

**LA CUESTIÓN DE LA VERDAD TEOLÓGICA EN EL MARCO DE LA PLURALIDAD
DE TEOLOGÍAS HOY**

Autor

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ PRIETO C.M.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PROGRAMA DE POSGRADO

BOGOTÁ

2015

**LA CUESTIÓN DE LA VERDAD TEOLÓGICA EN EL MARCO DE LA PLURALIDAD
DE TEOLOGÍAS HOY**

Autor

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ PRIETO C.M.

Monografía para optar al título de Maestría en teología.

Tutor

P. VÍCTOR MARTÍNEZ S.J

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PROGRAMA DE POSGRADO

BOGOTÁ

2015

INTRODUCCIÓN

El mundo estático, perfectamente descifrado en su presente y en su futuro, y armónicamente comprendido bajo conceptos religiosos, ha muerto, y los discursos, que sobre él se han hecho, están llamados a desaparecer también. Hoy, el mundo contemplado, el mundo vivido en la cotidianidad, se abre ante nuestros ojos como una policromía insospechada antes. La pluralidad se ha constituido en el rasgo distintivo del mundo.

Pero, el pluralismo vital, arrollador y con claras pretensiones ontológicas, ha dispersado las creencias. No hay presupuestos que sean suficientes para alcanzar los límites de lo diverso y lo plural. Aparentemente, el pluralismo, ha conminado la verdad a la opinión, la universalidad al contexto, y la identidad a la expresión. En el fondo, el problema del pluralismo, no es de reconocimiento, sino de descubrimiento: el pluralismo es hoy una realidad asumida en general por la sociedad, pero, producto de su propio desconocimiento teleológico, tiende a vivirse de una manera fragmentada y sin sentidos, no más allá de lo inmediato.

Y, ¿Dios?, y la reflexión que sobre él se hace, ¿tienen aún un puesto en esta sociedad? Aunque, para un buen grupo de personas, como lo afirma W. Kasper (2012) “la realidad auténtica es la realidad observable, físicamente perceptible, calculable, manejable, mientras que la realidad de Dios se encuentra bajo sospecha de ser mero reflejo del mundo experimentable, una superestructura, una ideología o una proyección y una ilusión”. (p. 16). Dios aún está vigente, tal vez no de la manera como antes de la modernidad lo estaba, y ciertamente, menos determinante con respecto a la organización de la estructura social, que en esas épocas. Dios aparece, en el mundo posmoderno, restringido o relegado a lo privado, y muchas veces, fragmentado en sus intenciones.

Pero al interior de la reflexión que se hace sobre Dios, al interior de la teología, han ido surgiendo nuevos desafíos, producto de la confrontación con el entorno plural, el florecimiento de nuevas sensibilidades, y las mismas exigencias internas de apertura a lo diverso. La teología cristiana, se ha ido desplazando hacia un trabajo plural en sus objetos de estudio, interdisciplinar

en sus metodologías, y en la sana inquietud de estar abierta a escuchar al mundo y su complejidad, y a las otras búsquedas religiosas con actitud dialogante. Es un momento de fecundidad reflexiva, y por lo tanto, un momento para interrogarse sobre la verdad del camino epistemológico, y sobre los alcances de sus conclusiones. Dios sigue siendo un problema hoy, pero aún más, la forma como lo pensamos.

La efervescencia de opciones teológicas, enunciadas de formas diversas como teologías de genitivo, teología contextual, teologías pluralistas, etc., generada por los diversos ámbitos de investigación, suscitan múltiples interrogantes con respecto a su propia identidad. ¿cómo comprender la necesaria objetividad que pretende todo discurso teológico, si los marcos vigentes de la teología clásica son insuficientes?, y si no existe, como dice la mentalidad posmoderna, la verdad absoluta, sino un pensamiento líquido, provisional, es decir, incapaz de razones ontológicas, sino de aproximaciones, ¿cómo expresar la intencionalidad totalizante de una verdad teológica? ¿Debe entonces la teología contemporánea renunciar a la metafísica, y declararse fragmentada y relativista? o, ¿debe redefinir, sus propias categorías, otrora inamovibles, sobre la verdad y la universalidad de su propia reflexión?

La problemática planteada por el pluralismo, sobre todo de cuño religioso, al interior del quehacer teológico, y expresadas en los interrogantes anteriormente detallados, bien pueden englobarse de la siguiente manera: ¿en qué estriba la verdad del discernimiento teológico, en un mundo de pluralidades teológicas diversas? La respuesta a ésta pregunta, es el objeto del presente trabajo de investigación.

Dado que el problema de la objetividad del discurso teológico, se desarrolla bajo la tensión, entre las pretensiones de universalidad unívoca, y la pluralidad dada por una contextualización equívoca, se hace necesario que el método a emplear debele claramente los aportes ciertos que proporcionan las diferentes y plurales búsquedas teológicas, pero igualmente, sea capaz de elaborar, una jerarquización discursiva, capaz de establecer unos principios comunes de verdad e identidad. El método empleado será hermenéutico-analógico.

El primer capítulo, indaga el proceso de desarrollo de las pluralidades de hecho al pluralismo de derecho, y las problemáticas que allí se juegan. Para ello, es necesario reconocer y describir en qué consiste la complejidad de la realidad, y ayudado de varios filósofos y sociólogos, se ahonda en la génesis del pluralismo. Se describen los distintos tipos de pluralismo, pero sobre todo, se detallan las diferentes maneras de definir y vivir la pluralidad en la historia. Aunque, al final del capítulo, se afirma el perfil pluralista del mundo, no sólo como diverso, sino estructuralmente plural; también se señalan algunos problemas que este pluralismo de derecho manifiesta frente a categorías, como la identidad, la verdad y la universalidad.

El segundo capítulo, desarrolla la manera como la teología cristiana ha reaccionado frente al pluralismo. Se parte de la evidencia de lo plural en la sociedad, y la necesidad de reconocer el estatuto pluralista de la misma. Este trabajo de reconocimiento, pasa por la afirmación de la presencia de lo plural al interior del desarrollo eclesial, y del dogma cristiano. La teología frente al pluralismo, ha girado entre la valoración, el temor, y la aceptación. La relación entre la teología y el pluralismo es un suceso, que ha hecho florecer grandes interrogantes al interior del quehacer teológico y también de la Iglesia. La teología pluralista se abre como una nueva posibilidad para autocomprenderse como Iglesia.

El capítulo final, busca esclarecer, en qué consiste la verdad teológica en el marco de la pluralidad de teologías hoy. La investigación busca establecer los extremos de las afirmaciones sobre la verdad, éstos están señalados en los paradigmas unívocos de la teología tradicional, y los principios equívocos de la teología contemporánea. Se pretende de rescatar de cada uno de estos horizontes de comprensión aquello que permita respetar el pluralismo y su diversidad, pero de igual modo la vocación integradora de la teología; posterior a haber replanteado el concepto de verdad desde la perspectiva bíblica, se concluye que el principio del *lógos del Amor/caridad*, está en la frontera de lo uno y lo diverso, y que se constituye en referencia ontológica indispensable para comprender la verdad del discurso teológico bajo el prisma de lo plural.

El trabajo, aunque integra las inquietudes propias de la teología de las religiones, por el objeto de estudio analizado, se inscribe más dentro de los presupuestos de una teología fundamental, que busca aclarar siempre su propio estatuto epistemológico

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	iii
I. DEL PLURALISMO <i>DE FACTO</i> AL PLURALISMO <i>DE IURE</i>	1
1.1. Necesidad del planteamiento.....	1
1.2. La realidad compleja	3
1.2.1. La Modernidad líquida.....	4
1.2.2. La sociedad del riesgo.....	5
1.2.3. La era del vacío.....	6
1.2.4. La condición posmoderna.....	7
1.2.5. La sociedad de consumo.....	8
1.2.6. Culturas híbridas.....	9
1.3. Los orígenes del pluralismo, entre lo evidente y el fragmento	10
1.3.1. Lo plural en el mundo pre-moderno.....	11
1.3.3. La eclosión plural modernista.....	13
1.3.4. El pluralismo fragmentario posmoderno.....	16
1.4. El problema de la identidad, la verdad y la universalidad	18
1.4.1. La identidad.....	19
1.4.2. La Verdad.....	21
1.5. ¿Pluralismo <i>de iure</i> ?.....	25
1.5.1 El problema de los relativismos, y la renuncia o afirmación de nuevos paradigmas	26
II. LA TEOLOGÍA FRENTE AL PLURALISMO <i>DE IURE</i>	28
2.1. Evidencia, necesidad y tarea	28
2.2. El reconocimiento del pluralismo “ <i>de facto</i> ” en el camino de la fe.....	30
2.2.1. El cristianismo primitivo.....	31
2.2.2. La Escolástica y el discurso universalista.....	33
2.3. El pluralismo en la teología, entre lo valorado, lo temido y lo necesario	35
2.3.1. Hacia el Concilio Vaticano II. El valor del pluralismo.....	35
2.3.2. <i>Dominus Iesus</i> y el temor del pluralismo religioso.....	38
2.3.3. La teología y el reconocimiento del pluralismo.....	40
2.4. El pluralismo teológico y un nuevo horizonte de comprensión cristiana	42
2.4.1. Andrés Torres Queiruga: un nuevo horizonte, una nueva autocomprensión.....	42
2.4.2. Jacques Dupuis: Los alcances de la Revelación	45
2.4.4. Las actitudes teológicas frente al pluralismo	48

2.5. Las preguntas teológicas de un “cierto” pluralismo “ <i>de iure</i> ”	50
III. LA VERDAD TEOLÓGICA EN EL MARCO DE LA PLURALIDAD DE TEOLOGÍAS HOY	53
3.1. Los extremos de la Verdad: la teología tradicional, y la teología contemporánea.	53
3.1.1. La teología tradicional, y la necesidad de la metafísica.....	54
3.1.2. La teología contemporánea, y la multiplicidad de horizontes	56
3.2. Razones para la universalidad, y razones para el pluralismo en la teología.	59
3.2.1. La metafísica de la verdad teológica. Necesidad de un nuevo paradigma.....	59
3.2.2. La posibilidad pluralista de la teología. Teología del pluralismo más allá de la fragmentación	63
3.3. La verdad teológica en un marco pluralista	65
3.3.1. La reconversión de la verdad teológica	67
3.3.2. Las relaciones entre Verdad y el Amor/caridad.....	69
3.4. Un nuevo horizonte de comprensión. El <i>lógos del Amor/caridad</i> : universal e incluyente, que se hace comunidad plural y diversa.	70
3.4.1. El <i>lógos</i> del amor, el principio Amor/caridad.....	71
3.4.2. Lo <i>Humanum</i> y otras propuestas.....	72
3.4.3. Principios comunes de una teología basada en el <i>lógos del Amor/caridad</i>	74
CONCLUSIONES	78
REFERENCIAS.....	83

I. DEL PLURALISMO *DE FACTO* AL PLURALISMO *DE IURE*

1.1. Necesidad del planteamiento

Una de las características más relevantes y que refleja nuestra sociedad contemporánea es el hecho del pluralismo. “Las sociedades actuales se enfrentan, como nunca antes en la historia, al *factum* del pluralismo. El pluralismo se convierte en el genoma sociocultural de la sociedad posmoderna” (Bermejo , 2011, p. 7). Pero a esta realidad contextual, o fragmentaria, como se manifiesta el pluralismo, se le interroga hoy sobre su realidad ontológica. ¿El pluralismo es el conjunto de hechos diversos que necesitan ser unificados por una realidad totalizadora para ser comprendidos? o ¿el pluralismo es la expresión de las manifestaciones de lo diverso que se comprenden a sí mismo sin recurrir a sentidos globalizantes? Es decir, ¿el pluralismo es sólo un hecho o también encarna en sí mismo un derecho?

Para abordar esta problemática, es necesario, inicialmente, hacer un recorrido por la historia y desentrañar la génesis y las razones de tal pluralismo. Se requiere, por tanto, buscar en los procesos sociales y culturales, y por lo mismo ideológicos, que se han desarrollado en la historia humana, las diversas maneras de vivir y comprender lo plural.

En general, los autores estiman que el pluralismo de hecho, es algo evidente, y que consciente o inconscientemente los grupos humanos lo han vivido, pero para conocer sus orígenes, los autores se dividen. Para algunos éste pluralismo estaba ya contenido en la baja escolástica y no puede catalogársele como un “descubrimiento” de los modernos, pero para otros, la génesis definitiva que permite comprender el pluralismo contemporáneo se sitúa al inicio de la modernidad. El siguiente paso, es la necesidad de darle un estatuto ontológico al pluralismo, es decir, de reconocer el pluralismo de hecho como pluralismo de derecho, se consolida en la postmodernidad fragmentada, pero se hace problemático a la hora de pensar la posibilidad de una unidad que rechace todo forma de relativismo.

Pero esta realidad evidente del pluralismo, entendida como contenida en un pasado medieval, o producto de procesos modernistas y postmodernos, genera en sí misma varias

problemáticas, todas ellas complementarias entre sí: la identidad, la verdad y, por tanto, la universalidad y alcance de cada hecho. Pensar en el reconocimiento del pluralismo como derecho, es preguntarse por los presupuestos sobre los cuales una cosa es, es decir, por su identidad; y a la vez, cuestionarse también sobre las condiciones para que algo sea verdadero, y sobre las pretensiones de universalidad que encarna todo lo así se afirma. Bermejo (2011) dice la “identidad y pluralidad se presentan en el marco de la globalización contemporánea como foco de atención inexcusable para la teoría y la praxis en un doble sentido: como problema y como oportunidad” (p. 7). Problema, para todos aquellos discursos englobantes, o con pretensión de universalidad, incluyendo la teología, que necesitaran confrontar sus presupuestos ya adquiridos con la novedad de una pluralidad reconocida, sin caer en el relativismo; y a su vez es una oportunidad, para repensar estas categorías fundamentales sin dejarse llevar por lo unívoco.

El sociólogo Diego Bermejo (2011) continúa hablando de este fenómeno de la siguiente manera:

El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y sistemas de interpretación son “descanonizados” y el individuo se enfrenta a la necesidad de optar entre diversas ofertas de sentido para poder dotar de significado a su existencia. (p. 24 - 25).

Todo pluralismo, entonces, desafía los conceptos que sobre verdad se han construido, dado el carácter fragmentador que reporta, y a su vez afecta las afirmaciones de identidad de todo tipo, sea de contextos culturales o sociales, o del ejercicio reflexivo, que también es teológico.

Es claro entonces, que, para comprender la cuestión de la verdad teológica en el marco de la pluralidad de teologías hoy, objeto de esta investigación, se hace necesario plantear inicialmente el problema histórico del desarrollo del pluralismo entendido como contexto, hecho camino hacia el reconocimiento como pluralismo de derecho, así mismo, que esbozar las repercusiones sobre categorías como identidad y verdad, que son vivamente confrontadas, al asumir la realidad como fragmentada. Todo discurso englobante, totalizante, o que pretenda ser universal, llámese

cultural, político, ético, o religioso, estará directamente confrontado a partir de las conclusiones que se establezcan.

1.2. La realidad compleja

A través de los procesos socio-culturales en los cuales ha venido desarrollándose la historia humana, se comprende hoy que la complejidad es la estructura base sobre la cual se ordena toda realidad. La realidad más allá de un dato empírico, susceptible de ser integralmente comprendido, se presenta como un sistema complejo de relaciones que tiene sus lógicas propias. La realidad está constituida de múltiples horizontes que la hacen difícil de abordar de una manera total. De allí que todo esfuerzo de análisis de la realidad, desborda las expectativas univocas, fragmentadas, de síntesis totalizantes, para desarrollar dinámicas más dialogantes, unificadoras y solidarias.

Dada la pluralidad propia de la realidad, y de los acercamientos a la misma, la pregunta por la objetividad de la realidad por parte de las disciplinas científicas, se ve confrontada por la abundancia de horizontes de comprensión, no siempre reconciliables. La reflexión teológica no ha quedado al margen de las interpelaciones que desde la sociedad, la cultura y la academia le han hecho con respecto a los aportes que en la comprensión de la realidad hace desde la perspectiva de la fe.

En el fondo, el problema que se plantean hoy las ciencias: es la cuestión de la identidad en sí mismas, y de igual modo su pretensión de verdad; la reflexión teológica se ve igualmente confrontada. Negar la complejidad de lo real, es negar la grandeza del misterio que envuelve la revelación, y la creación misma.

Algunos investigadores, sociales y filósofos, han acuñado diversas expresiones para decir la complejidad de lo real como sus características.

Conceptos tan gráficos como la sociedad masificada, la sociedad de consumo, la sociedad de experiencias, la sociedad de riesgos, surgieron para describir lo peculiar de nuestra

época presente. La era moderna o incluso la posmoderna creó condiciones de vida que no siempre recuerdan a las del pasado. La nueva condición humana merece un análisis profundo. (Tomka Miklós, 1997, p. 416).

El contexto del hacerse vital está conformado por múltiples realidades que lo definen y lo confrontan, pero que así mismo lo hacen problemático. Algunas formas de interpretar la realidad compleja pueden ser:

1.2.1. La Modernidad líquida.

Para Zygmunt Bauman (*cf. 2010*) este sociólogo polaco, la era de la modernidad sólida ha llegado a su final. La disolución es un rasgo fundamental de esta época. Se diluyen o se licúan los vínculos entre las elecciones individuales y las acciones colectivas. No hay pautas estables ni predeterminadas en esta versión privatizada de la modernidad. Los sistemas teóricos y prácticos han perdido consistencia, solidez y fundamentaciones últimas, y se han convertido en una constelación de flujos variables y en perenne mutación. Cinco hechos relevantes que lo confirman: 1. Las formas presentes no sirven de marcos de referencia porque se diluyen fácilmente; 2. La separación entre poder y Estado por la liberación y mundialización del mercado; 3. La erosión del vínculo y la solidaridad social; 4. El descrédito y debilitamiento de los conceptos de durabilidad y compromiso a largo plazo; y 5. La individualización de las responsabilidades, que hacen elecciones continuas, flexibles e incontrolables.

Bauman (2010) afirma que:

En la actualidad, las pautas y configuraciones ya no están “determinadas”, y no resultan “autoevidentes” de ningún modo; hay demasiadas, chocan entre sí y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de su poder coercitivo y estimulante. Y, además, su naturaleza ha cambiado, por lo cual han sido reclasificadas en consecuencia: como ítem del inventario de tareas individuales. En vez de preceder a la política de vida y de encuadrar su curso futuro, deben seguirla (derivar de ella), y reformarse y remodelarse según los cambios y giros que esa política de vida experimente. El poder de licuefacción se ha desplazado del “sistema” a la

“sociedad”, de la “política” a las “políticas de vida”...o ha descendido del “macronivel” al “micronivel” de la cohabitación social. (p. 13).

Hay una ruptura entre lo individual y lo colectivo que hace que actualmente el pluralismo se manifieste como una fragmentación anárquica, o por lo menos como un egoísmo manipulador y sin sentido colectivo.

1.2.2. La sociedad del riesgo.

Según Ulrich Beck (*cf.1998*) sociólogo alemán: Vivimos el cambio de la modernidad industrial hacia una sociedad del riesgo, a través de una transformación producida por la confrontación de la modernidad con las consecuencias no deseadas de sus propias acciones. El desarrollo industrial no regulado por el sistema político produce riesgos de una nueva magnitud: son incalculables, imprevisibles e incontrolables por la sociedad actual. Vivimos en una sociedad global, pero sólo tenemos controlabilidad limitada de los riesgos que hemos creado. Los peligros vienen del poder transnacional del capital, del poder de la tecnociencia, del poder de la delincuencia, etc. Estos peligros tienen repercusiones en todo el globo y afectan la economía, la política, la cultura, las condiciones laborales, la vida personal, etc. Este riesgo genera en la sociedad una incertidumbre constante y una amenaza compartida.

Una primera modernidad cimentada es desbordada por la que vivimos en la actualidad. La modernidad del progreso seguro ha dado paso a la modernidad de la incertidumbre y del sin control.

Contra las amenazas de la naturaleza exterior hemos aprendido a construir cabañas y a acumular conocimientos. Por el contrario, estamos entregados casi sin protección a las amenazas industriales de la segunda naturaleza incluida en el sistema industrial. Los peligros se convierten en polizones del consumo normal. Viajan con el viento y con el agua, están presentes en todo y atraviesan con lo más necesario para la vida (el aire, el alimento, la ropa, los muebles) todas las zonas protegidas de la modernidad, que están controladas tan estrictamente [...] Los edificios científicos de racionalidad se vienen

abajo. Los gobiernos tiemblan. Los votantes indecisos huyen. Y todo esto sin que las consecuencias que sufren los seres humanos tuvieran algo que ver con sus acciones, sus daños con sus obras, y mientras que para nuestros sentidos la realidad no cambia en absoluto. Ese es el final del siglo XIX, el final de la sociedad industrial clásica con sus nociones de soberanía del Estado nacional, de automatismo del progreso, de clases, de principio de rendimiento, de naturaleza, de realidad, de conocimiento científico, etc. (Beck, 1998, pp. 13 - 14).

