

Teología y Universidad

Andrés Torres Queiruga

Basta el enunciado del tema, a pesar de ser intencionadamente genérico, para advertir tanto su *complejidad* por las distintas instancias implicadas, como su *dificultad* por lo sutil y aun conflictivo de las diversas racionalidades en contacto. Ha sido siempre así, pero se ha complicado con la ruptura del régimen de cristiandad y la entrada de la secularización. Se comprende que ni mi competencia personal ni el espacio disponible en una conferencia permiten un afrontamiento detallado. Deberé centrarme en un aspecto que me parece fundamental y que, en todo caso, entra más dentro de mi competencia. De todos modos, antes no sobra intentar un breve encuadramiento.

1. Encuadramiento del problema

1. Hablar de teología y universidad remite de manera espontánea al amplio ámbito de las relaciones entre cultura y religión; y, más en concreto, al problema de la religión en los distintos planes de estudio. Porque la universidad, cuando se llega a ella, constituye el final de un largo trayecto que incluye *la enseñanza primaria y la secundaria*.

Hasta no hace mucho las deficiencias fácticas podían ser graves, pero en general no se cuestionaba el derecho de la presencia de la religión en ese trayecto. Las cosas han cambiado, dando origen a discusiones y conflictos

todavía no resueltos. Por el lado positivo, puede ser ocasión para un repensamiento y acomodación en la nueva situación cultural.

De hecho, se ha ido generando un relativo consenso acerca de que el papel principal de la religión en la escuela debe ir orientado a la *información religiosa*, dejando a la iglesia lo directamente catequético y evangelizador. No resulta fácil, no sólo por la espinosa cuestión acerca de quien decide y de quien paga, sino sobre todo porque se hace muy difícil hablar en un tono neutral de algo tan personalmente implicativo. A los *profesores*, creyentes y no creyentes, les está aguardando una dura ascética para lograr que este tipo de materias no se convierta para los alumnos en adoctrinamiento abusivo, sea para defender sea para atacar a la religión. En todo caso, para la *iglesia* constituye una importante llamada a centrarse en la calidad de la enseñanza, tanto respecto de la competencia como de la pedagogía, y a fomentar un espíritu de diálogo tanto con la cultura general como con las demás religiones. De paso evitaría insistir demasiado en las exigencias jurídicas, que son externas al problema y que además dependen de avatares políticos fácilmente cambiantes.

2. Pero, como es lógico, aquí interesa directamente el problema de las relaciones entre *la teología y la universidad*, donde el cambio cultural se ha hecho sentir con más fuerza y los problemas afectan a la raíz, de suerte que acaban influyendo en los trayectos anteriores y aun determinando su orientación.

Desde el comienzo, empezando ya por en Nuevo Testamento, el cristianismo comprendió que debía elaborar sus relaciones con la razón; a la letra: "dando razón de la esperanza que lo habita", en palabras de la primera Carta de Pedro (cf. 3,15). Pronto los Padres de la iglesia entraron con intensidad creciente en la elaboración –como defensa, anuncio y comprensión metódica– de una actualizada comprensión de la fe (*intellectus fidei*). Y pronto aparecieron también las resistencias, a las que ya en el s. III respondía Clemente da Alejandría, aludiendo a los "que estiman que no se deben mezclar ni con filosofía ni con dialéctica, ni siquiera de aplicarse al estudio del universo; reclaman la fe pura y simple, como si rechazasen cultivar la viña y quisieran recoger inmediatamente las uvas"¹.

Las resistencias continúan hasta hoy, pero la tarea es indispensable y su necesidad se intensifica con el avance cultural. Por eso el problema se agudizó en la Edad Media, con la entrada de la filosofía aristotélica, que obligó a que la teología justificase de modo expreso su estatuto de verdadera "ciencia".

¹ Strom. I, IX, 43.1 ; tomo la cita de J-C. Petit, *La théologie dans l'université : un défi à la théologie. Quelques remarques : Théologiques* //1 (1993) 11-31, en p. 14 ; remite a su obra .

Tomás de Aquino tuvo la lucidez de reconocerlo y el coraje de afrontarlo, acudiendo a la categoría de "ciencia subalternada", donde los *articula fidei*, garantizados por la luz superior de la revelación divina, fungen de principios, que permiten a la razón desarrollar los datos de la fe mediante el proceso deductivo. La solución fue duramente discutida por la escuela franciscana, que sospechaba y aun proclamaba que esa opción corrompía la pureza de la fe, y fue incluso de algún modo condenada por el arzobispo de París².

Hoy ni el modelo aristotélico de ciencia ni su visión de los artículos pueden tomarse sin más. Pero su audacia abrió futuro y su ejemplo muestra la tarea: realizar lo mismo acogiendo el desafío y la llamada de cada nueva época cultural. También en nuestros días la teología tiene que demostrar su cualidad "científica" ante la cultura y la universidad actuales.

2. La teología y la universidad

David Tracy dio especial publicidad a la distinción entre los tres destinatarios fundamentales de la teología: la iglesia, la sociedad y la academia³. No están separados, sino íntimamente vinculados. El destinatario más directo es, claro está, la *iglesia*: en cuanto comunidad de fe, para ayudarla en una justa, responsable y fecunda comprensión de la misma; en cuanto comunidad organizada, también para la preparación intelectual de sus ministros. La *sociedad* es, diríamos, el destinatario envolvente, que obliga a atender a los ámbitos de la tecno-economía, la política y la cultura, tratando de hacer patente, significativa y presente en ellos la dimensión trascendente como posibilidad fundamental de la existencia humana⁴.

La *academia* representa un destinatario especial: por un lado, como parte de la sociedad, para ella vale la destinación común como "apostolado de la inteligencia"; por otro, como siendo de algún modo, en expresión algo exagerada de E. Schillebeeckx, el "cerebro del mundo"⁵, ella constituye un medio activo –como ámbito, como interlocución y como ayuda– para la realización

² Cf. las obras clásicas de M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode. 2. Band, Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg im Br. 1911 ; M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957 ; *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1927 ; *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1957.

³ *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1991, 3-31.

⁴ Cf. *Ibid.*, 6-14

⁵ E. Schillebeeckx, *Le monde et l'église*, Bruxelles- Paris 1967, 316. A él pertenece también la expresión anterior "apostolado de la inteligencia" (p. 310).

de la teología en cuanto interpretación crítica y sistemática de la fe. Esta doble vertiente determina lo peculiar de la relación, en busca de un siempre difícil y aun conflictivo equilibrio.

En lo comienzos, fundada la universidad por la iglesia y dirigida por ella⁶, la relación era de clara preeminencia de la teología: *philosophia ancilla theologiae*. La emancipación de la filosofía y, con vigor cada vez más creciente, la de las ciencias invirtieron la relación: la pregunta de Kant –ya irónica– acerca de si la filosofía era criada que “le lleva a su digna señora la antorcha por delante o la cola por detrás”⁷, muestra el cambio que casi logró invertir la relación. La nueva conciencia de la diferenciación cultural y la caída –aunque nunca del todo lograda– del positivismo tienden a encontrar un equilibrio, que, respetando los ámbitos específicos, deslegitima todo imperialismo unilateral y llama a la colaboración. Colaboración por lo demás exigida por la destinación común a la sociedad, cuyo servicio y promoción auténticamente humana es la última razón de ser tanto para la iglesia como para la universidad.

Esa doble vertiente de la teología respecto de la universidad es la razón del título puesto a estas reflexiones, pues quiere permanecer abierto a ambas. Porque la teología puede considerarse, como de hecho sucede muy a menudo, como “ciencia” que, ya constituida, dialoga *desde sí misma* con la universidad o como “ciencia” que, junto con las demás, se realiza *en el medio común* de la universidad. Es claro que pueden darse y se dan de hecho relaciones intermedias a las que aludiremos, pero hacer la distinción puede aportar claridad.

3. La teología en la institución universitaria

Según queda dicho, la teología no sólo estuvo en la universidad, sino que de algún modo la fundó y la envolvió. El proceso secularizador con la diferenciación cultural y la separación entre iglesia y estado tendió a situarla fuera. Y hoy son muchos –seguramente mayoría– los que piensan que esa debería ser en adelante la condición normal. Incluso quienes opinan que la teología debe estar dentro, reconocen que hoy por hoy su presencia, allí donde se da, tiene un *carácter fáctico* y por lo mismo nada asegurado. Lo afirma Wolfhart Pannenberg, refiriéndose precisamente a una de las situaciones más favorables

⁶ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid ²1965, 366-371, insiste en papel determinante del papa en la fundación de la primera gran universidad, la de París

⁷ *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 26, en la ed. de W. Weischedel, Werkausgabe XI, Frankfurt a. M. 21978, p. 290-291).

como es la alemana: "Su arraigo institucional en la universidad es extremadamente inseguro, dado que sólo puede alegar el derecho de pacífica posesión"⁸.

