

Sergio Silva G., ss.cc.  
Prof. de la Facultad de Teología, U.C.

## Sobre la confianza como condición del quehacer teológico

### 1

—EN EL SEMINARIO INTERNO de nuestra Facultad del año pasado presenté algunas ideas de Jürgen Habermas acerca de la ciencia y de los intereses “cuasitrascendentales” que la hacen posible, con la intención de iluminar la discusión teológica en torno al peligro de “sociologización” de la teología, visible sobre todo en la Eclesiología, particularmente a propósito del uso de la categoría “Pueblo de Dios” (1).

Ahora quisiera retomar una de estas ideas, que creo que arroja luz sobre un aspecto actualmente conflictivo del quehacer teológico latinoamericano, como son las crecientes dificultades entre el Magisterio romano y algunos de nuestros teólogos; dificultades precedidas por casi una década de discusiones y acusaciones entre las que podemos llamar, analógicamente, “escuelas” teológicas latinoamericanas contrapuestas.

—La intención fundamental de la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas me parece que es el trascender la lógica del conocimiento científico en dirección a una teoría del quehacer científico. Es decir, el objeto de su reflexión no es la ciencia en cuanto ya constituida gracias a sus métodos racionales y experimentales, sino el proceso de investigación que lleva a su constitución; dicho de otra manera, es el quehacer científico en cuanto acción humana de un sujeto ineludiblemente grupal o colectivo.

Esta teoría del quehacer científico le interesa a Habermas, porque ahí cree que puede descubrir condiciones históricas —sociales y culturales— de posibilidad de la ciencia, que superen la trascendentalidad kantiana, interesada sólo en las condiciones de posibilidad del conocimiento que radican en el sujeto trascendental, necesariamente individual.

Habermas descubre tres tipos distintos de quehacer cuyas raíces se hunden en la experiencia vital precientífica de la humanidad: el quehacer instrumental, el quehacer comunicativo y la reflexión. Estos tres tipos de quehacer dan

---

(1) Sergio SILVA G., ss.cc., “La mirada sociológica y la mirada teológica sobre la Iglesia como ‘Pueblo de Dios’: conflictos y aportes mutuos”, *Teología y Vida* XXVI, 1985, pp. 85-99.

origen a tres tipos distintos de ciencia: las ciencias exactas de la naturaleza, de carácter empírico y analítico; las ciencias del espíritu, de carácter histórico y hermenéutico, y las ciencias críticas, de carácter emancipador.

Cada tipo de quehacer condiciona la posibilidad de un tipo distinto de ciencia, porque se constituye en su marco de referencias; es decir, proporciona un conjunto de categorías básicas de la experiencia, compartibles por todos, a las que se refieren luego las afirmaciones de la respectiva ciencia, que logran así sentido y validez. Pero, a la vez, estos marcos de referencias preforman el conocimiento, porque le imponen un determinado punto de vista, un determinado interés: técnico o de control de los procesos objetivables de la naturaleza, práctico o de comprensión intersubjetiva, tanto al interior de un grupo humano como entre grupos diferentes, y emancipatorio o de liberación de los poderes hipostasiados que impiden el pleno desarrollo de las personas y los grupos.

— A estos tres tipos de quehacer, que fundan tres tipos de conocimiento científico, pienso que hay que añadir un cuarto, la actividad religiosa de la humanidad. Ella funda el conocimiento teológico.

La teología cristiana tiene como marco de referencias que la hace posible y da validez y sentido a sus afirmaciones la vida de fe de la Iglesia y de sus comunidades. Desligada de ella, la teología se convierte —en el mejor de los casos— en un juego formal y, por lo tanto, rigurosamente in-significante; o se convierte en juguete de otros intereses, sobre todo ideológicos, peligro éste que se ve en toda su intensidad cuando se toma conciencia del hecho de que en los Tiempos Modernos, en el torbellino de la secularización, las ideologías tienden a suplantarse a la actividad religiosa.

## 2

— Si el quehacer de la fe es el contexto vital precientífico que constituye el marco de referencias de la teología cristiana y le da sentido y validez, entonces el quehacer teológico tiene que estar profundamente marcado por la vida de la fe.

Esto no es, aparentemente, ninguna novedad. La Iglesia lo ha sabido siempre. Y ha exigido de sus teólogos una profesión ortodoxa de la fe y los ha instado a llevar una vida moral coherente con la materia que investigan y enseñan.

Lo nuevo que me parece descubrir al usar la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas como cristal para mirar el quehacer teológico es que esta exigencia de ortodoxia y coherencia moral no puede ser dirigida sólo a los teólogos individualmente considerados —como creo que ha sido el caso hasta ahora—, sino que debe hacerse extensiva también a la comunidad teológica, al sujeto colectivo del quehacer teológico —que involucra a teólogos y obispos—, y a los individuos en cuanto miembros de esa comunidad.

