

recupera el vínculo vital con la Sagrada Escritura, la dogmática y la espiritualidad, sin que ello afecte la especificidad de la perspectiva moral de la reflexión. Y no sólo se demuestra apta, en principio, para encarar la complejidad de los problemas normativos, sino que ofrece un valioso instrumento para la superación de la “crisis del sujeto moral”, que a juicio de Melina se encuentra en el núcleo de la crisis de la moral cristiana.¹⁰⁷ En efecto, mientras que el sujeto moderno es el individuo aislado en sí mismo y en competencia con todos para afirmar sus propios deseos y el arbitrio de su propia libertad, la “participación en las virtudes de Cristo” se presenta como el camino adecuado para que el sujeto moral se libere de la tiranía del deseo, recuperando su autonomía y capacidad de iniciativa para el bien.

Sin embargo, este proyecto presenta aún una dificultad señalada por K. Demmer en los cristocentrismos morales precedentes: la de una radicalización de la exigencia moral sin mediaciones adecuadas para alcanzar la libertad históricamente condicionada por la finitud y la culpa. Ello conlleva el peligro siempre latente de una sacralización de los contenidos morales, ajena a la complejidad y contingencia de la materia normada, peligro que se acentúa por el hecho de que el diálogo con las ciencias y la hermenéutica, teóricamente reconocidos por Melina, todavía no se reflejan suficientemente en sus escritos. Resulta imprescindible, en este sentido, actualizar la ética de la virtud, abriéndose, en primer lugar, a los aportes de la psicología, como lo han hecho ya otras corrientes de la teología moral.¹⁰⁸

Como sostiene K. Demmer, la mediación antropológica constituye la clave de la mediación entre cristología y moral, y sólo aceptando sin reservas adentrarse en sus complejidades será posible avanzar en la elaboración de una teología moral relevante, capaz de liberar gradualmente al sujeto moral de sus condicionamientos sin exigirle sacrificios desproporcionados y contraproducentes, poniendo en evidencia, al mismo tiempo, “la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo”.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
02/01/2005

107. L. MELINA, *La moral: entre la crisis y la renovación*, cit. 22-25.

108. Véase el magnífico estudio de X. THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris 1985²; en relación con la psicología evolutiva: A. GUINDON, *Le développement moral*, Paris, 1989.

TEMAS Y ESTILOS EMERGENTES EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. UN ANÁLISIS A PARTIR DEL ITINERARIO «SINTOMÁTICO» DE DAVID TRACY

RESUMEN

El autor propone una lectura de la trayectoria del teólogo norteamericano David Tracy, interpretándola como sintomática de un conjunto de abordajes y temas que considera centrales en la actual estación de la teología cristiana: la cuestión del lugar, los sujetos, las racionalidades y las articulaciones de la teología; la teoría de los clásicos religiosos como respuesta al interrogante de una universalidad respetuosa del pluralismo y la irrupción del don, la gratuidad y el exceso como temas teológicos de primer orden.

Palabras clave: Lugar, sujetos, racionalidades, universalidad, pluralismo, don, Tracy.

ABSTRACT

The author reads American theologian David Tracy's work-of-a-life interpreting it as a symptom of issues and ways of understanding them. The author considers them core issues in today's Christian theology: the place, subject, rationalities and links of theology, as well as the theory of religious classics as an answer to the question of an universality duly respectful of pluralism; finally, the issues of gift's breakthrough, gratuity and excess as first grade theological items.

Key Words: Place, subject, rationalities, universality, pluralism, gift, Tracy.

Introducción

Los escenarios y desplazamientos de la teología cristiana contemporánea a partir de 1985 han sido analizados por un estudio anterior que ahora suponemos.¹ En este artículo, se trata de relevar algunos temas y abordajes que han venido emergiendo en estos veinte años. La hipótesis de que nos encontramos en una etapa de transición luego de un tiempo «alto» y «clásico» de la producción teológica, implica que esto no podrá hacerse dibujando un mapa de autores/as, líneas o escuelas. El panorama aparece sumamente complejo, desplegado en un pluralismo difícil de abarcar y en plena construcción. Para resolver esta dificultad recurriremos a un método «sintomático». Se trata de seguir el itinerario de un solo teólogo en cuya trayectoria puedan verse nudos, asuntos, desafíos que consideramos típicos de la actual estación teológica. La hipótesis que ponemos sostiene que la trayectoria del teólogo norteamericano David Tracy reúne las condiciones para ser asumido como «ámbito sintomático». Luego de presentar al autor en el marco de la teología estadounidense actual, delineamos sus planteos en cada uno de los temas escogidos. En cada apartado ampliamos luego la consideración al modo como otros autores y corrientes desarrollan estos campos.

1. David Tracy en el marco de la teología católica estadounidense actual

La teología cristiana estadounidense no ha recibido aun en nuestro medio la atención que merece, a excepción tal vez del aporte de biblistas y moralistas. Pero, tanto por su volumen de producción como por la creciente capacidad para configurar la agenda teológica internacional, comienza a volverse indispensable un diálogo crítico con sus propuestas. Entre los espacios de trabajo más característicos en USA conviene mencionar tres²: Ante todo la red de universidades católicas relacionadas con diócesis o congregaciones religiosas: *Católica de América* (Washington),

1. M. GONZÁLEZ, "Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea", *Teología* 84 (2004) 41-65.

2. Un muy buen panorama introductorio a la peculiar inserción de la teología en USA se puede ver en J. GALVIN, "Teología negli Stati Uniti d'America", *RdT* 41 (2000) 47-65.