Indica como razones principales para ese derecho: que, por un lado, "se debe en última instancia a la concepción medieval del sistema de las ciencias y de la universidad"; y, por otro, "a una cierta veneración de la sociedad por los orígenes de la universidad occidental y a una cierta consideración hacia el papel social de las grandes comunidades eclesiales". Pero reconoce que "los argumentos de otras épocas al respecto no valen para hoy"; y que esa situación "que tan claramente refleja una influencia de factores extracientíficos en la organización institucional de la universidad, significa un peligro no desdeñable para la pervivencia de facultades teológicas en la universidad"⁹.

Esta situación explica el confuso panorama que presenta la presencia actual. *Alemania* ofrece, sin duda, el modelo más integrado, con la presencia plena y equiparada de facultades de teología (protestante y católica) en la universidad secular. Peculiar y movida se presenta la *situación norteamericana*, de fuerte influjo en el ambiente general: en ella los seminarios y "divinity schools" están dirigidos a la formación de los clérigos, lo que "ha tendido a polarizar 'teología' y 'estudios religiosos', a menudo en instituciones diferentes"; de ese modo "la teología tiende a ser vista como una disciplina profesional especializada y es marginal tanto dentro de la academia como de la cultura más general"¹⁰. La situación en *Gran Bretaña*, donde "muchas universidades tienen departamentos de 'teología y estudios religiosos', a menudo acompañados de vínculos institucionales con los seminarios" representa una "tercera opción"¹¹.

En *España* la situación es bien conocida. En los años inmediatos del posconcilio, Olegario González de Cardedal estudió con cierto detalle la situación¹². Con el ambiente vivo y las posibilidades abiertas por el Vaticano II, con un clero abundante y que empezaba a estar bien preparado, parecía posible una presencia de la teología en la universidad civil. Habla en concreto

⁸ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981, 12.

⁹ *Ibid.* D. Tracy, *O. c.*, 14-21, que lo cita, hace la misma observación para Norteamérica. A. M. L. Soares, *Religião & educação. Da ciência da Religião ao Ensino Religioso*, São Paulo 2010, 73-75, lo confirma para Brasil, donde el problema resulta especialmente vivo, a causa de una profunda reorganización de los planes de estudio.

¹⁰ D. F. Ford, "Introduction to Modern Christian Theology", en: D. F. Ford with R. Muers, *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell 2005, 32008, 13.

¹¹ *Id.*, *Ibid.*

¹² "Facultades de Teología en las universidades civiles", en *Id.*, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, 403-432. Vuelve sobre el tema en "Fidelidades de la iglesia en España", *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1973, 389-424, especialmente en p. 403-416.

del intento de incluir el Seminario Hispanoamericano de Madrid como una facultad dentro de universidad. Contaba con "un profesorado y un cuerpo de alumnado como no había existido hasta entonces, capaz de constituirse en una verdadera facultad de teología"¹³. Pero constata el rotundo fracaso del intento, debido en medida decisiva a la actitud de la jerarquía eclesiástica, que llega a calificar con palabras muy duras¹⁴. Sucedió algo parecido con "la restauración de las antiguas facultades", que inicialmente contaba con el apoyo del episcopado, pero que finalmente quedó igualmente frustrada¹⁵.

En la situación actual, más debilitada, han surgido iniciativas parciales en distintas universidades para fundar alguna cátedra de teología o de introducir el estudio del Hecho religioso y de las distintas Ciencias de la religión. A ello hay que unir el surgimiento de universidades de la iglesia, donde estos estudios encuentran normal acomodo¹⁶. Y, en mi parecer, merece especial atención la

¹³ "Fidelidades de la iglesia en España", *cit.*, 403.

¹⁴ "...el que finalmente se pulverizasen sus proyectos y se dispersara a sus hombres por innecesarios o peligrosos, cuando el concilio había puesto de manifiesto en vergonzosa evidencia lo que a nivel colectivo nuestro episcopado daba teológicamente de sí" (*Ibid.*, 403). Más tarde sintetizará así la información: "En los años en que J. Ruiz-Giménez fue ministro, A. Tovar rector en Salamanca y Pedro Laín en Madrid, se repensó la reinserción de las Facultades de Teología en la , Universidad del Estado. En Salamanca hubo un proyecto bien concreto y después en Madrid el Colegio Hispanoamericano estuvo a punto de convertirse en la Facultad de Teología de la Universidad Complutense. Eran profesores en él grandes maestros: J. I. Tellechea y Melquiades Andrés (Historia de la Iglesia e Historia de la teología), J. Errandonea (Biblia y lenguas Semíticas), M. Benzo A. Palenzuela (Teología sistemática), F. Urbina (Teología espiritual), J. M. Múgica (Teología moral)... Revivieron viejos recelos, reclamando por un lado soberanía, y por otro lado libertad, y el proyecto no prosperó" (*La teología en España (1959-2009), Memoria y prospectiva*, Madrid 2010, 477).

¹⁵ "Una vez más el poder por un lado y la debilidad o engaño episcopal habían quebrado la ilusión de unos hombres, que todavía creían en la autoridad episcopal, y en su decisión de no plegarse al poder coactivo del dinero, de la opinión o de los ascensos personales" (*Ibid.*, 404).

¹⁶ No dispongo de información suficiente. Pero resulta significativo como muestra la que ofrece en la Universidad de Granada el Máster universitario en Ciencias de las religiones (<http://www.ugr.es/~mreligio/presentacion.htm>): "La Universidad Complutense de Madrid cuenta con el Instituto de las Ciencias de las Religiones, que tiene un programa interdepartamental de doctorado en Ciencias de las Religiones, con cursos de historia de las religiones. La Universidad Carlos III de Madrid ha creado, dentro del Instituto de Derechos Humanos, una *Cátedra de Teología y de Ciencias de la Religión*. En la Universidad Autónoma de Madrid, se ha creado también una *Cátedra de Ética y Filosofía de la Religión*. También en la UNED existe una *Cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones*. En la Universidad de Santiago de Compostela, se oferta la "Historia de las religiones" [y "Filosofía de la Religión": ATQ], con categoría privilegiada de materia obligatoria. También en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona se ofrece el estudio de "Ciencias de las religiones", en cursos de libre configuración. En esta misma universidad, se imparte un Seminario de Historia de las Religiones, Cátedra de la UNESCO *Diálogo Interreligioso*, en colaboración con la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). En la Universidad de La Laguna, las ciencias religiosas constituyen la asignatura principal de un itinerario de especialización en *Historia de las*

presencia en diversas universidades de la Filosofía de la religión: ha sido una ocasión excelente para que profesores, muy conscientes de mantener una rigurosa fidelidad al estatuto filosófico, pudiesen mantener vivo el diálogo entre la filosofía y los fundamentos racionales del hecho religioso. En ocasiones llevó a que algunos profesores optasen por dedicarse plenamente a la filosofía, en otras sirvió y sirve como una especie de espacio profesional para proseguir con mayor libertad su dedicación a la teología, con un estilo acaso más atento al rigor racional que permita un diálogo abierto con el mundo filosófico¹⁷.

Como se ve, aparece aquí un abigarrado y poco clarificado panorama de iniciativas y nuevas posibilidades. No es fácil prever la trayectoria futura. Aquí, entrevisto el laberinto, no vamos a entrar en él. Interesa más bien buscar, como un tenue hilo de Ariadna, una comprensión *de principio* que ayude a orientarse en la intrincada ramificación de los hechos.

4. La teología en la *universitas studiorum*

Entramos, pues, en el núcleo principal de la reflexión, y conviene por eso acortar el paso. Porque las dificultades de todo tipo para la presencia

Religiones. En la Universidad de Valencia existe la *Cátedra de las Tres Religiones*. Por su parte, la Universidad Pontificia Comillas tiene programados dos másteres sobre el fenómeno religioso, uno sobre "Fe y Secularidad", el otro trata sobre "Ciencias de la Religión". Finalmente, en el Instituto de Filosofía, del CSIC, existe, desde hace tres lustros, un Seminario de Filosofía de la Religión, que se ocupa de algunos de los filósofos, psicólogos, antropólogos e historiadores de la religión. Por lo demás, en los departamentos de Historia, el tema de la historia de las religiones tiene más relevancia. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la Universidad de La Laguna y en la Universidad de Cantabria. También se imparte un máster en "Historia de las Religiones" en el Departamento de Historia y Geografía, de la Universidad Rovira i Virgili, de Tarragona, en colaboración con el *Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Sant Fructuós*.

