mensaje sino su escenario. El título del número monográfico que le dedicó la revista *Valores* es “el desarrollo en la era de la globalización”. Se trata del primer documento magisterial en el que se aborda este verdadero tema-estrella de la posmodernidad de una manera más o menos sistemática. Era hora de hacerlo.

Las tres encíclicas están referidas a la misma temática y las tres se identifican en efecto en estar dedicadas al desarrollo humano, y aunque en todas ellas la sustancia permanece idéntica, los acentos son lógicamente diversos.

Esta sustancia consiste en la ley suprema de la caridad. El propio texto de CV lo define en su inicio: “la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”. Sirva esta precisión para decir que en continuidad con el enfoque antropológico impreso a la doctrina social por Juan Pablo II, Benedicto XVI caracteriza en este documento al desarrollo como una “vocación” y más

radicalmente como un “don”. Hay un llamado para una entrega. El don es precisamente la *traditio* divina que es la sustancia subjetiva de la caridad.

Como en mi intervención voy a referirme exclusivamente a la encíclica benedictina, no pasaré revista al magisterio anterior respecto de la globalización, aunque deba puntualizarse que es Juan Pablo II quien comienza su tratamiento en la doctrina social con su encíclica *Centesimus Annus* (1991) y lo continúa ocho años más tarde en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América* (1999). Finalmente, la globalización es objeto de un particular tratamiento en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (2004), en el que buena parte del capítulo sobre la vida económica le está dedicado.

En esta nueva encíclica, Benedicto XVI continúa el enfoque antropológico propio de su predecesor, examinando el proceso de globalización al trasluz del principio personalista que ustedes conocen y que Juan Pablo II gustaba enunciar a partir de un clásico texto de *Gaudium et spes*: “el hombre es el camino de la Iglesia”.

Contra lo que unos y otros hubieran deseado, la encíclica no se pronuncia ni a favor ni en contra de la globalización, adjudicándole un carácter instrumental. Pero el documento parece seguir el camino de sus predecesores, en general tan bien recibidos como desconocidos o ignorados incluso por los propios cristianos, en primer lugar por su desconocimiento de la materia.

El mismo clero no parece tener una actitud muy distinta, como indica el significativo dato de que no he escuchado una sola homilía en la que se haya mencionado no ya la temática o el contenido sino ni siquiera el nombre de la encíclica. Esta ausencia de la doctrina social de la Iglesia en la catequesis está siendo lentamente corregida en los últimos años, ante la insistencia de los romanos pontífices a partir de Juan XXIII de que ella forma parte inescindible de la evangelización, sobre todo ante el actual fuerte embate relativista de signo neolaicista negador de la dimensión pública de la fe.

Las críticas a la encíclica -en verdad escasas- pueden sintetizarse en el silencio que es la más sutil y quizás la más incisiva de las oposiciones, pero

cuando ellas se han expresado se han centrado mas bien en considerar que la economía del don, que es una de las contribuciones más felices y originales del documento y donde brilla la radicalidad del dinamismo redentor del mensaje evangélico, constituye por lo menos una ingenuidad.

Esta actitud -también presente puertas adentro en la misma Iglesia Católica- revela que incluso entre los propios fieles cristianos se ha producido un seguimiento del Evangelio en una perspectiva mas bien individualista y que en el fondo muchos de ellos están convencidos de que al trasluz de la sociedad pluralista, la redención sólo puede llegar a operar en el mejor de los casos en el plano personal de la santidad, pero que constituye una verdadera utopía su planteo social, considerado tan irreal como lo fueron las últimas utopías ideológicas que se expresaron en la modernidad. He aquí una más o menos sofisticada negación actual de la doctrina social de la Iglesia tanto o más operativa que las antiguas persecuciones ideológicas del siglo pasado.

El radicalismo clerical que en los años sesenta y setenta invocó un mesianismo social reinterpretativo del mensaje evangélico en términos de un reduccionismo temporalista, provocó como una consecuencia no querida que la predicación homilética omitiera cualquier referencia a la dimensión política de la fe en el deseo en sí legítimo de evitar convertir la doctrina social de la Iglesia en una ideología.

De esta forma es posible afirmar que -en líneas generales- documentos fundamentales en este ámbito como la *Nota doctrinal acerca de algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* son hoy virtualmente desconocidos por el pueblo fiel al menos en nuestro país.

La consecuencia de una confluencia de ambas actitudes -tanto la que configuró una ideología de la fe como la reactiva ante ella- unida a otras como el influjo de la mentalidad relativista incluso en el clero, así como un temor al planteo de asuntos delicados y conflictivos, conformó de esta suerte un vacío que aún hoy padecen los fieles, y cuya evidencia se deja ver en situaciones

como la actual discusión de la ley de matrimonio homosexual, donde se exhiben entre los mismos representantes en el parlamento -que no reniegan, al contrario, de su condición cristiana y católica-, opiniones de un llamativo pintoresquismo.

Este desconocimiento de la doctrina social en general y del documento benedictino en particular así como el rechazo a lo que se percibe como propio un mundo puramente ideal del deber ser, tiende a fortalecer en la conciencia de los fieles cristianos corrientes el concepto de que se trata de un asunto lejano, complejo e inabarcable completamente ajeno a sus intereses aun morales, que escapa por completo a su capacidad de influir en su naturaleza y en su desarrollo. A la luz de sus propias actitudes, así es; en efecto, estamos una vez más ante la profecía autocumplida.

Este carácter consecuentemente abstracto inhibe a los fieles de suscitar en ellos cualquier actitud madura ante el mismo y menos de actuar en consecuencia en la vida social.

Después de estas consideraciones preliminares que me pareció oportuno tener en cuenta a es hora de ir al mensaje en sí. El texto menciona más una docena de veces el término global o globalización, presente en 22 párrafos, aunque se puede decir que como dato la globalización está implícito de algún modo en todo el pronunciamiento magisterial. Nuestro espacio de reflexión sólo permite pasar una revista a estas referencias, en una síntesis de dicha temática tal como está tratada en la encíclica.

Las principales referencias son las siguientes.

La globalización es considerada un proceso o en todo caso un camino hacia la unificación de la humanidad. De tal modo, se habla en el texto de una sociedad en vías de globalización y de un mundo en 'progresiva y expansiva globalización así como de una era de la globalización. Pero enseguida se advierte que este proceso comporta o puede comportar consecuencias negativas, poniéndose el ejemplo, entre otros del mercado global que ha llevado a una reducción de la

red de seguridad social, deshaciendo legítimos derechos de los ciudadanos, del mismo modo a como ha impactado negativamente en el derecho del trabajo.

El tratamiento de la temática del mundo global adquiere un nivel más intenso a partir del fin del capítulo II del documento, donde el Papa advierte que la novedad principal desde *Populorum Progressio* ha sido el “estallido de la interdependencia planetaria” comúnmente llamada globalización. Es decir que el Papa define la identidad de la globalización con la palabra interdependencia, cuyo origen sitúa en los países ricos, aunque extendida por su naturaleza a todas las economías.

La palabra utilizada por el antecedente de *Sollicitudo rei socialis* -cuando aún no se había generalizado el término globalización, aunque el fenómeno ya era percibido-, es solidaridad. Así y de un modo correlativo y paralelo, podríamos decir que así como la solidaridad es en el discurso juanpaulino la dimensión ética de la interdependencia, el don es en la encíclica benedictina la dimensión ética de la globalización.

El rechazo de esta premisa corre por cuenta de un economicismo ampliamente difundido en las relaciones sociales que reivindica una autonomía absoluta de lo temporal, ya oportunamente criticada por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes*. El mal de la globalización no reside en sí misma sino en la pretensión de que la economía debe ser autónoma, de no estar sujeta a injerencias de carácter moral.

Las críticas que en su momento recogiera *Sollicitudo* respecto de que ella postulaba una preceptiva técnica ajena a la jurisdicción moral del magisterio, en cierto modo parece haberse renovado con respecto al nuevo texto magisterial.

Benedicto XVI llega a decir que la globalización ha sido el principal motor para que regiones enteras superaran el subdesarrollo y la presenta como una gran oportunidad, advirtiendo al mismo tiempo el riesgo de daños y nuevas divisiones en la familia humana -más adelante el Papa hablará en sentido coincidente de “grandes dificultades y peligros”- si este impulso no es dirigido

hacia la “civilización del amor”. Esta conocida expresión de Pablo VI, luego retomada en su capítulo conclusivo por el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, en el lenguaje antropológico de la nueva encíclica es presentada como “la sorprendente experiencia del don”.