Boston College, Duquesne (Pittsburg), *Fordham* (New York), *Loyola* (Chicago), *Marquette* (Milwaukee), *Notre Dame* (Indiana) y *St. Louis*. Además, hay prestigiosas universidades privadas que tienen facultades teológicas o escuelas religiosas no ligadas a una iglesia en particular, donde desarrollan su servicio teológico importantes representantes de la actual teología estadounidense: *Harvard* (Massachusetts), *Yale* (Connecticut), *Chicago* (Illinois), *Duke* (North Carolina), etc. Finalmente, existen asociaciones teológicas como *The Catholic Theological Society of America* (CTSA)³ y *The Academy of Catholic Hispanic Theologians* (ACHTUS).⁴

Lo abigarrado del panorama de la teología en USA puede vislumbrarse en un rápido elenco:⁵

a) Personas ligadas a la herencia de los clásicos del siglo XX como Rahner (W. Dych, L. O'Donovan, M. Buckley), Balthasar (D. Schindler, J. Fessio), Lonergan (R. Doran, W. Conn; E. Dobbin; W. Loewe), Schillebeeckx (R. Schreiter, D. Goergen, M. Hilkert) y Barth (P. Molnar, J. DiNoia, Buckley).

b) Corrientes en diálogo con el pensamiento crítico contemporáneo (D. Tracy, S. Ogden, L. Gilkey),⁶ o de talante neo-conservador (M. Novak, G. Weigel, R. Neuhaus); la poderosa teología feminista y mujerista con diversas generaciones y tendencias (R. Radford Ruether, E. Schüssler Fiorenza, E. Johnson, N. Bedford, D. Williams, R. Chopp, A. Isadi-Díaz, S. Brooks Thistlethwaite, S. Greeve)⁷; las teologías negra, hispanoamericana y de los pueblos originarios en pleno florecimiento (H. Cone, V. Harding, G. Willmore, H. Edwards, H. Dowson; V. Elizondo; M. P. Aquino, R. Luna, R. Goizcueta);⁸ la teología de la liberación (G. Baum, A. Hennely, R. Haight; D. Brackley, P. Berryman; V. Elizondo, A. Figueroa Deck).

3. cf. [<http://www.bc.edu/ctsa>].

4. cf. [<http://www.achtus.org>].

5. Para un primer ingreso en el campo cf. L. O'DONOVAN, "La conciencia de la crisis en acto. Los Estados Unidos como ámbito para una teología pública", en K. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Madrid, 1984, 425-443; J. P. LANGEN (ed.), *Catholic Universities in Church and Society*, Washington, 1993; M. TOULOUSE - O. DUKE (eds.), *Makers of Christian Theology in America*, Nashville, 1997; A. DULLES, "Les États-Unis", en J. DORÉ (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965-1999)*, Paris, 2000, 319-338.

6. cf. J. BUCKLEY, "Revisionist and Liberals", en D. FORD, *The modern theologians. An introduction to Christian Theology in the twentieth century*, Cambridge, 1997², (en adelante MT), 327-342.

7. cf. R. CHOPP, "Feminist and Womanist Theologies", en *MT*, 389-403.

8. cf. M. SHAWN COPELAND, "Black, Hispanic/Latino, and Native American Theology", en *MT*, 357-387.

c) Temas y debates como el de las teologías postliberales (Escuela de Yale, H. Frei, G. Lindbeck, S. Hauerwas, R. Thiemann);⁹ la teología fundamental no-fundacionalista (F. Schüssler Fiorenza), el diálogo judeo-cristiano, las diversas impostaciones de la relación espiritualidad/sicología, la teología práctica en clave clínica, la teología de las religiones, la cuestión del ejercicio de la teología en régimen de pluralismo con responsabilidad pública y el diálogo con la cosmología.

Es en este panorama denso y en muchos casos desconocido para la teología en América Latina, que se recorta la figura de David Tracy. Nació en el año 1939 en Yonkers, New York. Es Sacerdote diocesano de Bridgeport (Connecticut). Realizó sus estudios de Licenciatura (1964) y Doctorado (1969) en la *Universidad Gregoriana* (Roma), bajo la dirección de Bernard Lonergan. Entre 1967 y 1969 enseñó teología en la *Catholic University of America* (Washington, D.C.). Pero ha sido la *University of Chicago* (Illinois), en la que enseña desde 1970, su lugar privilegiado de arraigo y producción, tanto en su *Divinity School* como en las comisiones para el *Análisis de ideas y métodos* y de *Pensamiento social*. Su reconocimiento público ha sido amplio: *Distinguished Service Professor* (1985); *Distinguished Service Professor of Roman Catholic Studies* (1987); miembro de la *American Academy of Arts and Sciences* (1982). Su trabajo se caracteriza también por su actividad editorial: editor fundador de *Religious Studies Review*, coeditor de *Journal of Religion*, y miembro del equipo editorial de *Concilium*. Un conjunto de libros jalonan su camino de pensamiento: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (1975); su obra central *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Context of Pluralism* (1981); *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope* (1987); *Dialogue with the Other* (1990); *On Naming the Present* (1995).¹⁰ Actualmente se encuentra en preparación una ambiciosa obra que bien podría representar un cambio de acento en su pensamiento: *This Side of God*. Una extensa red de artículos muestra tanto la amplitud te-