¹⁷ Tampoco este fenómeno escapó a la atención de O. González de Cardedal, si bien con una radical incomprensión de la novedad e importancia teológica y eclesial del fenómeno: "Han sido sobre todo clérigos filósofos quienes desde esa filosofía han intentado releer la revelación, pero no dejando ver en sus propuestas si la revelación de Dios es un elemento complementario de su filosofía y hasta dónde la revelación es testigo de un mundo nuevo y juez del mundo viejo, en el cual Dios dice una palabra innovadora en la historia o si es que todo es sucesivo despliegue de lo que ya está inherente en el ser creatural. La creación, el hombre, la autonomía de la realidad para estos autores son todo frente a la historia y frente a la libertad perenne de Dios, que sólo desplegaría su ser en formas y momentos derivables de la creación inicial" (*La teología en España (1959-2009)*, cit., 98). Desde esta visión intentará poco después una descalificación de mi teología (junto con la J. Moingt y Chr. Theobald) en: *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, bajo el epígrafe "Propuestas recientes de nueva visión sistemática", 472-474. Puede verse mi respuesta en: *Aclaración sobre mi teología. Respuesta a un diagnóstico de Olegario González de Cardedal*: Iglesia Viva 235 (2008) 103-114 (allí puede verse también su texto).

universitaria se han multiplicado y sólo un repensamiento lúcido, riguroso y decidido puede abrir algún camino realista. En lo que sigue voy a concentrarme en el intento de precisar aquellos aspectos de principio que, desde una concepción abierta a los nuevos tiempos y al mismo tiempo fiel a las experiencias fundantes de la fe, muestre que la teología puede y debe entrar con pie propio y aportación específica en el diálogo de la *universitas studiorum*.

Antes no sobra llamar la atención sobre el campo minado en donde se adentra la reflexión. También ahora vale la pena hacerlo desde la situación especialmente favorable de Alemania, con una cita un poco larga donde Max Seckler, un fino estudioso de estos temas, enumera las dificultades más corrientes:

"la teología sería el prototipo de una reflexión no libre y acrítica, un cuerpo extraño en el interior de nuestras actuales universidades, un resto arcaico de una tradición en vías de extinción, falta de auténtica comunicación con las demás ciencias; sería el resultado de relaciones de fuerza político-sociales, una fuerza que actuaría desde el exterior por encargo de las iglesias y de las confesiones y desde el interior como funcionaria de la concepción del mundo cristiano; la teología no sólo no estaría a la altura para responder a las instancias mínimas de la universidad –libertad de investigación y de enseñanza, renuncia a intereses particulares y a la fijación dogmática de las premisas, la racionalidad y verificabilidad a posteriori de las afirmaciones–, sino que sería en realidad un sinsentido epistemológico entenderla como ciencia entre las ciencias. En suma, un largo elenco de culpas, o mejor el diagnóstico de un haber nacido deforme"¹⁸.

Obviamente no es posible entrar en tanto detalle. Pero no resulta difícil ver que son dos las cuestiones fundamentales que de algún modo subtienden esa imponente batería de cargos: la libertad no condicionada de la teología y su carácter científico no dogmático.

5. La libertad de la teología

Dos son también los aspectos donde la teología encuentra cuestionada su libertad. Uno interno, que nace de las características de su mismo objeto, como ciencia de la fe. Porque la "obediencia de la fe" parece oponerse frontalmente

¹⁸ Max Seckler, "Teología: scienza fra le scienze?", en Id., *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia 1988, 43-52, en p. 43-44, 237-279.

a la "libertad de la razón". Este es sin duda el problema fundamental, porque incide directamente en la cuestión de la cientificidad de la teología. Por eso deberá ser tratado después. Ahora es preciso atender al otro aspecto, más externo, que nace de *la función institucional* del quehacer teológico, en cuanto ejercido desde la iglesia y de algún modo representándola.

Expresándolo más en concreto: se trata de los condicionamientos reales que para la teología nacen de su inclusión en una comunidad jerárquica, con autoridad para velar por la rectitud en la explicación de la fe. Son conocidos e innegables los conflictos que esta relación ha originado a lo largo de la historia; y, no cabe ignorar, que todavía en el momento actual constituyen un punto caliente en la vida de la iglesia.

Sin una aceptable claridad en él, resulta ciertamente imposible hablar de libertad de la teología, y la historia muestra que no es aventurado pensar que *en la práctica* aquí radica el mayor obstáculo para su integración en la universidad secular. Esta no puede renunciar al principio de la libertad de cátedra, de ahí su resistencia a aceptar una actividad que pueda estar condicionada por una autoridad externa. La institución eclesial, por su parte, es muy reacia a renunciar al control de la teología, de ahí la resistencia a toda elaboración científica que escape a su control directo, hasta el punto que muchas veces el resultado es que se prefiere la ausencia en la universidad a una presencia libre y por tanto no fácilmente controlable.

Y, sin embargo, no sólo existe *compatibilidad de principio*, sino que esa libertad es reconocida y proclamada por la institución eclesial en sus más altos niveles. La Constitución apostólica *Sapientia Christiana. Sobre las Universidades y las facultades eclesiales* (1979, Art. 39.1.1), pide de modo expreso que "se reconozca una justa libertad de investigación y de enseñanza" para la teología. Remite a la *Gaudium et Spes*, 59, donde esta habla de los principios de libertad y autonomía exigidos para las ciencias profanas: "Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad [...] dentro de los límites del bien común"¹⁹.

Es obvio que al remitir a este pasaje, la *Sapientia Christiana* está reconociendo que esos mismos principios valen para la ciencia teológica. Y al señalar como límite el bien común –en este caso, el bien común eclesial–, muestra que el respeto a los mismos no implica relativismo o anarquía. De hecho, los últimos pontificados se han pronunciado en este sentido con manifestaciones

¹⁹ Puede verse una apretada síntesis en H. Schwendenwein, *Lehramt, akademisches*: 3LfThK 3, 750-751 y A. Hollerbach, *Freiheit der Wissenschaft in der Kirche*: 3LfThK 4, 113-115.

más claras y concretas, como, por ejemplo, en los famosos discursos que Juan Pablo II (a los que, evidentemente, la teología del papa actual no era ajena) dirigió en 1980 a los teólogos en Colonia y Altötting²⁰, incluido el de 1982 en Salamanca. Y la enérgica insistencia de Benedicto XVI en la decisiva importancia de la "razón" –recordando siempre la necesidad de "ampliarla" hacia el ámbito específico de la fe– va en idéntica dirección.

La importancia de este reconocimiento se comprende, en primer lugar, porque enlaza con una sólida y reconocida tradición, que se remonta justamente al nacimiento de la universidad, cuando, con la llegada plena de Aristóteles, la teología elaboró su estatuto de "ciencia". Entonces santo Tomás supo reconocer la distinción entre el *magisterium cathedrae pastoralis* (que "manda y decide") y el *magisterium cathedrae magistralis* (que "investiga y enseña"), asegurando así unas relaciones de cooperación que implican la justa autonomía para la cátedra teológica²¹. Hoy esto se refuerza y legitima con la nueva visión que el cap. 2.º de la *Lumen Gentium* proclamó para la Iglesia como pueblo de Dios, dentro del cual se integran los diversos servicios –por lo tanto también ambas "cátedras", la pastoral y la magistral–, sin que unos deriven de los otros, sino naciendo todos de la común sacramentalidad eclesial. Lo afirma con claridad el Documento de la Comisión para la Doctrina de la fe acerca de "la vocación eclesial del teólogo":

"aunque [...] son de naturaleza diversa y tienen diferentes misiones que no pueden confundirse, se trata sin embargo de dos funciones vitales en la iglesia, que deben compenetrarse y enriquecerse recíprocamente para el servicio del pueblo de Dios" (n. 40).

Y en su contestación a los miembros de la comisión, el papa actual revalida y aun acentúa esa afirmación: "los teólogos necesitan el ministerio de los pastores de la Iglesia, así como el Magisterio necesita teólogos que presten su servicio a fondo, con toda la ascesis que eso implica". Descripción precisa de

²⁰ Ver la valoración, casi entusiasta, que hace M. Seckler, *O. c.*, 260-263. "En el discurso de Altötting por primera vez en la historia de la Iglesia un Papa expresó un parecer positivo respecto a la 'inserción de la teología en las universidades estatales' alemanas. La relación entre la 'libertad de la teología científica' y la 'vinculación con la Iglesia', tal como se hace en Alemania y ha estado anclada en los concordatos, está incluso expresamente definida como un 'modelo' que ha dado buenos resultados" (p. 263).