1.2.3. La era del vacío.

Según Gilles Lypovetsky (*cf.2000*) lo social ha explotado, lo político se ha disuelto, y se erige el individuo como rey que maneja su propia existencia. La rebelión y el disentimiento característicos de los años anteriores dan paso a nuevas actitudes: apatía, indiferencia, deserción, el principio de seducción sustituyendo al principio de convicción, generalización de la actitud humorística. Una nueva organización de la personalidad: narcisismo, nuevas modalidades de la relación social, marcadas en particular por la reducción de la violencia y la transformación última de sus manifestaciones. Un nuevo estado de la cultura: agotamiento y derrumbe de lo que ha significado la vanguardia durante el siglo XX. El autor atribuye el conjunto de estos fenómenos a un mismo factor: el individualismo es el nuevo estado histórico propio de las sociedades democráticas avanzadas, que definiría precisamente la era posmoderna.

El individualismo no va a permitir la implementación de razones sociales que lo limiten, sino que todas ellas deberán estar determinadas por éste.

“El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente. Por supuesto que el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida, es inseparable de una sociedad que, ha erigido al individuo libre como valor cardinal y no es más que la

manifestación última de la ideología individualista; pero es la transformación de los estilos de vida unida a la revolución del consumo lo que ha permitido ese desarrollo de los derechos y deseos del individuo, esa mutación en el orden de los valores individualistas. Salto adelante de la lógica individualista: el derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos. (Lipovetsky, 2000, pp. 7-8).

1.2.4. La condición posmoderna.

El autor Jean François Lyotard (*cf.* 1991) examina cuál debía de ser el destino del pensamiento ilustrado en el umbral de la informatización de las sociedades, el estado -y la razón de ser- de la cultura una vez producidas las transformaciones que, desde fines del siglo XIX, habían afectado a las reglas de la ciencia, la literatura y las artes. El problema de fondo que aborda, no obstante, era la «crisis de legitimidad» que se producía en las democracias del tardocapitalismo.

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. (Lyotard, 1991, p. 4).

La crisis de legitimidad o deslegitimación, derivada de aquella «incredulidad», en la que viven las democracias postindustriales, lleva a preguntarse ¿qué permite hoy afirmar que una ley es justa o un enunciado verdadero? El hombre, sujeto de esta condición posmoderna, había dejado de creer en los «grandes relatos», aquello que legitimaba la sociedad; presente o futura, y los saberes.

¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El

consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disenso. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores. (Lyotard, 1991, p. 5).

1.2.5. La sociedad de consumo.

Nuestra sociedad es para Jean Baudillard (*cf.* 2009) un gran simulacro en donde lo real ha dado paso a lo reciclable, lo consumible, y lo efímero. Para este autor el entorno humano, su flora y su fauna, están constituidos por los elementos proporcionados por la técnica moderna, que a su vez son signos que nada tienen que ver con ningún tipo de realidad ni con ningún tipo de necesidad social o biológica. Son simulacros creados precisamente para enmascarar la ausencia de ella. Lo real ha muerto producto del consumo, la sociedad es una sociedad del simulacro, en donde los hombres viven un “imaginario colectivo”. Baudillard (2009) nos dice:

Hoy nos rodea por completo una especie de evidencia fantástica del consumo y de la abundancia, conformada por la multiplicación de los objetos, de los servicios, de los bienes materiales y que constituye un tipo de mutación fundamental en la ecología de la especie humana. Para hablar con propiedad, digamos que los individuos de la opulencia ya no están rodeados, como ocurrió siempre, tanto por otras personas como por OBJETOS. (p. 3).

Estos objetos, producidos por el hombre, terminan encerrándolo y sitiándolo. El mundo mediatizado por las pulsaciones y fantasmas, manipulado por los signos, es más un imaginario, lo real no puede llegar a su propia realidad y a su verdad. La técnica moderna nutre de estándares que uniforman pensamientos, gustos, y necesidades en todo el mundo. La unidad se expresa como estandarización de placeres, como triunfo de lo efímero.

1.2.6. Culturas híbridas.

Según Néstor García Canclini (*cf.* 1990) Una visión clara de la complejidad de la realidad es el fenómeno social y cultural que se desarrolla en América Latina particularmente. A los elementos migratorios y globalizantes, que vienen a unirse a la ya compleja realidad multicultural de América Latina, es necesario integrar los procesos históricos de desarrollo económico, social y político que se llevaron a cabo por las naciones colonizadas y después liberadas en aras de una modernidad utópica. Una modernidad que quedó incompleta, y que pronto se vio confrontada con su propia desilusión, venida del posmodernismo del primer mundo. La afluencia de estas múltiples realidades culturales, permite hablar de América Latina como una realidad cultural híbrida. “La cultura urbana es híbrida, dinámica y cambiante pues amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida, y afecta a todas las colectividades” (Documento de Aparecida, 2007). Esta hibridez cultural latinoamericana, no sólo integra los elementos originarios que han marcado su identidad: indio, europeo y negro, mestizo y campesino, sino además los diferentes procesos de desarrollo: agrario, moderno y posmoderno.

Si algo caracteriza a la América Latina es la pluralidad: geográfica, étnica y cultural lo cual remite a la existencia de diferentes cosmovisiones que incluyen maneras propias de ser y hacer, rituales de pasaje y formas de cocinar autóctonas, lúdicas y estéticas específicas todo ello sometido a un continuo hibridaje que entremezcla de muy diversas formas, en el día de hoy, lo culto con lo masivo y lo popular, lo tradicional con lo moderno y lo posmoderno. (Jaramillo, 1995, p. 46).

El pluralismo contemporáneo es diverso en sus explicaciones y en sus expresiones, pero refleja el carácter complejo a la hora de abordar la realidad y comprenderla. Se hace evidente que existe una diferenciación entre la forma de entender el pluralismo de la modernidad y las nuevas dinámicas fragmentadas de la posmodernidad, y que las categorías de identidad, de verdad y de universalidad, están lejos de ser enunciadas de una misma manera, y menos aún que tengan una misma comprensión. La complejidad de lo real se convierte en el presupuesto fundamental a la hora de reconocer el paso de una pluralidad de hecho a una de derecho, pero así mismo, dicha

complejidad confronta las diversas manifestaciones en la búsqueda de sentido que unifique y no solo en la dispersión que relativice.

1.3. Los orígenes del pluralismo, entre lo evidente y el fragmento

El término pluralismo tiene diversos significados dependiendo del marco donde se emplee, pero en general y siguiendo la definición autorizada de la Real Academia Española (2001), es el “sistema por el cual se acepta o reconoce la pluralidad de doctrinas o posiciones”. Así entendido, el pluralismo es un concepto que tiene aplicaciones en diversos ámbitos y que está vinculado a la pluralidad y convivencia de cosas muy distintas entre sí.

El pluralismo en la política, entendida ésta desde una perspectiva democrática, hace alusión a la existencia de múltiples ideologías, élites o grupos de interés, que como actores reconocidos, pueden participar de los procesos políticos, y en la toma de decisiones. Para la filosofía el pluralismo es una posición metafísica que considera que la totalidad del mundo está compuesta por realidades independientes e interrelacionadas. Esta posición se diferencia del monismo, que defiende que la realidad es una sola. El pluralismo teológico, quiere afirmar que todas las religiones son caminos útiles para llegar a Dios o a la salvación.

El desarrollo del pluralismo, en cada una de los análisis culturales anteriormente expresados, parte del hecho evidente de la realidad plural, ya sea social, política, de pensamiento, o religiosa; un hecho que es irrefutable y en general valorado. Pero el pluralismo, también busca ir más allá del orden meramente descriptivo, y quiere ser reconocido en su diferencia, no sólo de hecho, sino también de derecho. La tarea no es fácil, pues aunque el pluralismo es una realidad de facto, al intentar consensos globales que lo integre, o al querer reafirmar la propia identidad que distinga y dé autonomía en las confrontaciones culturales, o al buscar la verdad más allá de lo contingente y concluir la universalidad que le pertenece en las comprensiones filosóficas o teológicas, se hace problemático. John Thiel (1994) dice:

el pluralismo lleva muchas veces a tomar conciencia de que la diversidad de costumbres, leyes, instituciones, normas morales, religiones y adhesiones con que nos encontramos en los planos personal, social y universal no pueden ofrecernos un punto de vista universal desde el que tendríamos la posibilidad de valorar la veracidad de tantos comportamientos y convicciones. (p. 1026).

De allí que, aunque el problema del reconocimiento del pluralismo se ve como una necesidad dada la complejidad de la misma realidad, no es fácil asumirlo como tal, sin medir las exigencias de orden conceptual, de sentido y pragmático que conlleva.

1.3.1. Lo plural en el mundo pre-moderno.

Generalmente, se fija la pre-modernidad en el período que va entre los siglos V o IV a.C. y los siglos XIII y XIV d.C. Este periodo, del hacerse social, ha tenido varias denominaciones, como por ejemplo, sociedad pre-industrial, sociedad tradicional, etc. Aunque el periodo delimitado para este periodo es muy amplio, algunas características que lo identifican pueden ser:

- El poder, la autoridad, se manifestaba en varias formas de autoridades personalistas (padre, familia, señor feudal, rey), en vez de un estado o burocracia impersonal.
- Dios estaba al origen de toda realidad, por lo tanto el comportamiento y la mentalidad estaban sujetos a códigos religiosos o morales de orden sobrenatural que determinaban las identidades y estructuraban todas las relaciones.
- El individuo no existía como tal, sino determinado por una estructura social. El cambio social prácticamente no existía, pues todo estaba jerarquizado y enmarcado en preceptos naturales esenciales.
- No había movilidad social, la escala social era en cierta forma determinada e infranqueable.
- La producción económica era limitada, y su base era esencialmente agrícola. En estas sociedades, la producción era relativamente simple, y por tanto, el número de oficios especializados era limitado.

- La comunicación entre las comunidades humanas era muy limitada. Pocos tendrían la oportunidad de ver o tener noticias de fuera de su propia aldea. Las sociedades pre-modernas se desarrollan principalmente en comunidades rurales.

En este mundo pre-moderno la unidad se fue constituyendo a partir de la acumulación de experiencias sociales y culturales que forjaron una tradición progresiva.

Evidentemente, el saber acumulado, tal como se había transmitido por medio de la tradición, no bastaba en ninguna época para dar respuesta a todas las preguntas y para poder explicarlas. Pero, a largo de milenios ese saber había forjado todos los aspectos de la vida dándoles una unidad compacta. La funcionalidad, obligatoriedad y carácter exclusivo de esa única visión del mundo se fueron corroborando luego, de generación en generación, por los conocimientos y por las normas sociales. (Tomka Miklós, 1997, p. 417).

Ante lo desconocido la religión fundamentó ontológicamente la realidad, que se expresaba en lo existente de hecho y a la vez en lo que era desconocido y enigmático para el hombre de la época.

... la religión,... era capaz de encuadrar la cultura en un marco cósmico y ontológico de referencia, de explicar las cuestiones por resolver remitiendo a lo sobrenatural o de suprimirlas como irrelevantes, y de dar sentido a lo absurdo... El mundo era presentado como una totalidad sin fisuras... la religión se convirtió en la garantía principal e insuperable del sistema cultural y social... (Thiel John, 1994, pp. 417 – 418).

Para ello, la teología como aparato reflexivo de la religión fue capaz de construir una estructura especulativa solvente, ayudada por la filosofía, sobre todo de cuño aristotélico, que integraba universalmente todas las dimensiones sociales en una perfecta unidad de fundamento

teocéntrico. Lo plural existe como diverso pero todo está integrado y sostenido metafísicamente por lo sagrado que le da el ser y lo mantiene.

1.3.2. Lo medieval y la pluralidad contendida.

Aunque el medioevo entra a formar parte, según algunos sociólogos, de la época pre-moderna, pues en él se cumplen las características anteriormente detalladas. Actualmente, desde la perspectiva del nacimiento del pluralismo, las investigaciones hacen ver que ya en el medioevo se inauguraba un pluralismo estructural que bien puede estar al origen del pluralismo moderno. Así entendido, el pluralismo no nace del paso de un teocentrismo a un antropocentrismo, sino que está estructuralmente contenido en el teocentrismo:

En la actualidad se va perfilando un consenso en buscar los orígenes de la edad moderna no sólo en la época de la Reforma o en la Ilustración, sino ya en la alta Edad Media. Ya en la alta Edad Media, bajo el techo de una cultura unitaria simbólicamente representada, se institucionalizó un pluralismo estructural único desde el punto de vista de las historias de las religiones. En el origen de la edad moderna desempeñó un papel importante la “revolución papal” del siglo XII. En la lucha de las investiduras, el papado afirmó con éxito un “ámbito espiritual” separado de él, por más que ello ponía inmediatamente a ambos en una relación de prepotencia y subordinación jerárquica.

(Karl Gabriel, 2006, pp. 174-175).

Las huellas de la segmentación de las esferas y estructuras sociales se podrían remontar entonces hasta el siglo XI.

1.3.3. La eclosión plural modernista.

Aunque para muchos autores el pluralismo de ideas o manifestaciones, ha estado siempre presente, aún en el campo teológico, la génesis definitiva, o su concreción más evidente, salvaguardando el pluralismo estructural inaugurado en la alta edad media, permite comprender que el pluralismo contemporáneo se sitúa al inicio de la modernidad.

La idea del pluralismo es inseparable de la historia del desarrollo de la sociedad occidental, y en particular del paso de la sociedad tradicional a la sociedad liberal. La Sociedad tradicional se caracterizaba por el poder de *integración social* atribuido a la religión [...] Con la llegada de la sociedad moderna como sociedad laica, el sistema político-social ya no recibe su legitimidad de la religión [...] La religión ya no es una “estructura indiscutible” reconocida socialmente por todos, sino objeto de una elección libre, y cada individuo se encuentra ante una *pluralidad* de opciones en favor de tal o cual sistema de valores o ideología. (Geffré, 1984, pp. 125 – 126).

Algunos elementos que pueden identificar el perfil de la modernidad, según González Carvajal (*cf.* 1992, pp. 43 -148) son:

La secularización. Es el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social (El estado, la economía, el saber, las instituciones, etc), son sustraídos de la dominación eclesial, y adquieren su propia autonomía. “El orden divino del mundo fue sustituido por reglas y leyes cósmicas y universales, pero - no obstante – eran enteramente de acá abajo. A Dios, como conservador y rector del mundo le sustituye el hombre, que sabe dominar las leyes” (Tomka Miklós, 1997, p.417). Hay un desplazamiento fundamental del teocentrismo al antropocentrismo, el mundo se desacraliza, y la inmanencia se consolida.

La mentalidad científico-técnica, con predominio de la razón instrumental. La técnica moderna no solo cambia las condiciones de vida, sino también la forma de pensar, de expresarse y la manera de interactuar. La mentalidad científico-técnica, está animada por la “racionalidad instrumental” que prescinde de “ideas tales como *esencia* o *causa*: no importa ni *qué* son las cosas ni *por qué* ocurren, sino *cómo* suceden” “No se trata de explicar nada sino de constatar todo” (Ruiz de la Peña, J.L.1995, p. 21). Al acentuar el valor de lo experimentable, la mentalidad científico-técnica encarna en sí misma un latente rechazo a la metafísica. No existen misterios, solo existen problemas que son convenientemente solucionados por la técnica moderna. La utopía modernista se centra en los alcances a los que puede llegar el sujeto libre.

La emancipación del sujeto, la primacía del individuo. Liberado de tutorías religiosas, y de poderes absolutistas, el hombre de la modernidad, centra su mirada en sus propias posibilidades y logros. Es posible descubrirlo todo, dominarlo todo, develarlo todo y aun preverlo todo, gracias al concurso inefable de la razón. El mundo no se explica a partir de leyes sobrenaturales, o de fuerzas metafísicas, sino que el “atrévete a conocer” sin la guía de otro, afirmado por Kant, va a ser el motor del desarrollo moderno, que generará también un optimismo ciego frente al progreso como algo necesario e inexpugnable. El hombre es el nuevo Prometeo que arrebató el poder a los dioses.

Espíritu capitalista-burgués. La revolución industrial, resultado del avance de la ciencia y la técnica en la modernidad, origina una gran transformación de la economía en Europa. Esta evolución origina la sustitución del trabajo agrario-artesanal y la estructura herramental por la actividad industrial, con el consecuente desplazamiento del factor humano y el incremento de la tecnología aplicada a la estructura laboral. Esta revolución industrial cambiará en forma radical la visión que del mundo se tenía hasta el momento, ahora la economía aparece como centro productor, no solo de bienes y servicios sino de las mismas relaciones sociales. El capitalismo se erige no solo como modelo económico, sino también como mediador y determinante de la estructura social y su movilidad: burguesía, proletariado, clases medias.

La modernidad plural y diversa, claramente secular, producto de la independencia y emancipación del sujeto, del individualismo forjado por la razón, pretendía el control de todos los ámbitos de la vida humana por la verdad inherente de la razón que necesariamente universalizaría sus conclusiones. La ciencia, la moral, la política, aunque diversas, se unifican en un mismo marco racional que asegura la justicia, la verdad, la felicidad, en otras palabras, “la salvación”. El paraíso ofrecido otrora por la religión, y sostenido discursivamente por la teología, es posible ahora ser adquirido por el saber y el esfuerzo humano.

1.3.4. El pluralismo fragmentario posmoderno.

La crisis de la modernidad está llena de desilusión y sinsentido. “El mundo moderno, frustrado, desorientado y crispado, va a preparar de este modo el terreno de su antítesis: el advenimiento de la postmodernidad o la cultura de la máscara, el apego a lo fragmentario y el grito sin referente, el silencio desierto o el vacío nihilista en una noche oscura sin estrellas” (Coêlho P, 1991, p. 91). El desencantamiento de la modernidad es consecuencia de sus frutos opuestos. Aunque se logran grandes avances en la configuración social, de orden científico y técnico, no se ha podido lograr los ideales de progreso y bienestar que se suponía la razón instrumental garantizaría, al contrario, dos guerras mundiales y la amenaza constante de ella, la inequidad social, el individualismo galopante que aniquila el valor de los intereses de la comunidad, y el deterioro constante y depredador de los recursos naturales, van a ser factores determinantes que están en la génesis del mundo postmoderno.

El proyecto emancipatorio proclamado por la Modernidad ha fracasado. Los hechos están ahí: negación de la dignidad humana y de sus derechos, intolerancia, desigualdad, violencia, regímenes políticos represivos, destrucción de la naturaleza, dominio de la técnica sobre el hombre, etc. Muchos autores utilizan siempre una palabra para designar el paso de la modernidad a la postmodernidad: Auschwitz, palabra que designa todos los campos de exterminio humano contruidos por los nazis a partir de una teoría sobre la raza que se consideraba científica y, por consiguiente, fundamentada en la Modernidad. Pensemos en las guerras mundiales, en la bomba atómica, en la destrucción de la capa de ozono, etc. Esto nos hace sospechar que la utopía de que la razón con su poder absoluto garantizaba el triunfo de la civilización sobre la barbarie tan solo fue un simple sueño. (Herrera Restrepo, 1998, p. 23).

Constataciones postmodernas:

Fin del progreso indefinido, fin de las utopías. “La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de

sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución” (Lipovetsky, 2000, p. 9). Pero para el postmoderno, desilusionado por las contradicciones y crueldades a las que llegó la modernidad, el progreso indefinido es sólo retórica, y las utopías irrealizables. El racionalismo moderno sirvió para desencantar los orígenes del hombre y el sentido trascendente de su existencia, en la posmodernidad al negar la estructura histórica, teleológica y evolutiva, la condición humana se verá relegada a auto-constituirse desde la subjetividad y sin el apoyo en una tradición cultural heredada. Por ello, “lo transitorio y lo contingente se han convertido así en características constitutivas de nuestra cultura cotidiana.” (Tomka Miklós, 1997, p. 423).

Fin de la historia y los metarrelatos. Para la postmodernidad no existen entidades o instancias que funcionen como criterios últimos, definitivos, universales. Ya no se puede hablar de la historia como una entidad unitaria, como proyecto único y totalizante; la postmodernidad es la incredulidad con respecto a los metarrelatos. En consecuencia, no existe la Historia con mayúscula, sólo existen acontecimientos plurales, parciales y puntuales, sin ninguna clase de justificación. Lo inmediato sin referente último, sin sentido construido o descubierto, ve el nacimiento del imperio del “aquí” y “ahora”.

Esta reacción frente a los metarrelatos, producto de un mundo fragmentado y desilusionado por los proyectos totalizantes, y dividido en pequeñas identidades, y pluralidades, va a determinar el fin de la ética, al menos como hasta el momento se comprendía. La ética postmoderna es débil y provisional producto del universo de valores, en donde no pueden existir algo absoluto. Todo puede ser verdadero, y a la vez transitorio, en gran parte dependerá de los consensos. De allí que haya un desplazamiento a la estetización general de la vida, que encierra más al hombre en sus gustos, y que también afecta el mundo de las decisiones políticas.