9. Cf. W. PLACHER, "Postliberal Theology", en *MT* 343-356

10. Cf. D. TRACY, *The achievement of Bernard Lonergan*, New York, 1970; *Blessed Rage for order: the New pluralism in theology*, Minneapolis, 1975; *The analogical imagination: Christian Theology and the culture of pluralism*, New York, 1981 (nosotros citamos de la edición 2002, en adelante *AI*); *Plurality and Ambiguity*, San Francisco, 1987 (hay edición española: *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997); *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain, 1990; *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*, New York, 1994.

mática como la continuidad de su enfoque y perspectivas; muchos de ellos están disponibles en castellano a través de la revista *Concilium*.¹¹

Los temas articuladores de su propuesta no son difíciles de relevar a partir de los mismos títulos: Teología cristiana pública en régimen del pluralismo, teología de la correlación crítica entre el evento Jesucristo mediado por la tradición y la actual situación sociocultural, debate con el pensamiento contemporáneo crítico respecto del iluminismo sin nostalgias pre-modernas, reinstalación del Dios «excesivo» como tema teológico central. A continuación los desarrollamos abarcándolos en tres categorías.

2. La cuestión de los públicos, los lugares, los ámbitos y las racionalidades

El primer tema estructurante de Tracy –y sintomáticamente del actual momento teológico en general– es la cuestión del ejercicio de la intrínseca vocación pública de la teología cristiana en un régimen de pluralismo eclesial y socio-político-cultural. Con este cauce básico se conectan nudos temáticos de primera importancia: la cuestión de los lugares y los sujetos de la teología, las problemáticas relacionadas con las diversas figuras de racionalidad y sus vínculos con el dinamismo creyente, las ramas de la teología y su articulación. Para decirlo en otros términos, lo que está en juego es ¿cómo ejercer la responsabilidad pública con el destino universal de la Buena Nueva del cristianismo sin el recurso a mediaciones autoritarias, uniformantes, no respetuosas del pluralismo actual, ni nostálgicas de épocas culturales donde el cristianismo ejercía el control del cam-

11. Cf. "Dimensión religiosa de la ciencia", *Concilium* 81 (1973) 124-130; "Pluralismo étnico y teología", *Concilium* 121 (1977) 107-118; "Revelación y experiencia: particularidad y universalidad de la revelación cristiana", *Concilium* 133 (1978) 431-444; "Concepción católica del amor: autotranscendencia y transformación", *Concilium* 141 (1979) 137-152; "Éxodo: reflexión teológica", *Concilium* 209 (1987) 147-153; "Iglesia Universal o Catecismo Universal: El problema del eurocentrismo", *Concilium* 224 (1989) 37-48; "Dar nombre al presente", *Concilium* 227 (1990) 81-107; "Pluralidad de lectores y posibilidad de una visión compartida", *Concilium* 233 (1991) 157-169; "¿Más allá del relativismo y del fundacionalismo?: la hermenéutica y el nuevo ecumenismo", *Concilium* 240 (1992) 343-353; "Dios de la historia: Dios de la psicología", *Concilium* 249 (1993) 907-920; "El retorno de Dios en la teología contemporánea", *Concilium* 256 (1994) 997-1009; "La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo", *Concilium* 258 (1995) 225-235; "El desafío de la teología feminista a la teología fundamental", *Concilium* 263 (1996) 129-131; "Fragmentos y formas: universalidad y particularidad hoy", *Concilium* 271 (1997) 565-574; "Salvarnos del mal: la salvación y el mal hoy", *Concilium* 274 (1998) 147-159.

po religioso?; todavía en otras palabras ¿se puede involucrar la existencia en creencias y valores absolutos sin conformar actitudes, vínculos e instituciones absolutistas?

“En los últimos diez años son tres los temas que me han implicado más intensamente: la naturaleza pública de la teología, la realidad religiosa de la confianza fundamental y el significado del pluralismo teológico. El tema de la naturaleza pública de la teología es un tema familiar. La palabra taquigráfica para el problema cultural al que esta cuestión apunta es *privatización de la religión*. Una de las preocupaciones fundamentales de todo pensador religioso es que la religión es frecuentemente tratada como cualquier otra opción privada, con efectos meramente privados. Sin embargo, ninguna de las grandes religiones, entendida adecuadamente, puede aceptar una autoncomprensión privatizada. Teólogos de todas las religiones monoteístas se dan cuenta de que el compromiso fundamental con Dios exige que expresemos esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular. Ningún teólogo cristiano o judío atento al teocentrismo radical que está en el corazón de la teología, puede permanecer tranquilo con la opinión social de que las convicciones religiosas son «puras preferencias personales» u «opciones privadas».”¹²

Tracy busca plantear el tema eludiendo el recurso a la eliminación de uno de sus datos. Ante todo, considera al pluralismo una riqueza de la humanidad y una conquista irreversible, excluyendo la estrategia de considerarlo como una suerte de mal pasajero del que haya que protegerse hasta que pase para luego retomar antiguas modalidades. Pero tampoco se trata de aceptar la opción de la privatización de la religión, la disolución de la riqueza de las tradiciones religiosas a un denominador mínimo común, o una “plácida” instalación en la marginalidad cultural. Las tradiciones religiosas, cada una a su manera, tienen pretensión de sentido y verdad, a la vez que una vocación de comunicación pública a todos los seres humanos. Estas buscan plantear y responder cuestiones personales y comunitarias de relevante seriedad ¿tiene la existencia algún significado último? ¿se puede encontrar una confianza fundamental en medio de los temores, ansiedades y terrores de la existencia? ¿Existe alguna realidad, alguna fuerza, eventualmente alguien, que hable una palabra de verdad que pueda ser reconocida y creída?