²¹ Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"*: RScPhTh 60 (1976) 85-97 ; *Id.*, *Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs*: RScPhTh 60 (1976) 99-112 ; E. Vilanova, "El ejercicio del poder doctrinal en los siglos XII y XIII", en: *Varios, Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, 115-138.

una justa relación, sobre todo, tomando la advertencia final, según parece indicar el texto y lo pide la eclesiología conciliar, como dirigida a ambas partes.

El problema no radica, pues, o al menos no radica fundamentalmente, en la cuestión de principio, sino en *la voluntad de actuar de modo consecuente* en la nueva situación tanto eclesial como cultural²². Debemos reconocer que largos hábitos históricos no lo hacen fácil. Pero también, que tanto la vitalidad de la iglesia como la credibilidad del Evangelio lo hacen urgente.

Desde luego, una teología que en el medio universitario y aun en el general de la cultura se presente hoy como "dirigida" o "controlada" por la autoridad, no puede esperar reconocimiento ni ser admitida al diálogo de la libre e igualitaria discusión en el espacio público. En esto insiste con razón Giovanni Ferretti:

"Respetar las reglas de este espacio público es una condición indispensable para entrar en él con alguna posibilidad de ser escuchado. Entre estas reglas, resulta prioritaria entre todas el no presentarse con estilo autoritario, magisterial, sino como alguien que hace una propuesta de verdad ofrecida a la libertad, un don para poder debatir y discutir libremente, por parte de todos"²³.

Pero, además, la complejidad de la cultura actual presenta unas exigencias de estudio y dedicación tan plenas, que superan la disponibilidad de los pastores, por estar su tiempo dedicado a su propio y específico servicio. Tomadas en toda su seriedad, esas exigencias sólo pueden ser cubiertas por los teólogos, pues son ellos los que, dedicando a eso su vida, pueden disponer del tiempo y los medios culturales necesarios²⁴. De otro modo se produce un inevitable desencuentro entre el anuncio de la fe y la capacidad de acogida

²² Esta es la intención central, insinuada ya en el mismo título, de mi artículo "Magisterio y teología: los principios confrontados a los hechos": Concilium 345 (2012) 59-74.

²³ La teología, volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo: Studia Patavina 59 (2012) 1-24, en p. 8).

²⁴ A esto apuntaban las palabras de Juan Pablo II en su discurso a los teólogos en Salamanca (1 nov. 1982): "Sabed ser creativos cada día, para lo cual tenéis que estar en vanguardia de las cuestiones actuales mediante una lectura asidua de las publicaciones de más alta calidad y el duro esfuerzo de la reflexión personal. Haced teología con el rigor del pensamiento y con la actitud de un corazón por Cristo, por su Iglesia y por el bien de la humanidad. Sed tenaces y constantes en la maduración continua de vuestras ideas y en la exactitud de vuestro lenguaje. Quisiera que no olvidaseis estas palabras: vuestra misión en la Iglesia es tan ardua como importante. Vale la pena dedicarle la vida entera; vale la pena por Cristo, por la Iglesia, por la formación sólida de sacerdotes – y también de religiosos y seglares – que eduquen con fidelidad y competencia la conciencia de los fieles en el seguro camino de salvación".

cultural. Piénsese que, como bien dice Ferretti, esto vale incluso para la misma teología, que, cuando no actualiza debidamente su lenguaje en el nuevo contexto secularizado, "se ha encontrado con que ya no habla a todos y a menudo ni siquiera a los mismos cristianos laicos, [puesto que], en efecto, también los cristianos laicos participan de la cultura moderna ya no cristiana". Es evidente que este desencuentro explica en gran medida la incompreensión, el desinterés y aun la agresividad con que tantas veces son acogidas muchas manifestaciones oficiales de la iglesia.

Pero, en definitiva, es en el otro aspecto, el de la posibilidad intrínseca del "objeto" mismo, donde está la apuesta principal. Sólo una fe que pueda mostrar sus razones, de modo suficientemente controlable, puede entrar con derecho propio en el libre y plural diálogo de las ciencias.

6. La "cientificidad" de la teología: hacia una revelación "verificable"

Llegamos así al punto nuclear donde se juega lo más crítico de una apuesta por la presencia universitaria de la teología. Sin poder entrar en muchos detalles, se impone un abordamiento mínimamente diferenciado, con tres puntos principales. El problema decisivo, como ya se habrá comprendido, radica en superar una especie de dilema: la revelación parece anular la universalidad; la universalidad parece anular la revelación. En otras palabras: defender el carácter científico parece implicar la renuncia al carácter revelado; defender la revelación parece impedir la científicidad.

Es claro que solo mediante una transformación que amplíe el modo de concebir ambos extremos resulta posible la conciliación. Y eso implica, por un lado, una *razón ampliada*, capaz de acoger en sí lo revelado; y, por otro, una idea de *revelación abierta*, atenta a las legítimas exigencias de la razón. Intento mostrar que hoy es posible lograrlo, teniendo en cuenta tanto la superación del positivismo cientifista por parte de la filosofía, como la de un sobrenaturalismo fideísta. Aludiré brevemente al primer aspecto, para concentrarme sobre todo en el segundo, que es donde para la teología reside el verdadero problema.

6.1 La superación del positivismo cientifista (y del sobrenaturalista)

Puede decirse que, en general, las estrecheces del positivismo decimonónico han sido superadas, incluso dentro de la filosofía de la ciencia. Ese positivismo de corte *filosófico-científico*, que reduce la posibilidad de conocimiento real y verdadero al ámbito de lo empíricamente verificable, negando

su posibilidad no sólo para la teología, sino incluso para la metafísica, la ética o la estética, resulta hoy muy difícilmente sostenible. Sigue influyendo mucho en el imaginario colectivo y no deja de hacerse sentir de manera más o menos sutil en todos los ámbitos de la cultura –el teológico no excluido–, pero ha perdido su prepotencia y, en principio, puede considerarse epistemológicamente superado²⁵.

Personalmente, creo que en esta superación radica tal vez la aportación más fundamental y duradera de la obra de Edmund Husserl, al mostrar la legitimidad, sin discriminaciones ni imperialismos excluyentes, de todas las dimensiones de lo real. No en vano, a este respecto, habla él con cierta solemnidad del "principio de todos los principios", que formula así:

"No hay teoría concebible capaz de errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da"²⁶.

Es obvio que quien niegue toda realidad a la experiencia religiosa, no puede concederle ningún tipo de intuición o "dación originaria", y entonces ya no tiene sentido hablar de nuestro problema, pues queda anulada toda plataforma común para el diálogo. Lo que la aportación de Husserl significa –en mi parecer como adquisición filosófica irreversible– es que, cuando se admite la realidad originaria de lo religioso, no cabe negarle su *legitimidad de principio* para entrar con igualdad de derecho en el diálogo paritario de las racionalidades.

Lo extraño –como quiere insinuar el título de este apartado– es que esta legitimidad puede negarse no sólo por el extremismo cientifista, sino también por el *teológico*. Sucede en aquel tipo de teología que, en su intento de acotar un espacio propio y exclusivo para lo religioso, incurre en un reduccionismo

²⁵ Cf. los extensos y documentados análisis de W. Pannenberg en la Primera parte de *Teoría de la ciencia y teología*, cit., pp. 37-231.

²⁶ *Ideen I*, & 24, Husserliana III, p. 74; tomo el texto de la trad. cast. de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México / Buenos Aires 21962, p. 58. El texto original: "Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle de Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiener leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen". Cf. & 7, *Ibid.*, p. 44; & 19, *Ibid.*, p. 44; & 78, *Ibid.*, p. 185.

no menos excluyente: las verdades reveladas deberían ser aceptadas desde ellas mismas, desde su intimación por la autoridad divina, sin posible contraste o verificación racional de cualquier tipo.

El prototipo de esta postura ha sido Karl Barth (que la atenúa hacia el final de su vida). La teología asegura así su inmunidad y su independencia, pero a costa de cortar sus posibilidades de auténtica universalidad. Con certera agudeza, Dietrich Bonhöffer, discípulo indirecto, la calificó como "positivismo de la revelación" (*Offenbarungspositivismus*)²⁷ y lo expresó gráficamente diciendo que esa teología dejaba a la racionalidad humana –como al pájaro en la jaula– ante un ucase inapelable: "come, pájaro, o muere"²⁸. Esta postura abrupta tiene raíces en el rechazo luterano de la razón representada en Aristóteles: "el teólogo no se hace, si no es contra Aristóteles", decía Lutero en su 44.ª tesis contra la teología escolástica²⁹.