De otra parte, debe subrayarse que, como también se aclara a continuación, el principio de gratuidad como expresión de fraternidad no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo. La doctrina social de la Iglesia sostiene que las relaciones auténticamente humanas se pueden y se deben vivir en la actividad económica y no solamente fuera o después de ella, en tanto el sector de la economía no es un terreno éticamente neutro ni inhumano ni antisocial por naturaleza.

Por el contrario, dice el documento, el gran desafío de la globalización consiste en mostrar que no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, sino que la lógica del don debe tener su espacio en la actividad económica ordinaria. Más aún, sostiene el texto que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia.

En conclusión, la doctrina de siempre también ha de aplicarse a las nuevas condiciones o para decirlo con las propias palabras de la encíclica, a las dinámicas características de la globalización.

Más adelante, advierte el Papa sobre el error de considerar a la globalización una suerte de fatalismo histórico, como si esas dinámicas que la producen procedieran de fuerzas anónimas e impersonales o de estructuras independientes de la voluntad humana. En efecto, cuando se entiende la globalización de una manera determinista, se pierde de vista algo esencial como es el dato de que se trata de una realidad humana y que puede ser fruto de diversas corrientes culturales que han de ser sometidas a un discernimiento. En este punto el texto remite a un discurso de Juan Pablo II donde puntualiza que la globalización no es *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente –lo que nosotros- hagamos de ella.

Estas corrientes culturales -sigue diciendo Benedicto- son a menudo de un signo individualista y utilitarista, pero ellas no agotan la realidad social de la globalización como un fenómeno multidimensional y polivalente que debe ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones, incluida la teológica, lo cual permite vivirla en términos de relacionalidad, comunión y participación.

Más adelante, en el capítulo V, la encíclica señala también como un efecto de la globalización el de favorecer un cierto sincretismo religioso al que señala como un posible factor de dispersión y de falta de compromiso. Aunque sin nombrarla, el Papa se refiere aquí a la *New Age*, la espiritualidad posmoderna del hombre light tan cercana a planteos utópicos de una nueva humanidad como lejana a cualquier compromiso concreto que traslada el deseo humano de felicidad a una nueva era milenarista.

Finalmente, la encíclica relaciona a la globalización con tres puntos concretos: la subsidiariedad, la técnica y los medios de comunicación social. En los tres casos el Papa está buscando preservar el precioso valor de la libertad en el escenario global. Se trata de una aplicación al caso de un principio general de la doctrina social de la Iglesia.

En primer lugar ¿qué relación puede tener la globalización con la subsidiariedad? Según Benedicto XVI, el principio de subsidiariedad - tradicionalmente sostenido por la doctrina social de la Iglesia como un equilibrio de los poderes sociales- sería una garantía, junto al principio de la división de poderes, de que la autoridad no sea ejercida por un poder universal de tipo monocrático.

En segundo lugar, el Papa, retomando un planteo ya presente en *Octogesima adveniens*, (es significativa la referencialidad permanente del documento al magisterio paulino como marcando una continuidad y no una ruptura) busca prevenir que el proceso de globalización pueda sustituir a las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico. Es que -como la realidad muestra- el desarrollo nunca estará garantizado plenamente por una

ingeniería social de tipo técnico. El fundamento de la libertad humana -apunta el Papa- no surge de mecanismos automáticos e impersonales como las leyes del mercado o las políticas de carácter internacional, sino que es el fruto de decisiones que se sustentan en una responsabilidad moral.

Finalmente, la encíclica se detiene en el influjo de los medios de comunicación social sobre la dimensión ético-cultural de la globalización. Esto quiere decir que ellos pueden ser ocasión de humanización si se orientan con el fundamento de la dignidad de la persona y el bien común, por cuanto su sola dinámica no favorece por sí misma la libertad ni globaliza el desarrollo y la democracia para todos. Estos medios -concluye el texto- pueden ser instrumentos de comunión cuando promueven la participación universal en la búsqueda común de lo que es justo.

La nueva encíclica sale al cruce de una visión esquizofrénica de la sociedad donde el contrato regula las relaciones horizontales entre iguales y libres y el poder político lo hace entre los desiguales en el ámbito público mientras que el privado es el reino exclusivo del don, considerado algo casi completamente extraño a las relaciones económicas.

Algunos economistas como Stefano Zamagni de notoria influencia en este documento han mostrado los alcances limitados de esta visión reduccionista en la que el Estado y el mercado han sido considerados como perspectivas unidimensionales que parecen muy pobres para expresar la existencia humana y su naturaleza más profunda, y que el principio de intercambio de equivalentes debe basarse en el principio de reciprocidad en tanto -como va mostrando el desarrollo de la sociedad humana- la felicidad es una palabra unida a confianza, gratuidad y relacionalidad más que a una sociedad salvaje cuyo principio fundante consiste en la supresión del otro.

Un detalle que me resultó llamativo fue advertir una cierta sorpresa que produjo entre nosotros el énfasis del mensaje benedictino en un punto central de la doctrina social de la Iglesia, como es el de que la solidaridad no es un

principio corrector de las relaciones económicas o algo extrínseco a la economía.

Como conclusión, y mirando nuestra propia casa antes que la del vecino, creo que con nuestra gratitud a este nuevo servicio del magisterio deberíamos hacernos cargo de que una mentalidad quizás mayoritaria no ya en la cultura relativista que tanto nos preocupa sino entre los mismos cristianos no ha conseguido superar una moral fideísta y sigue considerando que la caridad es algo sublime y que los principios son muy hermosos y elevados pero que con los negocios no se juega.

Declaración de San Miguel ***Caritas in veritate*: un mensaje también para la Argentina**

Entre los días 28 y 30 de mayo de este año, los abajo firmantes nos reunimos en San Miguel con el propósito de reflexionar sobre *Caritas in veritate*, la última gran encíclica social del Santo Padre Benedicto XVI. Muchos de nosotros sentíamos que la encíclica había tenido una enorme repercusión en todo el mundo, en especial en los países desarrollados, pero no tanto así en nuestra región y particularmente en nuestro país. Los argumentos que escuchábamos intentaban justificar esta relativa indiferencia aludiendo al carácter “sofisticado” del texto el cual estaría dirigido especialmente a los países en la vanguardia del desarrollo y no tanto a una región y a un país como el nuestro en un estadio de evolución mucho menos avanzado y con problemas supuestamente muy diferentes. Frente a esta interpretación quisimos reunirnos a releer con atención juntos la encíclica con la convicción de que el Papa, siendo padre de todos, debía habernos dirigido también a nosotros, como latinoamericanos y argentinos, un mensaje significativo y aplicable a nuestra propia situación histórica. Con este espíritu, y a través de un rico diálogo interdisciplinar, analizamos *Caritas in veritate* desde distintas perspectivas. Como conclusión llegamos a una serie de ideas, pensamientos y reflexiones que queremos compartir brevemente en esta declaración con el deseo de proponer un diálogo mucho más amplio sobre la significación de este importante mensaje del Papa para nuestro país que vaya más allá de las personas que participamos de este primer encuentro.

La primera reflexión que queremos compartir es la de que *Caritas in veritate*, además de continuar con la riquísima tradición del Magisterio social de la Iglesia iniciada en tiempos contemporáneos desde la *Rerum Novarum* en adelante, nos parece un documento que apunta al centro mismo de la actual situación histórica mundial caracterizada especialmente por el fenómeno de la globalización. En efecto, creemos no exagerar al denominar esta encíclica, “la encíclica de la globalización”, ya que todo el texto está elaborado alrededor de esta clave hermenéutica. Esto se revela desde el principio del documento en el que el Papa elige tomar como punto de referencia la encíclica *Populorum*

Progressio de Pablo VI –a la que denomina «la *Rerum novarum* de la época contemporánea» (CV, 8)- un texto adelantado para su tiempo en el que ya se sostenían básicamente dos ideas. La primera era la de la urgente necesidad de ampliar el concepto de desarrollo, entendido generalmente como mero crecimiento económico y aumento de bienestar, a su verdadera dimensión de despliegue de toda la persona humana y de todas las personas sin excepción en su dimensión integral no sólo económica, sino también social, espiritual y trascendente. Pero además, aquella encíclica agregaba una segunda idea: la de que cualquier propuesta de solución para el problema del desarrollo integral de la persona no podría lograrse mediante los esfuerzos aislados de cada país, sino que requeriría de una acción conjunta de alcance internacional, adelantándose así de manera visionaria a los desafíos que plantea actualmente la globalización.