Fin de la razón instrumental, el imperio de lo débil. Frente al saber total, fuerte, seguro, que adjudicaban los racionalistas de la modernidad, la postmodernidad propugna un saber “débil”, es

decir un conocimiento parcial, sectorial, tentativo, aproximado, frágil, coyuntural e incierto; esta fragmentariedad del pensamiento origina que el mismo sea continuamente corregido, sustituido, completado o abandonado. Al respecto Vattimo (1991) habla de la función de la filosofía desde esta perspectiva “débil”: “la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte” (p.407). Este pensamiento débil se refleja en el relativismo y en el escepticismo con que se asumen muchos de los ámbitos de la vida del hombre postmoderno. Títulos dados a la sociedad postmoderna como la “modernidad líquida”, la “era del vacío” y la “sociedad del simulacro” testifican la volatilidad del pensamiento postmoderno, y la fragmentación del individuo postmoderno.

La postmodernidad ha decidido “... renunciar a la universalidad ontológica, es decir, a la creencia que esos ideales gozan de una univocidad ontológica que los convierte en arquetipos, en modelos eternos a partir de los cuales se valida o no todo pensamiento y toda acción.” (Herrera Restrepo' 1998, p. 25). No existe una referencia totalizante, que abarque y de sentido, el hombre postmoderno esta plácidamente instalado en la historia fragmentada que vive, en las opciones éticas débiles, en la abundancia de ofertas y posibilidades, y en la ausencia de un horizonte que le dé sentido a todo, tal vez porque no es posible encontrarlo a partir de un pensamiento “lígt”, o porque simplemente no existe. La respuesta postmoderna, amenazada por el relativismo o el escepticismo, estará enfocada en buscar consensos lo más globales posibles, pero lo menos rígidos. Ante una nueva época de lo fragmentado, que solo muestra de una forma radical la complejidad inherente de lo real, una nueva manera de comprender debe abrirse paso.

1.4. El problema de la identidad, la verdad y la universalidad

A través de los procesos socio-culturales en los cuales se ha desarrollado la historia humana, desde los inicios pre-modernos, hasta el desencanto posmoderno, se comprende que la complejidad es la estructura base sobre la cual se ordena toda realidad. La realidad más allá de un dato empírico, susceptible de ser integralmente comprendido, se presenta como un sistema

complejo de relaciones que tiene sus lógicas propias. La realidad está constituida de múltiples horizontes que la hacen difícil de abordar de una manera total, y aunque siempre ha existido la intención de darle una unidad, ya sea desde una perspectiva ontológica o de orden consensual, hoy en día se hace problemático tal deseo. Es evidente, que todo esfuerzo de análisis de la realidad, desborda las expectativas univocas, de síntesis totalizantes, pero de igual manera, ese mismo análisis, rechaza cualquier declive relativista y fragmentario de la misma. La tensión existente está interiormente alimentada por la manera como se entienda y se afirme la identidad, y la verdad, y el carácter universal que ella reclama.

1.4.1. La identidad.

Desde una perspectiva filosófica la identidad se ha venido comprendiendo desde dos puntos de vista: el primero, es el principio ontológico de la identidad, o identidad metafísica, según la cual, toda cosa es igual a sí misma o *ens est ens*; y el segundo, es el principio lógico de identidad, que se refiere a la lógica de los términos, que para algunos es simplemente el reflejo lógico del primero. En general, estos dos momentos de comprensión son aspectos de una misma concepción: siempre que se hable de lo real se habla de lo idéntico (*cf.* Ferrater, 2004). Básicamente, la identidad ontológica se desarrolló en la filosofía antigua, y medieval, y aunque la identidad lógica es más producto de la filosofía moderna, la una y la otra se han confundido a lo largo de la historia del pensamiento. En general, la identidad para la filosofía simplemente hace parte de los atributos del ser de las cosas, por los cuales son lo que son y no otra cosa.

Pero si la identidad se definía en la época antigua y medieval como una forma de comprender lo diverso, sin aniquilarlo, integrándolo en un todo discursivo de cuño metafísico que reflejaba una cosmovisión teocéntrica; al inicio de la modernidad, la identidad se va a confrontar con la pluralidad creciente, del reconocimiento del otro y de lo otro, producto del proceso de individualización, de secularización, y de procesos de interacción crecientes sociales, culturales y políticos, que mostrarán lo diverso y lo unificarán también pero esta vez bajo una cosmovisión antropocéntrica.

En la postmodernidad fragmentada, la identidad se hace problemática, puesto que es multiplural el espectro de identidades culturales, de género, sociales, etc... pero son inadecuados los modelos ontológicos, o racionalistas que pretenden unificarlos, es más, la postmodernidad se preguntará si es conveniente o real que haya algo en común que los integre. Pasamos de una identidad reconocida pero dependiente o referida (sea de Dios o de la Razón), a una identidad reconocida pero fragmentada y autónoma. Al respecto de este pluralismo fragmentado dice el sociólogo Tomka Miklós (1997).

Los individuos (y los grupos de individuos que piensan de igual manera) determinan, ellos mismos, sus relaciones con los ámbitos de la vida (esos ámbitos que son independientes unos de otros), y determinan con ellos su puesto en un espacio social multidimensional. Definen ellos mismos su identidad, deslindándose de otras opciones posibles. El desplazamiento de la construcción de la identidad hacia la libre elección de valores y hacia la relación elegida por uno mismo, redefine radicalmente a nuestro mundo (y, con ello, el significado del pluralismo, la iglesia, la diversidad dentro de esa comunidad de comunidades con sus autocomprensiones respectivamente distintas y propias y contingentes en sí mismas, la relación entre ortodoxia y la ortopraxis, las exigencias formuladas a la teología, etc.). (pp. 424- 425).

La identidad es migratoria, abiertamente expansiva, y multicultural, pero así mismo puede ser indiferente, excluyente, pasajera, en fin, líquida.

Para el sociólogo Diego Bermejo (2011), la postmodernidad ha problematizado aún más la comprensión de lo que es identidad: “Claridad y distinción, simplicidad y transparencia, definición y clasificación, esencia y atribución – categorías ideales de la concepción sustantiva de la realidad y la racionalidad – se tornan problemáticas, por inadecuadas, cuando se aplican a la cuestión de la identidad tras las transformaciones acontecidas en las sociedades actuales, plurales y abiertas...” (p. 15). Se requiere un planteamiento diferente en orden a las categorías y paradigmas de comprensión.

1.4.2. La Verdad.

El pluralismo al confrontar toda pretensión totalizante, acarrea la pregunta por la verdad y sus alcances. Bermejo (2011) habla de este fenómeno de la siguiente manera:

El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y sistemas de interpretación son “descanonizados” y el individuo se enfrenta a la necesidad de optar entre diversas ofertas de sentido para poder dotar de significado a su existencia. (pp. 24 – 25).

Todo pluralismo desafía los conceptos que sobre verdad se han construido, dado el carácter fragmentador que reporta; y a su vez afecta las afirmaciones de identidad de todo tipo, sea de contextos culturales o sociales, o del ejercicio reflexivo, incluyendo el teológico.

La verdad de los griegos y medievales.

Para Aristóteles (1997) en su libro *Metafísica*, la verdad es “difícil desde un punto de vista y fácil desde otro” (p. 48). Y lo prueba diciendo que llegar a la verdad es imposible, pues allegar y poseer todas las variantes de lo real “en su conjunto y en sus partes” no es factible; pero afirma también que es fácil, pues es imposible para ella ocultarse por entero. Pero, la verdad está en la mente y no en las cosas, por ello quien debe estudiarla es la lógica y no la metafísica. Por ello, se le atribuye a Aristóteles “lo que se llamará luego la “concepción semántica de la verdad”, así como “adecuación”, “correspondencia” o “conveniencia”. Un enunciado es verdadero si hay correspondencia entre lo que dice y aquello sobre lo cual habla” (Ferrater, 2004, p. 3661).

Para Santo Tomás, la verdad no sólo se inscribe en el orden de lo lógico, sino que es un trascendental del ser, y por lo tanto de orden metafísico. Para Tomás de Aquino “todo ser es verdadero, quiere decir, que todo ser es expresión del arquitecto supremo que, al crear, ha intentado realizar un proyecto concreto. Esta es la *verdad ontológica*, es decir la adecuación de un ente, de todo ente, con el entendimiento divino” (Reale & Antísieri, 2007, p. 328). Desde esta

perspectiva todo lo real, y sus expresiones, es decir toda realidad social, y toda expresión ética, ha de buscar adecuarse al entendimiento divino, mediatizado éste por las directrices discursivas y normativas de la iglesia. La verdad tiene presupuestos metafísicos, y así mismo depende de un teocentrismo.

La verdad de los modernos.

Con la aparición de la centralidad del sujeto pensante, Juan P. García, sintetiza la nueva comprensión de la verdad de la siguiente manera:

La verdad ya no se puede fundamentar en algo que viene de fuera de este mundo o lo que otros nos digan. Lo que puedo saber, lo verifico desde la razón, desde mi propia audacia por saber, y lo demuestra de nuevo con la razón. La sociedad, a juicio de la Ilustración, ha estado anclada en el teocentrismo y ha vivido en un estado infantil. A partir de ahora, será la razón y la ciencia la que tomarán el puesto que hasta ahora ha ocupado la religión. (García M, 2008, p. 27)

En la época moderna, según lo afirma Mora Ferrater, (*cf*, 2004) han persistido las concepciones lógicas y ontológicas de la verdad, anteriormente analizadas. “Pero la mayor novedad en las concepciones modernas de la verdad ha sido el desarrollo de lo que puede llamarse “concepción idealista”” (pp. 3662 - 3663). Un ejemplo de estas concepciones es la kantiana. Las razones de lo verdadero, ya no están en la cosa misma, ni en Dios como principio del ser, ni en la lógica del raciocinio, sino en la estructura epistemológica del sujeto que conoce. Así, la verdad será el conocimiento coincidente con la verdad del ser conocido en las categorías presentes en el sujeto. No conocemos las cosas en sí, sino la coincidencia de lo conocido con los *a priori* del conocimiento humano. La verdad se encierra en el sujeto pensante, y las categorías trascendentales aseguran la verdad, y universalidad de lo conocido.

La verdad en crisis de los postmodernos.

La nueva condición postmoderna, de una “modernidad líquida”, está impregnada del desencanto por el fracaso de la razón, al menos en sus principios idealistas unificadores y universales.

El rumbo cultural, que antes estuvo regido por la tradición, fue asumido primeramente por el individuo, que había llegado a hacerse autónomo. Las convicciones íntimas del individuo cedieron luego, en amplios niveles, a un dinamismo y reflexividad que reaccionan ante un entorno en continuo cambio. Nuestro medio ambiente inmediato se caracteriza cada vez más por la multiculturalidad y por la no-simultaneidad cultural de las personas que en él viven. Lo transitorio y lo contingente se han convertido así en características constitutivas de nuestra cultura cotidiana. (Tomka Miklós, 1997, p. 423).

En este panorama de transitoriedad y relatividad, de desilusión e indiferencia, de pluralismo y fragmentación, es evidente la crisis de la verdad. Pensadores contemporáneos, abogan por una nueva manera de comprender la verdad, entendida más desde lo consensual y no tanto desde lo ontológico. A este respecto, y pensando más en una unidad de tipo contractual dialógica, se interroga Daniel Herrera (1998): “Pero la negación del sujeto trascendental, de la ley del progreso, de la universalidad ontológica de los ideales de la razón no significa que no podamos y debemos buscar una nueva fundamentación de estos ideales o, como diría Habermas, un nuevo paradigma” (p. 25).

Uno de los estos autores paradigmáticos, sobre la crisis de la verdad en la postmodernidad, es Gianni Vattimo, quien la analiza en su obra “*Adiós a la verdad*”. Vattimo (2010) nos demuestra como la verdad se ha transformado en la representación más encumbrada de la cultura contemporánea. La filosofía, la religión y la política pero también, y fundamentalmente, nuestra experiencia cotidiana están signadas por una particular valorización de la verdad. Sin embargo, la cultura de nuestra sociedad occidental es cada vez más pluralista. La información y la

comunicación son un juego de interpretaciones, los políticos se permiten eludir los compromisos éticos -y por lo tanto también el deber de la verdad- sin que nadie se sorprenda. A pesar de todo, como lo demuestran cotidianamente los debates políticos, nuestra sociedad "pluralista" todavía cree en una idea "metafísica" de la verdad como correspondencia con los hechos objetivos y en la ilusión de un acuerdo basado en "hechos".

Por eso, es necesario decir "*Adiós a la verdad*", es decir, descartar ciertas comprensiones de la verdad, que según Vattimo, obstaculizan el desarrollo social y reflexivo, y que ponen en peligro hasta la convivencia democrática. Vattimo (2010) afirma: "*Adiós a la verdad*" así podríamos expresar, de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común" (p.9). Aún, "nuestra sociedad "pluralista", como a diario muestran las discusiones políticas, continúan creyendo en la idea "metafísica" de verdad como correspondencia objetiva a los hechos; para Vattimo (2010), la verdad es "sólo" interpretación, y espera crear el consenso sobre la base de los "datos de hecho" o también sobre la base de las "esenciales" leyes de la naturaleza.

La única verdad posible y necesaria en la postmodernidad, es una cierta verdad dependiente y transitoria. Toda verdad metafísica; debe dar paso a una verdad de orden consensual, "... la verdad no se "encuentra" sino que se construye en el consenso y respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre" (Vattimo, 2010, p. 20).

Gianni Vattimo (2010) afirma que el único horizonte de la verdad política, de nuestros días, es la construcción de las condiciones epistemológicas para el diálogo social e intercultural. Y es una de las principales tareas de la filosofía explicitarlo. El debate en torno a la verdad se reduce así a los pormenores del consenso social y los intelectuales están llamados a pensar formas de vida más comprensibles que favorezcan la participación colectiva.

1.5. ¿Pluralismo *de iure*?

En el recorrido anterior por el desarrollo cultural y epistemológico del pluralismo, se puede concluir que existe en la actualidad un reconocimiento cada vez mayor de la pluralidad dentro del horizonte de lo humano, más que como una constatación, como algo inherente a dicha realidad. La complejidad se instala como una dimensión fundamental de la realidad, y cada vez es más evidente que para que esta sea abordada, o comprendida, requiere ser analizada desde horizontes diversos, que en sí mismos constituyen una afirmación de la misma. Hoy, el pluralismo a todo nivel es el distintivo más sobresaliente de nuestras sociedades, y de los procesos de conocimiento que la componen.

En este contexto pluralista de la sociedad contemporánea

...el individuo tiene la posibilidad y libertad de elegir sus principios orientadores de acuerdo a su propio criterio. Algunos factores han contribuido o contribuyen a acelerar y consolidar este pluralismo: el movimiento demográfico, la conciencia de la libertad religiosa y de pensamiento, el proceso de diferenciación social que está en la base de las sociedades contemporáneas, la secularización, etc. El resultado es una clara tendencia hacia la multiculturalidad y una nueva conciencia frente al pluralismo en las grandes ciudades. No es ya nada raro encontrar formas de eclecticismo ético / religioso en una misma sociedad. (Garay, s.f. *web*)

Pero, aunque un camino epistemológico es el reconocer el pluralismo de doctrinas, o de realidades, otro distinto es el de reconocer el pluralismo como doctrina o realidad. El primero, es el pluralismo *de facto*, el segundo, es el pluralismo *de iure*. Y aunque, con el primero de los pluralismos, existe una aceptación casi espontánea porque es evidente pues la pluralidad es inherente a la condición humana; con respecto al segundo, se suscitan problemas para la comprensión de lo real en orden a la identidad, la verdad y la pretensión de universalidad que contiene. Ya que para el pluralismo postmoderno, de índole fragmentado, que está a la base de todo pluralismo *de iure* contemporáneo, solo existen conocimientos parciales, frágiles, pequeñas identidades, y verdades sectoriales.

1.5.1 El problema de los relativismos, y la renuncia o afirmación de nuevos paradigmas

Si todo acceso a la verdad es fragmentario y provisional, según los postmodernos, ¿no constituye esto una derrota de la razón frente al relativismo? Los pensadores pre-modernos, como los modernos, no dudan, aunque desde distintos puntos de vista, en concebir la pluralidad como sustentada en una unidad, y ésta explicándose en ella. Pero, el pluralismo postmoderno, para Mariano Álvarez (*cf.*, 2004, p. 61 – 111), además de disperso y fragmentado, tiene una clara pretensión ontológica; es decir, trata de afirmarse como marco único de interpretación de lo real, como pluralismo de derecho que reconoce el valor y la verdad de todo horizonte comprensivo, pero que excluye cualquier tipo de discurso que trate de fundamentar ontológicamente el todo en algún tipo de unidad. El pluralismo *de iure*, es un valor en cuanto que resalta y reconoce cada horizonte de comprensión de la realidad, y así mismo rechaza toda arrogancia cognoscitiva, absolutista y univoca con respecto a su verdad, pero genera a nivel epistemológico, y social, interrogantes sobre sus alcances y limitaciones. Dada la pluralidad propia de la realidad compleja, y de los acercamientos a la misma, la pregunta por la objetividad de la realidad, la verdad misma de las conclusiones, y la aplicación universal de lo que se descubre, se ve confrontada hoy constantemente por la abundancia de horizontes de comprensión, no siempre reconciliables.

El pluralismo *de iure*, es el reconocimiento de lo plural como derecho y necesidad, pero aunque es laudable y válida su afirmación, también es recurrente su problematización producto de las formas extremas con que se presenta en la actual postmodernidad fragmentada. Pareciera que afirmar el pluralismo *de iure* es renunciar a la capacidad racional de encontrar sentidos totalizantes, o que se pueda afirmar radicalmente el pluralismo *de iure* sin que una unidad no justifique su multiplicidad. El pluralismo *de iure* ha abierto un camino definitivo y necesario de reconocimiento sociocultural, pero al tener en la postmodernidad una pretensión ontológica, limita y fragmenta las mismas posibilidades de comprensión y de identidad del ser humano pensante.

En fin, aquello que está en juego es una determinada forma de pensar el pluralismo *de iure* que vaya más allá de la fragmentación sin sentido, relativista y ecléctica, o de la totalidad abstracta, injusta y especulativa. La tentación del relativismo, y la indiferencia, de una parte, junto con las búsquedas de otros paradigmas de índole contractual para fundamentar la realidad, de otra, se hacen presentes como problemas inexcusables a la hora de afirmar o no, la validez de un determinado pluralismo *de iure*.

II. LA TEOLOGÍA FRENTE AL PLURALISMO *DE IURE*

2.1. Evidencia, necesidad y tarea

Es evidente, como se ha presentado en el capítulo anterior, que el pluralismo se ha convertido en el “genoma” sociocultural de la sociedad posmoderna. El pluralismo ha pasado de ser valorado como un hecho que describe algo de la realidad, a ser asumido como la realidad misma. Pero este pluralismo es en sí mismo problemático, pues muy de acuerdo a su propia realidad, está lejos de ser comprendido de una manera unívoca: mientras para los modernos el pluralismo no excluye una racionalidad unificadora, para los posmodernos el pluralismo es en sí fragmentario, parcial, frágil y se basta a sí mismo.

De todas formas, si socialmente se ha abierto un camino de reconocimiento al pluralismo como derecho, sea racionalista o fragmentario, la fe como respuesta humana ante una convocación divina, debe verse interpelada en sus pretensiones reflexivas, lo mismo que en su manera de concebir e interpretar lo humano y el rostro de Dios que le da sentido. Berten (2003) se pregunta si teniendo en cuenta que:

La epistemología contemporánea, en particular la de las ciencias, nos pone de manifiesto que no tenemos acceso cognitivo a la realidad de las cosas, y, por lo tanto, a su verdad, sino a través de construcciones mentales, imágenes y representaciones. Estos registros conceptuales son siempre parciales y, al menos en parte, provisionales. ¿No ocurrirá lo mismo e incluso *a fortiori* en el caso de la verdad última sobre el ser humano y Dios? (p. 532).

Es claro que la reflexión teológica, ya sea como discurso unívoco, o como reflexión contextual, no puede quedar al margen de las dinámicas pluralistas socioculturales, dado el contenido antropológico y social que conlleva la Revelación. Dios habla en gratuidad a la humanidad y ella es plural.

En efecto, ante esta realidad humana compleja y pluridimensional, siempre en movimiento, es necesario que la reflexión teológica clásica, y por lo tanto su método, producto de una comprensión del mundo, del hombre y de Dios, enmarcados en un horizonte cultural muy

particular, se reconozcan insuficientes en la manera de actuar frente a los nuevos intereses, horizontes y urgencias del ejercicio teológico y de las búsquedas antropológicas.

Es necesario que el pluralismo sea reconocido al interior del ejercicio teológico, no como un enemigo, sino como la expresión fundamental de la gratuidad divina, y de la identidad y verdad humanas. De hecho, el actual desarrollo del pluralismo teológico es reflejo constatable del diálogo abierto de la teología con las nuevas formas del hacerse humano, el nuevo entorno humano, y las nuevas preguntas que de él provienen. Por ello, Bevans (2004) no duda en decir que la teología contextual es un imperativo: “No hay nada determinado que pueda llamarse “teología”; solo hay *teología contextual*: *teología feminista*, *teología negra*, *teología de la liberación*, *teología filipina*, *teología asiático-americana*, *teología africana*, etc. Hacer teología contextual no es una opción,.. La contextualización de la teología,.. es realmente un imperativo teológico” (p. 21).