Pero ¿cómo hablarle a todos los seres humanos concretos en su diversidad y con profundo respecto por su pluralidad? Es aquí donde se in-

12. D. TRACY, *Defending the Public Character of Theology*, en [www.christiancentury.org].

serta la cuestión del lugar social del teólogo/a, la cuestión de desde dónde y para quién se hace teología. Tracy busca entonces desarrollar lo que denomina los «públicos» de la teología:

“Todo teólogo se dirige a tres realidades sociales distintas y relacionadas: la sociedad más amplia, la academia y la iglesia. Alguno de estos públicos será el principal, pero raramente el exclusivo. La realidad de un lugar social particular afectará seguramente la elección del énfasis”¹³

Cada público implicará un estilo de argumentación, una criteriología para asegurar un debate abierto, un grupo de referencia privilegiado (no exclusivo) y un estilo de ingreso en la cuestión del sentido y la verdad. Todo lo cual redundará, finalmente, en una pluriformidad de disciplinas:

“Teología, en la práctica, no es el nombre genérico de una disciplina singular sino de tres: fundamental, sistemática y práctica. Cada una de estas disciplinas necesita criterios explícitos de adecuación. Cada una está relacionada con los tres públicos. Cada una está irrevocablemente involucrada en pretensiones de significado y verdad. Cada una está, de hecho, determinada por un inexorable dinamismo hacia un genuino carácter «público» respecto de los tres «públicos»”¹⁴

Su articulación es tan central como su distinción:

“En la teología existen tres disciplinas distintas pero relacionadas: fundamental, sistemática y práctica. Cada una es distinta y al mismo tiempo se relaciona internamente con las otras dos. Estas relaciones internas están determinadas prioritariamente por necesidades estrictamente teológicas, de tener carácter público (lógica consecuencia de la afirmación de Dios) y de atender a las realidades empíricas/sociales/ históricas de los tres públicos (lógica consecuencia de la co/ afirmación de la iglesia y el mundo en la afirmación de Dios). La teología en cuanto tal permanece como una disciplina única que demanda carácter público. La teología en cuanto orientada primariamente a uno u otro público puede ser subdividida en tres subdisciplinas diferentes.”¹⁵

Combinando ambos discernimientos, puede perfilarse el siguiente cuadro

13. AI, 5.

14. AI, 31.

15. AI, 55-56.

2.1. La sociedad y la teología práctica

La sociedad es, para Tracy, el conjunto de tres campos: *tecnoeconómico* (organización de bienes y servicios; sistemas de trabajo y estratificación de la sociedad; uso de la tecnología); *político* (justicia social y el uso del poder; control del uso de la fuerza y regulación del conflicto) y *cultural* (arte, religión, crítica cultural, expresiones simbólicas y significados de la existencia). Cada una de las disciplinas teológicas tiene a la sociedad como «público» y ha de encontrar modalidades de diálogo y propuesta adecuadas para ella; pero es la *teología práctica* la que la tiene como grupo de referencia privilegiado. En este ámbito el eje articulador es la praxis.

a) Ante todo, en el sentido que la pretensión de verdad y significado está relacionada de muchas maneras con la plasmación social de ideas y creencias. La visibilidad pública a través de comunidades, grupos e instituciones, la concreción en la historia real de una sociedad, manifiestan una dimensión crucial del significado y la verdad. La capacidad transformadora de una práctica dice algo muy peculiar acerca de la verdad de las pretensiones que la fundamentan y expresan. Existe un lenguaje, una lógica y un estilo de argumentación «praxicos».

b) Pero esto debe comprenderse también en otro plano. La dinámica creyente tiene como componente intrínseco la concreción en una praxis, en un testimonio. La teología, como modalidad de vida evangélica, reclama un compromiso, un involucramiento, una transformación. La conexión entre teoría teológica y praxis cristiana pertenece al estatuto mismo de la inteligencia cristiana. La transformación personal (hacer la verdad) es clave para la verdad teológica (decir la verdad). Hacer teología es comprometerse con una praxis.

c) Finalmente, en el sentido de que la teología práctica está llamada a relevar, evaluar y proponer experiencias, movimientos e instituciones, a partir de la praxis evangélica y de todos los recursos del evento Jesús y la tradición de seguimiento de las iglesias. Al mismo tiempo, reclama una cuidada atención a los movimientos y dinámicas prácticas en los diversos campos de la sociedad, y a su eventual significado religioso o influencia sobre la vida cristiana. Los modos de vinculación son múltiples: análisis, crítica e involucramiento en movimientos y prácticas sociales como respuesta a situaciones críticas y con significado ético/religioso (sexismo, racismo, clasismo, explotación económica, antisemitismo, crisis ambiental,

sociedad civil, campo cultural); acompañamiento y crítica de prácticas surgidas como respuestas/propuestas evangélicas a la situación.