Ahora bien, de acuerdo a Benedicto XVI, la realidad que describió Pablo VI ha sido no sólo confirmada, sino incluso profundamente acentuada. En efecto, por un lado el dramatismo del llamado a un desarrollo integral es hoy mucho mayor debido a que los impresionantes avances tecnológicos, económicos y científicos, muchas veces imbuidos de una concepción positivista de la ciencia o de un intransigente relativismo cultural que no reconoce ningún sentido o fin trascendente, han traspasado los límites biológicos, económicos, sociales, ecológicos, psicológicos y espirituales del hombre y están poniendo seriamente en riesgo su dignidad y su misma supervivencia. Por otra parte, si bien ha habido fuertes progresos de una gran parte de la población mundial que ha podido salir de la pobreza y el subdesarrollo, también es cierto que se han acentuado las diferencias entre ricos y pobres, especialmente dentro de cada país y se multiplican los grupos de marginados y excluidos del progreso general. Esta preocupación del Papa expresada en *Caritas in veritate* ante una globalización tecnocrática y desigual, carente de una orientación por valores trascendentes y objetivos basados en la ley natural y fundada en la dignidad absoluta de cada persona humana, ha sido confirmada especialmente por la última crisis financiera mundial y está siendo claramente reconocida incluso por los sectores más secularizados de la sociedad mundial, como lo demuestra el impresionante impacto del discurso del Papa en Westminster Hall el pasado

septiembre ante las personalidades más destacadas del mundo político, académico y empresarial británico.

Por otra parte, de acuerdo al Papa, la internacionalización a la que se refería *Populorum Progressio* no sólo ha continuado, sino que se ha transformado en una nueva realidad global interdependiente que modifica esencialmente las antiguas relaciones entre naciones. En efecto, en ocasión de aquella encíclica, se interpretaba la necesidad de la “acción internacional” para el desarrollo como la unión de los países desarrollados para ayudar a los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, sobreentendiéndose una dependencia unidireccional de los segundos con respecto a los primeros. Hoy, en cambio, el acelerado proceso de interdependencia económica, tecnológica, política y social ha generado un movimiento que ya no va más en una sola dirección desde los países desarrollados hacia el resto del mundo, sino que se despliega por medio acciones e iniciativas que surgen en múltiples centros dispersos en cualquier parte del mundo, incluso en medio de las regiones y países más pobres y atrasados. La globalización coloca así en un mismo escenario a personas, empresas, ciudades, países y regiones de los más diversos puntos del planeta abriéndoles posibilidades inéditas de interacción e iniciativa, pero también poniendo sobre sus hombros enormes responsabilidades políticas, sociales y éticas antes desconocidas para quienes estaban fuera del círculo de los entonces llamados países centrales. (CV, 22) Esto se ve con claridad con la modificación que estamos presenciando en la estructura de poder global, derivada del ascenso de los países emergentes, encabezados por China, la India y, en América Latina, por Brasil. El declive de la influencia del antiguo “Grupo de los Siete”, que nuclea únicamente a las naciones más poderosas, y su virtual reemplazo por la institucionalización del G-20, en el que participan los principales países emergentes, **entre ellos la Argentina**, revela un cambio de envergadura en ese sentido.

De allí que, en nuestra opinión, resulta necesaria una profunda reflexión en nuestro país sobre esta encíclica del Papa que debería girar, a nuestro criterio, alrededor de dos temas básicos. El primero sería el de tomar conciencia de que la percepción más o menos extendida de que nos encontramos aislados o

prescidentes de los graves problemas y desafíos globales no responde a una lectura correcta de la realidad. Querámoslo o no la Argentina se halla por lo menos desde hace dos décadas completamente inmersa en el proceso de transformación generalizado de la tecnología, de la economía, del Estado, de la empresa, del trabajo, de los sindicatos, de las finanzas, de la seguridad social, de la sociedad civil y de la cultura que ha producido la globalización. Incluso si en los últimos años ha existido la idea de que era posible tomar el camino de un cierto aislamiento financiero, comercial o cultural, las evidencias muestran con cada vez más fuerza la imposibilidad de que nuestro país pueda lograr salir adelante sin interactuar inteligentemente en el escenario del mundo global.

Finalmente, en segundo lugar, creemos que ésta es una gran oportunidad para los católicos no sólo del mundo sino también de la Argentina para comenzar, desde el diálogo y la acción, una nueva misión hacia el mundo secular basada en la convicción de que la Iglesia se halla en el mejor lugar para interpretar en toda su profundidad y orientar adecuadamente el proceso de globalización, yendo mucho más allá de lo puramente tecnológico, económico o político-social. La mirada de la Iglesia tiene como eje orientador el concepto de persona, por el cual se vuelve posible pensar y vivir la globalización desde una perspectiva humana, social y teológica que la abre a un mucho más amplio horizonte de sentido. Así, tal como nos lo pide el Papa, también en la Argentina los católicos queremos ayudar a orientar la globalización por el camino de la “caridad en la verdad,” es decir, por el camino de la vocación relacional de la persona hacia el reencuentro de toda la familia humana entre sí y con el Padre, por medio del Espíritu, que nos llega por la Muerte y Resurrección de Cristo.

Firman

SER Cardenal Estanislao E. Karlic

SER Mons. Eduardo M. Taussig

Dr. Alberto C. Taquini hijo

Dr. Jorge Castro

Dr. Carlos Hoevel

Dr. Adalberto Rodríguez Giavarini
Dr. Alieto Guadagni
Mons. Dr. Alfredo Zecca
Dr. Felipe de la Balze
Dr. Roberto Bosca
Pbro. Darío A. Luna
Dra. Celina Léctora Mendoza

**Comentario a “Necesidad de la filosofía para la teología
en la actualidad”
de Mons. Luis Clavell**

Celina A. Lértora Mendoza

No voy a comentar el artículo paso a paso, sino más bien exponer algunas ideas en torno a los temas que me parecen centrales en él:

1. Cuál es la directiva precisa de la “Fides et ratio” en relación a la enseñanza de la filosofía en los institutos para la formación eclesial
2. Cuál es la situación actual, balance, que en general se considera bastante negativo
3. Cuáles serían las propuestas para revertir la situación

Quisiera decir, en primer lugar, que –en mi concepto- la “Fides et ratio” se refiere principal pero no exclusivamente a los institutos específicamente destinados a la formación eclesial. Me da la impresión –puede ser equivocada, naturalmente- que se está pensando en cualquier tipo de educación que pueda con derecho llamarse católica. Esta amplitud, justamente me parece una dificultad para establecer pautas muy unívocas y precisas en cuanto a los planes, objetivos y contenidos de un currículo de filosofía. Porque no es lo mismo un instituto eclesial que solo confiere grados eclesiales, que otro como por ejemplo una Universidad Católica en sistemas nacionales de educación superior, que tienen requisitos muy precisos para el reconocimiento de los estudios. La primera cosa que quisiera observar, es la conveniencia de reducirnos a la filosofía que se enseña en institutos de formación eclesial, es decir, la filosofía como la primera parte del currículo filosófico-teológico. Creo que la situación es muy distinta cuando se trata de formular los planes de estudio, por ejemplo, de una Facultad de Filosofía: aunque sea de una universidad católica, si es una universidad que va a otorgar un título civil y va a formar filósofos “de veras” o “profesionales”, debe enseñar un estándar de contenidos y aceptar ciertas pautas científicas, como por ejemplo la libre discusión de absolutamente

todas las tesis. Esto no es necesario, y quizá no sea conveniente, en instituto de formación eclesial, cuya finalidad es formar futuros sacerdotes y no filósofos.