Pero este ejercicio de reconocimiento del pluralismo al interior de la reflexión eclesial es una tarea que comienza. El panorama actual de la reflexión teológica, si bien es cierto ha sido enriquecido con los aportes renovadores del Vaticano II y de los procesos posteriores de contextualización del mensaje de Cristo, aún hoy en día se ve confrontado con ciertas tendencias reflexivas al interior de la Iglesia que, por un lado, añoran retornar a la solidez de una teología “perennis”, que unifique y marque pautas inamovibles en la reflexión y en la praxis cristiana; y de otro, se encuentra una reflexión teológica más sensible a la historia y a las problemáticas que desde ella interpelan a la consciencia cristiana, pero que producto de concordismos históricos, y faltos de una crítica más arraigada en la Tradición, contemporizan y unifican la objetividad científica, con la objetividad de la fe. Frente a un univocismo teológico, más preocupado en formas históricas que en su hermenéutica; se confronta un concordismo, u equivocismo histórico que desdeña el valor objetivo de la Tradición, y justifica toda interpretación como válida.

Es claro que el reconocimiento de un pluralismo *de iure* confronta radicalmente el ejercicio de una teología totalizante y excluyente, pero de igual manera, ha de generar una reflexión profunda sobre el tipo de pluralismo *de iure* que es aceptado e integrado en su discurso por la teología, y de la manera como este pluralismo genera procesos de “reconversión” teológica, de

nuevos paradigmas, más allá de lo enunciativo. Andrés Torres Queiruga lo ve como una posibilidad para una nueva comprensión de aquello que significa ser cristiano hoy:

...la larga maduración histórica, el salto cualitativo de las comunicaciones y la constitución incomparable de la “aldea global” ha traído a la superficie e intensificado al extremo lo que siempre ha constituido el trasfondo de la vida religiosa en el planeta tierra. La intensificación acelerada, al hacer inevitables los contactos y urgentes los contrastes, no podía darse sin una fuerte dosis de sorpresa desconcierto y confusión. Pero, bien mirado, constituye una ocasión magnífica para la ampliación y profundización de la conciencia religiosa, que tiene así la posibilidad de liberarse de estrecheces, fundamentalismos y fanatismos. (Queiruga, s.f. *web*)

2.2. El reconocimiento del pluralismo “*de facto*” en el camino de la fe

El pluralismo es un hecho innegable, pero su reconocimiento no lo es tanto, al menos desde los ámbitos teológicos tradicionales. En la búsqueda por asegurar una identidad o verdad, se niega, o por lo menos, se elude muchas veces las implicaciones epistemológicas que la pluralidad evidente del hecho religioso suscita, además, se olvida o se descalifica la pluralidad que está al origen mismo del cristianismo, y que ciertamente replantearía la posición que se tiene frente a otras experiencias religiosas. En base a esto Olvani Sánchez (2008) reflexiona sobre el pluralismo en el cristianismo, dice:

En esta tradición religiosa encontramos una experiencia plural no siempre reconocida. Las diferentes comprensiones de Jesucristo y de su comunidad se hacen notar ya en los textos del nuevo testamento; y las diversas denominaciones cristianas han ido tomando fisionomías teológicas y políticas que, desde sus divergencias irreductibles, han permitido comprender que, no son identificables, sin más, la fidelidad a una experiencia fundante y la fidelidad a una denominación religiosa convocante. A este respecto, se han dado pasos significativos en la valoración teológica del pluralismo cristiano sin que desaparezca del todo la nostalgia de la uniformidad institucional. (p108).

Por ello, es necesario ahondar en la experiencia histórica de fe de la comunidad cristiana, para describir el pluralismo de comprensiones que marcó la génesis cristiana, y así mismo, las convicciones unificadoras e identitarias que estaban implícitas en ellas, y las afirmaciones doctrinales que se fueron elaborando en el trascurso de los siglos, hasta llegar a las actuales interpelaciones contextuales y pluralistas que desde fuera y desde dentro de la iglesia confrontan el mensaje cristiano y por lo tanto a la teología misma.

2.2.1. El cristianismo primitivo

Al analizar el reconocimiento del pluralismo al interior de la experiencia cristiana, es necesario remitirse a los comienzos de la iglesia primitiva. En efecto, es claro comprender que en los orígenes del hacerse cristiano la diversidad era una consecuencia natural, debido a la manera como se propagó y se fue diferenciando el mensaje cristiano. Casi tres décadas después de Jesús había numerosas comunidades cristianas desde Jerusalén hasta Roma. Luke Timothy Johnson (2001), sintetiza esta evidente realidad de los orígenes de la siguiente manera:

- a) El cristianismo fue necesaria e inevitablemente diferente en cada lugar en que se implantó.
- b) La diversidad de todo tipo que encontramos en el NT hunde sus raíces en la diversidad de ubicación social, de contexto cultural y de experiencia de los primeros cristianos.
- c) Lo sorprendente no es que el cristianismo primitivo sea diverso, sino que, a pesar de todo, tenga alguna coherencia. (p. 170).

Pero la diversidad constatada, y aun las controversias que en los orígenes se evidencian al interior de las nacientes comunidades cristianas, según Luke Timothy, no esconden la *koinonía* fundamental que estas comunidades reconocían en las personas, escritos, bienes y convicciones comunes. “No toda diferencia es contradicción ni todo desacuerdo implica división”, escribirá Luke Timothy (*cf.* 2001). El canon posterior, contrario a lo que afirman ciertas explicaciones míticas de los comienzos, no es la negación de la diversidad vivida, ni el triunfo de una

comprensión sobre las demás, sino la explicitación doctrinal de la *koinonia* fundamental, vivida hasta el momento. El canon institucionalizó la unidad y la diversidad.

Raymond Brown, en su libro “*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*”, ya había planteado la realidad evidente de una diversidad inicial de las comunidades cristianas, como el título de su libro lo afirma, pero dicho pluralismo comunitario estaba informado por una *koinonía* que daría sentido al posterior canon y a la afirmación de la ortodoxia. Para Brown (2000) es claro que:

En el inicio del movimiento cristiano no existía un corpus doctrinal fijo, sino una fe en Jesús necesitada de articulación. En consecuencia, el periodo del Nuevo Testamento implica el desarrollo de concepciones y formulaciones acerca de Jesús y de la comunidad creada en su nombre; un desarrollo al que las figuras de la primera generación hicieron aportaciones decisivas. Por supuesto,... tuvieron diferencias, pero éstas no rompieron la *koinonía*. (p.199).

Es sólo a finales del siglo II, según Brown, que se dieron verdaderas rupturas que suscitaron contradicciones importantes que llevaron a preguntarse sobre cuál de las comprensiones expresaban mejor la intencionalidad apostólica. Pero esta aclaración sobre la ortodoxia no quiere decir que ella vino aparecer sólo en este momento. “La tradición que finalmente se consideró como “ortodoxia” existía ya desde los tiempos de Jesús, pero con una existencia dinámica, no estática” (Brown, 2000, p. 199).

La experiencia cristiana de los orígenes, no sólo es diversa, dados los ámbitos plurales en donde se desarrolló y las diferentes experiencias pascuales que la alimentaron, sino además, esta experiencia cristiana conserva unos rasgos fundamentales que afirman su *koinonía*, y que se convierten en elementos esenciales que dan unidad. No se entiende la diversidad original sin la unidad que la *koinonía* proporciona. La diversidad, en la manera de comprender y vivir la fe estaba sostenida por una *koinonía* que unía a través de elementos fundamentales sus realidades plurales y que pronto se afirmarían como identidad; pero dicha *koinonía* se convertía también, en sí misma, en la fuente de la diversidad.

2.2.2. La Escolástica y el discurso universalista

En la edad media, la teología escolástica va a constituirse en marco conceptual esencial para expresar la fe y comprender el todo de la realidad.

En lugar de la pura meditación de la Escritura apoyada en los Padres, que había caracterizado a la teología monástica, la teología escolástica propugnó un método analítico y discursivo que dio un amplio campo a la especulación racional iluminada por la fe... La exposición académica, con sus exigencias no solo científicas sino didácticas, impulsó hacia la elaboración de síntesis, provocando la aparición de *Summae*. (Illanes & Saranyana, 2002, p. XXII).

El teologizar escolástico tiene rigor racional, lógico y analítico; es deductivo, especulativo, y pedagógico, de allí su fuerte influencia y el carácter definitivo que adquiere.

Este edificio conceptual bien concebido es el fruto del trabajo emprendido especialmente por Santo Tomás de Aquino al elaborar una gran síntesis entre el pensamiento cristiano y la razón aristotélica, una síntesis filosófico-teológica de carácter unitario jamás lograda hasta el momento. Esta teología escolástica, con el paso del tiempo, se volvió repetitiva, univoca, universalista y jerárquica. Rica en dialéctica y en deducción, producto de su cuño racionalista, supeditó el carácter espiritual y la relevancia de la Escritura, a sus propias conclusiones; además, interesada más en considerar las cosas en sí mismas, mostró una clara deficiencia de sentido histórico.

Aunque, como lo afirma Avery Dulles, el método escolástico daba espacio a la presencia de opiniones diversas y adversas, que suscitaban la discusión, dado que:

Los “adversarios” eran agrupados en tipos o escuelas, y los mismos “adversarios” seguían apareciendo en forma sucesiva en la tesis. Pero el método de las tesis, que tomaba las preguntas particulares de forma fragmentada, no permitía una confrontación entre sistemas como totalidades conectas. Para el estudiante seguía siendo un misterio por qué alguien pudiese elegir ser empirista o idealista en filosofía, o bien luterano o jansenista en teología. (Dulles, 2003, pp. 61 - 62).

Este reconocimiento de lo diverso era entonces algo más formal que decisivo, además “otra debilidad en el escolasticismo era que los autores se contentaban con quedarse parapetados en sus almenas, tratando a los demás simplemente como adversarios. Se planteaban las objeciones pero parecía que se hiciese con el sólo propósito de refutarlas. No se intentaba un diálogo real” (Dulles, 2003, p. 62).

La alta escolástica tiene su apogeo hacia el año 1100, y su época de decadencia se cierra hacia el siglo XVII. El Concilio de Trento, a finales del siglo XVI, fue un momento importante de encuentro entre una realidad que afectaba doctrinal e institucionalmente a la Iglesia, como lo fue la Reforma protestante, y la discusión sobre la validez de las herramientas reflexivas, en este caso la teología escolástica, para afrontarla. Las soluciones propuestas para revisar la teología eran dos:

- a) Crear una teología nueva (innovación): hacer tabla rasa de todo lo anterior (sistema y métodos teológicos antiguos) e inventar una teología totalmente nueva y diferente a la que había (teología escolástica). Esta es la línea del Humanismo (Erasmus), de la reforma luterana (Lutero). En España la línea teológica humanista, representada por la nueva Universidad de Alcalá, reviste características propias, en la línea de una cierta moderación o eclecticismo, que responde a la situación peculiar española
- b) Renovar la teología Escolástica tradicional (renovación): en este segundo caso se trataría de volver al verdadero espíritu científico de la Escolástica Medieval, adecuándolo a las nuevas exigencias, e incorporando a la Teología los valores modernos aportados por el Humanismo, pero sin perder el carácter científico y deductivo de la gran tradición escolástica anterior. (Domingo de Soto, 1995, p. 439)

La balanza se inclinó a favor de purificar la teología escolástica medieval de los graves defectos introducidos, y al mismo tiempo enriquecerla, entre otras cosas, con los nuevos logros filológicos y culturales del Humanismo, empresa que pretendió la llamada *Escuela de Salamanca*.¹

¹ La Escuela de Salamanca, designa el movimiento de renovación del pensamiento teológico escolástico en el siglo XVI. En el Renacimiento, la teología estaba en decadencia frente al

Las realidades socioculturales se transforman, y la teología escolástica, en esta etapa llamada teología barroca, reguladora de la forma doctrinal, eclesial y social, sufre de cansancio reflexivo, y sin lucidez para repensarse profundamente, cosa que le impedirá dar una respuesta adecuada a las nuevas problemáticas. Aún se pretendía hacer que lo diverso, como hecho concreto, expresado en las nuevas interpelaciones morales, científicas y de orden social, fuera absorbido en una visión unitaria de orden ontológico. Además, esto llevó a una desorientación con respecto al papel mismo de la vocación teológica:

Hay que reconocer que, desde el Concilio de Trento, se ha percibido en la teología católica cierta confusión entre la *función dogmática* y la *función teológica*. Ello indica que, durante cuatro siglos, los textos del Concilio de Trento fueron considerados no sólo como decisiones magisteriales, sino como la norma suprema de toda especulación teológica. Por eso era prácticamente imposible hablar de un pluralismo teológico legítimo. (Geffré, 1984, p. 143).

2.3.El pluralismo en la teología, entre lo valorado, lo temido y lo necesario

2.3.1. Hacia el Concilio Vaticano II. El valor del pluralismo

La modernidad se abrió paso con su racionalismo científico que poco a poco llegaría a excluir toda clase de realidad sobrenatural. “Se pretendió relegar la Sagrada Escritura a la condición de una mitología antigua...se buscó arrinconar el cristianismo al ámbito de privado

humanismo. Desde la universidad de Salamanca, un grupo de profesores, animados por ejemplo reflexivo y pedagógico de Francisco de Vitoria, se aboga por una renovación de la teología, especialmente la del tomismo, pero en diálogo con los valores culturales del Humanismo. Esta teología renaciente va a influir fuertemente en la vida académica y cultural española, y en otras universidades europeas. El aporte fundamental de la Escuela de Salamanca a la teología fue el acercamiento a los problemas de la sociedad de la época, algunos de ellos ignorados o desconocidos, como son: la colonización americana, la teorización del derecho internacional, el problema de la paz y de la guerra, la reorientación de la moral económica. La repercusión de esta teología, se advierte en la influencia que tuvo en el Concilio de Trento, en el Catecismo Romano y en la orientación de los graves problemas sociopolíticos del siglo XVI; de allí los aportes en tan diversas áreas del pensamiento: teología, filosofía, derecho, economía, etc.

solamente. Se creó el mito del progreso indefinido... se crearía la sociedad perfecta gracias a la ciencia y a la tecnología. La escatología cristiana fue secularizada” (Galeano, 2008, p. 78). La modernidad fue una enorme eclosión de diversidad, soberbia, y creatividad.

Ante esta modernidad avasalladora, la primera reacción eclesial y teológica que primó fue la defensa y rechazo frente a un mundo que se veía hostil y ante una sociedad desacralizadora. Esta reacción se fue consolidando, desde la encíclica “*Aeternis Patris*” (1879), de León XIII, hasta la condena radical del modernismo por parte de Pío X con la encíclica “*Pascendi*” (1907). La teología neoescolástica pretendió, a finales del siglo XIX y principios del XX, revitalizar el tomismo frente al Iluminismo moderno, amparada bajo el beneplácito y recomendación del Magisterio, que veía en esta teología un instrumento adecuado para la defensa dogmática y eclesial.

Pero, mientras la teología oficial mantenía una actitud apologética, ahistórica y centrada en preceptos morales, desde principios del siglo XIX se iban abriendo paso, no sin conflictos, otras formas de pensar la Revelación, tal es el caso de la *Nouvelle Théologie*.

Para combatir el inmanentismo de la modernidad y la orientación meramente especulativa de la teología, se propuso (la *Nouvelle Théologie*) la recuperación del sobrenatural y el Misterio, la preeminencia de la Sagrada Escritura e igualmente la de los Padres, como también el sentido y el valor de la historia en la teología y el valor de la orientación encarnacionista en la misma. (Galeano, 2008, p. 111).

Con la confrontación reflexiva entre el neotomismo y la *Nouvelle Théologie* se enmarcan, y también se alimentan, los deseos renovadores de Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II. Mientras los documentos iniciales de trabajo del Vaticano II tienen un acento neotomista, es decir, especulativo, abstracto y ontologista, los documentos finales, elaborados después de arduos debates, denotan una influencia marcada de la *Nouvelle Théologie*. Fueron redactados con un perfil histórico-crítico, bíblico, centrado en la tradición de los santos Padres, y en la búsqueda por comprender, y no rechazar, al hombre moderno y sus relaciones.

El Concilio Vaticano II (1965), en la Constitución pastoral “Gaudium Et Spes”, va a reconocer la complejidad del mundo moderno, de la ambigüedad de las búsquedas humanas que lo liberan y lo esclavizan. Diciendo:

El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también en la vida religiosa (4).

Esta metamorfosis cultural y social crea preguntas válidas ante Dios, y exigen también una renovación en la manera de responderlas. No es anatematizando el mundo como se evangeliza, sino comprendiéndolo y dejándose interpelar por él. El pluralismo moderno se convierte en un fenómeno para reconocer, comprender, y evangelizar, con una comprensión de fe convertida y renovada.

Este fenómeno social plural, el Vaticano II también lo va a reconocer en el ámbito de lo religioso. En la Declaración “Nostra Aetate” dice:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. (2).

La Verdad no es necesariamente unívoca en su manera de expresarse y vivirse, ella puede darse desde ámbitos distintos a los exclusivamente católicos. La teología debe abrirse ahora al diálogo con otros horizontes religiosos, y en un diálogo humilde y claro. El pluralismo religioso es una oportunidad para ahondar en la verdad de Dios.

Esta nueva relación entre la teología y el mundo, entre la teología y las religiones, producto de la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, y a una visión positiva del mundo, y a una crítica de la teología y eclesiología llevada hasta el momento, generó después del Vaticano II una eclosión en los intereses y en la producción teológica, no sin innumerables y dolorosas confrontaciones que produjeron crisis al interior de la Iglesia y de la teología. La teología se hizo plural, y aparecieron la teología de la secularización, la teología de la esperanza, la teología política, la teología de la liberación, la teología negra y la teología feminista entre otras. El Concilio Vaticano II reconoció de una forma oficial el pluralismo *de facto*, y dio los cimientos para un pluralismo *de iure*.

2.3.2. *Dominus Iesus* y el temor del pluralismo religioso

La declaración *Dominus Iesus* no es un documento aislado u ocasional, sino forma parte de todo un anterior desarrollo teológico del magisterio de la Iglesia. Amplia es la bibliografía que se puede aducir a este respecto, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II; entre ella están las encíclicas: *Redemptoris missio* (1990), sobre el mandato misionero de la Iglesia, *Ut unum sint* (1995), sobre el ecumenismo, y algunas declaraciones de las Congregaciones y Consejos Pontificios: *Mysterium Ecclesiae* (1973), Congregación de la Doctrina de la Fe, “Diálogo y misión” (1984), Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, “Diálogo y anuncio” (1992), Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, y “El cristianismo y las religiones” (1996), Comisión teológica internacional. Pero, aun así, *Dominus Iesus* puede considerarse como el primer documento de la Iglesia que se ocupa oficialmente de establecer y formular los puntos fundamentales de doctrina cristiana sobre la unicidad y universalidad de la figura de Jesucristo y su obra salvadora.

La *Dominus Iesus* fue publicada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el seis de agosto del año 2000. Entre las razones que pudieron estimular su aparición, está el texto del sacerdote jesuita belga Jacques Dupuis titulado: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, quien iría a recibir, el 24 de enero del 2001, una Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas de las afirmaciones que supuestamente aparecen en su libro. .

Los temores expresados en la *Dominus Iesus* son:

El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo de facto sino también de iure (o de principio). En consecuencia, se retienen superadas, por ejemplo, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otras religiones, el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad -aun en la distinción- entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo. (Dominus Iesus, 2000, 4).

A la base de estos planteamientos, afirma la declaración, están algunos presupuestos filosóficos y teológicos que obstaculizan e impiden que la inteligencia acoja la verdad cristiana. Con ellos, se presentan afirmaciones o hipótesis, que “elaboran algunas propuestas teológicas en las cuales la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica, o al menos se arroja sobre ellos la sombra de la duda y de la inseguridad” (Dominus Iesus, 2000, 4).

Esta declaración, y la Notificación hecha al Jacques Dupuis, dieron lugar a una gran controversia, sobre todo, en ambientes ecuménicos, por las implicaciones que tienen en el avance de los diálogos entre religiones. La discusión se centra en que, aunque se toman como punto de partida los conceptos de revelación, fe y verdad, pareciera que la visión asumida por la *Dominus Iesus* está más cerca a la constitución dogmática Sobre la fe católica del Vaticano I, aquella que entiende la revelación como comunicación de una verdad revelada, que de la constitución dogmática Sobre la divina revelación, del Vaticano II, en donde la revelación es afirmada como comunicación de Dios mismo en la historia. Aunque, en general se acepta que esta declaración no contiene nada nuevo en orden a la doctrina eclesial, si se cuestiona la selectividad e

unilateralidad de las citas que se esgrimen del Magisterio, y la intención que buscan. Los temores, ahora de los teólogos, son las líneas teológicas que pueden surgir de allí: pluralismo *de facto* sí, pluralismo *de iure* no.