2.2. La academia y la teología fundamental

La academia, en el pensamiento pero también en la vida de Tracy, es la universidad contemporánea considerada en su compleja diversidad disciplinar y en su común responsabilidad de creación de conocimiento crítico y con criterios de validación apropiados a los distintos campos del saber. La teología en este campo ¿cómo ha de argumentar? ¿cómo podrá ser «pública» ante tal «público»? En este caso, ha de ofrecer argumentos que puedan ser reconocidos por toda persona razonable, esté o no comprometida religiosamente. Apelará a las experiencias personales, a la inteligencia, la racionalidad y la responsabilidad. Su discurso, en pleno respeto por su peculiaridad, habrá de estar respaldado por argumentos, garantías adecuadas y procedimientos críticos, que permitan un diálogo con la búsqueda característica de la academia. En esta lógica, será necesario explicitar los fundamentos, la metodología, los presupuestos para las pretensiones de verdad de la propia tradición religiosa. Además, exigirá un fuerte compromiso interdisciplinar y un sólido conocimiento del *partner* elegido como interlocutor privilegiado (escuela filosófica, paradigma de interpretación, teorías, disciplina científica, métodos, etc.).

Pero esta pretensión no solo le viene de su exigencia dialogal, sino que según David Tracy, está insita en su propio estatuto. La doctrina cristiana de Dios explicita una particular interpretación del conjunto de la realidad que requiere análisis públicos y filosóficos para su interpretación por todos (argumentos de la existencia de Dios; doctrinas de la creación y la voluntad salvífica universal; etc.) Si Dios es intrínsecamente para todos, las instancias de universalidad de la academia y las de la universalidad del mensaje cristiano han de interactuar críticamente para garantizar un diálogo público y abierto.

2.3. La iglesia y la teología sistemática

La iglesia, entendida como comunidad de vida, ética, discurso y acción religiosos, reivindica una tradición particular de creencias, valores, organización y transmisión. Tiene eventos, escrituras, símbolos, ritos, estructuras, historias y prácticas que le son propios. El teólogo está arraigado en una tradición confesional determinada. Este será el campo pri-

mario privilegiado de lo que Tracy denomina *teología sistemática*. Si las otras dos dimensiones de la teología tenían criterios de «publicidad» en íntima relación con lo común de la sociedad y de la academia, ésta los tendrá en lo peculiar de una tradición eclesial. Entonces ¿cómo puede ser público y universal lo que es intrínsecamente particular y relativo? ¿cómo proponer a todos lo que, de hecho, es solo de algunos, sin que el pluralismo sea aplastado? Es aquí donde nuestro autor hace una de sus propuestas más originales y desarrolladas. Cuatro componentes la caracterizan: se trata de una teología intrínsecamente *hermenéutica* (riesgo de la interpretación); se la concibe como una *correlación crítica* entre el acontecimiento Cristo (mediado por un cuerpo de escrituras y una tradición) y la situación actual; que se basa en la teoría de los *clásicos religiosos*; y que involucra siempre una cierta *focalización*.

“Hermenéutica”, en este contexto, no significa la adhesión a una corriente particular de la filosofía. Para Tracy, interpretación es una dimensión de la existencia en general y de la vida cristiana con su reflexión teológica en particular. Se piensa desde una pertenencia, se reflexiona desde una situación histórica. Se puede hablar de una suerte de «doble pertenencia»: a una tradición peculiar y a un «hoy» determinado. Lo cual demanda una constante dialéctica entre las formulaciones de la tradición confesional y la experiencia contemporánea del teólogo. La teología sistemática se define así como una *reinterpretación de la tradición para la situación presente*. En otras palabras, consiste en explicar en términos públicos y en acordar con las demandas de la propia confesión, el significado pleno y la verdad del evento original iluminador (Jesucristo) que ocasiona e informa su comprensión de toda realidad. Su tarea específica consiste en una re/presentación o re/interpretación del poder revelador y transformador de la tradición religiosa de pertenencia, en fidelidad al mismo tiempo creativa y crítica. En este caso, la argumentación sigue otra lógica, porque se asume el carácter de verdad de una particular tradición religiosa. Se argumenta con pleno respeto por las propias fuentes; se habla desde Pablo y Juan; del pecado y la gracia, de la pascua y del la salvación; se bebe en el evento Cristo y se explicita su capacidad transformadora de todo lo humano. Pero lo propio no se opone a lo público, también la teología sistemática está llamada a los públicos de la sociedad y de la academia.

“Correlación crítica” significa que el vínculo que se establece entre evento, tradición y actualidad no está dado de antemano, ni seguirá siempre un esquema preestablecido, ni resultará uniforme. La riqueza inago-

table del evento Jesús, la pluriformidad ineliminable de las tradiciones escriturísticas y eclesiales que lo median, la complejidad de la situación contemporánea y la multiplicidad de lugares de arraigo de la teología, hablan a favor de una diversidad ineludible. Por otro lado, se trata de una auténtica co-relación. En unos casos, el acontecimiento Cristo será redescubierto a partir de alguna veta del NT, o de la vida de comunidades cristianas en algún período de la historia; en otros, éste cuestionará ideas y prácticas tenidas por tradicionales pero con fuertes dependencias de un tiempo histórico determinado. Otras veces, el acontecimiento Cristo implicará rupturas con situaciones presentes o viceversa, una situación presente abrirá la posibilidad de una nueva profundización del acontecimiento fundador y de la tradición que lo media.

“Focalización” significa aquí que, tanto por los peculiares abordajes al evento/tradición como por los acercamientos elegidos para la comprensión de la situación presente, la teología tenderá a elegir focos, puntos de concentración, nudos explicativos; lo que equivale a decir que realizará «recortes» desde los cuales buscará acceder al conjunto de ambos términos de la relación. El talante y la figura de una teología, por tanto, dependerá de cual sea el foco elegido respecto de la comprensión del evento/ tradición (encarnación, cruz, Espíritu Santo, gracia), de la situación (tecnociencia, política, cultura; tradiciones interpretativas filosóficas o científico-sociales, etc), así como del modo de correlacionarlos y de las afinidades electivas entre ambos.