Por lo tanto, también me parece que ampliar la “preocupación” y el “dolor” del Papa por el estado de la filosofía en el mundo católico en general, es un poco excesivo. En realidad la filosofía es, desde hace muchos siglos, una disciplina secular, que tiene su propia historia y su propia problemática actual, y lo mejor que podemos hacer los filósofos católicos es conocerla profundamente (cosa que sí, lamentablemente –lo digo como filósofo y como católica- no pasa muy a menudo) y entenderla en lugar de pretender refutarla. El pensamiento filosófico que suele llamarse “católico” (sobre todo en sus versiones escolásticas, especialmente la tomista) ha perdido lugar en el mundo filosófico. Pero esto no es nuevo, sucede desde hace siglos. Si tomamos una historia de la filosofía a partir del año 1500, el único representante de la filosofía católica que aparece en ellas por derecho propio y absoluto es Suárez. Los demás aparecen –si aparecen- oblicuamente, como comentaristas, continuadores, etc. Y de los medievales, el único filósofo que resulta actual a tirios y troyanos es Ockham, que nunca entró como maestro en ningún currículo eclesial. Sin embargo, muchos filósofos actuales (de todas las tendencias) lo citan y toman en serio sus tesis, y los historiadores de la filosofía y del pensamiento socio político se interesan cada vez más en él. Eso quiere decir que la filosofía *tout court* tiene criterios propios de selección y no le preocupa, para elegir a un autor o prescindir de él, lo que piense el ámbito religioso al que pertenecía.

Periódicamente los pontífices han pedido que se vuelva a las fuentes. Y se ha vuelto. El resultado no ha sido nunca un reposicionamiento del catolicismo filosófico en el mundo filosófico universal. En lugar de volver a lamentarnos o de insistir en esas “vueltas a las fuentes”, creo que habría que plantearse seriamente por qué no dieron resultado.

En mi modesta opinión, si la filosofía es una ciencia (aunque por cierto bastante especial) su dinámica de desarrollo no puede diferir mucho de la dinámica general de desarrollo científico. Hay una dinámica interna que hace

poco viables las “correcciones” desde fuera (y la Iglesia, que ya pidió suficiente perdón por el caso Galileo, debería seguir reflexionando sobre este problema).

Creo que la Iglesia, frente al mundo filosófico, puede y debe: a) ofrecer su experiencia de vida espiritual y la riqueza y variedad de sus reflexiones (no limitarse a un solo modelo) para que sean motivos de otras reflexiones y diálogos filosóficos; b) indicar a los católicos ciertas pautas de conciencia en el ejercicio del pensar filosófico; c) señalar aquellas teorías filosóficas que pretendan llamarse católicas y sean incompatibles con el catolicismo, rechazando esta denominación para ellas.

Creo que la Iglesia no tendrá éxito si pretende exceder esas posibilidades y erigirse en orientadora de la conciencia filosófica general. Esta pretensión no será aceptada, hace siglos que no es aceptada. Y ahora menos que nunca, pues el catolicismo, en nuestro mundo planetarizado, ya no es la religión mayoritaria, e incluso en la mayoría de los países “católicos” pierde lugar permanentemente. Frente a ella aparecen religiones o doctrinas tan antiguas como ella, o más, tan numerosas como ella o más, que le disputan este derecho de dirigir las conciencias: el budismo, el taoísmo, el islamismo, etc. que hoy tienen más adeptos que el catolicismo, por no mencionar a los cristianos no católicos, como el Consejo Mundial de Iglesias, que no acepta al catolicismo más que como una de las “denominaciones” del cristianismo (la “iglesia cristiana católica romana”, sic, para diferenciarla, por ejemplo, de la “iglesia cristiana católica armenia”, uno de sus miembros).

Entonces, creo que frente a esta realidad debemos separar el discurso y pensar en lo que me parece más urgente y la preocupación central de la FR: la enseñanza de la filosofía en los institutos eclesiásticos y el tipo de filosofía que deba cultivarse en ellos.

Conozco de cerca los problemas de establecer un sistema adecuado de filosofía para el currículo, por haber participado, desde hace más de 10 años, en el proyecto y organización de los estudios de filosofía y teología de la Orden Franciscana en Argentina. Ha sido una experiencia especialmente interesante

porque fue un proyecto que comenzó desde cero, ya que la Orden había cerrado sus institutos hacía por lo menos dos décadas, de modo que sus frailes estudiaban en el Colegio Máximo de los Jesuitas, el cual a su vez, los formaba en la doctrina tomista (por razones de seguridad política, desde 1976 los Jesuitas volvieron a la enseñanza “tradicional” de la filosofía y la teología; para evitar ser considerados “subversivos” se inclinaron por la “doctrina políticamente segura”, lo cual generó, como contrapartida, una visión del tomismo como “filosofía de la dictadura”, sambenito que se generalizó entre la intelectualidad argentina y que todavía no se ha levantado).

Cuando en 1988 se decidió la reorganización de cursos de filosofía y teología, se planteó “qué” filosofía enseñar, y se respondió a esta pregunta desde su “para qué”. La idea que prevaleció podría expresarse con las palabras de uno de los maestros formadores que integraba el Consejo de organización: la filosofía es el lenguaje que me permite comunicarme con el mundo no católico, que es buena parte de la gente con la cual uno interactúa fuera de la parroquia. Para quien no comparte el mundo de la fe, el único lenguaje común sobre los grandes temas humanos es el de la filosofía. Se resolvió que esa era la función de la filosofía para el currículo, lo que implicaba enseñar una filosofía actualizada, una filosofía “de veras” (como la que se enseña en los institutos seculares, la que sabe cualquiera que tiene un título) y no una filosofía “clerical”. Este fue un desafío que nos interesó a los profesores convocados al proyecto. Hicimos un plan de estudios con contenidos actualizados y buscamos profesores que, siendo católicos, tuvieran actuación relevante en instituciones no eclesásticas.

Cuando comenzamos a enseñar filosofía “de veras” tropezamos con algunas dificultades. La primera y más evidente, es que para la mayoría de los alumnos era algo demasiado difícil. No es que fuera un defecto de los frailes. Todos los profesores que tenían cátedras o experiencia de la materia en los seminarios, acreditaban que la mayoría de los futuros sacerdotes no tiene facilidad (ya no digamos gusto) para una disciplina muy árida y compleja como la filosofía actual. Y en el fondo parece que tampoco es necesario que para ser sacerdotes sepan “de veras” filosofía, porque entonces serían filósofos, que es totalmente otra vocación.

El segundo problema fue que los alumnos que superaron “la barrera” de la dificultad y se entusiasmaron con la filosofía, nos dieron ciertos “sustos”. Algunos de ellos abandonaron la carrera eclesiástica y se dedicaron a estudiar filosofía, o humanidades, u otra cosa (claro que no creo que esto se deba precisamente a haber estudiado bien la filosofía). Otros mostraron adhesiones “poco tranquilizadoras” para algunos maestros. Por ejemplo, la mayoría se entusiasmó con Kant, o Heidegger. De los medievales, el único por el que se mostraba interés es Ockham. Es decir, en el fondo, se preferían aquellos pensadores que más resuenan en la cultura contemporánea. Estudiar a Santo Tomás, por ejemplo, les resultaba absolutamente tedioso y lo veían con poca relación con los intereses filosóficos actuales (no digamos con los intereses actuales, sin más) y ni siquiera lograban conectarlo con la tradición de la Orden. Creo que esto también pasa en otros ámbitos de la Iglesia, que tienen tradiciones comunitarias muy arraigadas: los agustinos, los benedictinos, etc..

El tercer problema fue cuando esos alumnos llegaron al ciclo de teología. Como muchas de las nociones escolásticas las tenían poco asimiladas, los profesores de sistemática se quejaban de que los alumnos no tenían ideas claras acerca de algunos conceptos clásicos. En una reunión de profesores se quejaron de que ninguno había sabido definir “hipóstasis” y que habían dado unas “rarísimas” concepciones (no definiciones) de “persona” y “sustancia” (claro, habían leído a Kant, o a Hegel, o a Heidegger más que a los escolásticos).

Entonces debidos mudar rumbo y reconocer que, además de ser “instrumento de diálogo con el mundo”, la filosofía tenía que ser enseñada como un instrumento conceptual de la teología. Entonces volvimos a poner contenidos escolásticos en muchas materias que habían tenido contenidos más modernos (filosofía de la naturaleza, metafísica, gnoseología). El resultado fue poco positivo en todo sentido, y el interés de los alumnos por los estudios de filosofía bajó más que nunca. No aprendieron bien filosofía escolástica (no les gusta) y tampoco la otra.