— En la Sagrada Escritura la vida de la fe aparece concentrada en el amor. Dios, el objeto del quehacer intelectual de la teología, “es Amor” (1

Jn 4, 8 y 16). La exigencia ética de Jesús se reduce (2) al amor: al doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (3) o al único mandamiento nuevo de amarnos unos a otros como El nos amó (4).

Desde esta fuente última del amor como centro de la vida de la fe surgen para la comunidad teológica una serie de dones que a la vez son tarea y exigencia de respuesta fiel. Quisiera detenerme en uno de ellos, que me parece particularmente urgente en la situación actual de la teología en América Latina: la confianza.

— Si buscamos apoyo en la SE, nuestra primera impresión es de sorpresa. En efecto, en materias doctrinales, cuando está en juego la enseñanza de la fe, el NT parece proponer más bien la desconfianza mutua.

\* Hay una preocupación por la sana doctrina, amagada por el engaño y el error.

Esto está en el primer plano de las “Cartas Pastorales” del corpus paulino (5). La sana doctrina corre peligro, porque hay espíritus errados, detrás de los cuales está el demonio: “El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañosos y a doctrinas diabólicas” (1 Tim 4, 1).

La preocupación aparece también en las palabras de Jesús sobre los falsos profetas: “Cuidado con los falsos profetas, que vienen con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces” (Mt 7, 15). La advertencia sobre el peligro de engaño vuelve en el llamado “discurso escatológico”, al final de su ministerio público (6).

En el Apocalipsis, la puesta en guardia contra el peligro de engaño se refiere a Satanás, al falso profeta que está al servicio de la Bestia y a Roma (7). Algo parecido ocurre en la 2 Tes; en ella, la advertencia está en el contexto de la venida del Impío con el poder de Satanás (8). Lo mismo en la 2 Jn, en la que se habla del Anticristo (9).

Sin embargo, el NT es testigo de que tanto a Jesús como a los apóstoles se los ha acusado también de engañar al pueblo (10).

\* Para el NT el engaño o la corrupción de la sana doctrina consiste fundamentalmente en sustituir a la doctrina de Dios una doctrina humana.

Pablo afirma que la sabiduría que él enseña no es aprendida de sabiduría humana (11). Las Cartas a los Efesios y a los Colosenses ponen en guardia contra las doctrinas de los hombres (12).

(2) “Se reduce”, en el sentido de ser conducida a la fuente de donde brota toda su riqueza y multiplicidad.

(3) Mt 22, 36-40 y p. Mc 12, 28-31. Ver Lc. 10, 25-28.

(4) Jn 13, 34; 15, 12.

(5) 1 Tim 1, 10; 6, 3; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1 y 7.

(6) Mt 24, 4, 5, 11 y 24; Mc 13, 5 y 6; Lc 21, 8.

(7) Apoc 12, 9; 13, 14; 20, 3, 8 y 10 para Satanás; 19, 20 para el falso profeta, y 18, 23 para Roma.

(8) 2 Tes 2, 9-12.

(9) 2 Jn 7. Otros textos sobre el engaño: Ef 4, 14; 1 Tes 2, 3; 1 Jn 4, 6.

(10) A Jesús: Mt 27, 63; Jn 7, 12 y 47. A los apóstoles: Mt 27, 64; 2 Co 6, 8.

(11) 1 Co 2, 13.

(12) Ef 4, 14; Col 2, 22.

Jesús mismo hace a los fariseos un reproche semejante. Citando a Is 29, 13, les dice: “ustedes enseñan doctrinas que sólo son preceptos de hombres” (Mt 15, 9 y p. Mc 7, 7).

Lo que les preocupa a los autores del NT es mantener pura “la enseñanza de los apóstoles” (13), la enseñanza “aprendida” (14), que no es otra que la “enseñanza del Señor” (15). De hecho, uno de los títulos más frecuentes con que la gente se dirige a Jesús en los Evangelios es el de “Maestro” (16). Y Jesús, lejos de rechazarlo, lo reivindica para sí (17).

De aquí, me parece, la dureza del llamado a “evitar” a los que no están en la sana doctrina (18), a “no recibirlos en su casa” (19).

Pero a Jesús también se lo ha acusado de tener una doctrina humana, como se desprende de su respuesta a los judíos: “Mi doctrina no es mía, sino del que me envió” (Jn 7, 16) (20).

\* Estas doctrinas humanas suelen brotar de un corazón lleno de envidia y afán de pelea, y conducen a la división de la comunidad de Iglesia.