Una cuestión queda, sin embargo en pie ¿cómo puede una tradición religiosa particular ser al mismo tiempo universal y respetuosa de la pluralidad? ¿Cómo puede una confesión que abreva con fidelidad creativa a sus fuentes propias tener pretensiones de hablar con verdad y sentido a todos los «públicos»? Es para esto que Tracy propone su *teoría de los clásicos*. Por su importancia le dedicamos el siguiente apartado.

Este núcleo temático analizado por el teólogo norteamericano es «sintomático» de la actual estación teológica porque levanta, desde una articulación peculiar, un plexo temático decisivo: la cuestión del sujeto de la teología, la nueva impostación del tema de los lugares teológicos, la exigencia de la teología por el diálogo con diversas formas de racionalidad, la demanda de una nueva reflexión sobre el estatuto de la teología y de su organización interna. Hagamos un rápido recorrido.

¿Quiénes y para quién se hace teología? ¿Cuáles son sus lugares? Numerosas voces están buscando responder a estos interrogantes. ¿Qué pueden tener en común propuestas tales como las de las teologías feministas/muje-

ristas, afroamericanas y de los pueblos originarios, las múltiples experiencias de teología popular; los colectivos académicos e interdisciplinarios, los intentos de teologías locales y la emergencia y maduración de una teología hecha por laicas/os? Todas, cada una de un modo peculiar, reivindican e intentan crear *sujetos teológicos comunitarios*; donde la teología profesional tenga un lugar pero no sea hegemónica y donde los abordajes de otras disciplinas o experiencias puedan configurar realmente un método multipolar.¹⁶

Por otro lado, se han venido dando nuevos enfoques sobre la importancia de la categoría de espacio/lugar para comprender el estatuto de la teología y su ministerialidad. González de Cardedal¹⁷ ha hecho un estimulante recorrido por diversos lugares en que brotó la teología a lo largo de la historia: La «escuela de los apóstoles», San Pablo, las escuelas creadas por filósofos cristianos para publicar la fe a todos, los monasterios, las escuelas catedráticas, las facultades y muchas formas mixtas que buscaban combinar los componentes anteriores; sin olvidar aquellos lugares «inclasificables» (pueblo, grupos carismáticos, figuras aisladas). La actual situación cultural no requiere menos:

“Cada generación histórica necesita una palabra sobre Dios y ésta no puede nacer en cualquier lugar, no ser expresada con cualquier mediación conceptual o institucional. Descubrir cuáles son las mediaciones institucionales y las expresiones literarias conivientes con el alma de cada época es tarea sagrada. Porque la realidad no existe sino en el lenguaje y la realidad de Dios sólo le llega al hombre como un bordado en el tejido del lenguaje del prójimo...Por lo mismo que Jesús es el Verbo de Dios siendo un judío, nuestras palabras sobre Dios pueden ser salvíficas siendo precisamente nuestras. Su fuerza divina pasa por ellas, transitando por ellas, transiéndolas y trascendiéndolas.”¹⁸

Cardedal propone entonces concentrarse hoy en cuatro: La academia, el templo, la plaza pública y la acción histórica. En el ámbito local se destacan los aportes de Juan Carlos Scannone,¹⁹ Marcelo Trejo²⁰ y Josefina Llach.²¹

16. La mayoría de estos campos han sido tratados en M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

17. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Madrid, 1986.

18. *Ibidem*, 32.

19. Cf. J. C. SCANNONE, “Sabiduría popular y teología inculturada”, en *ibidem*, *Evangelización cultural y teología*, Buenos Aires 1990, 218-243

20. Cf. M. TREJO, *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2000.

21. Cf. J. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, 2002, 213-228.

Finalmente, se recorta en el horizonte actual la cuestión del diálogo de la teología con las diversas racionalidades:

“Se puede decir que el trabajo de parto que la teología sistemática está viviendo actualmente puede compendiarse en el paso desde el «modelo neoescolástico» hacia nuevas formas del saber teológico inspiradas en un encuentro más positivo entre «verdad revelada», «racionalidad metafísica», instancias «histórico-hermenéuticas», formas simbólicas y prácticas del conocimiento”²²

Propuestas como las de Midali, Mardones, Schreiter, experiencias como las del Seminario Teología/ Literatura,²³ y aportes como los de la teología de los pueblos originarios, son apenas una muestra de esta emergencia²⁴.

2. La teoría de los clásicos religiosos

El segundo tema sintomático que, según nuestra hipótesis aparece en Tracy, es su propuesta teórica para una universalidad respetuosa no autoritaria/totalitaria; respetuosa del pluralismo y de la vocación de verdad y sentido de las tradiciones religiosas. Para que la teología sistemática pueda ejercitar con fundamento su responsabilidad pública, nuestro autor elabora un cuidadoso diálogo con la literatura y algunas corrientes hermenéuticas en torno a la cuestión de los *clásicos*. ¿Cómo un texto tan arraigado en una tradición tan particular como Hamlet o El Quijote, tan inglés el uno y tan castellano el otro, son capaces de seducir, conmover, y a veces transformar a personas de culturas y épocas tan diversas de aquellas en las que arraigaron? ¿Cómo es posible que una pintura o una imagen que brotan de estilos vitales y artísticos tan determinados como la iconografía rusa, el barroco o el impresionismo, puedan hacer gozar, sufrir y pensar a quienes se encuentran con ellas en circunstancias tan disímiles? Tracy responde: porque son «clá-

22. M. BORDONI, *Riflessioni introduttive*, en I. SANNA, (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Bologna, 1993, 11-40, 11

23. Seminario permanente de la Facultad de Teología de Buenos Aires con la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA.