Finalmente hemos llegado a una situación de compromiso, que constantemente estamos revisando. Precisamente ahora debemos que presentar una propuesta de ajuste del currículo filosófico. Es decir, enseñamos todos los contenidos de filosofía escolástica que son necesarios para la teología tradicional (independientemente de que los profesores de teología enseñen efectivamente esa teología u otra, o de qué modo lo hagan), pero precisamente como tal instrumento conceptual, y al mismo tiempo tratamos de dar contenidos actualizados. Por otra parte, los franciscanos tienen interés en *aggiornar* su propia tradición filosófica, a la que privilegian, como es lógico, y al mismo tiempo procuran dar una visión franciscana de la teología, no solo desde la espiritualidad, sino también desde la sistemática y la exégesis. Ahora bien, esto exige ubicar a los clásicos franciscanos (medievales) junto con y en diálogo (a veces, o casi siempre, polémico) con Santo Tomás. De este modo yo personalmente he logrado una mayor comprensión del tomismo, hasta el punto que me atrevo a decir que mis propios alumnos franciscanos comprenden mejor a Santo Tomás en su época y sus intereses teóricos, que los alumnos de las facultades que enseñan solo tomismo. Doy un ejemplo: en una de las Semanas Tomistas que convoca anualmente la Sociedad Tomista Argentina (a las que siempre llevo a mis alumnos, que asisten por lo menos a una sesión completa), presenté el tema de la mujer en Santo Tomás. Yo sostenía (para bien de la imagen de Santo Tomás, incluso) que él no había defendido (con argumentos propios) la teoría misógina aristotélica, sino que solo la había usado, aceptándolo como una verdad científica de su tiempo. Cité varios pasajes (algunos muy conocidos y citados por todas las publicaciones feministas) que evidentemente los alumnos de la Universidad Católica no conocían; todos se asombraban y luego se reían, como diciendo “así que este tipo del cual nos enseñan maravillosas cosas, también decía esto”. Me significó el resentimiento de ciertos tomistas que estaban presentes (demostrado en que varios de ellos se fueron pasando por mi lado sin saludarme...). Yo no esperaba semejante resultado de ignorancia por ambas partes, profesores y alumnos. Mis alumnos leen los trozos más comprometidos y menos felices de los autores que estudiamos, porque ellos son precisamente los más interesantes para una hermenéutica realista. Y uno podría pensar que otros profesores e investigadores tienen el mismo criterio. En fin, tengo la impresión de que en general tanto profesores como alumnos

(salvo que sean medievalistas) tienen un conocimiento bastante distorsionado de la filosofía escolástica, y sobre todo de Santo Tomás, al que se enseña casi siempre en forma puntual (fuera del tiempo, del contexto, etc.) y por tanto, si bien se lo hace funcionar como “verdad absoluta” al fin no puede resistir la más ligera crítica filosófica.

La situación actual que describe Mons. Clavell me parece correcta, pero yo la atribuyo a otras causas. Más que preguntarnos por qué -o lamentar que- los teólogos y los estudiantes de teología no se interesen por la filosofía, habría que preguntar quizá:

1. ¿para qué les sirve la filosofía?
2. y sobre todo ¿qué filosofía?

Ahora bien, es evidente que las dos respuestas son correlativas; ya indiqué que la filosofía puede “servir” como instrumento de comunicación racional o puede servir para la formación personal del seminarista. Naturalmente puede ser que el tipo de filosofía que “sirva” para ambos casos sea diferente. Ahora bien, la filosofía actual es una disciplina compleja, con enorme cantidad de direcciones, métodos, contenidos, etc. Y además todos ellos en discusión. Resulta un campo difícilmente abarcable, incluso para los que hemos estudiado una carrera de 5 ó 6 años y aun para los que nos especializamos en ella no es totalmente abarcable. No se puede pedir esto a los seminaristas. Pero esto es “la filosofía” hoy, es el estado actual de esta ciencia. Enseñar escolasticismo y solo escolasticismo es como enseñar física newtoniana y solo física newtoniana. Es decir, no responde a lo que hoy se entiende por saber filosofía o cultivar la filosofía. Esto no es una cuestión de gusto personal o de grupos, hay un estándar general. Por cierto que la Iglesia, en su currículo para los Ministerios, puede decidir que enseña esto o lo otro, pero no puede decir que “eso” sea estrictamente “filosofía”.

Me parece que este interés en insistir en que se enseña “filosofía” (así, sin más) tiene un lado específico de interés que se mantiene en silencio pero que me parece honesto poner sobre la mesa: en muchas legislaciones, los estudios eclesiásticos tienen sus títulos con reconocimiento habilitante civil. Es un hecho

que actualmente muchos institutos eclesiásticos están modernizando sus contenidos porque de lo contrario no son reconocidos. Personalmente no creo que esto sea decisivo, después de todo un título eclesiástico no tiene por qué tener valor civil universal. Pero sí me parece peligroso que quien estudió dos años de filosofía escolástica salga por allí creyendo y diciendo que sabe filosofía o preparando un *paper* con pretensiones de filosofía. El resultado es deplorable, y luego sucede que en otros niveles se nos acusa (a todos los católicos sin distinción) de ser “ignorantes” en materia filosófica. Eso no es bueno para la imagen de la intelectualidad católica.

Volviendo al tema de las preguntas, creo que la razón por la cual los teólogos no se ocupan mucho de la filosofía es porque aprecian que la filosofía actual no les sirve directamente, como un todo y en bloque, sino que en algunos casos toman algunos de sus contenidos. Tampoco les sirve la filosofía escolástica, porque ella no es entendible, en serio, fuera de las disputas medievales que le dieron origen.

Frente a la filosofía medieval, a los “maestros”, hay varias opciones

1. Ignorarlos como filósofos actuales y en todo caso mantenerlos como filósofos “históricos”, trabajando con el pensamiento actual, inspirado en la tradición de una manera ecléctica. Es la opción en general de los Jesuitas, que en esto han tenido considerable éxito. De hecho, ellos son considerados “interlocutores *per se*” del mundo laico. Cuando se requiere una reflexión religiosa católica sobre algún tema actual controvertido, suele llamarse a un jesuita, en la inteligencia de que harán buen papel, es decir, que serán interlocutores válidos en una mesa redonda. Aunque ya no tienen tanta resonancia como antes (en general el catolicismo no tiene ya la resonancia de antes) sin duda ninguna Orden o Congregación es tan considerada por el mundo laico en este sentido. Mi experiencia (no solo en Argentina sino en muchos lugares, España incluida) es que cuando alguien quiere entablar un debate serio dando un lugar respetuoso a los católicos, se llama a un jesuita. Si se quiere dejarnos mal parados o ridiculizarnos, se llama a algún otro teólogo o filósofo que suene más “fundamentalista”. El resultado queda asegurado.

2. Un segundo modo es mantener el pensamiento clásico en todo su contenido y rigor. En este caso necesariamente se lo despoja de su marco histórico, se lo absolutiza y entonces se transforma en “escuela”, o quizá en dogma. Es el criterio que han seguido los Dominicos y los tomistas con Santo Tomás. Un “tomista” no acepta no solo a un filósofo que altere o modifique tesis más o menos importantes del Aquinate, sino que incluso llega a opinar que eso es más o menos como una herejía. En círculos tomistas he escuchado discusiones “filosóficas” (no de historia de la filosofía) en que para refutar alguna proposición se le decía al ponente “eso no es tomista, S. Tomás no dice eso”. En una oportunidad alguien respondió “no, lo digo yo” y fue un escándalo. El resultado de esta postura es que el tomismo no creció como filosofía, no tiene reconocimiento en el mundo de la filosofía actual (y creo que en parte por eso ha perdido reconocimiento dentro del catolicismo mismo). Sin duda se puede pedir que haya una “relectura” del tomismo con esas limitaciones. Se ha hecho, lo han hecho personas muy inteligentes y valiosas. El mismo Mons. Clavell cita en su p. 6 una lista ejemplificadora: Fabro, Gilson, De Finance, Mondin, Lobato, etc. Hemos de reconocer que ninguno de ellos está en la primera (ni en la segunda) línea de filósofos significativos actuales, no aparecen en ninguna historia de la filosofía contemporánea con valor propio. Algunos, como Gilson, tienen algún pequeño lugar como “expositores” de S. Tomás. Y aun dentro del tomismo hubo dudas sobre la pertinencia de incluirlos a todos entre los “buenos” intérpretes. Quienes estudiamos en esas épocas y en esa mentalidad, tenemos experiencia de que por los años 60 los partidarios de Gilson abominaban de De Finance y viceversa, los partidarios de Maritain eran atacados por los de De Koninc, etc. etc.. Mientras tanto, la historia de la filosofía de inspiración cristiana tuvo otros éxitos, por otro lado. Ninguno de los nombrados se acerca a la simpatía que en círculos no católicos inspira Ricoeur, por ejemplo, a quien lee todo el mundo. En otras palabras, más allá de lo que desee la jerarquía, el papa o un grupo de intelectuales católicos, hay un hecho social que no puede ser modificado solo por un acto de voluntad de querer imponer la filosofía de Santo Tomás, ni como la única, ni como la mejor, ni siquiera dentro del catolicismo mismo. Porque para ser católico no se requiere profesar una determinada filosofía.