Santiago es muy duro en este punto. “¿Hay entre ustedes quien tenga sabiduría o experiencia? Que muestre por su buena conducta las obras hechas con la dulzura de la sabiduría. Pero si tienen en sus corazones amarga envidia y espíritu de pelea, no se jacten ni mientan contra la verdad. Tal sabiduría no descende de lo alto, sino que es terrena, síquica, demoníaca. Pues donde existen envidias y peleas, allí hay desconcierto y toda clase de maldad” (Stgo 3, 14-16).

Pablo no es menos duro: “Ustedes todavía son carnales. Porque mientras haya entre ustedes envidias y discordias, ¿no es verdad que son carnales y viven a lo humano?” (1 Co 3, 3).

Por último, oigamos dos textos de las Cartas Pastorales. A Timoteo se le dice: “Esto debes enseñar y recomendar. Si alguno enseña otra cosa y no se atiene a las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina que es conforme a la piedad, está cegado por el orgullo y no sabe nada, sino que padece la enfermedad de las disputas y contiendas de palabras, de donde proceden las envidias, discordias, maledicencias, sospechas malignas, discusiones sin fin propias de gentes que tienen la inteligencia corrompida, que están privados de la verdad y que piensan que la piedad es un negocio” (1 Tim 6, 2b-5). Y a Tito: “Evita discusiones necias, genealogías, contiendas y disputas sobre la Ley, porque son inútiles y vanas. Al ‘hereje’, después de una y otra

(13) *Hech* 2, 42. Aquí y en lo que sigue, “enseñanza” traduce *didajé*.

(14) *Rom* 16, 17.

(15) *Hech* 13, 12; *2 Jn*. 9.

(16) *Mt* 8, 19; 9, 11; 12, 38; 17, 24; 19, 16; 22, 16, 24 y 36, etc. “Maestro” traduce *didáskalos*.

(17) *Mt* 23, 8; *Jn* 13, 13.

(18) *Rom* 16, 17.

(19) *2 Jn* 10. Ver los reproches en las cartas del *Apocalipsis*: 2, 14-15 y 24.

(20) Ver también *Mt* 13, 53-57; *Jn* 7, 17-18 y la insistencia del Evangelio de Juan, en que Jesús dice lo que ha visto junto al Padre: *Jn* 1, 18; 3, 11; 8, 38 y transmite su enseñanza: *Jn* 3, 34; 8, 28; 12, 49-50; 14, 24; 17, 8 y 14.

amonestación, rehúyete; ya sabes que ése está pervertido y peca, condenado por su propia sentencia” (Tit 3, 9-11).

— Sin embargo, frente a esta denuncia del peligro de corromper la sana doctrina, el NT no propone el apego a una letra, no se contenta con la repetición inalterada de determinados enunciados. Seguirlo en este punto nos llevará a descubrir las raíces de su desconfianza ante las doctrinas humanas.

Algunos textos nos abren una pista luminosa. La desconfianza que hemos percibido en el NT no se origina en un problema primeramente conceptual o doctrinal, sino en algo que tiene que ver con la raíz de la fe, la comunión (“koinonía”) con Dios.

\* En el contexto de una carta particularmente dura contra los falsos doctores leemos: “Consideren, hermanos, que la paciencia de Dios es nuestra salvación, como les escribió *nuestro amado hermano Pablo, con la sabiduría que Dios le dio*. En todas sus cartas habla de esto, aunque es verdad que hay en ellas pasajes difíciles que estos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás escrituras, para su propia ruina” (2 Pe 3, 15-16). Se alude aquí a dificultades que podríamos llamar teológicas entre Pedro y Pablo. Pablo también lo hace cuando se ve forzado a reivindicar el Evangelio que ha predicado a los gálatas —del cual éstos, insensatos, se han dejado remover— y relata su encuentro con los apóstoles en Jerusalén. Afirma: “Viendo que se me ha confiado anunciar el Evangelio a los paganos (...) y reconociendo la gracia que he recibido, Santiago, Pedro y Juan, los respetados como columnas, nos dieron la mano a mí y a Bernabé *en señal de comunión*, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos” (Gal 2, 7-9). Separación que no es puramente pastoral, sino que tiene un trasfondo teológico bastante conflictivo. Pero la comunión está por encima de esas diferencias.

En el prólogo a su 1ª carta escribe Juan: “Lo que vimos y oímos se lo comunicamos a ustedes ahora para que *estén en comunión con nosotros; y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*” (1 Jn 1, 3). Y en su 2ª carta insiste: “El que no se mantiene en la enseñanza de Cristo no tiene a Dios; *quien permanece en esa enseñanza tiene al Padre y al Hijo*” (2 Jn 9).