24. cf. R. SCHREITER, *The new Catholicity. Theology between the Global and the Local*, New York 1997; M. MIDALI, *Teología práctica*, Vol. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, 20003; C. AVENATTI DE PALUMBO C.-H. SAFA, (eds), *Letra y Espíritu. Diálogo entre literatura y teología*, Buenos Aires, 2003; J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, 2003

sicos». Porque se trata de textos, de acontecimientos, de imágenes, de personas, de fiestas, de símbolos, que tienen una capacidad duradera de «revelación» de nuevas posibilidades de significado y verdad; porque son poseedores de un exceso de sentido que, ante las preguntas nuevas que una época diversa de la suya les dirige, tiene el poder de responder, develar, seducir, sugerir, de maneras cada vez nuevas:

“Hay ciertas expresiones del espíritu humano que descubren una verdad a tal punto irresistible, que no podemos negarle un cierto carácter normativo. Esa es la razón por la cual las denominados clásicos... Mi tesis es que lo que queremos significar cuando llamamos así a ciertos textos, eventos, imágenes, rituales, símbolos o personas, es que reconocemos en ellos nada menos que el develamiento de una realidad a la que no podemos sino llamar verdad. Con Whitehead, encontramos en ellos algo valioso, algo importante... una revelación de la realidad que nos sorprende, nos provoca, nos desafía y, eventualmente, nos transforma... La presencia de clásicos en las culturas es innegable. Su memoria nos acecha. Sus efectos actuales en nuestras vidas perduran y esperan apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas”²⁵

Los clásicos tienen una insólita capacidad de conversación. Puestos ante ellos, somos invitados a una reanudación permanente del diálogo. Además, su poder de develamiento va provocando una suerte de historia de la interpretación o de los efectos, que en algunos casos se transforman a su vez en clásicos (la relectura que Agustín hace de Pablo y la que Lutero hace de ambos; las lecturas que Heidegger, Foucault, Derrida o Deleuze hacen de Nietzsche, etc.)

Los clásicos ejercen universalidad sin romper su arraigo, sin imponerse autoritariamente. Son universales porque por su propia densidad reclaman la atención, arrastran, movilizan, cuestionan, exasperan. Cada generación llega a ellos con preguntas propias y tienen la capacidad de acoger las que éstos le hacen, provocar las que no les han sido formuladas, y hasta de transformar completamente la vida. Pero no cualquier actitud ante ellos permite una interpretación; éstos reclaman ponerse en juego, entrar en la conversación, arriesgarse, involucrarse, perder el control para ingresar en el acontecimiento. Pero no solo hay clásicos en general, sino que los hay religiosos en particular. Estos comparten las características de aquellos pero se orientan a particulares niveles de ultimidad, radicalidad, finalidad, de los deseos, ideas, libertad y búsquedas de los se-

25. Al 108-109. Para todo este apartado cf. también D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997

res humanos. Por eso, David Tracy propone comprender la teología sistemática como una conversación interpretativa desde el hoy con los clásicos religiosos:

“Toda teología sistemática contemporánea puede ser entendida como básicamente hermenéutica. Los teólogos sistemáticos se entienden a sí mismos como pensadores radicalmente finitos e históricos que arriesgan confiar en una tradición religiosa particular. Ellos buscan recuperar, interpretar, traducir, mediar, los recursos de los acontecimientos clásicos de comprensión, de esas preguntas religiosas fundamentales incrustadas en los clásicos (eventos, imágenes, personas, rituales, textos y símbolos) de una tradición.”²⁶

El evento Cristo, el NT, el camino de las comunidades cristianas a lo largo de la historia, la vida y los textos de las/os testigos del evangelio, las fiestas y los gestos, las doctrinas y las prácticas, las imágenes y los símbolos cristianos, proponen su universalidad a cada tiempo y lugar, manteniéndose arraigados en su tradición particular. Los clásicos religiosos tienen una autoridad no autoritaria que les proviene de su ser *don, oferta, propuesta*. La teología sistemática, por tanto, está vocacionalmente unida a los clásicos religiosos, a la conversación que despiertan en cada hoy, a sus asombrosas correlaciones; pero, sobre todo, está ligada al «clásico» cristiano por excelencia: el acontecimiento y la persona de Jesucristo (símbolo, doctrina, imagen, praxis) como acontecimiento actual presente en la comunidad de memoria

La capacidad «sintomática» radica, en este caso, en que Tracy nombra y busca responder una pregunta permanente que alcanza una peculiaridad inédita en las actuales condiciones del cristianismo en el mundo occidental: las relaciones entre universalidad y particularidad. El desplazamiento, y en algunos países la marginación cultural de las comunidades cristianas, hace que la teología no pueda hacerse hoy desde el horizonte de obviedad cultural en el que acostumbró a ubicarse desde el siglo IV. El nacer y crecer en muchos lugares de occidente con milenarias tradiciones cristianas, ya no constituye una garantía casi automática de socialización religiosa primaria en los símbolos, textos y prácticas del cristianismo. El cristianismo es cada vez menos heredado y más electivo. Muchas de las figuras institucionales y pastorales, sin embargo, parecen continuar con discursos y praxis basadas en momentos históricos donde la transmisión estaba asegurada por dinámicas sociales básicas. Muchas voces teológicas ac-