3. La tercera alternativa es inspirarse en los autores clásicos pero repensarlos desde la filosofía actual. Esto puede aconsejar o incluso exigir el abandono de algunas de sus tesis, incluso centrales. Este es el modelo que han elegido los franciscanos, y me parece que la historia corre a su favor. Me explico. La “escuela franciscana” no es un conjunto monolítico, tiene figuras importantes muy diferentes entre sí (por ejemplo San Buenaventura, Scoto, Ockham). Es posible encontrar en ella diferentes modelos de filosofar manteniendo el “aire de familia” que caracteriza los franciscanos como orden religiosa y opción de vida. Es claro que, en la actual propuesta de la Orden, no se trata de reeditar los dos intentos frustrados de relanzar la escuela franciscana. El primero, por las mismas épocas en que, gracias a la exhortación de León XIII, se restauraba la escolástica en las instituciones clericales, quiso hacer una “reconstrucción histórica completa” de la escuela franciscana elencando las tesis sostenidas por todos o la mayoría de sus autores. De más está decir que era un intento destinado a frustrarse. No sólo dejaba fuera autores decisivos, como Ockham, por ejemplo, sino que ponía fuera de contexto tesis de Buenaventura, Scoto, Peccam, para componerlas en un sistema que no solo nunca había sido enseñado como tal por ninguno de ellos, sino que tampoco resultaba consistente desde una crítica filosófica moderna. El segundo intento fue volver lisa y llanamente a un autor como maestro de la Orden. Como ya Scoto lo había sido, con bastante fortuna, se lo propuso, compitiendo con otro grupo que deseaba lo propio con Buenaventura. También se vio, felizmente a tiempo, que semejante propósito empobrecía innecesariamente la tradición intelectual de la Orden. Y se encaminaba a tener las mismas dificultades del tomismo.

La aceptación de la existencia de una escuela en sentido amplio, con pensadores originales pero conectados en una cosmovisión franciscana común, me parece hoy un modelo para la filosofía católica. No me preocupa, como a Heidegger, sostener la existencia de una filosofía cristiana, me preocupa que se pretenda que sea **única**. Si hay muchos modelos de espiritualidad, de liturgia, y hasta de teología, no se ve por qué esa pretensión, yo diría desmesurada e incomprensible, de una sola filosofía, en el sentido de un solo cuerpo doctrinario que contenga todas las verdades del sistema. Esto no solo no es necesario, sino que tampoco es posible. Me parece que éste es el punto más débil de la

FR y también el punto en que históricamente se han estrellado siempre todos los intentos de unificación.

En fin, quisiera decir que me parece que por detrás de las inquietudes que manifiesta *FR* en relación a la filosofía, hay una razón más profunda y que sólo se menciona elípticamente al hablar de “la utilidad” o “la conveniencia” o “la necesidad” de los estudios de filosofía para la teología. Creo que en realidad lo que preocupa a la jerarquía católica (o al menos a una parte significativa de ella) es la libertad que se toman los teólogos para proponer tesis osadas, usando diversas filosofías que la misma jerarquía no conoce bien y no puede refutar como tales filosofías. Entonces encarga esa tarea a los filósofos, para que ellos “refuten” las filosofías peligrosas (peligrosas si son tomadas como instrumento conceptual por parte de los teólogos, no necesariamente peligrosas en sí como filosofía). Es decir, en el fondo se intenta usar la filosofía como un instrumento de control de la teología. Y esto porque también quizás se tiene escrúpulos en “prohibir” la investigación teológica: una “investigación” debe ser libre, eso es un valor interiorizado en nuestra cultura y si la teología es ciencia (y los teólogos lo toman muy a pecho) entonces su investigación debe ser libre, solo se puede juzgar –si es el caso- de sus resultados. Todos sabemos que eso da por resultado que antes de toda posibilidad de “condenar” (luego de un estudio, de citar al autor, etc.) desde el magisterio una tesis teológica, ella se ha hecho famosa y ese intento hace quedar mal a la jerarquía (los casos son más que obvios). Entonces se pretende que ese método teológico o esa transposición teológica de una filosofía sea condenada o impedida desde la filosofía.

Creo que esta estrategia falla en muchos puntos. En primer lugar, pedir a los católicos que refuten toda filosofía no católica desde el tomismo (o desde cualquier filosofía aceptada como católica) es pedirles algo imposible o extremadamente difícil. Las filosofías no se refutan tan fácilmente, por razones lógicas y epistemológicas que los mismos filósofos conocen muy bien. Lo que puedo hacer simplemente es decir “he refutado a x” (cuando probablemente x o sus partidarios consideren que me han refutado a mí). Sé que esto que digo puede ser tachado de “relativismo” o se puede pensar que soy escéptica con

respecto a la posibilidad de encontrar la “verdad”. Soy historiadora y epistemóloga, conozco el paño, y por tanto, sin ser escéptica, puedo explicar por qué los sistemas filosóficos consistentes no son refutables, aunque naturalmente se puede argumentar con mejores argumentos a favor de una tesis que de otra. Eso es lo que yo misma hago cuando filosofo, y lo que hacemos todos y lo único que se puede hacer. La verdad filosófica, como la científica, es algo que se busca, que se discute, no algo que se posee de una vez y para siempre en su totalidad. Por lo tanto, difícilmente las “refutaciones” de filosofías “peligrosas” por parte de filosofías “seguras” sean viables en serio.

En segundo lugar, la teología, en la medida en que se apoye en una filosofía, siempre correrá ese riesgo de llegar a resultados “peligrosos”, a menos que se establezca, autoritariamente, que la teología católica solo puede usar un método filosófico determinado y considerado “seguro”. Eso puede establecerse, por una normativa interna de la Iglesia. Obviamente suena muy duro, y nadie quiere hacerlo. Y hasta es dudoso que diera resultado. Después de todo, por ejemplo, Eckhart tuvo dificultades dogmáticas serias y sin embargo no hizo sino desarrollar la síntesis tomista (claro que con libertad en cuanto a las conclusiones que sacó, es decir, no restringió posibilidades del sistema). Creo que la idea de no imponer decisivamente una filosofía, por todos estos motivos, es la mejor. También, quizás, porque la Iglesia aprecia el valor de la libertad. Pero entonces también hay que correr el riesgo de la libertad.

En tercer lugar, quiero señalar que este prurito de no molestar a los teólogos católicos imponiéndoles limitaciones metodológicas me parece excesivo, y a la vez produce inconsistencia en el conjunto: si a los teólogos no se les impone una filosofía como método, ¿por qué se quiere previamente imponer una filosofía? Es decir, en el fondo la imposición aparece en algún lado: no para los teólogos (para que no protesten); entonces, para los filósofos. Creo que lo mejor, lo más honesto intelectualmente, y supuesto que se considere que debe haber una limitación (y yo creo que debe haberla) es ponerla donde debe estar: en la teología. Yo creo que la teología es una ciencia muy *sui generis* (no voy a discutir si es o no ciencia, si es teórica o práctica, si es sabiduría, etc.), no

puede proceder con la total libertad de investigación con que proceden otras ciencias. La jerarquía puede imponerle limitaciones, porque el teólogo es ante todo un miembro de la comunidad de la cual recibe directivas que condicionan su pertenencia a ella. Yo no puedo pretender estar en la Iglesia y sostener a la vez el politeísmo. Si creo a la vez en Jemanjá, en Pachamama, en Manítú y en Jesús y a todos les rindo culto, entonces no soy católica, y lo lógico es que me vaya del catolicismo y haga mi propio cocktail religioso. Lo mismo pasa con los teólogos. Si los teólogos quieren decir cosas contrarias al sentir del catolicismo, pues se van de él. Claro que el sentir “del catolicismo” es un concepto difuso. El problema me parece que surge cuando se identifica “el sentir de la comunidad” (que es a lo que apelaba Pablo) con el sentir de la jerarquía (o de una parte de ella) o de un papa determinado. Creo, en fin, que este problema debe ser abordado sin tapujos, porque en definitiva es el gran problema que abre (y no resuelve) la *FR*. Y también creo que no se resolverá en la línea de la filosofía, sino exclusivamente de la teología.