\* De aquí debemos concluir que, habiendo en cada teólogo esta fe, no se debe desconfiar a priori de su enseñanza. Dicho de otro modo, el clima de confianza que debe reinar en la comunidad teológica (como expresión concreta del amor fraterno indispensable para un ejercicio cristiano de la teología) no es acrítico ni incondicional, sino que tiene como sustrato la comunión de cada teólogo con Dios, que fundamenta la comunión de los teólogos entre sí y con la Iglesia y sus pastores. Si este sustrato no está, el teólogo no tiene derecho a que se confíe en él y debe cargar con toda la desconfianza que el NT tiene para los falsos doctores.

### 3

— Hemos partido de una hipótesis, inspirada en la teoría del conocimiento de Habermas: el quehacer teológico tiene que darse en un clima de confianza

mutua entre teólogos y con la Iglesia y sus pastores, porque de otra manera no se está haciendo verdad el quehacer precientífico que da sentido y validez a las afirmaciones de la teología, que es el quehacer de la fe que opera por la caridad.

La lectura del NT nos produjo en un primer momento un desconcierto, porque más que la confianza frente a los doctores y sus doctrinas nos propone la desconfianza. Pero penetrando más a fondo en sus causas, hemos descubierto que no es desconfianza en el quehacer teológico como tal, sino en una enseñanza que no procede de la fe que es comunión con Dios y con los hermanos. Sobre la base de esa comunión caben, incluso, diferencias teológicas tan fuertes como las que puede haber entre Pedro y Pablo, entre el judeo-cristianismo y el cristianismo helénico (21).

Sin embargo, el problema parece ser ahora todavía más grave y delicado. Porque, ¿cómo reconocer si un teólogo está en comunión con Dios? ¿No entramos aquí a juzgar intenciones? ¿No usurpamos un derecho exclusivo de Dios, único que sondea los corazones y las entrañas del hombre?

— Los textos que hemos revisado nos permiten avanzar algo en la solución de este problema.

Si la raíz de la confianza es la comunión, entonces también el método para comprobar que existe —cuando ha sido razonablemente puesta en cuestión— ha de ser coherente con ella. Ese método, me parece, es el diálogo abierto y franco, “sin nada bajo el poncho”, como el que han tenido Pedro y Pablo (22).

El gran enemigo de este diálogo es la sospecha. Ya he citado el pasaje de 1 Tim, que habla contra las “malignas sospechas” (23). La cuestión es complicada, porque vivimos un clima intelectual marcado por los “maestros de la sospecha”, que nos han enseñado que detrás de las formulaciones y de las intenciones (que pueden ser subjetivamente honestas y auténticas) se esconde a menudo otra realidad, inconsciente. ¿Cómo hacer para enfrentar lúcidamente al hermano?

De nuevo, me parece, la única salida es dialogal. “Si tu hermano te ofende, házselo ver, a solas entre los dos. Si no te hace caso, llama a otro o a otros dos, para que toda la cuestión quede zanjada apoyándose en dos o tres testigos.

(21) Hoy día el problema cultural que está bajo esta diferencia de teologías se hace, en parte, más agudo, porque ya no se puede proceder como en tiempos de Pedro y Pablo, en que ambas culturas estaban repartidas en zonas geográficas diferentes, casi sin comunicación. Hoy se puede pensar que, por ejemplo, la crisis entre la teología de la liberación y lo que podemos llamar la teología oficial, está en buena medida condicionada por una diferencia cultural, la que hay entre los grupos de profesionales y técnicos por un lado y las masas populares latinoamericanas; de modo que ya no cabe la solución de repartirse áreas geográficas separadas. La crisis tiene que ser superada compartiendo un mismo ámbito geográfico. A mi juicio, la salida es superar esa división cultural, dependiente en gran medida de la cultura científico-técnica desarrollada desde el Renacimiento en adelante, lo que supone desarrollar, entre otras cosas, una nueva técnica que impida la división entre profesionales y técnicos por un lado y obreros por otro. Pero esto es tema de otra canción y no lo puedo desarrollar aquí.

(22) *Gal* 2, 11-21.

(23) *1 Tim* 6, 4.

Si no les hace caso, díselo a la comunidad, y, si no hace caso ni siquiera a la comunidad, considéralo como un pagano o un recaudador de impuestos" Mt 18, 15-17).

Otro enemigo del diálogo leal es cierta forma de vivir la solidaridad con el grupo —la "escuela teológica"— al que se pertenece. El grupo, junto con ser el lugar donde uno encuentra el clima y el espacio adecuados para expresarse auténticamente, porque sabe que los otros son hermanos que lo quieren ayudar, tiende a convertirse —más allá de toda mala voluntad, simplemente por el peso sociológico y psicosocial de todo grupo, reverso de su indispensable aporte positivo— en bando adversario de otros bandos. ¿No se está convirtiendo la teología latinoamericana en teología de trincheras? Los psicólogos sociales han avanzado mucho en el estudio de estos fenómenos grupales y su aporte podría sernos de gran utilidad.