Como se ve, igual que sucede tantas veces, desde posturas extremas la teología y sus enemigos acaban coincidiendo. Lo han hecho notar tanto Wolfhart Pannenberg, que habla de "la extraña convergencia de ciertas concepciones de la teología, en determinadas corrientes teológicas, con las de los críticos radicales de la misma"³⁰; y lo confirma David Tracy, añadiendo otro matiz: "En curiosa unión de aliados inesperados, algunos dirigentes eclesiásticos concuerdan con los críticos seculares de la teología"³¹.

Esta teología tuvo su momento de éxito expansivo gracias al acierto de su oposición frontal al nazismo, pero cabe afirmar que su hora ha pasado. Con todo, sin llegar a esos extremos, esa sensación de incompatibilidad persiste en toda una serie de posturas intermedias, no fáciles de aclarar ni delimitar. No entramos en ellas, pero vale la pena señalar una especialmente significativa y de fuerte influjo: la de Martin Heidegger³².

²⁷ Un resumen de la relación Barth/Bonhöffer puede verse en E. Bethge, *Dietrich Bonhöffer*, Bilbao 1970, 248-262, la expresión pertenece a las cartas de la prisión: *Widerstand und Ergebung*, München/Hamburg 1967, espec. carta de 8 de junio de 1944, 162.

²⁸ "Friss, Vogel, oder stirb" (cit. por H. Zahmt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1968, 150); en general, merece leerse su viva descripción de esta tensión decisiva (141-154).

²⁹ "Immo theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele" (87 WA 18.605). Sobre la postura de Barth y su crítica por H. Scholz, cf. la viva exposición de M. Fraijó, "A la caza de la verificación: el estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios", en Id., *Fragmentos de esperanza*, Estella 1992, 141-168.

³⁰ *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 67.

³¹ *The analogical Imagination*, cit., 16.

³² He estudiado este aspecto en "Heidegger y Dios: entre el silencio y las 'mil cualificaciones'", en mi libro *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998., 17-200; de aquí tomaré las referencias que cito.

Heidegger no coincide con la teología dialéctica, pero está claramente influenciado por ella, sobre todo a través de su amigo Rudolf Bultmann³³. En efecto, también él parte de una concepción “positivista” de la revelación como algo *solo accesible y solo válido* dentro de la comunidad de vida cristiana. Lo hace así desde sus primeras lecciones sobre san Pablo y san Agustín (cursos de 1920-1921), que más tarde matizará pero no abandonará³⁴: la teología se define como una “explicitación” de la “experiencia fáctica de la vida” ínsita en la primitiva vivencia cristiana³⁵. La fe aparece como una forma concreta de existencia que es “enemiga mortal” (*Totfeind*) de la forma de existencia filosófica³⁶: es “credulidad” particularista, mientras que la filosofía es “libre autoasunción de la existencia total”³⁷. La consecuencia, que sostendrá imperturbable a partir de *Phänomenologie und Theologie* (1927), es que la teología constituye una “ciencia positiva”³⁸ que como tal no puede “preguntar”. Todavía en 1951-1952 dirá: “La incondicionalidad (*Unbedingtheit*) de la fe y la cuestionabilidad (*Fragwürdigkeit*) del pensamiento son dos ámbitos abisalmente distintos”³⁹.

³³ Son reveladores al respecto –y un buen síntoma de la ambigüedad de esa postura– los comentarios privados que aparecen en la correspondencia entre ambos: R. Bultmann / M. Heidegger, *Briefwechsel*, 1925-1975, ed. A. Grossmann y Chr. Landmesser, Frankfurt a. M./Tübingen, 2009.

³⁴ *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2005. Todavía en 1969 publica la conferencia *Phänomenologie und Theologie*, que había pronunciado en 1927 (Tübingen) y repetido en 1928 (Marburg). La publicó bilingüe –alemán y francés– en: *Archives de Philosophie* 32 (1969) 355-415, junto con una carta –*Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*– que había enviado al Coloquio Teológico celebrado en el Drew-University, Madison, USA. En alemán apareció al año siguiente, 1970, en la editorial Vittorio Klostermann. Ahora puede verse en *Wegmarken: Gesamtausgabe* 9, 1976) 45-78. La bibliografía al respecto es muy abundante; ver la excelente síntesis de A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München 1974, 7-10.

³⁵ Cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1986, 38-48, que se refiere a los cursos anteriores a *Sein und Zeit*. Hace un estudio penetrante y muy detallado K. Lehmann, *Geschichtliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, en: O. Pöggeler (Hrsg.), *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts 1984, 140-168.

³⁶ *Das problem eines nichtobjektivierenden Denkens*, cit., p. p. 66.

³⁷ “Esta contradicción existencial (*existentielle Gegensatz*) entre la credulidad (*Gläubigkeit*) y la libre autoasunción (*freier Selbstübernahme*) de la existencia total (...) se sitúa ya antes de la teología y de la filosofía y no nace de estas en cuanto ciencias” (*Ibid.*).

³⁸ Al principio llega al extremo de afirmar: “De esta tesis se sigue sin más que la teología como ciencia positiva está más cerca de la química y de la matemática que de la filosofía” (*Phänomenologie und Theologie*, 49). Más tarde suavizará esta afirmación, afirmando que “la teología no es una ciencia natural” y que tiene posibilidad de un “hablar no objetivante” (*Das problem eines nichtobjektivierenden Denkens*, cit., 68-78).

³⁹ *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, 110. Redactado este trabajo, pude leer la dura y aguda requisitoria que sobre este punto hace L. B. Puntel, *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger*, É Lévinas e J.-L. Marion, Editora Unisinos 2011, cap. 2, 79-144 (original:

Se comprende que, bajo tales presupuestos y por distintas que puedan ser las motivaciones, la teología no puede tener cabida legítima en la universidad. No es extraño que los teólogos –fuera de excepciones radicales como el *credo quia absurdum* o ciertas formas de *theologia negativa*– no acepten ni puedan aceptar este diagnóstico. De hecho, existen notables esfuerzos por desmontar las afirmaciones de incompatibilidad, para mostrar la posibilidad de una convergencia no solo profunda sino incluso fecunda. Lo hacen buscando una comprensión más amplia de la revelación, que, insistiendo en su radicación humana, la muestra como oferta originaria con valor universal o, mejor, universalizable.

Atenderé directamente a las propuestas de Wolfhart Pannenberg y David Tracy, autores ya varias veces aludidos, que me parecen especialmente significativas, porque se apoyan en análisis detallados y ofrecen además una nutrida información. Continuando en la misma dirección, indicaré finalmente la que personalmente me parece una propuesta que puede complementarlas en algún aspecto.

6.2 La revelación como “prolepsis” del fin y como evidencia de lo “clásico”

Wolfhart Pannenberg, tomando de lejos y a fondo la cuestión, hace un detallado estudio de las diversas teorías en filosofía de la ciencia, para demostrar como la teología puede, con pleno derecho, reclamar para sí ese estatuto⁴⁰. Antes había discutido con energía la postura de la neo-ortodoxia barthiana, insistiendo que ese modo de concebir la revelación implica un “subjetivismo irracionalista” y una “concepción autoritaria de la fe”⁴¹. No ahorra los calificativos, afirmando que eso convertiría la fe y la teología en “ciega ingenuidad, credulidad o incluso superstición”, amenazando con transformar la convicción creyente en un anacrónico *asylum ignorantiae*⁴². Su confianza inicial en la razonabilidad de la revelación era tan fuerte, que llegó a expresiones

Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010).

⁴⁰ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit.

⁴¹ Así califica en una conferencia de divulgación el clima al que se opone: *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, 8-9.

⁴² Las primeras expresiones vienen en la discusión americana: Pannenberg, W., “The revelation of God in Jesus of Nazareth” y “Response to the discussion”, en J. M. Robinson y J. B. Cobb Jr. (eds.), *Theology as History*, New York 1967, 101-133 y 221-276, en p. 130-131; la última, ya en la discusión con P. Althaus, “Einsicht und Glaube”, en: *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen 21971, 235.

verdaderamente fuertes: "A diferencia de las apariciones (*Erscheinungen*) particulares, la revelación histórica está abierta para todo el que tiene ojos para ver: tiene carácter universal"⁴³; y en su discusión con Paul Althaus llega a formularlo así: "Confieso que no entiendo de ningún otro saber que el 'natural'"⁴⁴.