RESEÑAS

RUTH RAMASCO DE MONZÓN, *Y Ustedes, ¿quién dicen que soy yo? Seminaristas y Clero Diocesano del NOA argentino*, San Miguel de Tucumán, Seminario Mayor Arquidiocesano de Tucumán, 2009, 223 pp.

La vasta experiencia de la Dra. Ramasco como profesora del Seminario y los materiales reflexivos producido a lo largo de años de acompañar a los seminaristas y jóvenes sacerdotes en diversos encuentros ha plasmado finalmente en una obra que acrecienta la bibliografía producida con motivo del Año Sacerdotal. Los textos que contiene se proponen para ser trabajados en talleres o bien como lectura individual. En todo caso convocan a una reflexión profunda, a veces dolorosa y revulsiva, pero siempre fructífera.

La obra se articula en cuatro capítulos y una conclusión. El primer capítulo inicia el tema de la vida del seminarista con tres temas claves: la afectividad, la familia y la formación humana. El segundo se dedica más especialmente al tercer tema de los anteriores, estructurándose en tres ejes: el criterio de la formación humana: la encarnación de Dios; el punto conflictivo de la afectividad y el mundo especial del NOA como fondo. Este último tópicos es central en el tercer capítulo, dedicado a plantear el desafío del clero joven: su madurez, lo que significa el estudio y la vida sacerdotal en el NOA y la identidad sacerdotal del NOA. Con esto termina la parte dedicada especialmente a los seminaristas.

En un lenguaje sencillo y directo, la autora no teme encarar algunos asuntos delicados, a veces vergonzantes, y muchas veces “tabúes” Tomar sólo unos pocos ejemplos. Uno de estos temas es la homosexualidad, de la cual sólo suele hablarse en términos condenatorios y *ex post facto*. La autora no teme enfrentar el tema y orientarlo hacia el misterio de la vida de la fe. Unas líneas muestran con claridad su estilo de abordaje: “El miedo y la realidad de la homosexualidad en los seminarios intranquilizan las conciencias y los vínculos. La amistad, la conversación, el afecto fuerte y real por un compañero, se encuentra muchas veces violentado por el temor al encuentro con una mirada suspicaz y desconfiada. Una mirada que interprete como homosexualidad cada uno de los gestos de amistad de dos seres humanos varones produce en los jóvenes un profundo daño; más aún, la autoidentificación de homosexual que un joven puede hacer sobre sí por haber tenido alguna vez una relación sexual con un

varón necesita ser revisado” (p. 45). “Es necesario conversar, estudiar, consultar, debatir, para encontrar la forma de guiar a un joven a su madurez humana y cristiana sin rupturas ni destrucción” (p. 46).

Otro tema conflictivo es la relación del seminarista (y luego del sacerdote) con su familia, en una cultura como la del noroeste argentino, profundamente ligada a una experiencia de familia amplia y absorbente. Una vez más es mejor dar la palabra a la autora: “La formación sacerdotal en el NOA se produce en un mundo cuyos jóvenes experimentan en la carne ampliada de su grupo familiar los múltiples fenómenos de la realidad humana. Quienes pertenecen a estos núcleos se encuentran insertos en complejas estructuras de liderazgo, de narraciones fundacionales, de carismas y herencias de carismas, [...]. Estos jóvenes no sólo escuchan el Mensaje del Evangelio desde sí; lo escuchan y lo sostienen frente a sus inmediatos. El desafío que les es inexcusable es cómo lograr que esta pertenencia al Mensaje sea más fuerte que la fuerza de este vínculo, a la vez que lo provea de otros fundamentos para su propia identidad, su relación y responsabilidad en él” (p. 76).

Un tercer tema “tabú” que la autora aborda decididamente es la compleja cosmovisión del NOA, en la que se entremezclan dos tradiciones igualmente fuertes: la cristiana y la originaria, encarnada en creencias sincréticas que a veces tienden a divinizar a las creaturas (los “santitos”, la madre tierra, etc.). El siguiente párrafo me parece de una claridad conceptual y una profundidad cristiana -sin concesiones emotivistas- realmente ejemplares: “No hay Anuncio eficaz y verdadero, no hay identidad sacerdotal real, si no es posible tocar, con delicadeza y firmeza a la vez, *aquellos nudos de sentido donde el NOA dice: No nos quiten nuestros dioses antiguos*. No puede destruirse el vínculo con la vida y con la tierra. Pero sí es posible decir eficazmente: *Que se abra la tierra, que brote el Redentor* [...]. Él es el fruto por el cual nuestro vínculo con la tierra puede tener sentido salvífico; pero es también el fruto que nuestra tierra puede impedir brotar, mientras se apropia de las ofrendas que no le pertenecen a ella sino a su brote. [...] Es preciso que la presentación de la persona de Jesús sea tan concreta, cercana y humana, que ningún ‘santito’ pueda ser experimentado como más próximo a nosotros en humanidad y en dolor” (pp. 85-86, subrayado de la autora).

El cuarto capítulo contiene tres alocuciones a los sacerdotes ya formados: sacerdocio y reconciliación; pastores en la incertidumbre; sacerdocio y fraternidad. Aquí la autora dialoga con quienes han transitado largamente su camino sacerdotal, con mayor o

menor dificultad en seguir fieles a sus votos. Pero esta es una situación que arranca desde el seminario. El consejo de la autora es severo y a la vez justo, tiene en cuenta la comunidad en peligro, el daño que seguramente ocurrirá y a la vez deja abiertas las puertas a la paz de saber que Cristo nos ama y nos protege, pese a todo. A un seminarista que ha claudicado reiteradas veces en su vida afectiva, que ha tenido relaciones homo o heterosexuales reiteradas, dentro y fuera del seminario, que siente tentación por los menores, que no logra conservar su honestidad, le aconseja así. “Ame a los hombres lo suficiente como para no querer hacerles daño con su conducta; vaya a una vida donde la posibilidad de daño será menor. Si su debilidad y su promiscuidad le son manifiestas, por lo menos reduzca el alcance posible del daño. Ofrezca el sacrificio del camino que se debe porque se conoce la propia fragilidad y su límite para combatirla. No sea sacerdote. No ingrese a un lugar donde su fragilidad estallará en pedazos y cuyas esquirlas matarán a otros. El amor de Jesucristo no dejará de recogerlo, allí donde es sólo un hombre que padece [...]” (p. 162).

¿Qué hacer cuándo ya se es sacerdote, quizá de muchos años? Ya no hay advertencias sino “apelación a la conciencia adulta”. A los que están en falta reiterada, los intima a hacerse cargo de sus actos, de su conducta, de su vida, para no seguir dañando y dañándose. Observa con agudeza que nada positivo es posible encarar hacia los otros, si no hay primero una auto-reconciliación, un volverse a las primeras opciones sin el lastre de las frustraciones humanas que jalonan cualquier vida de entrega. “Una afectividad adulta y sacerdotal espera de la Verdad del Dios en el que cree la alegría de su vida; hace de la reconciliación de los hombres la fuente de su bienestar profundo; no sustituye la riqueza del Evangelio por autos, casas y lujos; no prefiere el trato con los poderosos al trato con el Señor de la Historia; no construye altares para su persona, sino para su Creador; no sacia su necesidad de placer con los hombres, sino se vuelve él mismo fuente de alegría y comunicación para los demás” (p. 163).