En el NT encontramos otro criterio para reconocer la comunión: la vida entera —los frutos de la fe— ha de ser coherente con esta comunión radical con Dios: "por sus frutos ustedes los conocerán" (Mt 7, 16).

— Pero hay más. El problema es no sólo el de hacer confianza en el hermano, para lo cual hay que tener una razonable certeza de su comunión con Dios (y presuponerla, mientras no se pruebe lo contrario). El problema es que cada uno debe hacerse acreedor a la confianza de los demás teólogos y de la Iglesia y sus pastores. Dos rasgos pueden ser mencionados aquí como indicadores del deseo de una comunión profunda con Dios, indispensable base para hacerse acreedor de la confianza de los demás.

Por una parte, la apertura para dejarse criticar en su enseñanza por los hermanos en la fe. Por otra, la vinculación real de su enseñanza con la fe en la persona viva del Señor Jesús.

Si lo primero es objetivable con relativa facilidad, lo segundo parece dejarnos entregados al reino de la subjetividad. En efecto, ¿cómo reconocer el vínculo de una enseñanza teológica con la fe viva?

El NT parece conocer este problema. Así se desprende del pasaje de la 1ª carta de Juan, donde dice: "En cuanto a ustedes, están ungidos por el Santo y lo saben. Les he escrito no porque desconozcan la verdad, sino porque la conocen y porque ninguna mentira viene de la verdad. ¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Mesías? (...) Les he escrito esto respecto de los que tratan de engañarlos. Y en cuanto a ustedes, la unción que de El han recibido permanece en ustedes y no necesitan que nadie les enseñe. Pero como su unción les enseña acerca de todas las cosas —y es verdadera y no mentirosa—, según les enseñó, permanezcan en El" (1 Jn 2, 20-22 y 26-27).

Los cristianos tenemos la unción del Espíritu de Dios, tenemos el instinto de la fe, que nos permite reconocer con certeza la enseñanza que proviene de la fe. Pero esto no puede convertirse en pretexto para el juicio subjetivo y caprichoso, pues no disponemos de esa unción y tenemos que esforzarnos constantemente por permanecer en el Espíritu. Sólo la conciencia de la propia infidelidad puede hacernos abiertos para buscar, junto con los demás —también con los de otras escuelas teológicas—, la mayor fidelidad posible a la enseñanza del Señor.

## 4

Quisiera concluir sintetizando en un listado los principios que me parece pueden contribuir a establecer un mejor clima de confianza en la teología latinoamericana. Los presento divididos en dos rubros.

— En cuanto cada teólogo debe hacerse acreedor de la confianza de la Iglesia: comunidades, teólogos y pastores:

Coherencia de su vida personal con la fe que profesa. Se trata de los evidentes aspectos morales, tanto de moral personal —sobre todo los que tienen que ver con la envidia y el espíritu de pelea—, como de moral social, aunque teniendo siempre presente la realidad del pecado personal. Sobre todo, me parece, se trata de la participación del teólogo en la vida y las inquietudes de la Iglesia local.

Libertad frente a su propio grupo teológico de pertenencia y disponibilidad para tratar con teólogos de otros grupos cuando sea necesario o conveniente.

Docilidad para aceptar la crítica que viene de la Iglesia.

Equilibrio en su enseñanza entre la crítica de las posiciones teológicas adversarias y la presentación de la propia posición. No me parece confiable quien sólo se dedica a destruir el pensamiento de otros.

Conciencia de la presencia hostil del adversario, que puede persuadirnos a errar y a engañar a otros.

Preocupación por someter a crítica evangélica los instrumentos conceptuales que inevitablemente hay que tomar del pensamiento humano y de la cultura a la que se pertenece.

— En cuanto todos —teólogos, cristianos en general y pastores— debemos contribuir a crear un clima adulto de confianza en la Iglesia:

Espíritu más positivo que crítico, en el sentido de animar a la búsqueda seria, sin desconocer los riesgos que vienen de enfrentar problemas nuevos o de intentar síntesis teológicas con ayuda de doctrinas humanas (24).

Conciencia de la inevitable relatividad y fragmentariedad de la propia teología y consiguiente disponibilidad para el diálogo.

Reconocimiento leal de que los propios juicios sobre la enseñanza de los teólogos están siempre condicionados afectiva y emocionalmente, hasta el punto que muy frecuentemente perdonamos a los amigos aquello mismo que nos escandaliza en los adversarios.

Preocupación por trascender siempre de la teología al encuentro de fe con la persona del Señor Jesús.