2.3.3. La teología y el reconocimiento del pluralismo.

La Comisión Teológica Internacional, (CTI) a finales del 2011 publicó un texto titulado: “*La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*” Este texto es una invitación a abordar un tema fundamental del quehacer teológico: el estatuto y método de la ciencia teológica.

El documento hace una doble constatación: por un lado, la presencia de nuevos contextos culturales, y nuevos temas de reflexión que enriquecen a la teología pero que también dan el aire de “una fragmentación” de la misma; y por otra parte, constata también, la multiplicación extraordinaria de métodos, y la utilización de diversos y legítimos enfoques aplicados a la revelación. Se valora lo que la pluralidad puede significar para el robustecimiento de la ciencia teológica, y se ve la pluralidad de teologías como una necesidad, pero también se expresa el desafío que esto supone para “su propia y verdadera identidad” (Comisión Teológica Internacional, 2012, p. 11).

Después de actualizar en los dos primeros capítulos los contenidos clásicos de la reflexión teológica: estar a la escucha de la Palabra, permanecer fiel a la Tradición, y vivir en una adhesión responsable al Magisterio eclesial, la Comisión aborda en el cuarto capítulo el problema de la verdad teológica y su relación con la racionalidad humana, pero especialmente, el problema de la unidad de la teología en una pluralidad de métodos y disciplinas.

Para la CTI (2012), una cierta unidad de la teología es un deber. Esta unidad está determinada por tres grandes fundamentos: la catolicidad, la santidad y la apostolicidad; pero todos ellos se remiten a su materia propia, es decir: el solo y único Dios. “La gran diversidad de asuntos que el teólogo está llamado a considerar encuentra su unidad en ésta última referencia a Dios... La referencia a este Misterio une a la teología, en su amplia variedad de materias,

asuntos y contextos” (CTI, 2012, p. 68). Por eso “las distintas formas de teología que básicamente pueden distinguirse hoy..., caracterizadas por sus diversas fuentes, métodos y tareas, están todas intrínsecamente unidas por un esfuerzo en el conocimiento verdadero de Dios y de su plan salvador” (CTI, 2012, p. 72). La unidad de la teología está en “la búsqueda común de la verdad, el servicio común del cuerpo de Cristo y la entrega común al único Dios” (CTI, 2012, p. 72).

La verdad está en Dios revelado, y ella se constituye en el centro único de contemplación teológica. El acceso a esta verdad de Dios, para todo quehacer teológico, exige la aceptación en fe de dicho Misterio, y el ejercicio científico de una racionalidad teológica. Esta racionalidad científica le permite al teólogo abrirse a la verdad objetiva y universal. Pero, la Comisión reitera que la racionalidad científica aunque siendo una, no es unívoca, sino que, “adopta una pluralidad de formas que constituyen medios rigurosos para comprender la inteligibilidad de la realidad” (CTI, 2012, p. 59).

Pero el pluralismo teológico no sólo se expresa en el amplio espectro de realidades que aborda o en las variadas búsquedas que emprende, sino también, en la utilización que hace la teología de los diversos discursos, métodos y experiencias humanas para ahondar en el misterio de Dios. El pluralismo teológico:

Surge también porque ante la diversidad de los objetos que considera e interpreta (por ejemplo, Dios, los seres humanos, los acontecimientos históricos, textos), y ante la diversidad tan grande del modo humano de investigar, la teología debe inevitablemente recurrir a una pluralidad de disciplinas y métodos, conforme a la naturaleza del objeto que se estudia. (CTI, 2012, p. 71).

El pluralismo teológico es, por tanto, una realidad *de factum* como *de iure*, y es una forma determinante de afirmar la universalidad del mensaje de salvación, aunque la fe es una, se expresa de múltiples maneras. Así, se podría comprender mejor que “la pluralidad de teologías refleja, de hecho, la catolicidad de la Iglesia, que se esfuerza en proclamar el único Evangelio a gentes de todas partes y en toda clase de circunstancias” (CTI, 2012, p. 71).

Es claro que la existencia de un pluralismo teológico, es inevitable dentro de la Iglesia, y ha colocado al magisterio en una situación nueva, frente a nuevas preguntas. Las respuestas, en su afán laudable por preservar los contenidos de la fe, a veces son ambiguas, o cuando menos contradictorias. Hoy se puede afirmar, después de ahondar en la manera como eclesialmente se ha reflexionado el fenómeno del pluralismo religioso, que es evidente el reconocimiento que se ha hecho de él, pero que existen, con o sin razón, aún muchos temores, expresados en algunas nostalgias ideológicas que se quieren perpetuar, pero, en el fondo, el camino emprendido por el Concilio Vaticano II, de reconocimiento del pluralismo, se ve como algo irreversible, el problema está en cómo comprenderlo desde las categorías existentes, y los cambios que ello implicaría.

2.4. El pluralismo teológico y un nuevo horizonte de comprensión cristiana

El pluralismo es una realidad que, poco a poco, la teología ha ido reconociendo, pero dicha actitud no es meramente formal. No se trata solo de describir una experiencia que es diversa a la propia, sino de dejarse interpelar por ese descubrimiento. Las respuestas pueden darse desde un respeto aséptico de lo distinto, una yuxtaposición ideológica, una reestructuración categorial, o hasta un relativismo permisivo que desdibuja la identidad. Lo cierto es que para quien busca con honestidad ejercer la vocación teológica, su trabajo va más allá de una tarea de divulgación magisterial, sino que, interpelado por la complejidad de lo real de una realidad plural, busca la racionalidad de la fe vivida, a través de una lectura constante y creativa de la Revelación, que genere procesos de conversión en la conciencia eclesial, y caminos de humanización en el contexto en que se vive.

2.4.1. Andrés Torres Queiruga: un nuevo horizonte, una nueva autocomprensión

El teólogo español Andrés Torres Queiruga, ha escrito dos importantes obras en donde, más que hacer una teología pluralista, busca una estructura plural del quehacer teológico. Sus obras son: *“Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte”* publicado en Santander

(España) en el año 2000; y *“Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana”* publicado también en Santander (España) en el año 2005.

En el primer libro, el autor se concentra en resaltar la aparición y urgencia del nuevo paradigma religioso pluralista que tiene su origen en la Modernidad. Este proceso es para Torres Queiruga un proceso legítimo e irreversible. Es una realidad no solo de hecho, sino de derecho, que se convierte en un reto para el quehacer teológico hoy. “Se trata, a todas luces, de una *revolución epocal* o, como también diremos, de una *cambio de paradigma*, cuyas consecuencias estamos todavía lejos de calcular, pero que al menos debemos introducir con plena conciencia en el intento de re-pensar teológicamente la secular experiencia de la fe” (Torres Queiruga, 2000, p. 20). Por ello, ante el proceso impulsado por la modernidad no hay que eludir ni minimizar las exigencias de repensar los contenidos de nuestra fe, sino que, superando las comprensiones pesimistas y dogmáticas, ver en todo este nuevo paradigma la posibilidad de “retraducir” el conjunto de la teología. Al respecto Torres Queiruga (2000) dice:

La única salida auténtica pasa por el reconocimiento de que *es preciso “retraducir” el conjunto de la teología* dentro del nuevo mundo creado a partir de la ruptura de la Modernidad... No cabe duda que las dificultades son grandes, debido al cambio enorme y revolucionario producido en la cultura. Pero tal vez es justamente la radicalidad del cambio la que abre la auténtica posibilidad de la solución. (pp. 55- 56).

Este libro es una invitación a reconocer la pluralidad religiosa, no sólo como algo exterior que desafía la manera de hacer teología, sino una categoría que debe llevar a la teología a una lectura plural de sí misma y por lo tanto de sus propios contenidos.

En el segundo libro, Torres Queiruga, abordando específicamente el diálogo con las religiones, parte de la existencia de una cierta ambigüedad interior en la iglesia en la manera de comprender a las otras religiones y de comprenderse ella misma en dicho ejercicio de interacción. Para Torres Queiruga (2005) es necesaria una nueva comprensión del cristianismo en sí mismo, por lo tanto afirma:

La larga maduración histórica, el salto cualitativo de las comunicaciones y la constitución imparable de la “aldea global” ha traído a la superficie e intensificado al extremo lo que

siempre ha constituido el trasfondo de la vida religiosa en el planeta tierra. La globalización acelerada, al hacer inevitables los contactos y urgentes los contrastes, no podía suceder sin una fuerte dosis de sorpresa, desconcierto y confusión. Pero, bien mirado, constituye una ocasión magnífica para una ampliación y profundización de la conciencia religiosa, que tiene así la posibilidad de liberarse de estrecheces, fundamentalismos y fanatismos, sin que por ello se esté dictando la muerte de todo lo identitario. Simplemente, se llama a una nueva y más flexible comprensión. (p. 50).

Esta nueva comprensión, para Torres Queiruga, parte del reconocimiento de la “particularidad” como una necesidad histórica, en donde evitando todo tipo de exclusivismos, o inclusivismos, se valore en los fundamentos del acto revelador de Dios, la pluralidad. De allí que se requiere una mutación radical de la autocomprensión cristiana, mediante la implementación de nuevas categorías que expresen, sin detrimento, una adecuada identidad de fe que entre en diálogo fecundo con las plurales experiencias religiosas.

Para llegar a elaborar esas nuevas categorías, Torres Queiruga, plantea el problema de fondo que consiste en confrontar lo universal y lo particular; para ello, parte de una crítica a conceptos como universalidad, revelación, y elección, que son determinantes en la estructura epistemológica y teológica de la fe cristiana, y de la teología como verdad de fe. A partir de allí va a estructurar una propuesta categorial novedosa. Las nuevas categorías, que en su orden harán una relectura de las categorías que están a la base de la experiencia de fe cristiana: revelación, salvación, y conversión, son: pluralismo asimétrico, teocentrismo jesuánico, e inreligionación.

Este nuevo ejercicio reflexivo de Torres Queiruga no sólo reafirma la necesidad de retraducir el conjunto de la teología frente a una realidad plural que confronta sus conceptos fundamentales, sino que además elabora las categorías teológicas necesarias para ir más allá de la pluralidad como contexto, a hacer una teología plural en su propia estructura.

2.4.2. Jacques Dupuis: Los alcances de la Revelación

Aunque notificado por la Congregación para la Doctrina de la fe, el libro del teólogo belga Jacques Dupuis: “*Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*” publicado en Santander (España) en el año 2000, es un referente importante en el planteamiento de la problemática sobre la verdad teológica en el seno de las teologías pluralistas.

Dupuis, en el libro citado, busca acercar al lector a una visión teológica renovada, que abierta a las diferentes confesiones religiosas, integre el problema del pluralismo religioso como algo determinante en su propia identidad cristiana. Dupuis (2000), dice:

La cuestión no consiste ya simplemente en preguntarse qué papel puede atribuir el cristianismo a otras tradiciones religiosas históricas, sino en buscar la raíz y causa del pluralismo mismo, su significado en el plan de Dios para la humanidad, la posibilidad de una convergencia mutua de las diferencias tradiciones en el pleno respeto de las diferencias y su mutuo enriquecimiento y fecundación. (p. 27)

Desde la perspectiva de Dupuis, la teología cristiana no solo debe abordar el pluralismo teológico como una realidad evidente e histórica, sino que ha de reconocerle su “*pluralismo de iure*”, es decir, una identidad con derecho propio.

Para dar este salto, de un pluralismo religioso *de facto*, a un pluralismo religioso *de iure*, desarrolla, un doble movimiento que corresponderá a las dos partes del libro. Por un lado, analiza la forma de ver el pluralismo religioso en la historia, en un extenso y detallado recorrido sobre el panorama de las aproximaciones cristianas a las religiones, y que se constituye en la primera parte del libro. En este recorrido, desde la Biblia hasta los debates actuales, muestra Dupuis, (2000) como “la valoración teológica (del pluralismo religioso) ha pasado del desprecio y el rechazo que caracterizan gran parte de la tradición cristiana, a través de una aceptación y apertura precavida, hasta la valoración favorable y el reconocimiento de valores positivos” (p. 29). La segunda parte, es de orden sintético y temático. En esta parte, se ponen de relieve las principales cuestiones teológicas, o aspectos del misterio, que se ven fundamentalmente implicadas en la profesión cristiana: Historia de salvación, la Palabra de Dios, Cristo, el Reino, y

la salvación; y son abordadas desde una perspectiva de unidad relacional, complementariedad recíproca y convergencia escatológica, frente a las otras vías de la experiencia de Dios que manifiesta el pluralismo religioso.

Este libro de Dupuis es un esfuerzo profundo por hacer una teología cristiana que teniendo en cuenta la historia y la Tradición, que le son propios en su profesión, pueda reconocer la universalidad y alcance de su mensaje, y el de las demás profesiones religiosas. La teología cristiana, según Dupuis, no puede ignorar, anatematizar, ni rechazar el mundo religioso plural en el que ejerce su quehacer reflexivo, sino que él se ha de convertir en una oportunidad para reconocer la unidad profunda que sostiene con las demás experiencias religiosas, y a descubrir cómo los diversos caminos de salvación y de plenitud humanas, se complementan y convergen en mismo designio divino. Unidad y universalidad; singularidad y pluralidad, no se excluyen o se yuxtaponen, a la hora de comprender reflexivamente el plan de Dios para la humanidad.

2.4.3. José María Vigil: Hacia una reconversión teológica

El teólogo José María Vigil, en un artículo llamado *“El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo”* publicado en la Revista internacional de teología Concilium número 319 de febrero de 2007, titulada *“Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma”*, busca la legitimación teológica de la pluralidad religiosa.

José María Vigil, hace una lectura positiva del pluralismo religioso como don de Dios, “La pluralidad concretamente religiosa responde a la voluntad de Dios y ha de ser acogida agradecidamente, en vez de ser rechazada o combatida.” (Vigil, 2007, p. 41). Una vez reconocida la pluralidad teológica, se impone para el autor, una teología pluralista, que tenga como principio, y no sólo como tema, la pluralidad.

¿Qué sería entonces una “teología pluralista” (TP)? No es ya una teología de “genitivo” o sectorial, como la teología “del” (o sobre el) pluralismo... La TP trata “de todo”, porque no es una “rama”: es un tipo, un género de teología especificado para el paradigma pluralista... No se trata ya pues sólo de hacer teología del pluralismo (=pluralidad) de religiones; sino de reescribir toda la teología desde una nueva perspectiva (u objeto

formal) de pluralismo (= paradigma contrapuesto al exclusivismo y al inclusivismo). (Vigil, 2007, p. 40 – 41).

Esta nueva forma de quehacer teológico, lleva al autor a plantear una “teología pluralista”, más allá de una “teología del pluralismo teológico”, que sea capaz de aceptar la pluralidad como el nuevo paradigma de vida y reflexión, y que haga una relectura de las categorías teológicas fundamentales de revelación, elección, cristología y evangelización/misión. En otras palabras, se busca “una revolución teológica... no un cambio lateral, parcial, o sectorial...sino transversal, total. Una reconversión” (Vigil, 2007, p. 46).

En la reflexión teológica es cada vez más claro y problemático el reconocimiento de la pluralidad *de iure*. Es claro, porque tanto a nivel de Magisterio, como del ejercicio teológico en general, se acepta su realidad, así sea como posibilidad. Pero, así mismo hay un inquietante interés por la afectación que una pluralidad de derecho puede suscitar y exigir a la fe y por ende al ejercicio de la teología. Las inquietudes modernas expuestas apelan a una “reconversión” teológica, que ponga como marco fundamental la pluralidad, hasta una adaptación cualificada a las nuevas épocas, que contenga una renovación del estatuto metafísico del saber filosófico.

Pero, el reconocimiento del pluralismo *ad intra* y *ad extra* de la fe cristiana, expresado en el pluralismo interpretativo de la reflexión teológica actual, obliga necesariamente a una interpelación de las pretensiones de universalidad y verdad cognitiva y ética de la teología, lo mismo que lleva a analizar críticamente la veracidad de la fe razonada por los diferentes horizontes teológicos modernos. ¿Es posible que dos, o más, comprensiones teológicas distintas, funden y fecunden un mismo horizonte de fe?, es decir, ¿sean expresión de una misma verdad revelada? Y si es posible, ¿qué hace posible dicha verdad en horizontes aparentemente irreconciliables? Y pensando en la misión de evangelizar, y si el cristianismo participa en el gran diálogo religioso de la humanidad. ¿Cómo hacerlo sin renunciar a nuestra propia identidad?

2.4.4. Las actitudes teológicas frente al pluralismo

El reconocimiento del pluralismo al interior de la reflexión teológica no ha sido fácil, y aún hoy, en ciertos ámbitos académicos y eclesiales es visto con sospecha. Según Miklós Tomka (1997) las reacciones del hombre moderno ante la fragmentación, han sido la represión, pasando por el rechazo, y llegando a la aceptación. Andrés Torres Queiruga, y ya desde un plano netamente teológico, presenta estas reacciones, como alternativas formales, y por lo tanto, posturas asumidas en el desarrollo histórico, de la teología frente al fenómeno pluralista de la siguiente manera:

En el mundo anglosajón, se ha impuesto una división tripartita de las posturas: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo [...] El *exclusivismo*,...: es la postura que sólo admite revelación real y verdadera – y, por consiguiente, salvación – en la propia iglesia o religión [...] El *inclusivismo* no excluye ni verdad ni salvación en las demás religiones, pero mantiene de tal modo la centralidad – carácter definitivo y carácter absoluto – de la propia, que “incluirla” la verdad de las demás [...] el *pluralismo*... todas las religiones son, en definitiva, iguales: manifestaciones equivalentes en su valor salvífico y en su verdad, pues la diversidad nace únicamente de los diferentes contextos culturales en que se tematiza y concreta la experiencia de lo divino. (Queiruga, 2005, pp. 24-25).

Este movimiento reflexivo, de exclusivismo al pluralismo, no ha sido unánime, no solo porque sea simplemente una expresión de cerrazón doctrinal, como dice Jacques Dupuis (2000) como “fruto de un exclusivismo teológico (que) se resiste a morir” (p. 30). Sino también, producto de la inquietante y necesaria pregunta en torno a la verdad, y los alcances de la misma.

Walter Kasper ha analizado el nuevo horizonte de reflexión teológica que abrió el pluralismo, al igual que las tensiones que ha creado al interior del quehacer teológico:

Con frecuencia, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje o las modernas ciencias humanas (sociología y psicología) han comenzado a ejercer como ciencia de referencia, ocupando el puesto de la metafísica en la historia de la teología. Esta evolución ha puesto

fin a la monolítica unidad de la teología precedente y ha producido en la teología un pluralismo de nuevo cuño, de opacidad creciente. Es un pluralismo de disciplinas y métodos que se especializan y diferencian; un pluralismo, condicionado culturalmente, de nuevas teologías: la africana, asiática, latinoamericana. Muchos consideran este nuevo pluralismo como salida a nuevos horizontes, a una diversidad recién estrenada y a una mayor riqueza. Otros, en cambio, lo lamentan y critican como caos y bancarrota, como carta blanca para la arbitrariedad y para el servilismo a las modas.

(Kasper, 1989, p. 11).

Esta tensión dialéctica, éste malestar, que ha llevado a descalificaciones mutuas, estriba en la cuestión de la verdad. Pues, un reconocimiento arbitrario del pluralismo, fácilmente conduce al relativismo, que en nada beneficia las búsquedas serias; o en el afán por resguardar a la teología de él, se cae en una falta de realismo histórico, que conlleva una esclerosis reflexiva excluyente. Al respecto Queiruga (2005) diría que es necesario un realismo antropológico también, que reconozca que “en las realizaciones y en los logros humanos, aunque en principio todos merezcan respeto, el grado alcanzado nunca es el mismo o, a lo sumo, lo es rarísimas veces y en casos o aspectos muy concretos” (p. 26).

Aunque en el seno de la reflexión teológica, como se ha descrito, la tensión unidad y diversidad, han estado presentes también en su evolución; en el caso de la actitud eclesial frente al pluralismo, como se analizó en el capítulo anterior, el pluralismo la ha marcado desde sus orígenes, algunas veces más evidente y reconocido que en otras; pero, propiamente en el ejercicio del quehacer teológico, en su afán por reafirmar contenidos o defenderse, ha primado la búsqueda de respuestas más universales en su aplicación, ontológicamente fiables, y supuestamente veraces, sobre la revelación y su incidencia en la vida del creyente.

Prueba de esta tensión recurrente, es el hecho de que después de la apertura dada por el Concilio Vaticano II con respecto al diálogo con otras religiones, y la comprensión más abierta de la revelación, surgen después en la iglesia documentos como la *Declaración “Dominus Iesus”* que parecieran, sino ser un retroceso, sí inoportunos. El teólogo dominico Ignace Berten, aunque

reconoce que los temas planteados en la “*Dominus Iesus*” sólo son una repetición, aunque un poco unilateral y sesgada, de la doctrina católica con respecto al diálogo con otras religiones.