26. Al 104.

tuales están, precisamente, buscando responder a la vocación universal del cristianismo en una afirmación plena del pluralismo contemporáneo e intentan acompañar el surgimiento de nuevas figuras históricas de vida cristiana que plasmen esta novedad. Los ensayos de Paul Valadier, Medard Kehl, José María Mardones, Juan Marín Velasco, y entre nosotros Carlos Schickendantz, señalan caminos prometedores en este sentido.²⁷ Las propuestas de una universalidad/particular que se desplace desde la obviedad al descubrimiento, desde el autoritarismo a la seducción y la confianza en la irradiación de la verdad, desde la repetición de estrategias pastorales a un nuevo encuentro entre la vida concreta y los clásicos cristianos, pertenece al corazón de los desafíos de las próximas generaciones teológicas.

3. Don, gratuidad, exceso: El Dios inagotable, escondido e incomprensible

Los últimos trabajos de David Tracy, han tomado un rumbo original²⁸. Se trata de una propuesta de correlación crítica entre los clásicos cristianos y el mundo contemporáneo, en diálogo con el pensamiento contemporáneo de la diferencia, el fragmento, la alteridad, el don y el exceso. Nuestro autor sostiene que la tradición filosófica y algunos campos de las ciencias, han venido llevando a cabo un debate lleno de consecuencias para la interpretación de nuestro hoy en torno a la idea/símbolo de fragmento. Pero deplora que la teología no haya ingresado con el nivel requerido a este intercambio. En otros términos, propone la necesidad de trabajar en torno a una teoría teológica de los fragmentos. ¿Cuándo y por qué adquieren tanta relevancia los fragmentos?, se pregunta Tracy. Su respuesta es que hay que remontarse al romanticismo alemán (Schlegel, Novalis) para

27. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002; CH. DUQUOC, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y reino de Dios*, Santander, 1999; P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, 2001; J. M. MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y postsecularización*, México, 1996; *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid, 2003; C. SCHICKENDANTZ, *¿A dónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, 2001; "Hacia un lectura teológico pastoral. Argentina, Iglesia y Teología", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, Buenos Aires, 2003, 159-168; *ibidem* (ed.), *Cultura, religiones e iglesias. Desafíos de la teología contemporánea*, Córdoba, 2004.

28. D. TRACY, "Forma e frammento: Il recupero del Dio nascosto e incomprensibile", en R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, 251-273. Se trata de un adelanto de la publicación en preparación *This Side of God*.

entender su importancia. En efecto, los fragmentos como figura de pensamiento, como género textual y como vigencia cultural tuvieron origen en una oposición a la totalidad iluminista. Este es el cauce que muchos pensadores y artistas del siglo XX retomarán. Se trataba de oponerse a todo sistema/totalidad cerrado, que bloqueara dimensiones de la vida, de las historias, de las personas y los pueblos. El todo de la modernidad iluminista fue denunciado desde recursos críticos de la modernidad, como invisibilizador, opresor y encubridor. Por todo esto, Tracy retiene que una vertiente de la actual fragmentación es fruto de una operación crítica, liberadora y recuperadora de máxima importancia. Desde la reivindicación de las «chispas» de lo divino (románticos), a las intuiciones (Kant), las epifanías (Joyce), los momentos lúcidos (Virginia Woolf), hasta los momentos inesperados (Eliot); pasando por la demoledora crítica antisistémica de Kierkegaard y Nietzsche, se trata de un sendero que la teología debe retomar. También ella tiene que recuperar aspectos del deseo, la pasión, las historias invisibilizadas; también ella tiene que liberarse de los intentos de acotar al Absoluto, en esquemas seguros y controlados, que parecen querer «impedir» desbordes e irrupciones desde «arriba»; también ella tiene que volver a mirar fragmentos de su propia tradición que han quedado ocultos. Tracy es muy preciso en su propuesta:

"La teología moderna marginó dos tradiciones: el realismo de la cruz que admite el ocultamiento de Dios y la teología apofática que expone su incomprensibilidad. Es hora de poner fin a esta marginalización... El teólogo debe estudiar la relación entre forma y contenido. Recuperar dos formas que han quedado marginadas en la tradición cristiana: La forma apocalíptica que se traduce a partir de Lutero en una concepción del Dios escondido; y la forma apofática (mística) con Dionisio." ²⁹

Liberar la potencia del Otro, del Imposible, del Incomprensible, del Escondido, salir del esquema de «más de lo mismo» (Foucauld) sin alteridad, es una tarea central en la vocación a la correlación crítica típica de una teología sistemática actual. Hay que volver a ponerse frente a textos fragmentarios e incómodos como Lamentaciones, Job, el evangelio de Marcos, Pablo y el Apocalipsis. Tracy hipotetiza que, haciéndolo así, se podrán readquirir recursos teológicos importantes. El más destacado es, en su opinión, la necesidad de recuperar el motivo cristológico de la Segunda Venida. Protesta porque la teología actual lo ha dejado casi exclusivamente en manos de las corrientes fundamentalistas y milenaristas, y reivindica su im-

29. *Ibidem*, 251.