Amor a la Iglesia real, hecho de apego a su gente, de fidelidad a su Magisterio y de deseo de contribuir lealmente a su cada vez mayor fidelidad a su Señor.

(24) Esa actitud la tenía, en grado admirable, el Obispo don Enrique Alvear. Recién vuelto de mis estudios en doctorado en Alemania, asistí a un retiro predicado por él. Con la vehemencia y descaro propios de la juventud, me acerqué a hacerle algunas críticas a la teología que me había parecido descubrir subyaciendo en su predicación. Me sorprendió su actitud no defensiva; en lugar de entablar una polémica conmigo, se mostró interesado en todo lo que yo le dije y me animó a seguir pensando a fondo algunas de mis críticas, de manera de proponer un pensamiento alternativo al suyo.



## DEBATE

**S. Zañartu:** A propósito de la comunicación de M. A. Ferrando. Noto una diferencia entre la concepción neotestamentaria del camino, camino que tiene principio y fin, y la concepción de la calle, que nos describía H. Giannini, en la que todos los días se va repitiendo lo mismo, aunque siempre haya novedades y posibilidades de transgresión de la rutina.

Me pareció muy constructiva la comunicación de S. Silva. Quisiera aportar algo de Ignacio de Antioquía, quien vive al final de la época neotestamentaria. Ignacio es violento contra los heterodoxos, a quienes hay que evitar, aunque siempre se rece por ellos. Esto me ha hecho reflexionar sobre la evolución en la práctica del ecumenismo, y hoy en día del pluralismo al interior de la Iglesia. Quizás se podría decir que, cuando se siente una amenaza de vida, la reacción suele ser fuerte contra los adversarios. Cuando no se siente una amenaza de vida, se es más fácilmente caballero y tolerante.

**M. Moreno:** S. Silva dijo que la Teología Latinoamericana es una Teología de trincheras. Soy absolutamente ignorante en esa disciplina y ése podría ser el aporte. Creo que depende de quién esté dentro de la trinchera.

Miguel Angel, terminando la escultura del Papa Julio II, sin saber qué ponerle en las manos le pregunta si le pone un libro, a lo que Julio II responde: mejor póngame una espada porque no sé leer... (Bueno, en ese caso no sólo M. Angel estaba en la "trinchera" sino también todos los que pensamos que es mejor un libro a una espada). Quiero decir que depende de dónde nos situemos para analizar el problema, que ya es difícil desde su determinación. M. A. Ferrando hablaba acerca de la autoridad. Me parece obvio que, si la autoridad es la que está usando la espada, los que están en la "trinchera", argumentando, se defienden (Y benditos sean si saben leer)... Usando la terminología de S. Silva, yo diría: no hay trincheras si no ha habido declaración de guerra...

Cuando M. A. Ferrando se refiere a "caminar en", y "caminar con", los conceptos, aunque entendibles, sólo son susceptibles de aprobación o desacuerdo. Yo estoy en desacuerdo: Caminar es ya un término "conducente"... Está probado que el equilibrio personal depende de los oídos y de los pies. Ahora bien, la cruz tiene un eje horizontal —supongamos, análogo a los oídos—, y otro vertical, supongamos, análogo al tronco del cuerpo humano. Así como autores pacifistas proponen, no se puede caminar sin los pies bien apoyados y sin escucharnos a nosotros mismos ni escuchar. Pienso que el símbolo de la cruz sintetiza ese equilibrio humano (tal vez capaz de sacar a unos de la "trinchera", y a los otros de la espada), equilibrio para caminar. En este contexto, caminar ya tiene sentido si el referente simbólico es también vivencial: la cruz.

H. Giannini dice que una Experiencia Común es el lenguaje —que dice relación con un movimiento dialógico (no de "espadas")—; S. Silva hablaba de comunión; y M. A. Ferrando de caminar. Entonces, para deshacer las "trincheras" habría que instaurar un lenguaje de comunión que posibilitara a la Teología (me refiero a la Teología Católica) caminar.

**S. Silva:** A lo de S. Zañartu no sabría añadir nada. Lo que él decía es muy verdadero, porque cuando uno está en peligro actúa de una manera bastante más instintiva; y el diálogo, la apertura son más bien racionales, no son instintivos.

Las asociaciones de Marisol Moreno me parecen sumamente sugerentes, pero tampoco sería capaz de añadir mucho más. Respecto de su pregunta, cuando yo dije "teología de trincheras" estaba pensando en que en los últimos años en AL de hecho se han producido como dos bloques de teólogos; uno en torno a la llamada teología de la liberación, y otro en torno a lo que fue el CELAM, cuando los Obispos latinoamericanos nombraron a Alfonso López Trujillo como Secretario del CELAM. Yo no lo decía necesariamente en un sentido de guerra mutua, pero sí constatando la dificultad de diálogo entre ambos grupos.