La respuesta que ha dado la *Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* se centra en la pretensión que tiene la iglesia católica de ser la única instancia que posee la totalidad de la verdad sobre Dios y de los medios de salvación. Esta respuesta, sin embargo, no es aceptable desde el punto de vista evangélico y carece de fundamento teológico. (Berten, 2003, p. 528).

Hoy, hay un planteamiento más abierto y sereno, al respecto, y de hecho las teologías del genitivo, las teologías contextuales, la profundización que ha alcanzado la teología de las religiones, y otros horizontes de reflexión, se han afirmado en el marco general del quehacer teológico, tal vez, porque en el fondo habría que reconocer que el pluralismo es un hecho inevitable que no puede ser ocultado, o simplemente desconocido en sus derechos; pero, más allá de la primacía o superioridad de una forma de reflexión sobre otra, o su misma posibilidad de realización, aquello que está en juego es la identidad de la teología como hermenéutica de sentido englobante y los alcances de la verdad que cree afirmar, sin que ello implique el desconocimiento del límite de su propio conocimiento.

2.5. Las preguntas teológicas de un “cierto” pluralismo “*de iure*”

El pluralismo teológico *ad extra*, suscitado por el diálogo emprendido entre la Revelación y el mundo, que tiene como tarea la búsqueda de razones contextuales diversas frente a variadas problemáticas; o el pluralismo *ad intra*, producto de la implementación de métodos y estructuras conceptuales que reelaboran o propician un nuevo paradigma de pensamiento teológico, sólo se puede comprender como parte del espectro amplio de pluralidades que definen nuestras sociedades, y que necesariamente afectan la reflexión que sobre Dios se hace. De la manera como se reconozca esta dinámica pluralista al interior de la reflexión teológica, se desarrollará su vocación y tarea. Como afirma Geffré (1984):

... nos hallamos ante un pluralismo teológico irreductible. Sean cual fueren los nuevos condicionamientos históricos y culturales, no se trata de una moda o de una resignación, sino de un *pluralismo positivo* que se debe a las exigencias mismas del misterio cristiano en su dimensión escatológica y universalista, como también a los límites inevitables de toda expresión humana de la fe. Pero ¿cómo aceptar sin reservas el pluralismo teológico sin comprometer la unidad del *credo* cristiano? (p. 135).

Necesariamente, todo pluralismo, en este caso teológico, se ha de confrontar con una pretensión totalizadora, que remite a la unidad, a la identidad, en otras palabras, a la verdad y sentido holístico de sus respuestas. Bermejo (2011), habla de este fenómeno de la siguiente manera: “El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y sistemas de interpretación son “descanonizados” y el individuo se enfrenta a la necesidad de optar entre diversas ofertas de sentido para poder dotar de significado a su existencia” (p. 24 - 25).

Todo pluralismo desafía los conceptos que sobre verdad se han construido, dado el carácter diverso, y en muchos casos fragmentador que reporta; y a su vez afecta las afirmaciones de identidad de todo tipo, sea de contextos culturales o sociales, o del ejercicio reflexivo, incluyendo el teológico.

El pluralismo acarrea la pregunta por la verdad y sus alcances. En esta crisis de la verdad, las repuestas van desde la afirmación de concepciones ontologistas abstractas, hasta la abolición de la verdad como principio metafísico, y hablar de ella desde los consensos, o los contextos.

Frente a esta posición social, filosófica y cultural, la teología, enmarcada en el contexto diverso anteriormente descrito, y confrontada exterior e interiormente por el pluralismo, buscará afirmar la verdad de su propio estatuto epistemológico que la define y le da identidad, y a su vez, ha de definir de qué manera las conclusiones estudiadas desde los múltiples horizontes de sus investigaciones, son expresión de una misma fe, la reflejan y muestran al único Dios y su misterio, a la verdad y su sentido. Para ello, desde una confrontación y acercamiento entre lo bíblico y lo ontológico, lo pragmático y lo abstracto, lo pastoral y lo especulativo, la teología

tendrá que analizar críticamente la conveniencia de ciertos presupuestos filosóficos que sostiene su metafísica, y demostrar a su vez la validez y vigencia de una verdad objetiva y universal más allá de los “fragmentos”, entendida ésta más como sentido que integra que como unívoco camino que uniforma. La teología y la pregunta sobre la verdad, y también sobre la universalidad, de sus conclusiones, se debate en esta sociedad pluralista, entre el unívocismo autoritario y el equivocismo sin Comunidad de fe. Para ello, “...convendría ponerse de acuerdo sobre esta confesión de fe y no confundir los diversos niveles del lenguaje (escriturístico, dogmático, teológico) mediante los que se expresa” (Geffré, 1984, p. 135).

III. LA VERDAD TEOLÓGICA EN EL MARCO DE LA PLURALIDAD DE TEOLOGÍAS HOY

3.1. Los extremos de la Verdad: la teología tradicional, y la teología contemporánea.

Como se analizó en el primer capítulo, el pluralismo posmoderno acarrea la pregunta por la verdad y sus alcances de una manera más apremiante que en cualquier otra época. En esta crisis de la verdad, el filósofo italiano Vattimo no duda en decirle “*Adiós a la verdad*”, al menos a una cierta manera de comprenderla. Este conflicto epistemológico en torno a la verdad y sus posibilidades afecta directamente a la teología, y aunque haya un reconocimiento y afianzamiento hoy en día de las teologías contextuales, no por ello la pregunta por los alcances de sus reflexiones, y el tipo de verdad que contienen, está zanjado o es claro. Las repuestas han girado desde la afirmación de concepciones ontologistas abstractas e universales, hasta la abolición de la verdad como principio metafísico, o la sustitución de la misma por otros horizontes académicos, que ha llevado a inscribir la verdad como producto de consensos, o contextos.

Aunque las alternativas formales pasan por el exclusivismo, el inclusivismo o el pluralismo, éstas bien pueden organizarse en dos bloques conceptuales claramente diferenciados: la teología tradicional, y una teología del pluralismo. Cada una de ellas pone en cuestión los alcances, o al menos alerta, sobre los riesgos que supondría la prevalencia reflexiva de la otra. En el caso de una teología tradicional, el riesgo que ve frente en una teología reconocedora de la pluralidad, es que en su afán por reconocer los diferentes horizontes de la experiencia religiosa, y en su desconocimiento metafísico, termina siendo relativista. Por su parte una teología plural, rechaza en la teología tradicional el afán ontologista que la acompaña, y que hace de la teología un discurso abstracto, y sus conclusiones desfasadas históricamente.

Pero más allá de los temores mutuos, cada uno de estos bloques conceptuales, tienen razones desde dónde afirmar su necesidad y veracidad.

3.1.1. La teología tradicional, y la necesidad de la metafísica

Aunque su nacimiento corresponde a una época determinada, específicamente hacia la Edad Media, y su apogeo se sitúa en el siglo XIII, han existido intentos renovadores, como el Neotomismo, en el siglo XIX. Por eso, más allá de los deseos de cambio, siguiendo la reflexión de Vélez (2008), existe, para la teología tradicional, una manera específica de comprender el ejercicio teológico:

La manera de hacer teología... se basa en la “autoridad”, en especial, la que viene de los “artículos de la fe”. Parte de las “cuestiones” que se desprenden de “la lectura” de la Sagrada Escritura y se prolonga en las “discusiones”. Su objetivo es buscar la sistematización de la doctrina cristiana, dar cuenta “racionalmente” de la fe. Su resultado es la elaboración de “sumas teológicas”, especialmente la de Santo Tomás. Al desenvolverse en el ambiente académico va degenerando en teoría alejada de la pastoral y la historia. (p. 43)

Esta teología, en general, está sostenida epistemológicamente por la filosofía de Aristóteles, y esto se refleja también en las conclusiones metafísicas y éticas que contiene. La teología clásica, producto de la integración de lo diverso en el todo, supone una coherencia teológica y doctrinal perfecta. La verdad de todas las búsquedas humanas se comprende únicamente en la Verdad de Dios, que se comunica a través de la verdad de la Iglesia, ésta determinada por el Magisterio eclesiástico.

La teología clásica, no niega la pluralidad, pero la subordina a una unidad de orden metafísico. La unidad expresada en la teología clásica es el resultado del ejercicio lógico procesual que nos lleva de lo sentidos al entendimiento, de lo concreto a lo especulativo, y que nos hace reconocer el ser de lo existente en el Ser supremo. En este afán, demostrativo y discursivo de esencias, más que de seres concretos, la teología clásica, va a adolecer de un horizonte espiritual que de sentido a los contenidos doctrinales; y de un horizonte histórico que pueda integrar efectivamente la realidad del mundo y su sufrimiento.

La teología clásica buscó una síntesis entre la razón y la Revelación, y lo logró en las Sumas teológicas, pero quiso convertirse en camino unívoco de todas las respuestas posibles, constituyéndose en el único camino posible para la verdad de todo lo existente, de allí la interpretación exclusivista que se empieza a hacer de la famosa sentencia de San Cipriano: “*Extra Ecclesiam nulla salus*” o, en una versión más liviana, el convencimiento que lo diverso está todo integrado en lo ya revelado. La teología clásica, se convirtió en la única capaz de explicar el Misterio de Dios, a través de las categorías racionales dadas por la filosofía aristotélica, y a la cual debían supeditarse las demás búsquedas científicas.

En su forma rígida, ésta manera de hacer teología, es apenas sostenida por nadie. Aunque los intentos magisteriales expresados en la Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia, y la Encíclica *Redemptoris Missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero, parecieran querer volver a una teología eclesiocéntrica, es claro que el exclusivismo teológico clásico, la teología como “ciencia de las ciencias” es inconcebible en nuestros tiempos.

Aunque aún hoy en día existen quienes añoran retornar a la solidez de una teología “perennis”, que unifique y marque pautas inamovibles en la reflexión y en la praxis cristiana. Una teología exclusivista, eclesiocéntrica, como depositaria de la verdad absoluta y de la salvación, con carácter de validez exclusiva y universal para todos los tiempos y pueblos, que cree que todos aquellos que no pertenecen a ella están en el error y en la ignorancia religiosa, sería imposible, dada la complejidad del hombre de hoy, pero también, gracias al conocimiento de la misma revelación que hoy tenemos. Pero, es claro también, que toda reflexión teológica que pretenda ser inteligible, y veraz, dado el contenido salvífico de su objeto, necesita mostrar el horizonte de sentido que unifica, el orden metafísico que sostiene y dinamiza sus búsquedas. Tal vez, no sea con las mismas categorías filosóficas y doctrinales que hasta ahora han prevalecido en esta forma de quehacer teológico, pero sí con el mismo convencimiento de lo que se cree y posee, y con el mismo alcance de comunión que pretende. Su hermenéutica univocista es definitivamente inapropiada, pero su convicción universalista está aún vigente.

3.1.2. La teología contemporánea, y la multiplicidad de horizontes

Esta teología ha tenido su propia evolución. Una vez confrontado el antiguo paradigma de la teología clásica, la teología se empezó a hacer más afirmativa y optimista frente al mundo y su complejidad. La Sagrada Escritura, ya no como apoyo para doctrinas, sino como fuente de seguimiento, la comprensión nueva de la revelación, y la antropología y la historia, y una mayor sensibilidad a las problemáticas humanas, sociales, culturales y religiosa, fueron abriendo camino al plural horizonte del quehacer teológico de hoy. Raúl Berzosa (1994) va a describir las diferentes etapas del origen de la teología de hoy de la siguiente manera:

de la crisis modernista a la teología del magisterio; de la teología del magisterio a la teología de la revelación, pasando por la “nouvelle théologie” y el giro antropológico; de la teología de la revelación a la teología de la praxis; de la teología de la praxis a las teologías del genitivo; y de las teologías del genitivo a las de los terceros mundos y contextuales; y finalmente, de la teología contextual a la teología diacrítica, ecuménica y de diálogo interreligioso. (p. 44)

Es difícil determinar las características que den un perfil único y válido a una explosión tal de reflexión. La teología contemporánea, es plural en sus búsquedas como en sus conclusiones; es plural en los métodos empleados e interdisciplinarios en sus diálogos. L. Martínez, (como se citó en Berzosa, 1994) hace una recopilación de lo que significarían los principales atributos de la teología contemporánea. Para él, la teología actual ha dado un paso significativo, de ruptura, con su pasado tradicional, y que se expresa en la siguiente dialéctica:

a) de una teología que se creía hecha y acabada a una teología por hacerse; b) de una teología en un mundo estático a otra en evolución y ebullición; c) de una teología realizada “para y en” un estatus cristiano a una teología que debe realizarse en una progresiva secularización y paganización (poscristianismo); d) de un pensamiento ontológico a otro existencial, histórico y funcional; e) de una teología en un cristianismo cerrado y de contrarreforma a otra dialogante y ecuménica; f) de una revelación como “depósito” a una revelación como

“autocomunicación y encuentro”; g) de una teología estática a otra dinámica; de abstracta, a concreta; de universal totalidad a histórica de hechos particulares; de regla infalible a adaptación inteligente; de científica y separada a pastoral. En resumen, una teología que da cabida al pensamiento histórico, al pensamiento moderno, y que posibilita el pluralismo. (Berzosa, 1994, pp. 13-14)

Ciertamente la teología contemporánea es más abierta al diálogo con la modernidad, y por ello encuentra nuevos lugares del acontecer de Dios, y signos de los tiempos que cuestionan el inmovilismo doctrinal. De allí, que la pluralidad no sólo se expresa en las diferentes escuelas, métodos, y horizontes de comprensión que surgen en su interior, sino que poco a poco ha avanzado a asumir la pluralidad como base de su propio discurso. Diría Berzosa (1994) la teología contemporánea es “en resumen, una teología que da cabida al pensamiento histórico, al pensamiento moderno, y que posibilita el pluralismo” (p. 14).

La pluralidad de hecho en la teología de hoy, evidente en las diversas teologías de genitivo, y contextuales, se ha abierto a una pluralidad de derecho en las nuevas propuestas teológicas, que sobre todo en el ámbito de las teologías de las religiones han mantenido vivo el espíritu crítico e innovador del quehacer teológico. Las búsquedas teológicas actuales, se desarrollan en elaboraciones de perspectivas incluyentes o cristocéntricas, hasta trabajos que despliegan perspectivas teológicas pluralistas, que defienden un teocentrismo, según el cual el cristianismo deja de ser el único y exclusivo medio de salvación, y las religiones no cristianas aparecen como instancias legítimas y autónomas de salvación, como religiones verdaderas. El centro sería Dios y no Jesucristo.

Como se analizó en el segundo capítulo, algunos teólogos proponen una reflexión pluralista, no sólo en los objetos de su estudio, o en las maneras de abordarlos, sino, y sobre todo en el ámbito de la teología de las religiones, se busca hacer de la pluralidad la estructura misma de la reflexión. Autores como Andrés Torres Queiruga, quien busca un nuevo horizonte reflexivo que genere una mutación radical de la autocomprensión cristiana, mediante la implementación de nuevas categorías que expresen, sin detrimento, una adecuada identidad de fe; o Jacques Dupuis, que reflexiona sobre los alcances de la Revelación, llega a concluir que la teología cristiana no

solo debe abordar el pluralismo teológico como una realidad evidente e histórica, sino que ha de reconocerle su “pluralismo de iure”, es decir, una identidad con derecho propio; y ya desde nuestro contexto latinoamericano, José María Vigil, quien propugna una reconversión teológica, una revolución teológica, en donde la teología sea capaz de aceptar la pluralidad como el nuevo paradigma de vida y reflexión, y que haga una relectura de las categorías teológicas fundamentales de revelación, elección, cristología y evangelización/misión.

Es evidente, valida y necesaria la consolidación, y fecundidad, de la teología del pluralismo, y los avances reflexivos entorno a una teología plural. Pareciera que la teología hoy, como concepto y entidad unificadora, ya no existe. Por ello Bevans, (2004), hablando de la teología contextual, no duda en decir que “no hay nada determinado que pueda llamarse “teología”; solo hay teología contextual: teología feminista, teología negra, teología de la liberación, teología filipina, teología asiático-americana, teología africana, etc. Hacer teología contextual no es una opción,.. La contextualización de la teología,... es realmente un imperativo teológico” (p. 21).

Pero, ante esta efervescencia de caminos teológicos, ¿cómo comprender la necesaria objetividad que pretende todo discurso teológico?, y si no existen verdades absolutas, sino aproximaciones desde distintos horizontes de comprensión, ¿cómo expresar la intencionalidad totalizante de una verdad teológica? El problema es la cuestión de la verdad, pues si en la teología clásica las interpretaciones unívocas cerraban el paso al reconocimiento de la complejidad de Dios y del mundo, y por tanto su verdad se suscribía a la emulación o reflexión de lo doctrinal ya adquirido, en la teología contemporánea una hermenéutica equivocista haría que la mayoría de las interpretaciones sean válidas y que no haya una posibilidad real para leerlas desde una comprensión más universal sin caer en algún tipo de sincretismo, con lo cual la interpretación misma se trivializa y la hermenéutica se vuelve imposible por inútil.

En los extremos del panorama teológico, se ubicarían un univocismo teológico, más preocupado en formas culturales, históricas, catalogadas como inamovibles, frente a un concordismo, u equivocismo histórico que desdeña o relativiza el valor objetivo de la Tradición, y justifica toda interpretación como válida. La teología clásica es insuficiente, y la teología plural en sus formas, y en su estructura es un hecho, lo que no es evidente es la renuncia al carácter

universal de sus conclusiones, y por lo tanto a las razones que acompañan la verdad de sus conclusiones y a los alcances de la misma.

3.2. Razones para la universalidad, y razones para el pluralismo en la teología.

3.2.1. La metafísica de la verdad teológica. Necesidad de un nuevo paradigma

La teología, por ser una reflexión *a posteriori*, es consiente que ella en sí misma no tiene las razones de su propio ejercicio. La teología, es “un acto segundo” que viene después del acto libre y amoroso de Dios de comunicarse a la humanidad, y que encuentra la plenitud de esa comunicación, en el Misterio de Jesús. Cristo es el principio de unidad y universalidad, y por lo mismo de verdad de la misma teología. Ignace Berten (2003) testimonia este hecho de la siguiente manera:

El testimonio evangélico, transmitido por la tradición de la iglesia, reconoce una doble dimensión de unicidad y universalidad en la persona de Jesucristo. Por una parte, en el plano de la revelación podemos decir que Jesús es el único que expresa en la historia el rostro trinitario de Dios; por otra, en el plano de la salvación afirmamos que es el único en el que el mismo Dios se ha ofrecido personalmente en la cruz para el perdón de los pecados y la reconciliación. (p. 533)

Esta búsqueda por afirmar la verdad y la universalidad de la reflexión teológica, no es fácil, después de tantos intentos que en la historia se han desarrollado por parte de la comunidad cristiana. Paul G. Crowley (1997) afirma que estas inquietudes teológicas contemporáneas, de conciliar lo uno y lo diverso, nos unen como Iglesia a los intentos originales de las primeras comunidades cristianas:

Buena parte de la primitiva historia de la iglesia, especialmente los primeros grandes concilios, no fue sino un intento por llevar a cabo [...] el desafío de lograr la unidad en la diversidad o, en otras palabras, de conciliar una única fe con las múltiples y muy específicas

expresiones culturales locales, es, de hecho, un reto antiguo que vincula la situación presente de la iglesia a la de épocas pasadas. (p. 44)

Todo ejercicio teológico, por ser una vocación, es decir, es un llamado, requiere estar en una actitud de escucha, más allá de sus propias respuestas, de reconocer más allá de sus premisas, la necesaria verdad que lo ha convocado. La teología es una respuesta a Alguien, que llama a la comunión, y que da unidad y sentido al todo de lo humano, y de lo divino. ¿Debe la teología así entendida renunciar a la unicidad y universalidad, de su discurso, que esta referido a su experiencia fundante en Cristo, en aras de pluralismo que podría ser fragmentario?

El perfil plural de la teología de hoy se ha ido configurando de una manera más evidente desde el impulso renovador del Concilio Vaticano II. Pero, aunque esta renovación del ejercicio teológico supone un enriquecimiento epistemológico y pragmático, también se evidencia la dificultad para saber confluir los diferentes horizontes reflexivos de fe, y con ello también, saber comprender su vocación a la verdad. Walter Kasper (1989), detalla esta evolución de pensamiento teológico, pero a su vez, muestra la fragilidad de una teología fragmentada:

La evolución vivida dentro y fuera de la teología ha llevado a un fenómeno de enorme trascendencia para la situación teológica actual: el derrumbamiento de la metafísica clásica. Ésta era la ciencia de las causas y razones últimas que cimentaba y cohesionaba todo, la sabiduría acerca de lo uno y lo múltiple de la realidad. Con sus categorías universales, la metafísica suministró a toda la tradición teológica anterior el instrumento para dar cuenta, de forma apropiada y refleja, en el médium del pensamiento, de Dios, de la realidad una, que abarca, determina y trasciende ampliamente todo. La verdadera y más profunda crisis de la teología actual es la falta de una metafísica con esas características. (p. 10)

Desconocer la necesidad de un horizonte metafísico de la teología, los alcances globales de sus conclusiones, en orden a la verdad que comunica, y a la unidad y unicidad dada por el objeto de su reflexión, es desdibujar su propia identidad vocacional y experiencial, y además desconocer un sano realismo antropológico, en donde todo no puede ser equiparado de una misma manera.