El breve capítulo conclusivo redondea la pregunta del título, la pregunta por la identidad. Dos conceptos se entrecruzan en forma recurrente: incertidumbre y fraternidad. Incertidumbre generalizada sobre la vida, el devenir del mundo, de nuestro entorno y de nosotros mismos. Incertidumbre que también es apertura y exige fidelidad para continuar enfrentando el riesgo. Fraternidad, porque luego de desarticulados nuestros vínculos y nuestros valores, debemos hallar una base sólida donde apoyarnos. Una fraternidad bien entendida que no sea una disposición laxa a permitir y justificar todo, incluso aquello que en el prójimo es profundamente destructivo de sí mismo y de

otros. Una caridad y una fraternidad mal entendidas justifican sin llegar a ser salvíficas. La autora no quiere ensayar la formulación de un “juicio moral inalterable” que conduzca a una cierta forma de fundamentalismo inquisitorial. Se decanta, en cambio, por una propuesta evangélica que proviene del amor vivo y poderoso de Cristo, expresado en el texto de la búsqueda de Jesús por su madre y la parábola del buen samaritano. En el primer caso se trata de la fraternidad de sangre, en el segundo de nuestra identidad comunitaria (sea cultural, étnica o religiosa). Este discernimiento tiene un rostro, que puede ser hallado, nos dice la autora, con algunos criterios de discernimiento: el criterio de la humildad de Jesús, el de la ausencia de excepción, el de la indisponibilidad de las personales y el del reconocimiento equitativo de la dignidad humana de los miembros de la comunidad. Hasta aquí la autora con sus reflexiones y consejos. Y en el cierre, una apelación a Aquel que recogerá lo veraz y lo valioso y lo atraerá hacia sí. Un digno final, un mensaje de amor y paz interior.

* * *

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, 370 pp.

El autor de este libro ha sido el director de la colección *Teología en América Latina*, proyecto centralizado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que se prolongó por quince años, con un equipo de unos cuarenta investigadores de América Latina y Europa, cuyo producto fue serie de cuatro gruesos volúmenes publicados a lo largo de una década por Iberoamericana- Vervuert. Con esa experiencia y el caudal acumulado, se presenta ahora una síntesis más adecuada a la enseñanza y a la divulgación, manteniendo lo esencial de aquella propuesta. El esquema es básicamente el mismo. Luego de una introducción en que se explica la periodización y el estado bibliográfico del tema, se pasa al análisis histórico dividido en tres grandes partes.

La primera se refiere a la teología en el ciclo colonial, dividido a su vez en cuatro etapas: la evangelización fundante (1493-1563); recepción del Concilio de Trento (1563-1619); la escolástica barroca americana (1619-1767) y la ilustración americana, hasta 1810. En el balance que cierra esta parte (p. 139 ss.) el autor expresa que la teología latinoamericana se alineó con las grandes preocupaciones europeas, siendo primero escolástica, después escolástica barroca y finalmente acusó influjo iluminista.

Los elementos que le dan una coloración especial son su acento en la antropología teológica, determinado por las cuestiones vinculadas a la relación con los pueblos originarios, las cuestiones dogmáticas sobre disciplina eclesiástica y ordenación de los indios, el debate eclesiológico derivado de la recepción tridentina y finalmente la consideración de la religiosidad popular.

La segunda parte, referida a la teología del primer ciclo republicano, abarca el período de 1810 hasta fin del siglo XIX y su material se articula en dos capítulos: de 1810 al Concilio Vaticano I (1870) y desde ahí al fin del siglo. En las consideraciones finales (p. 22 ss.) afirma que a pesar de las dificultades por las que atravesó la iglesia, hubo teología en mayor o menor medida en toda la región, y son interesantes las reflexiones y soluciones dadas al problema de la obediencia debida, a la independencia y a las autoridades republicanas; destaca también que hubo una significativa vida conciliar a nivel regional.

La tercera parte trata la teología en el siglo XX, también en dos capítulos; primeramente los Concilios Plenarios nacionales, la Conferencia de Río y al fundación del CELAM y luego el período que va desde el Vaticano II a nuestros días. En el “Balance muy provisional del siglo XX” (p. 343 ss), Saranyana reconoce que es difícil hacer un balance, que faltan estudios serenos sobre la recepción del Vaticano II y sobre las nuevas teologías; pero su actitud es mesurada y optimista.

Cierra la obra un apartado de apéndices con documentos conciliares de interés histórico. Debe reconocerse que, aunque se disponga de mucho material -y tal vez precisamente por eso- no es fácil sintetizar en poco más de trescientas páginas una historia compleja y dilatada. Dos méritos sobre todo hay que reconocer a esta obra. En primer lugar, que la síntesis realizada por el autor es sin duda acertada y producto de un largo y fecundo contacto con las fuentes, dado que él mismo se comprometió con buena parte de la redacción de los volúmenes del *opus maior* (como él lo llama). Y sobre todo, considero que el mérito principal radica en la mesura, la objetividad y la reflexión seria sobre temas muy sensibles y en los cuales las posiciones suelen derivar en dolorosos enfrentamientos, no sólo teóricos. Las cuestiones de la conquista americana, de las teologías hegemónicas, del clero separatista decimonónico, de los movimientos eclesiales de base, los “curas del tercer mundo”, la teología de la liberación, entre otras, son abordadas con ejemplar espíritu académico sin necesidad de abogar por un imposible “objetivismo” autoral. En ese sentido seguramente la obra será de

lectura compartida por los diversos sectores que transitan el estudio y el análisis del pensamiento latinoamericano.

* * *

SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública*, Buenos Aires, San Benito, 2009, 126 pp.

Esta obra recoge los materiales trabajados en la XXVII Semana Argentina de Teología, que tuvo lugar en julio de 2008, y cuyo tema es el que da título al libro. Asumiendo que el Estatuto de la SAT indica que la Sociedad tiene como finalidad favorecer la reflexión teológica “con particular referencia a la problemática latinoamericana y argentina” (art. 2) y de acuerdo con el parecer de la mayoría de los socios, la Semana de 2008 propuso una temática muy situada y una metodología más participativa. Aquí se publican las ponencias presentadas y los resultados del colectivo que participó en cada uno de los cuatro seminarios, con las respectivas conclusiones.

El tema general, muy amplio, se acotó en cuatro ámbitos concretos de la cultura: política-economía (con especial énfasis en el conflicto del gobierno con los productores del campo, problema que coloreó toda la actividad política del país desde que se inició), universidad, cultura popular y nuevos emergentes culturales.

Desarrollando estos aspectos concretos, Víctor Manuel Fernández trata el diálogo con la cultura y el compromiso con la vida pública en el marco de la renovación misionera que se propuso en Aparecida, considerando que este diálogo debe siempre tener en vista la opción por los pobres, es una opción transversal que impregna todo compromiso.

Jorge Costadoat SJ trata el diálogo de la teología con la cultura, considerando a la historia como un “lugar teológico”, lo que implica una valoración adecuada de las culturas, su diversidad y sus relaciones. Dentro del mismo tema, Juan Carlos Scannone SJ traza una “aproximación sociocultural a al Argentina”, desde la perspectiva de la globalización entendida como hecho y como ideología, señalando también algunos signos positivos de los tiempos. Pablo C. Sicouly OP estudia la trayectoria del pensamiento sobre la identidad cultural argentina, desde la ilustración, pasando por el historicismo y el positivismo del s. XIX, las reflexiones del Centenario y las búsquedas de la identidad hasta llegar a las tres últimas década y su balance.

A continuación se publican los trabajos que sirvieron de textos básicos a las reflexiones de los seminarios, en las cuatro áreas mencionadas. Marcelo González trata los nuevos emergentes culturales, señalando entre otros: los nuevos actores sociales (jóvenes, mujeres, marginados), nuevas tecnologías, nuevos escenarios urbanos, nuevas formas de pobreza y exclusión, nuevas dinámicas religiosas. Gustavo Irrazábal se hace cargo del tema economía y política con especial referencia al conflicto del campo, analizando la cuestión desde la filosofía política, el derecho constitucional y la política económica. José Carlos Caamaño analiza la cultura popular como identidad en la diversidad, buscando algunas pistas de comprensión teológica del fenómeno. Carlos Schickendantz, en el seminario sobre teología y universidades, plantea la situación de la educación superior argentina y explica la pertinencia del tema “universidad” para la SAT; las conclusiones a que arribó el grupo destacan que la ausencia de la teología en las universidades ha sido negativa para esta disciplina, la necesidad de la interdisciplinariedad, la necesidad de que el teólogo, sin dejar de ser experto en su ciencia, se abra a otras problemáticas disciplinares. Finalmente, el grupo de biblistas presenta el trabajo “Lo que dicen las Escrituras sobre el compromiso de los cristianos en la vida pública”.

Resumiendo el sentir de los participantes, Víctor Fernández en la “Presentación”: “Lo que hicimos esta Semana fue también un verdadero ejercicio espiritual, ya que se trató de un discernimiento comunitario de la voluntad de Dios en la historia que, en definitiva, apunta a un crecimiento en la caridad”.

Celina A. Lértora Mendoza