**M. Morales:** En esta ponencia del seminario "Desafíos a la Teología" percibo un desafío a la Facultad de Teología. El Sr. Giannini hizo algunos alcances sobre el concepto "tiempo", alcances que ya había planteado anteriormente y de manera un poco más desarrollada en

la introducción de su libro "Tiempo y Espacio en Aristóteles y Kant". Estos alcances, a mi modo de ver, cuestionan un presupuesto reflexivo nuestro.

En las reflexiones dogmáticas que se realizan en nuestra Facultad se encuentra una afirmación: reflexionamos la presencia de Dios en la historia gracias a que nos movemos en una concepción lineal del tiempo, concepción hebreo-bíblica que supera el ahistoricismo de las concepciones circulares del tiempo, sean mesopotámicas o griegas. Esto, de alguna manera, es cierto; pero parece que nuestra gran preocupación por lo histórico nos lleva a olvidar la dimensión circular del tiempo y, por ello, a insensibilizarnos frente a lo cotidiano de la vida. La exposición del Sr. Giannini hace surgir en mí la convicción de que estamos sobredimensionando una dimensión del tiempo y un aspecto del existir humano. Lo planteado por el Sr. Giannini es una reflexión filosófica sobre lo cotidiano que desafía a nuestra Facultad. ¿Cuál es el desafío? Ver si somos capaces de reorientar nuestra reflexión teológica para que armonice más lo histórico y lo cotidiano, ya que la existencia creyente es histórica y cotidiana a la vez y con exigencias particulares en ambas dimensiones. ¿Cómo podría nuestra Facultad acoger efectivamente este desafío? En primer lugar, procurando que los estudios de Filosofía Contemporánea no terminen en Hegel o Marx, sino que sean un poco más vastos y se estudie un poco más a Heidegger, de quien parte la reflexión filosófica sobre lo cotidiano. En segundo lugar, buscar un mayor acercamiento a la literatura sapiencial, en la cual se aborda el problema de la circularidad del tiempo y del sentido de la historia.

*S. Silva:* Me quedaba una pregunta a H. Giannini que se conecta con lo de Mauricio.

Me llama la atención en la ponencia de H. Giannini que él presenta dos circularidades, una espacial y la otra temporal, en las que se va desplegando la vida cotidiana. Pero queda fuera de esa presentación algo que es como el supuesto de la vida cotidiana, las estructuras que la sustentan; una de ellas es, por ejemplo, el cuerpo, la corporeidad; y eso también tiene mucha importancia para la teología y para la fe, porque en el cuerpo se sustenta toda la sacramentalidad.

Otra interrogante la planteó en la reunión interna Sergio Zañartu: qué diferencia hay entre un cuestionamiento que venga a la teología desde una filosofía que describe la vida cotidiana —como lo que hace H. Giannini— y el cuestionamiento que le viene desde una filosofía al estilo de los grandes sistemas: Aristóteles, Platón, Hegel. Parece que son cuestionamientos, desafíos diferentes. Pero yo me pregunto si acaso se puede hacer una descripción de la vida cotidiana sin que implícitamente, por lo menos, haya ahí un sistema, sólo que quizá no explicitado.

*H. Giannini:* Es bien fuerte todo esto. ¿Por dónde empezar? Por esta expresión que en castellano aparece curiosa —no sé si aparecería tan curiosa en griego—: el caminar en; en castellano esta proposición es fuerte y cambia mucho la idea del caminar. Pero, como decía Miguel, el caminar tiene una significación de permanencia también, permanencia y meta, ambas cosas. Y me parecía que era una razón más para volver a reflexionar en esta idea del camino, de la calle, con esta tremenda ambigüedad de ser al mismo tiempo lo que lleva y en lo que de alguna manera siempre se va permaneciendo: estar en camino, se dice incluso en buen castellano. Hay una canción muy hermosa que habla del camino, el caminante. Pero esta ambigüedad tremenda de la experiencia de la calle, "estar en la calle", de repente "quedar en la calle", sin embargo, quedar en la calle es lo más propio del hombre. Es curioso: yo agradezco mucho ese trabajo; me parece que si lo tengo voy a meditar después para aprovecharme de él. Ahora, respecto a la circularidad misma: no voy a meterme en problemas directamente teológicos —cuál es la idea de temporalidad—; me parece que la diferencia entre una concepción helénica del tiempo es que es una circularidad rutinaria, que vuelve siempre a lo mismo, sin novedad en este volver; me parece que podría uno incluso pensar el cristianismo —no sé si en la ortodoxia o en la heterodoxia— como un solo gran círculo con un centro que es Cristo, y la historia como un progreso-regreso en que se renueva la vida del hombre. No sé, pero creo que es posible pensar así. No a la manera helenística, de esa circularidad aristotélica, que vuelve siempre a producir lo mismo, las mismas especies, las mismas formas, sin que aparezca una novedad. El cristianismo creo que aporta esta grandiosa novedad —el Hombre Nuevo—

y, de alguna manera, también pienso en el regreso. Pero es un problema que no podría solucionar ahora.