Pero, ¿este reconocimiento supone entonces volver a una teología abstracta, eclesiocéntrica, y exclusivista? Ciertamente no, como diría Walter Kaspers (1989) “si la teología católica desea sobrevivir, deberá escapar de la cárcel de la neoescolástica” (p. 13). El paradigma antiguo, desde donde se hizo la hermenéutica del kerigma, fue el greco-romano, que dependía básicamente de la visión ontológica griega del universo y del hombre, en donde el teocratismo, estaba fundamentado por un teocentrismo absoluto. Esto hacía que se tuviera una visión de la realidad única y coherente. Este paradigma fue asumido por la teología medieval, y con ella adquirió estatus de veracidad doctrinal, de universalidad e identidad discursiva. A este proceso es lo que se conoce como: “helenización” del mensaje cristiano, que fue un instrumento de inculturación válido para las épocas en que se fue afirmando, pero que hoy es presenta insuficiente, y que también está en el fondo de las problemáticas sobre la verdad de la reflexión teológica.

Se trata, de pensar el horizonte metafísico de la teología, y por tanto, las razones de su verdad, no como la permanencia de un paradigma monolítico doctrinal, sino reconocer con humildad los límites propios de una universalidad tal, y la necesaria elaboración de nuevos principios de comunión y veracidad, nuevos paradigmas de comprensión de la pluralidad.

Para John Thiel (1994) “podemos diferenciar en la tradición cristiana dos grandes corrientes conceptuales acerca de la universalidad que influyeron en su concepción clásica de la naturaleza del conocimiento teológico: la universalidad epistemológica y la universalidad eclesial” (pp. 92-93). La primera, tiene como principio, que “el conocimiento válido se basa en ciertas unidades abstractas, los universales, que trascienden el espacio y el tiempo, de las que participa todo acto concreto de conocimiento teológico o de cualquier tipo”. Esto hace que el conocimiento permanezca inmune a la vida y sus experiencias espacio-temporales. La segunda concepción clásica de universalidad, que afecta la manera de comprender la verdad teológica, es la universalidad eclesial, que afirma que “la verdad de la iglesia es universal por apoyarse en el misterio de un Dios que no está limitado ni por el espacio y el tiempo” (John Thiel, 1994, p. 93). Esta universalidad se va ver claramente expresada principalmente en la doctrina eclesial, como exponente de una fe que es unificada, resistente al paso del tiempo. La doctrina asegura unidad, continuidad y permite ser principio de difusión misionera.

En la modernidad, estas concepciones han sido objeto de revisión. El pluralismo y la fragmentación de lo real; la valoración de la experiencia propia como sujeto, cultura o religión; los límites que desde la epistemología se hacen al conocimiento objetivo; el mundo, el hombre y Dios vistos desde el principio de complejidad; el olvido de la metafísica y la deslegitimación de cualquier proyecto o discurso que la intuya; son algunas de las causas, entre otras, que invitan a la universalidad teológica clásica a revisar sus propias categorías, y a reconocer sus propios límites.

Se hace necesario pensar la verdad teológica, y su universalidad, como lo analiza José María Melero Martínez (2004), más allá de lo doctrinal, normativo eclesial, sin renunciar a la referencia cristocéntrica de sus afirmaciones:

Es posible por tanto conciliar un cristocentrismo constitutivo y no solo normativo, y lo que podemos llamar un pluralismo inclusivo en el sentido que habla el Concilio. Para permitir el diálogo con las otras religiones no estamos fatalmente determinados a sacrificar el cristocentrismo a un teocentrismo indeterminado. Se puede objetar un cierto imperialismo en la relación del cristianismo con las otras religiones, pero no es lo mismo y no hay que confundir la universalidad de la religión cristiana con la universalidad del misterio de Cristo. Para huir del relativismo, parece que la *Dominus Iesus* pone en el mismo nivel la universalidad de Cristo y aquella de la Iglesia o del Cristianismo. (p. 135)

Ante este panorama, podemos preguntarnos con John Thiel (1994), si “¿podrá pretender aún la teología formular unas verdades universales sin dejar por ello de profesar el pluralismo que le imponen sus compromisos como disciplina moderna?” (p.1028). La respuesta puede ser afirmativa, en cuanto que el nuevo horizonte, el nuevo paradigma metafísico de la teología, la razón última de su veracidad, debe ser humilde y reconocer los límites de su universalidad, dada la vocación originaria de su reflexión, y teniendo en cuenta la realidad compleja de la humanidad. Igualmente este nuevo paradigma de universalidad ha de ser claro, sin ambigüedades fragmentarias y relativistas.

3.2.2. La posibilidad pluralista de la teología. Teología del pluralismo más allá de la fragmentación

Como se ha venido profundizando, en los orígenes de la teología pluralista, o como se dice en la reflexión actual, en la teología plural, se ha obrado un cambio de paradigma epistemológico, que no solo conlleva una determinada cosmovisión sino también una manera diversa de contemplar el acontecer de Dios. En la modernidad y la posmodernidad, una vez confrontado el paradigma greco-romano, exclusivista, se ha pasado a un paradigma antropocéntrico-racional, y holístico-existencial, en donde las cosas se descubren como autónomas, y las realidades plurales, más aún, la pluralismo, es el distintivo fundamental, y estructura determinante en que se manifiesta la realidad. El mundo dejó de estar estático, y el hombre y Dios se hacen complejos. La emancipación de todo tipo de tutorías se afirma. La pluralidad es actualmente el sello particular de nuestras sociedades, y desde hace algunos años ha comenzado a serlo de la reflexión teológica.

La pluralidad y el pluralismo tienen razones de orden antropológico, social y cultural, como se ha analizado en los capítulos precedentes, pero también, la pluralidad y el estatuto pluralista de la teología las afirma mostrándose coherente con la Revelación.

C. Geffré habla del significado teológico del pluralismo, dice que existen tres causas que lo hacen posible. La primera causa radical de este fenómeno está referido inicialmente a la extraordinaria riqueza del misterio del Cristo.

El pluralismo teológico no radica solamente en la distancia entre la plenitud del misterio y los enunciados de la fe que intentan expresarlo. Es también la consecuencia de la *originalidad de la verdad revelada*, que no es precisamente un *corpus* doctrinal, una verdad-objeto, sino una verdad dinámica, una verdad que se hace, una verdad práctica en el sentido que tiene en San Juan. Se trata de una verdad *perseguida* y nunca poseída. (C. Geffré, 1984, p. 131)

El pluralismo tiene que ver directamente con la verdad de la revelación, y los alcances de la misma. Si la teología pluralista es verdadera, no es por que la verdad revelada sea una deducción

de ella ahora y por siempre, sino que lo es, porque la Revelación no se agota bajo un solo horizonte reflexivo de la fe, un solo enunciado histórico, sino que vive en tensión constante entre los diferentes momentos históricos de su desarrollo y la plenitud escatológica aún por realizarse.

Una segunda causa teológica del pluralismo para Geffré, es la dimensión noética de la concupiscencia. Al hablar de concupiscencia, este la define como la dispersión interior de todo conocimiento humano, entendiéndolo, como la limitación inevitable del conocimiento del hombre dada la realidad de creatura. Pretender una síntesis absoluta y definitiva de nuestro conocimiento de Dios, es contrario a nuestra propia identidad humana y creada (Geffré, 1984).

La unidad perfecta, el punto de integración que engloba todas las síntesis provisionales, sólo existe en Dios y se revelará únicamente al final de los tiempos. El error en teología consiste precisamente en querer anticipar esta síntesis última o bien caer en el escepticismo absoluto... La teología no existe *en sí*, sino en la diversidad de sus disciplinas históricas, exegéticas, especulativas y prácticas. (Geffré, 1984, p. 132)

La tercera causa para una teología del pluralismo, es según Geffré (1984) la diversidad de las configuraciones históricas del cristianismo "...la verdadera universalidad del cristianismo no es una universalidad abstracta que tienda a imponer a todas las Iglesias una unidad formal... La catolicidad debe ser capaz de incluir un pluralismo de prácticas, de teologías e incluso de confesiones sin llegar a la ruptura" (p. 133). Pensar en las diferentes configuraciones históricas es tomar en serio las exigencias de una verdadera inculturación. Lo que se dice de Cristo como único mediador entre Dios y los hombres no se puede afirmar sin más de la iglesia como expresión histórica. Un eclesiocentrismo, aún más si es de una determinada concepción dominante, por su hermenéutica univoca, no puede expresar la absoluta novedad evangélica, porque caerá en concordismos doctrinales, además, los alcances de la salvación estarán supeditados a los límites eclesiales.

Para Geffré (1998) es necesario afirmar un cristocentrismo abierto, sobre la absolutización de un eclesiocentrismo:

El enfoque esencial consiste en no transigir con el carácter absoluto de Cristo, que no es un mediador más, sin hacer del cristianismo una religión absoluta. Ciertamente que el cristianismo reivindica una verdad absoluta. Pero lo hace de acuerdo con el régimen histórico y, por consiguiente, limitado de toda religión. Por más que todos los indicios de limitación son indisociables. (p. 135)

El pluralismo teológico, es una realidad irreductible, no sólo por el hecho de existir reflexiones diversas en un mismo marco de fe, o métodos diversos para describirla, sino por que el objeto que esa fe reflexiona, es un Misterio desbordante y complejo, en donde las dimensiones escatológicas y universalistas exigen este pluralismo positivo, además, muestra los límites de las elaboraciones históricas que sobre él se han hecho, y del conocimiento humano como parcial y provisional.

Pero, aunque como dice Ignace Berten (2003) “todo acceso a la verdad es necesariamente fragmentario y provisional, y está caracterizado por la apertura y la búsqueda permanente” (p. 532). No por ello todo pluralismo teológico significa relativismo. Existe un realismo antropológico, y espiritual, en donde se reafirma que no todas las concepciones, en este caso teológicas, tienen el mismo valor, ni expresan ni respetan del mismo modo el sentido de la manifestación de Dios y de sus implicaciones en la vida y praxis de la humanidad. Una hermenéutica equívoca, debe dar paso a una de orden análogo.

3.3. La verdad teológica en un marco pluralista

Al intentar hacer una breve síntesis de lo que el pluralismo significa hoy para la teología y las inquietudes que genera en la misma, G. Occhipinti resalta que el pluralismo teológico no sólo es un hecho, sino se ha integrado como derecho al interior de la reflexión teológica; aunque la tensión con la verdad, y la universalidad sigue vigente.

El pluralismo teológico es un dato esencial en la profundización de la fe por dos razones principales: a) la naturaleza de la Revelación cristiana... que no puede traducirse en una expresión plenamente adecuada del lenguaje humano; b) el hecho de que esta revelación de Dios se recibe en las situaciones históricas concretas del creyente. Naturalmente, hay que poner mucha atención para que este pluralismo teológico, católicamente legítimo, no degenera en la disolución de la fe, sino que siga siendo siempre “unidad en la diversidad. (G. Occhipinti, 1995, p. 773)

Es claro hasta aquí, que frente a una realidad pluralista como la del hombre de hoy, y en busca de afirmar la verdad de su propio discurso y experiencia, el ejercicio teológico está llamado a superar cualquier hermenéutica unívoca, que se acentúe sobre dinámicas exclusivistas y eclesiocéntricas; pero de igual modo, ha de evitar una hermenéutica equívoca, fragmentaria, que sea una simple yuxtaposición de temas, o la renuncia a una realidad que unifique y sea fuente de su propia diversidad. A este respecto Christian Duquoc (2005) afirma:

La acumulación de los fragmentos no desemboca en la construcción de un todo que constituiría la unidad de su diseminación. Es verdad que cada fragmento sugiere una unidad potencial, pero el conjunto de los mismos, al no tener un elemento común, no se impone como unidad. (p. 122)

Entonces, ¿cuál ha de ser ese elemento común, que respetando la diversidad inherente a todo pluralismo, sea a la vez el principio de comunión y de identidad, el principio de verdad? Es decir, desde una perspectiva teológica, ¿cuál ha de ser la categoría, a la vez conceptual y experiencial, que se constituya en principio ontológico, que unifique en un todo de sentido, las verdades contenidas en cada expresión contextual o pluralista sobre Dios? La expresión de Bevans: “no hay teología sino teologías” tendría que replantearse a partir de este principio de comunión de la siguiente forma: hay teologías y por ello existe la Teología.

Frente a este panorama pluralista, frente a esta transformación filosófica y cultural, la teología, enmarcada en el contexto plural anteriormente descrito, buscará afirmar la verdad de su propio estatuto epistemológico que la define y le da identidad, y a su vez ha de definir de qué

manera las conclusiones estudiadas desde los múltiples horizontes de sus investigaciones, son expresión de una misma fe, la reflejan y muestran al único Dios y su misterio, a la verdad y su sentido. Para ello, desde una comprensión más bíblica y que ontológica, la teología tendrá que analizar críticamente la conveniencia de ciertos presupuestos filosóficos que sostiene su metafísica, y demostrar la validez y vigencia de una verdad universal, entendida ésta más como búsqueda de sentido que integra, que como unívoco camino que uniforma.

3.3.1. La reconversión de la verdad teológica

La pretensión de verdad y de universalidad son imprescindibles en el ejercicio del quehacer teológico, pero de la manera como se entienda sus alcances y fundamentos serán oportunas las conclusiones. Según Juan José Tamayo (2005) se requiere cambiar la manera de comprender la Verdad:

¿Y la pretensión de verdad y de universalidad que tiene la teología? Es algo fundamental a lo que no puede renunciar. Ahora bien, la verdad con mayúscula debe entenderse como búsqueda, más que como posesión;... como horizonte y perspectiva, más que como presupuesto. La búsqueda de la verdad constituye la gran tarea y el objetivo fundamental de la teología. Pero a sabiendas de que sólo lograremos aproximarnos a ella, nunca la poseeremos ni podremos apresarla en nuestros esquemas de pensamiento. (p. 97)

Para develar el principio ontológico de unidad y diversidad, que toda teología ha de contener, es necesario partir de una reflexión crítica con respecto al concepto de verdad que ha acompañado hasta ahora a la teología, y llegar a una reformulación del mismo desde una perspectiva de orden bíblica. Al respecto José Ignacio González Faus (2008), nos recuerda la distinción fundamental entre los ámbitos de verdad greco-romana y la bíblica:

La verdad bíblica tiene mucho más que ver con el modo de mirar el objeto que con el desvelamiento del mismo. Para los griegos la verdad es el “no ocultamiento” (a-letheia), la desnudez de las cosas que aparecen ante mí desnudas o que yo puedo desnudar. Para la

mentalidad judía la verdad está, sobre todo, en la actitud con que yo me acerco a las cosas: una actitud que no es de conquista, sino de respeto y transparencia. (p. 57)

Aunque para González Faus estas dos formas de definir la verdad no necesariamente deben contraponerse, es claro que el peligro recurrente del modo griego es creer que se posee algo cuando lo real en verdad no se ha entregado. La definición griega de verdad podría ser recuperada, dice González Faus (2008) “si definiéramos la verdad como *correspondencia* (no adecuación) entre la razón y la realidad. La correspondencia es más modesta que la identificación: llega a la realidad, pero respetando su alteridad, no tragándosela” (p. 28). Las cosas serán verdaderas sólo cuando haya comunión.

¿De qué verdad se afirma en el evangelio? Jesús, en repetidas ocasiones, identifica el encuentro con la verdad, como el resultado de un proceso de acercamiento hacia él, hacia su palabra: “si permanecen fieles a mi palabra, ustedes serán verdaderamente mis discípulos; así conocerán la verdad y la verdad los hará libres” (Jn 8,31-32); pero, poco a poco la verdad adquiere rasgos personales y se identifica con Jesús mismo, quien ante la interpelación de Pedro por no saber a dónde va el Maestro, le dice: “Yo soy el camino, la verdad, y la vida” (Jn, 14,6). Jesús es la verdad para el discípulo. La comunión respetuosa con Jesús, y no su posesión, está en base de toda verdad cristiana.

Por eso, el estatuto de la verdad cristiana es de carácter testimonial. El objeto de la verdad cristiana no es entonces el conjunto de verdades conceptuales, sino una persona llamada Jesús. La verdad cristiana es testimonial, porque expresa la intensidad de un encuentro, y no una verdad objetiva demostrada. De igual manera esta verdad vive en una continua tensión de advenimiento. La verdad es escatológica en su esperanza, pero real en su cotidianidad. En este sentido, la verdad cristiana no es algo ya determinado por el juicio de adecuación entre la inteligencia y la realidad, sino, una anticipación de una plenitud a manifestarse y a cumplirse en totalidad. Una última característica de la verdad cristiana, es que una verdad que no excluye, ni incluye las verdades de los otros horizontes religiosos, sino que la esencia de la verdad cristiana es que es una verdad compartida.

3.3.2. Las relaciones entre Verdad y el Amor/caridad

Pero, ante esta rica y variada configuración de Jesús y la Verdad, se abre otro horizonte complementario, y determinante de la validez de este encuentro, y es la dinámica del amor/caridad. Hablar de la vida del verdadero discípulo, Jesús, invita a sus seguidores a permanecer en su amor (Cfr., Jn, 15,9), y lo harán en la medida que pongan en práctica sus mandamientos, que se reducen al amarse los unos a los otros como El los ha amado (Cfr., Jn, 15, 10-11). Es precisamente ese amor mutuo que es fuente y culmen de una nueva manera de relación con El: “Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos. Ustedes son mis amigos” (Jn, 15,13). La identificación de la verdad en el encuentro con Jesús, se obra a través de la vivencia del amor/caridad con él, y con los otros. El verdadero conocimiento de la verdad consiste en la unidad existente entre el amor a Dios y el amor al prójimo. La verdad bíblica, y por tanto evangélica, es inseparable del amor, como encuentro personal y respetuoso, como categoría desde donde se comprende el actuar de Dios, y como praxis de comunión y servicio. Para González Faus (2008) los alcances de ese amor verdadero son:

... si Dios es Amor, no se puede creer en Dios al modo de una creencia intelectual. Creer en el amor es lo mismo que creer *al* amor. Y creer en Dios se equipara, por tanto, en creer *a* Dios. Pero si creemos a Dios, hemos de aceptar necesariamente el derecho del otro frente a nosotros... En esta fe en el amor (el Amor que Dios *es*, el Amor de Dios que *se manifestó en Jesucristo* y el amor de Dios *a nosotros* y *actuante en nosotros*) reside la fe cristiana. (p. 69)

Por esta razón, la cuestión de la verdad, y del amor/caridad es inherente a la fe, y por consiguiente al discernimiento que sobre ella se tiene. Cuando desde la reflexión teológica se ha pretendido expresar las comprensiones que sobre Dios, el mundo y el hombre se tienen, y al tener un acercamiento crítico a la revelación, se evidencia que se han hecho a partir un pensar en las relaciones de sentido que en la vida esto conlleva, a manera de configuración existencial, y no solo en el ámbito de lo informativo, o de conocimiento doctrinal. Desde esta perspectiva toda reflexión teológica, a pesar de los condicionamientos ideológicos, culturales o históricos desde donde se realice, tiene una finalidad ética, existencial, y conclusiva. La verdad del conocimiento

sobre Dios en Jesús, está íntimamente relacionada y en dependencia con el amor/caridad. La verdad de un discurso teológico, tendrá que ver necesariamente con la diversidad que la expresión del amor/caridad contiene, y la unidad a la cual ese mismo amor/caridad remite.

Una hermosa manera de expresar esta comunión entre el amor/caridad y la verdad, ésta entendida como búsqueda interior, lo hace san Agustín en las Confesiones 7, 10, 16:

Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fue, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad!.

El amor/caridad es el camino de conocimiento, conocerlo es vivir en el amor, y desbordar los límites de la historia y el tiempo par abrirse a la plenitud escatológica.

3.4. Un nuevo horizonte de comprensión. El *lógos del Amor/caridad*: universal e incluyente, que se hace comunidad plural y diversa.

El pluralismo teológico no necesariamente es la claudicación de la metafísica, por ello, para W. Kasper (1989) toda teología que se precie de serlo debe tener una referencia última:

Si la teología quiere hablar de Dios como realidad que lo determina, abarca y fundamenta todo, tendrá que presuponer una metafísica, quizá no determinada ni necesariamente uniforme, pero que, por su referencia a la razón última de toda realidad, está abierta al diálogo con otros enfoques metafísicos. (p. 20)

3.4.1. El *lógos* del amor, el principio Amor/caridad

Necesita la teología un horizonte de comprensión común entre las plurales reflexiones que vienen del acercamiento crítico a la Revelación, y afirmar la íntima relación entre la verdad y el amor, conlleva a que el *lógos* del amor, el principio Amor/caridad, se abra como posibilidad real.