En su obra teológica posterior y en concreto en la que versa sobre la ciencia, sin abandonar la concepción de fondo, es más moderado, con cuidadosa atención a las discusiones metodológicas y al problema hermenéutico. Reafirma el carácter cognoscitivo de la revelación. Pero insiste, por un lado, en su carácter *indirecto*, pues Dios "como la realidad que todo lo determina" no es mundanamente objetivable; y, por otro, en su carácter *proléptico*, de "anticipación" de la plenitud final en el destino de Cristo. La anticipación dice verdad, pero no puede ser plena y segura, puesto que –coincidiendo con Wilhelm Dilthey– sostiene que esta sólo será posible cuando se alcance la totalidad de la historia. De ese modo, la teología puede –a su modo pero con el mismo derecho que las demás ciencias– presentar afirmaciones que son comunicables y verdaderas, pero que están exentas de dogmatismo, puesto que "tienen la estructura lógica de las hipótesis"⁴⁵. Estructura lógica, porque hacen una oferta significativa de sentido para la existencia humana. En forma de hipótesis, porque su verificación plena y universal sólo se realizará al final de la historia⁴⁶.

Hay, como sucede siempre, aspectos discutibles⁴⁷, pero no puede negarse lo valioso de su propuesta y la fecunda luz de su contextualización.

David Tracy no es tan amplio, pero ofrece una rica complementación, tanto por su más expresa atención a la cultura anglosajona como por la

⁴³ *Offenbarung als Geschichte*, ed. por W. Pannenberg, Göttingen 1970, 98. También G. Ferretti insiste con razón en esta perspectiva de la universalidad: "¡La revelación que hace nacer la fe no es, en efecto, un don de Dios hecho a algunos y negado a otros! Sino un don público, accesible a todos, a cuantos 'tienen ojos para ver. Solo si las cosas están así y la teología logra aclararlo, la fe podrá tener efectivamente un 'rostro público'" (L. c., 4).

⁴⁴ "Einsicht und Glaube", *cit.*, 227.

⁴⁵ *Teoría de la ciencia y teología*, *cit.*, 339

⁴⁶ Cf., principalmente la síntesis que ofrece en pp. 334-353.

⁴⁷ Personalmente creo que no esclarece de modo suficiente la constitución original del "contexto de tradición" que hace posible la captación de la revelación, con la consecuencia de que, por un lado, acentúa en exceso su evidencia y, por otro, devalúa el carácter "definitivo" de los aspectos descubiertos ya dentro de la historia (en el AT e incluso en las demás religiones); por ej. que Dios es "amor" o "perdón incondicional", puesto que el carácter de comprensión parcial (nunca explicaremos plenamente ese amor y ese perdón) no impide necesariamente la *seguridad* de lo comprendido (estamos seguros de que Dios es amor y no odio o resentimiento). Dialogo ampliamente con Pannenberg en mi libro *Repensar la revelación*, *cit.*, principalmente, 353-387. También lo hace M. Fraijó, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid 1986; en concreto sobre este problema Cf. Id., "Wolfhart Pannenberg: Fe y razón", en: *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid 2004, 271-305.

riqueza de sus análisis hermenéuticos, muy atentos al método crítico-literario. También él, rechazando de plano todo positivismo, busca una revelación verificable. Se apoya para ello en el *modelo de lo clásico*, como modo no-autoritario de convicción y de verdad. Lo clásico es aquello –texto, evento, imagen, ritual, símbolo o persona– que convence por sí mismo, porque abre dimensiones de la existencia que se imponen por la evidencia, la riqueza y el exceso de su significado⁴⁸. Sucede gracias a que representa una experiencia paradigmática de verdad y “en algunas materias, tan solo lo paradigmático es lo real”⁴⁹. Alude a su afinidad con la auto-evidencia de lo bello en Urs von Balthasar y a la riqueza de lo simbólico como apertura objetiva de “mundo” en Ricoeur.

En la revelación tenemos que ver con lo “clásico religioso”, que se caracteriza porque desvela la realidad como agraciada y salvada por el amor y el poder de Dios. El acontecimiento de Cristo es para el cristianismo el “clásico” por excelencia. Incluso para una consideración profana merece una seria consideración: “No es preciso ser creyente en ese acontecimiento para conceder al símbolo Cristo un papel mayor en Occidente y otras culturas: ese símbolo funciona claramente como *por lo menos* un clásico cultural”⁵⁰. En cualquier caso, para el cristianismo, “la realidad ya-siempre [efectiva] de un mundo agraciado es hecha de nuevo presente de manera decisiva, paradigmática, clásica *como acontecimiento* en Jesucristo”⁵¹.

No pretende con esto presentar una hermenéutica de evidencia fácil. La cruz obliga a mantener siempre alerta el “todavía-no” del inacabamiento histórico⁵². E, igual que Ricoeur, insiste en que el proceso está entregado al duro “conflicto de las interpretaciones”, en un profundo trabajo de actualización. En concreto, respecto de la Biblia eso significa que “estamos comprometidos en reinterpretaciones y traducciones radicales desde una edad pre-Ilustración, pre-científica y pretecnológica, a nuestra propia situación radicalmente distinta”⁵³. De ahí que en bella síntesis afirme: “El conflicto es nuestra realidad (*actuality*). El diálogo (*conversation*) es nuestra esperanza”⁵⁴.

⁴⁸ Cf. principalmente, *The Analogical Imagination*, cit., cap. 3, 99-153.

⁴⁹ *Ibid.*, 113.

⁵⁰ *Ibid.*, 233-234.

⁵¹ Véase la expresión original, repetida a menudo: “The always-already reality of a graced world is made present again decisively, paradigmatically, classically as event in Jesus Christ” (p. 234; cf. pp. 310-311, 331, 364, 377-379, 418, 423-426, 431-438)

⁵² Idea en la que insiste enérgicamente contra lo que considera excesivo optimismo de las Cristología del Logos o de la Encarnación, si no se equilibran con las de la cruz (cf. por ej., pp. 310-317, 425-426).

⁵³ *Ibid.*, 355-356.

⁵⁴ *Ibid.*, 363.

Se ha hecho notar que “Tracy no ofrece ninguna teoría epistemológica de cómo la verdad de tales clásicos es percibida, sino que más bien afirma que esa comprensión sucede, como un acontecimiento, y que esas experiencias son un elemento común de la vida humana y de ese modo proporciona una categoría para hablar acerca de la verdad”⁵⁵. Pero no cabe duda de la rica sugerencia de su propuesta⁵⁶.

6.3 La revelación como “mayéutica histórica”

Siguiendo en esta misma línea, creo que interpretar la revelación mediante la categoría de *mayéutica histórica* permite aclarar aspectos importantes que enlazan directamente con nuestro problema. Me centro en la revelación *bíblica*, pero la estructura tiene aplicación para la revelación en general.

Hablar de “mayéutica” se refiere directamente al proceso de la *apropiación* crítica y responsable de lo revelado, una vez ya descubierto y objetivado en la Escritura y la Tradición. Como se sabe, Sócrates usó la categoría, diciendo que tenía el mismo oficio que su madre, que era *maia*, comadrona. Ella no introducía nada en el vientre de las madres, sino que ayudaba a que ellas “diesen a luz” las criaturas que llevaban ya dentro. Lo mismo él: con sus palabras no pretendía introducir las ideas en los oyentes, sino ayudarles a descubrir, a “dar a luz” por sí mismos, lo que en el fondo ya estaban viendo, sintiendo o de algún modo presintiendo.

Puede parecer extraño, pero sucede *en todos los órdenes*. La realidad, sea la propia o la externa, está ahí ante todos, ofreciéndose al descubrimiento y a la comprensión. De ordinario, sobre todo en cuestiones muy íntimas o muy difíciles, siempre hay alguien que es el primero en descubrir; pero una vez que él o ella hacen el descubrimiento y lo anuncian, los demás –al menos si son críticos– lo aceptan porque también ellos o ellas lo ven con sus propios ojos. Todos los físicos veían caer manzanas, pero solo Newton descubrió ahí la ley de la gravitación. Pero, una vez que Newton la formuló, los demás la aceptan *gracias a él*, pero no *porque* lo diga él, sino porque ya la *ven* por sí mismos. Y, para aludir a Tracy, cuando un clásico, sea un gran poeta o un gran filósofo, desvela dimensiones profundas de la realidad humana, los demás no habíamos acaso sabido verlas o expresarlas, pero cuando las leemos nos sentimos reflejados en ellas y las aceptamos porque en ellas reconocemos la verdad de nuestro ser.

⁵⁵ Citado de la excelente síntesis en la Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology: David Tracy (1939-), que puede verse en: <http://people.bu.edu/wildman/bce/tracy.htm> (acceso 23-02-2012).