Respecto a la idea de cuerpo, me parece importantísimo tenerla muy a la vista en una reflexión sobre la vida cotidiana. Sobre todo si ya no es posible pensar la vida humana como una conciencia; reducir todo el ser de la humanidad, como Descartes, al yo pienso. No, creo que la filosofía contemporánea ha aportado eso; yo soy un existente, donde está mi cuerpo como algo que tengo y a veces soy —el problema: si lo soy, si lo tengo—, pero ahí está conmigo, y mi cuerpo necesita estar orientado: la idea de un domicilio va ligada para mí a la de cuerpo. No lo he desarrollado, pero me parece que se debe desarrollar. Mi cuerpo se continúa en el domicilio, en el hombre contemporáneo incluso se continúa en el auto, que es una suerte de domicilio ambulante, desde el cual agrade a los otros y se orienta en el mundo. Pero esto, porque tengo cuerpo, porque no soy un espíritu puro, una conciencia.

Respecto a la otra pregunta, yo no sé realmente si surge detrás de lo que se puede decir de la cotidianidad, si hay ahí implícitamente un sistema. Me gustaría que no. He tenido muy presente a Heidegger. Creo haber sido un periodista filosófico del movimiento cotidiano. Quizás detrás de esta espontaneidad periodística están una serie de cosas que pertenecen a un sistema. Pero eso no lo sé y me gustaría que no fuera así. Me gustaría partir un poco asistemáticamente; y permanecer siempre dentro de un sistema abierto.

*A. Andrade:* Es muy difícil hacer una síntesis a esta altura; pero creo que los ponentes se encontraron en ese punto del domicilio y la venta. H. Giannini dijo que no se iba a meter en este domicilio eterno que nosotros sabemos es el domicilio al término del camino, sino sólo en estas ventas que son como un anticipo. Y aquí se unió S. Silva: como decía el NT las ventas serían la comunidad, la Iglesia. Y el hombre va en angustia buscando un refugio, un lugar donde ser él, que es el domicilio: en el domicilio hay confianza, en el domicilio uno se saca la corbata y se saca el maquillaje; en el domicilio el hombre ansía la verdad y se quiere encontrar con esa verdad. Jesús se siente traicionado cuando se encuentra con que el Templo ha sido convertido en cueva de ladrones; aquí se conecta la exigencia que plantea S. Silva a nuestra eclesiología práctica: el mundo está pidiendo una Iglesia que sea domicilio, que sea liberadora, autenticadora; que en ella el hombre pueda encontrarse con la verdad libremente; por eso rechaza esta cueva de ladrones mentirosos, llenos de violencia, y pide una venta de comunidad. Venta y domicilio, exigencia para la teología de hoy de hacer de la Iglesia "la Casa de mi Padre", como decía Jesús; y exigencia para la Facultad de Teología de hacer realidad el diálogo y la comunidad fraterna.

*M. A. Ferrando:* Un alcance sobre el domicilio. Yo he traducido "oikodomé" por "edificación", sin darme cuenta y quizás movido por una traducción al castellano. Al pasar estas líneas a limpio es probable que traduzca oikodomé por "domicilio", porque ese término lleva en su seno la palabra "oikía", "oikós", que significa precisamente "casa", "domus", en latín. A lo mejor será oportuno borrar la palabra "edificación" y escribir en su lugar "domicilio".

*S. Zañartu:* A propósito de lo circular y lo lineal. ¿No hay en esto un poco de la sana tensión entre una concepción centrada en la creación y sus ciclos y otra en la Historia de la Salvación? Así, por un lado, los sapienciales hacen muy poca referencia a la historia de Israel, al pueblo, a la promesa, aunque conocen a un hombre con pecado. Así se llega a decir que no hay nada nuevo bajo el sol, lo que es típico de un pensamiento circular. Por otro lado, Dios interviene en la historia y ésta se desliza entre promesa divina y cumplimiento de esa promesa, cumplimiento que, a su vez, es nueva promesa. Esta historia de salvación es más típica de un pensamiento lineal. Con todo, hay una cierta circularidad en ella, como al concebir el cielo (término) como un nuevo paraíso (comienzo), o al concebir la redención como restauración. Por lo tanto, dentro del mismo pensamiento teológico se darían dos polos: creación (más circular) e historia de salvación (más lineal).