⁵⁶ He tratado algunos aspectos en *Repensar la revelación*, cit., 350-353. 454-456. 460-466. 477-480.

Con la *Biblia* no es diferente. Lo vemos hoy más fácilmente después que los estudios exegéticos han mostrado el profundo enraizamiento del mensaje bíblico en la existencia y la historia humanas. Los grandes profetas y al final Jesús de Nazaret supieron descubrir –los primeros– aspectos de nuestra realidad en cuanto determinada por la presencia sustentante, agraciadora y revelante de Dios, que los demás no veían o no veían claramente o incluso malinterpretaban. Pero, una vez que ellos o ellas los anuncian, los demás los ven *gracias al anuncio* –“fides ex auditu”, decía san Pablo–, pero ya no lo aceptan únicamente *porque* lo diga el anuncio, sino *porque lo ven* por sí mismos (o no lo ven y lo rechazan u ofrecen explicaciones alternativas).

La idea de “creación por amor” completa esto, ayudando a comprender dos aspectos importantes. Primero, que se trata de *verdadera revelación de Dios* y no de un simple invento humano. Si la gravitación universal fue descubierta es porque estaba ahí ofreciéndose a todos. Con mucha más razón debemos afirmar que si el profeta descubre –revela– algo, es también porque *Dios estaba y está ya siempre ahí*, porque libremente ha querido ofrecerse a todos sus hijos e hijas, con idéntico amor, sin restricción ni silencio por su parte y sin “acepción de personas”. Nuestra limitación creatural y a veces nuestra resistencia voluntaria pueden impedir “caer en la cuenta” de su presencia, y entonces no se produce la revelación. Pero cuando se produce, es siempre la sorpresa de comprender que era Dios quien, activamente, estaba ya tratando de revelarse: “El Señor estaba aquí y yo no lo sabía”, exclamó Jacob (Gén 28,16). Y también: cuando el anuncio nos ilumina, podemos decir como los Samaritanos: “Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo” (Jn 4,42).

Aquí enlaza el segundo aspecto que quiere subrayar la calificación de “*histórica*” aplicada a la mayéutica: muestra su distinción de la pura idea socrática, determinada por la “anámnesis” como repetición idéntica de las ideas eternas. Porque la revelación es irrestricta como ofrecimiento por parte de Dios, pero su realización efectiva solo tiene lugar en la acogida humana, y esta es constitutivamente histórica. Por eso, como sugiere el título del libro donde he tratado de aclararlo, la “revelación divina [se realiza] en la realización humana”⁵⁷. Y por eso, es también un proceso complejo y accidentado, que, por fortuna para todos, en la Biblia logra avanzar hasta la culminación en Cristo.

La revelación no es, pues, un aerolito que cae desde fuera sobre la humanidad ni una intimación externa que debamos aceptar porque alguien nos dice que Dios se lo ha dicho a él pero a nosotros no nos dice nada. Todos “somos enseñados por Dios” (cf. Jn 6,45), que, según enseñaba san Agustín,

⁵⁷ A él remito para la fundamentación y aclaraciones concretas.

es el definitivo "maestro interior". En consecuencia, un pensamiento que no se deje avasallar por la mentalidad positivista y reconozca la legitimidad de las distintas experiencias originarias, debe reconocer que aceptar la revelación no obedece a un fideísmo abstracto ni procede por pura autoridad, sino que es –o puede y debe ser– *una aceptación crítica, porque puede ser "verificada"*.

Expresado de modo más concreto: lo revelado se ofrece al receptor como oferta mayéutica de una dimensión fundamental del mundo y la existencia, con unas razones y unos fundamentos que quien la recibe puede examinar, con posibilidad de aceptación, rechazo o reserva agnóstica. Eso es, por lo demás, lo que *de hecho* sucede en toda fe que se vive de manera suficientemente crítica y responsable. En definitiva, el acto de creer –igual que de la conversión decía Blondel–, sucede cuando la oferta reveladora (el *fait extérieur*) coincide con lo visto o entrevisto en la realidad íntima de la persona (el *fait intérieur*)⁵⁸.

Y nótese que, entendida así, la *positividad de la teología*, en cuanto que atiende a datos que le llegan de la historia, cuando se la asume de manera *crítica*, no es tan distinta de la que corresponde a la filosofía y aun a las demás ciencias. Nadie se puede hacer filósofo, si no ha estudiado la historia de la filosofía, es decir, si no se ha confrontado mayéuticamente con el "mundo" abierto y ofrecido por sus grandes clásicos. Nadie inventa *ab ovo*, sino que –en distinta gradación– va ejerciendo una aceptación crítica de aquellos aspectos que le convencen porque de algún modo ve –o cree ver– reflejado en ellos aquello mismo que percibe como respondiendo a su realidad (a su "mundo de la vida", diría Husserl).

El teólogo crítico no procede diversamente, como lo muestran el estudio de la Biblia y la interpretación de los dogmas. Es cierto que la profundidad y dificultad de la oferta religiosa hacen más intenso el elemento de pertenencia y confianza en lo transmitido, una vez que se ha aceptado –también críticamente– la verdad fundamental de la propia tradición. Eso es lo que explica la importancia y la identidad de la "vuelta a las fuentes" en el quehacer teológico. Pero también ese elemento es mayor en la filosofía que en las ciencias "duras"; y aun dentro de estas hay diferencias en la aceptación de la autoridad de los grandes maestros⁵⁹.

⁵⁸ Estas ideas aparecen en los *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1905-1907, bajo el pseudónimo de Mallet.

⁵⁹ En concreto, trato con más detalle este aspecto en: *La constitución moderna de la razón religiosa*, cit., 113-119. 251-260 y en: "Aún o deus dos filósofos?", en: *Alguém así é o Deus em quem eu creio*, Vigo 2012, 148-168 (de próxima aparición en castellano [Trotta] y portugués [Paulinas]). Para todo el problema de la racionalidad teológica, vale la pena remitirse a los finos y riquísimos análisis de J. Ladrière, *Sens et vérité en théologie. L'Articulation du sens III*, Paris 2004.

7. Consideraciones conclusivas

Teniendo también a la vista los diversos intentos hasta aquí analizados, cabe extraer algunas conclusiones que, por un lado, ayudan a aclarar 1) el marco donde parece que hoy pudiera encuadrarse una presencia de la teología en la universidad y que, por otro, alertan sobre 2) algunas exigencias indispensable para que 3) la posible institucionalización de esa presencia resulte significativa y eficaz.

1. *En cuanto al marco*, conviene tener en cuenta la existencia de *diversos niveles de seguridad* en la propuesta. Porque lo religioso ofrece un amplio espectro en su realización histórica y por lo tanto en su oferta para el diálogo de las razones.

Aparece ante todo la propuesta de lo *religioso como una dimensión fundamental de la realidad*, en cuanto apertura a la Trascendencia. Tradicionalmente se ha hablado a este propósito de "demonstratio religiosa". En ella se abre un amplio espacio para el diálogo, tanto con la filosofía como con las ciencias. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios y los nuevos problemas cosmológicos y biológicos lo muestran con claridad.

En segundo lugar, está la *relevancia existencial, cultural y social* de lo religioso. Rahner, por ejemplo, prácticamente se limita a señalar este aspecto, en el que insiste con fuerza, casi con excesivo optimismo:

"¿Acaso la mayor parte de aquello que las facultades teológicas hacen como objeto de su ciencia no pertenece a la herencia espiritual de nuestra cultura y de nuestro pueblo, de suerte que este objeto es tan digno de consideración en una universidad como otros objetos de nuestra tradición histórica, que son investigados por el sector histórico de las distintas ciencias, de la historia del arte, de la historia de la medicina, del folclore, etc.?"⁶⁰.

Esta relevancia pide, claro está, ser conquistada en la praxis teológica, no meramente proclamada. Desde Brasil lo dice bien A. M. L. Soares, "al teólogo no le resta otra alternativa: o su palabra tendrá alguna relevancia en el arepago del siglo XXI o ni siquiera será una palabra digna de mención"⁶¹. Pone como ejemplo positivo lo logrado por la Teología de la Liberación⁶².

⁶⁰ K. Rahner, "Theologie heute", en *Theologische Schriften* 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 63-75, en p. 64.

⁶¹ *Religião & educação*, cit. 70.

⁶² *Ibid.*, 69-70.

En tercer lugar, viene *la concreción confesional*. En occidente el cristianismo recibe por la historia una especial relevancia, pero cada vez más debe compartir su presencia con la oferta de otras religiones. La plataforma para el diálogo se va estrechando, pero resulta también más viva. Mientras los teólogos eviten todo positivismo, incluso el encubierto, y se abran a las nuevas preguntas y desafíos, eso lejos de alejarlos del ámbito universitario, muestra que justamente ahí, en el diálogo libre de las razones, tiene un lugar apropiado.

2. De aquí nacen las importantes *exigencias que deben tenerse en cuenta*, tanto para los teólogos como para la institución eclesial.

Por parte de *la teología* es preciso extremar el rigor conceptual y la búsqueda de una verdadera significatividad dentro de la cultura actual. No resulta fácil, porque el conjunto más central de sus conceptos quedó ya, de algún modo, constituido al final de la Patrística y se consolidó con la Escolástica (todavía hoy hay quien insiste en volver a santo Tomás) y, según decía Tracy, en muchos y decisivos problemas está pendiente una traducción profunda de lo premoderno a lo moderno e incluso a lo posmoderno⁶³.

Al mismo tiempo, no cabe ignorar que la teología se encuadra en una comunidad presidida por una *jerarquía* que vigila y custodia. Y no cabe negar que aquí reside un nudo intrincado que si no desata, con cuidado pero con rigor, puede poner en peligro todo intento de legitimidad universitaria. Solo existe una posibilidad real que legitime –no sólo de hecho sino también de derecho– la presencia de los teólogos: que puedan ejercer su función con libertad y sin control; es decir, que, según se reconoce ya oficialmente, se respete el estatuto científico de su trabajo. No será posible evitar todos los conflictos, pero debe estar claro que cuanto más libre es una teología, más y mejor anuncia el Evangelio: en definitiva, más sirve a su misión en la Iglesia y la sociedad.

3. Queda finalmente la cuestión de los posibles *modos institucionales de la presencia*. Problema hoy muy vivo en algunos países y acaso una tarea de futuro para todos. Sólo me atrevo a unas someras sugerencias, como posibles puntos de diálogo, partiendo de la convicción de que el modo de presencia debe responder de algún modo al escalonamiento señalado.

Los dos primeros niveles –dimensión fundamental humana y relevancia socio-existencial– representan la base más clara y segura; por algo es, de hecho, la más aceptada y donde más intentos se realizan. Lo más corriente

⁶³ De este tema me he ocupado en *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000.

es hablar de "ciencia(s) de la(s) religion(es)"⁶⁴. Creo que lo que así se intenta decir es acertado, en cuanto se alude de un modo global al "estudio de la religión" o incluso al "área de la religión"; pero la denominación me parece equívoca, porque "ciencia" tiende a restringir el significado. Y entonces no cabe hablar en rigor de *una* ciencia de la religión; y, si se toma en plural, las llamadas "ciencias de la religión" no tienen a la religión como su objeto propio, sino simplemente como una de sus posibles áreas de aplicación: se puede ser sicólogo, sociólogo o historiador sin ocuparse de la religión...

Creo que el estudio de la religión debe abordarla por sí misma, tenerla como objeto propio, y eso solo es posible no desde ciencias *ya constituidas sobre otros objetos*, sino de modos de estudio de carácter formal que puedan concretarse sobre la religión como su objeto propio. Como denominación envolvente ha servido durante mucho tiempo la palabra "teología", usada ya por Platón, con el significado de estudio crítico de lo divino (*theo-logía*)⁶⁵ y ha sido apropiada por las religiones, sobre todo por las monoteístas. La diversificación religiosa y cultural, unida al cuestionamiento de la existencia de "Dios" (*theo-*), han hecho que ese apropiamiento parezca hoy restrictivo, incapaz por tanto de abarcar todo el fenómeno. En este sentido sería acaso más exacto hablar de "religiología"⁶⁶.

Teniendo esto en cuenta, parece que lo mejor sería un "escalonamiento vertical" que vaya acercándose cada vez más íntimamente al núcleo de lo religioso.

El *primer nivel* estaría representado por la *Fenomenología de la religión*, concentrada en la dimensión "eidética" de lo religioso, es decir, buscando captar y exponer el "eidos" o "esencia" común de las múltiples manifestaciones religiosas (rito, oración, revelación...), en unificación creciente, hasta buscar también el "eidos" mismo de lo religioso. En este nivel, no es preciso afrontar el problema de la "verdad", sino captar "simpáticamente" (*Eifühlung*) el "sentido" de las distintas manifestaciones⁶⁷. De hecho, este tipo de estudios,

⁶⁴ Ver un interesante análisis de las posibles variantes en A. M. L. Soares, *O. c.*, 107-115.

⁶⁵ La usa ya en Rep. 379a con la clara intención *pedagógica* de establecer normas (*typoi peri theologías*) para la adecuada explicación a la juventud de los mitos, leyendas e historias de los dioses.

⁶⁶ Curiosamente la palabra se me ha ocurrido reflexionando sobre este cambio. Después –Google, una vez más– he podido comprobar que tiene ya una cierta circulación y la ha usado, por ej., R. Panikkar (cf. <http://raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-religion.html>).

⁶⁷ A este propósito G. Ferretti hace unas justas observaciones que además aclaran bien un aspecto del proceso mayéutico: "Con la empatía, en efecto, de alguna manera podemos advertir o 'sentir' (*mitfühlen*) las vivencias de otros y las correlativas verdades de valor que descubren en ellas, incluso sin haberlas hecho nuestras y no siendo capaces de 'advertirlas' directamente. En este caso, se trataría de una forma de 'ver con los ojos de otro'. Una forma con la cual muy a menudo nos es dado ampliar de hecho nuestra experiencia de la realidad y también de poder hacer una

con representantes tan conocidos como M. Eliade o G. van der Leeuw, suscitaron un enorme interés, provocando la renovación y enriquecimiento de los estudios en las primeras décadas del siglo pasado⁶⁸.

El *siguiente nivel* sería el de la *Filosofía de la religión*, que no se limita al "sentido", sino que busca discutir la "verdad" de lo religioso (y en su caso, podría estar también la Fenomenología que quiera extender su "reducción" hasta la verificabilidad objetiva de la dación originaria). Este tipo de estudios tiene una tradición que se remonta al origen e incluso a la misma constitución de la filosofía⁶⁹, y desde luego, igual que en el caso anterior, parece obvia la legitimidad de su presencia universitaria.

El problema más agudo aparece en *el tercer nivel*, cuando desde la admisión de la verdad de lo religioso, se entra en el estudio de sus *concreciones confesionales*. El espectro se ha alargado mucho, lo que obliga a una actitud doble. La primera, que por fortuna, se ha impuesto cada vez más, es la *tolerancia* o, mejor, a la modestia fraternal con que hoy cada religión debe presentarse en el diálogo de las razones, tanto respecto de las otras religiones como de la cultura en general. La segunda está más descuidada y por eso mismo merece, en mi parecer, una atención especial: me refiero a evitar caer en la *falacia del mínimo común denominador*. Me refiero a la tendencia a tomar como universal aquello y solo aquello que es común a todos: como si la realidad y su captación fuesen uniformes y todas las concreciones tuviesen igual valor. Eso equivaldría a confundir difusión mediática con universalidad auténtica, a pensar que vale lo mismo la vulgaridad *kitsh* que la obra maestra, o que lo verdaderamente universal reside en lo vulgar y no en lo "clásico".

Al manifestar esta cautela, no estoy confundiendo tolerancia con relativismo ni, menos, intento proclamar elitismos aprióricos. Hablar de excelencia es siempre arriesgado y solo cabe hacerlo desde la modestia y el diálogo, de la disposición a proponer pero también a aprender, a la afirmación pero también a la acogida y al cambio. Pero esa es justamente una característica fundamental del talante universitario. La presencia de lo confesional, cuando se hace como propuesta actual de las específicas dimensiones adquiridas en la propia historia, en diálogo abierto a la pregunta, a la crítica y al enriquecimiento mutuo, no sólo no debiera impedir su inclusión en la publicidad

evaluación crítica" (L. c., 6). Remite en nota a M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1967.

⁶⁸ Hay discusiones importantes acerca del método y del vocabulario; de algunas me he ocupado en *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Verbo Divino, Estella 1992, cap 2, 85-147.

⁶⁹ Resulta elocuente el título de W. Jäger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952.

universitaria, sino que constituye una oportunidad de riqueza en la búsqueda nunca acabada de la autenticidad de lo humano.

El problema estará en el estilo con que se haga y sobre todo en encontrar el modo de realizarlo en el espacio real, cuando la universidad está ella misma en profunda revisión y en continua reestructuración de sus áreas de conocimiento y sus posibilidades institucionales.