Como se ha presentado, la verdad de la Revelación, es inseparable del amor/caridad. Benedicto XVI (2009) en la encíclica *Caritas in Veritate* expone: “Solo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad” (Nº 3). Y, añade más adelante que “la verdad es “lógos” que crea “diá-logos” y, por tanto, comunicación y comunión... La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor: éste es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad” (Nº 4). Y, a su vez, es el Amor/caridad quién testimonia los alcances de la verdad, su expresión diversa y plural, su profundidad en y más allá de los conceptos.

Siendo el *lógos del Amor/caridad*, la manera como Dios se Revela, además de la razón y contenido de la misma revelación, expresaría en sí mismo la necesaria inteligibilidad del acto de creer, la experiencia íntima del encuentro salvífico, y el pluralismo de las manifestaciones posibles. Pero, de igual modo, el *lógos del amor/caridad*, manifiesta en sus presupuestos, la identidad de toda reflexión crítica que se elabore, la verdad de la misma, y el sentido de toda acción y compromiso. Este principio, este *lógos del Amor/caridad*, entendido como encuentro personal y respetuoso al Misterio que se comunica; como categoría desde donde se enmarca el actuar de Dios; como praxis de comunión y servicio, como palabra y discurso que expresa el acontecer de Dios, es la categoría determinante y unificadora para comprender la verdad teológica, en el marco plural de opciones teológicas.

El *lógos del Amor/caridad* se erige así como el horizonte metafísico necesario, desde donde se unifica la realidad del misterio cristiano, y por lo mismo, de la reflexión crítica que sobre él se realice. Además, el *lógos* del Amor/caridad, es el principio fecundo desde donde afloran y se sostiene todo tipo de pluralismos no fragmentarios. El *lógos* del Amor/caridad, se establece así como marco indispensable de veracidad para toda ortodoxia, toda ortopraxis, y toda diapraxis.

Si la teología quiere tener pretensiones de verdad y universalidad, no puede seguir existiendo bajo parámetros eclesiocéntrico, exclusivistas o excluyentes, producto de la implementación de horizontes ontológicos abstractos y cerrados. Por ello, la teología, llamada también a la conversión, debe procurar dejarse interpelar profundamente por la realidad compleja del mundo, y de su propio objeto de reflexión. Las respuestas expuestas, con anterioridad, van desde una “reconversión” teológica, en sus categorías, en su manera de comprenderse, que ponga como marco fundamental la pluralidad, hasta una adaptación cualificada a las nuevas épocas, que contenga una renovación del estatuto metafísico del saber filosófico y teológico.

El principio *lógos del Amor/caridad*, como principio dinámico y abierto, que bien puede, desde una identidad clara, ser principio de comunión y camino de reconocimiento de la diferencia.

3.4.2. Lo *Humanum* y otras propuestas

Existen muchos intentos, sobre todo desde la teología de las religiones, para abordar la cuestión del criterio de verdad que pueda ser aceptado por todos como base de diálogo. Según Queiruga, se han propuesto muchos pero no se ha llegado a un acuerdo. Citando a J.J. Tamayo, en su obra “Fundamentalismo y diálogo entre religiones detalla los siguientes intentos:

La verificación ética” y la “racionalidad filosóficamente demostrable” (W. James), la actuación global y sus consecuencias prácticas para la vida personal y para la convivencia social (J. Dewey), la coherencia teórica, la relación con el absoluto, la experiencia religiosa interior, la propuesta de un sentido último y total de la vida, la transmisión de unos valores supremos no sometidos a los cambios sociales, el establecimiento de unas normas de conducta de obligado cumplimiento (H. Küng), etc. (Como se citó en Queiruga, 2005, p. 61)

Para Queiruga (Cfr. pp. 61-65), estas propuestas han fallado porque buscan criterios demasiado concretos. Para él, el criterio de verdad, no debe estar dado de antemano, porque no puede existir fuera de la experiencia misma, por eso opta por una “lógica del descubrimiento” que no anticipa y es dinámica. De allí se desprende la afirmación que lo “*Humanum*” puede ser

el criterio de verdad adecuado, dado que es constitutivamente abierto. Lo “*Humanum*” es un término acuñado por Hans Küng, en su libro “Proyecto para una ética mundial” de 1990. Este criterio, encarna las búsquedas de plenitud que encierran en el fondo todas las reflexiones teológicas posibles. A este respecto Queiruga (2005) afirma:

...la convicción religiosa, como toda convicción verdaderamente importante, sólo es verdadera y aceptable si ayuda a la realización auténtica de las personas, y en la medida que lo hace. De hecho, cuando por convicción crítica y personalizada – no por siempre tradición o mera rutina – alguien acepta una religión, lo hace porque de manera más o menos explícita, pero muy real, percibe que en ella encuentra el mejor modo de realizarse en esa última dimensión de su existencia. (p. 64)

Muchas de las reflexiones teológicas de hoy han asumido, consiente o inconscientemente, este principio de lo *Humanum*, como categoría principal que asegura la verdad del quehacer teológico.

Pero, aunque este criterio de lo *Humanum* puede brindar unidad y diversidad a las búsquedas, por lo genérico y abierto que es, existen también acusaciones sobre la primacía que da a la antropología sobre la reflexión teológica, y la generalización de categorías que son de todos y de nadie, frente a la experiencia religiosa concreta, y que puede conducir a un subjetivismo histórico, o a mostrar toda experiencia de fe como reducida a una mera experiencia humana.

El criterio de lo *Humanum* al tratar de no tener de antemano ningún criterio de verdad, despoja a lo humano de su razón y sentido más verdadero: ser expresión del *logos del Amor/caridad*. El *logos del Amor/caridad*, antecede lo humano, no como categoría que condiciona su verdad, sino como aquella realidad de sentido que le permite ser verdadero y descubrirse en profundidad. Más que un dato fenomenológico, lleno de atributos y posibilidades, lo humano y sus relaciones, es un acto de amor que se descubre poco a poco en la historia, y que en su praxis actualiza continuamente su vocación a la diakonía y a la koinonía. El horizonte de verdad de la teología, está en lo humano, pero no un algo aséptico e igualmente abstracto, sino como un alguien amado y convocado, por el *logos del Amor/caridad*.

3.4.3. Principios comunes de una teología basada en el *lógos del Amor/caridad*

Es evidente, después del recorrido hecho, que no es posible para hoy, una teología centrada en sí misma, cuya preocupación sea concentrarse en un sistema rígido de verdades. Para W. Kasper (1989) la teología deberá buscar los principios que unifiquen y a la vez permitan la diversidad: “La unidad de la teología no puede ser hoy la de un sistema monolítico; consistirá en la intercomunicación recíproca de todas las teologías, en una referencia de todas ellas a un objeto común, y en la utilización de unos principios básicos comunes” (p. 13).

Ya lo decía Y.M.J. Congar pensando en las fuentes para una renovación teológica, que era necesario, ir más allá de la época, de la cultura y paradigmas que acompañaron a la teología clásica predominante, pero sin que esto consistiera en una ruptura de fe. “De forma que podemos preguntarnos si el movimiento de las ideas no consistirá en enlazar, más allá de la edad media, con inspiraciones más antiguas y profundas” (Congar, 1970, p. 15).

El principio del *lógos del Amor/caridad*, como horizonte de verdad teológica, en el marco de la pluralidad de opciones teológicas contemporáneas, se expresa también en diversos elementos que se hacen comunes y que unifican la diversidad teológica, y que respetando el pluralismo, generan o reconocen un perfil determinado de una teología pluralista, pero a su vez, de una teología en comunión. Estos principios comunes no sólo son de orden formal, o genéricos, sino también afirman la identidad y estructura fundamental interior de una teología renovada, y pluralista.

Estos principios comunes pueden ser:

La teología, debe ser dialógica y por lo mismo humilde. En el diálogo con las otras experiencias de Dios y del mundo, la lleva no sólo a reconocer y comprender lo diverso, sino a dejarse enriquecer, cuestionar y convertir por la verdad del otro. La teología que sabe dialogar, dice Ignace Berten (2003) sabe reconocer sus límites: “yo sé que no poseo la verdad, que la verdad nos sobrepasa en cuanto partícipes de un diálogo, y creo que en la búsqueda común de la

verdad puedo aprender del otro, y así, el uno y el otro, como fruto de nuestro diálogo, podemos acercarnos más a la verdad” (p. 532). Las perspectivas, interdisciplinar, intercultural, interreligiosa, y ecuménica son expresiones de esta vocación dialógica de la teología hoy. Aquí se expresa la apertura de la teología al acontecer de Dios en el mundo, que es complejo y plural, pero que también es expresión de un amor único.

La teología ha de reconocer sus raíces místicas. La teología nace de una experiencia religiosa que la determina. La búsqueda de la verdad teológica está más cerca de lo simbólico que de lo doctrinal, aunque no se excluyen, y se necesitan. Es importante resaltar que el *lógos del Amor/caridad*, más allá de ser una posesión, es un descubrimiento que conlleva una experiencia espiritual profunda de seguimiento, que ordinariamente se expresa en lo simbólico. J.J. Tamayo (2005) recalca la vocación mística de la teología de la siguiente manera:

La búsqueda de la verdad no debe hacernos olvidar que en el origen de la teología no se encuentra un sistema rígido de verdades, sino una experiencia religiosa, y que el grado más elevado, sublime, la quintaesencia de la experiencia religiosa es la experiencia mística que es indecible, inexpresable. (p. 98)

Pero la teología también ha de dar razón de su experiencia, como W. Kasper (1984) dice:

Porque es verdadera, ésta va más allá de sí misma e introduce en la verdad más amplia de Dios. El verdadero objeto de la teología es, pues, no la fe de la Iglesia, sino la verdad de la autorrevelación de Dios plasmada en los testimonios de fe de la Iglesia. (p. 17)

La teología ha de ser pensable, inteligible, capaz de argumentar y ahondar en la riqueza y complejidad del Misterio que le da vida. Sólo se puede dialogar, desde la elaboración reflexiva, clara de lo que se vive como experiencia fundante, como persona y como Comunidad; en la historia y como contexto.

Otro principio común, para el reconocimiento de la unidad teológica desde el principio del *lógos del Amor/caridad*, es su carácter anamnético. Toda teología que recuerde proféticamente,

tanto la presencia como la ausencia del amor, de la verdad, afirma el *lógos del Amor/caridad*. Para J.J. Tamayo (2003) “el sufrimiento de las víctimas,...debe convertirse en el horizonte de la teología...El dolor es universal e inexplicable, inescusable al tiempo que injustificable, inmerecido siempre y sin sentido, insoportable al tiempo que no racionalizable” (p. 153). El amor lacerado por la injusticia, el silencio, y negado por la historia y la realidad cotidiana, es principio de sufrimiento y anonimato. La teología, asentada sobre la gratuidad del amor que reconoce una misma dignidad y bienestar, ha de ser testimonio de los rostros sufrientes de la historia. Frente al *lógos del Amor/caridad*, pisoteado, y trasgredido, la teología se hace compasión, principio de misericordia y praxis ética de liberación.

La eclesialidad, aunque no siempre abordada por los teólogos del pluralismo, es también un principio común para la verdad teológica. La unidad y la diversidad se viven en, y desde la iglesia. Al respecto, Heinrich Fries (1974) afirmaba que: “La teología sirve a la unidad de la fe si el teólogo reconoce y afirma su puesto en la comunidad de la Iglesia, es decir, en la comunidad de creyentes. Teología es *teología de la iglesia*” (p. 121). Pero la eclesialidad que la teología pretende o asume, debe desbordar las comprensiones eclesiocéntricas, y excluyentes que han acompañado esta categoría. Como lo analiza W. Kasper (1984) la eclesialidad:

no significa atadura a un sistema doctrinal abstracto, sino inserción en un proceso vivo de tradición y comunicación en el que se interpreta y actualiza el evangelio de Jesucristo. Se supera así la poca feliz alternativa entre la interpretación subjetiva u objetiva de la verdad. El nosotros englobador de la Iglesia es el sujeto de la fe y el lugar de la verdad. (p. 14)

No puede haber teología sin comunidad de creyentes. El principio del *lógos del Amor/caridad*, supone una comunidad de testigos del amor que llama a la unidad, y que respeta y anima la diversidad. El amor universal, que es uno en Dios y en la manera como El ama, se hace comunidad concreta, plural y diversa.

La teología encuentra en el pluralismo vigente una oportunidad para confrontarse en su propia identidad, revisar sus presupuestos epistemológicos y los alcances de sus conclusiones y de su praxis. Al final lo que el teólogo Juan Alberto Casas (2009) habla del diálogo interreligioso, se

puede aplicar en general a la teología y sus búsquedas contemporáneas de la necesidad de unidad y de respeto al pluralismo :

En conclusión, la religión verdadera no es necesariamente la más antigua o la que más seguidores tenga, la más organizada o en la que más milagros se registren. La verdad de sí misma no estará definida por la coherencia interna de sus doctrinas o la conservación de su tradición. La religión verdadera es aquella que, en lugar de oprimir o infundir temor, libera y vivifica; que es capaz de reconocer que no posee el monopolio de la verdad y que, por consiguiente, necesita de las demás y de sus diferencias para aprender y enriquecerse, para trabajar y comprometerse de forma mancomunada en la consecución de la vida en abundancia para todos los hombres y mujeres del planeta. Allí recaerá su verdad y allí podrá encontrarse con el Dios al que pretende alcanzar.

CONCLUSIONES

El pluralismo es el sello particular e indeleble de la sociedad contemporánea. La complejidad enmarca el todo de la realidad, y cada vez es más difícil lograr comprensiones y definiciones que abarquen los diferentes puntos de vista, los plurales acercamientos. Categorías que expresaban seguridad conceptual, y ética, como la objetividad, la identidad, la verdad, y la universalidad, están en crisis y replanteando sus propios alcances. El mundo ya no es el mismo, y las maneras y categorías, utilizadas hasta el momento para comprenderlo, se ven inadecuadas, o por lo menos, insuficientes.

La pluralidad es claramente percibida, por la globalización de imágenes, gustos, opiniones, y sentimientos; y el pluralismo, como pretensión ontológica de la misma, es elevado a estructura esencial de la realidad, como derecho innegable, e inalienable de lo real. Pero, ante la avalancha de circuitos de análisis, de expresiones multiculturales, la renuncia de toda metafísica que englobe pensamiento, historia, y ética, la primacía del pensamiento débil, y la proliferación de conceptos y contextos que se entienden en sí mismos, o creen hacerlo; la realidad se contempla fragmentada, consumista, líquida y voluble, vacía de sentidos integradores, híbrida y en riesgo. No todo pluralismo es fragmentario, pero si toda fragmentación tiene como base el pluralismo de derecho.

Ante esta realidad socio-cultural del pluralismo *de iure*, la teología, como reflexión crítica de la fe de una Comunidad, que trata de comprender la manifestación en gratuidad de Dios en su historia y en la historia de la humanidad, está directamente confrontada con este nuevo orden de las cosas. Y, aunque ha querido en algunos momentos de su quehacer, permanecer al margen del pluralismo, y sus exigencias, ya sea porque desconoce el valor intrínseco que conlleva, o sintiéndose amenazada, tratándose de defenderse de los peligros que contempla en él; la teología hoy, reconoce la evidencia y necesidad del pluralismo, y lo asume en su discurso de fe, no sólo

en la diversidad de métodos, y sujetos de análisis que integra en su labor, sino también, no sin conflictos, como estructura epistemológica de su propio ser. La teología hoy, no solo reconoce la pluralidad, y es teología plural, como se expresa en la teología de genitivo, de contextos, etc., sino además, impulsada sobre todo por la teología de las religiones, es también teología pluralista.

Este encuentro, entre la teología y el pluralismo como derecho, ha enriquecido su quehacer reflexivo, pero esto no se ha dado en una armónica aceptación, de hecho, aún hoy en día, existe rechazos y descalificaciones, con o sin razón, en algunos sectores eclesiales. La teología clásica, segura de las conclusiones doctrinales, afirmada en un claro eclesiocentrismo, y absoluta en las verdades adquiridas gracias al apoyo de la filosofía griega, esta abiertamente confrontada por una nueva racionalidad, que la hace ver insuficiente para comprender el mundo plural que se abre ante sus ojos.

Los movimientos teológicos que estuvieron en la antesala del Concilio Vaticano II, y el mismo Concilio, dieron un aire nuevo a la reflexión teológica, y la invitaron a abrirse al mundo, a reconocer en él y en sus expresiones, incluso de orden religioso, la presencia de Dios, que desafía y convoca. La renovación eclesial propuesta por el Vaticano II significó el renacer de la teología, buscando sus fuentes más allá de la *Summas*, buscando sus raíces más allá del medioevo, buscando su identidad más allá de la cultura de una época, buscando a Dios más allá de sus propias fronteras.

La teología contemporánea es una eclosión de vitalidad y de fecundidad. Nada se escapa a su análisis, la pluralidad es abiertamente reconocida tanto en sus objetos como en sus métodos de análisis. El gozo y el dolor de los hombres, su diversidad, y sus anhelos más profundos, son objeto de su reflexión, mirados desde la Revelación. Dios se descubre en la creación y en la humanidad, de allí los alcances del misterio de la Encarnación, pero así mismo, Dios comunica su salvación, de allí la tensión escatológica, que permite leer la vida y la historia de los hombres en perspectiva de liberación.

Pero, la teología contemporánea, aunque rica en diversidad, adolece de un horizonte metafísico, que englobe en una unidad de sentido, la pluralidad de sus diferentes horizontes teológicos, contrario con la teología clásica, muy bien sostenida en las premisas categoriales de la escolástica. La teología contemporánea, tal vez obediente con su tiempo, inicialmente no vio necesario tal comprensión ontológica, muy seguramente porque la ausencia de este principio, permitía la fecundidad reflexiva. Por ello, se afirmó que ya no existía la “teología”, sino que existían “teologías”. Además, algunas de sus teologías más relevantes, pretendieron convertirse en horizonte único de reflexión, queriendo repetir el absolutismo en la verdad, que en principio rechazaban.

Fue, y es, desde la reflexión suscitada por el encuentro con otras religiones, donde la teología contemporánea empieza un camino de introspección. ¿Las categorías de verdad, y universalidad se pueden seguir conservando sin que las afecte el entrar en diálogo con otras comprensiones religiosas? El conservadurismo, y el relativismo, son los dos polos que la reflexión despertada. Para algunos, las categorías son inamovibles como en el caso del *exclusivismo*; para otros se le puede hacer una lectura más incluyente, como en algún tipo de *inclusivismo*; pero, para otros, estas y otras categorías de la experiencia cristiana, deben ser reformuladas, o en el caso más extremos, cambiadas; tal es la manera de pensar del *pluralismo* más radical.

Pero, la teología, así sea plural o pluralista, no puede renunciar a tener un horizonte metafísico. El contenido de fe que la teología conserva y vive, y el proceso dinámico de ser inteligible, es decir, de ser capaz de dar razón de su experiencia religiosa, lo exigen. Si bien es cierto que este horizonte no puede de ser de la misma envergadura doctrinal que el de la teología clásica, pues, es imposible en el contexto actual, si ha de ser un principio englobante de determine la unidad y propicie y respete la pluralidad. Las categorías de verdad y de universalidad, se van a ver definidas, más allá del paradigma griego de la adecuación, por uno bíblico, de respeto y atención.

La verdad cristiana, se identifica con Jesús, con su mensaje y con su praxis de amor. Esta verdad se define en el acto de amor que significa Jesús encarnado, y del amor dado en Jesús y su acción evangelizadora. En él, el amor se hace palabra/discurso, del Padre a la humanidad; es él, la Palabra verdadera que está al origen de todo, como expresión del amor de Dios. Dios se hace

verdad de amor para los hombres en Cristo. Toda la creación, desde antes mismo de existir, está referida a Cristo como palabra/discurso de Dios. Todo está preñado del amor, y sólo se comprende desde él. La pedagogía de Dios en Cristo, nos muestra que la verdad de su actuar se expresa en el *lógos del Amor*, que unifica en un sentido ontológico, las diferentes manifestaciones de ese mismo amor. La verdad de un discurso teológico, tendrá que ver necesariamente con la diversidad que la expresión del amor/caridad contiene, y la unidad a la cual ese mismo amor/caridad remite. Siendo el *lógos del Amor/caridad*, la manera como Dios se Revela, además de la razón y contenido de la misma revelación, estaría expresando en sí mismo la necesaria inteligibilidad del acto de creer, la experiencia íntima del encuentro salvífico, y el pluralismo de las manifestaciones posibles.

La afirmación, del principio del *lógos del Amor/caridad*, integra el principio de lo *Humanun*, y a su vez, le ayuda a inscribirse desde una perspectiva de sentido más profunda. El *lógos del Amor/caridad*, no antecede a la manera de prejuicio a lo *Humanun*, ni es una expresión posterior como parte del ejercicio de los hombres; el *lógos del Amor/caridad* es la identidad propia de lo *Humanun*, que no puede desligarse de su sentido original y último que es la palabra/discurso del amor en él, sin perderse en el anonimato de lo abstracto.

Este principio del *lógos del Amor/caridad*, hace parte de la elaboración de un cristianismo relacional, que busca un camino entre el inclusivismo de anexión, y el pluralismo relativista. Por ello, la teología animada por este principio, será relacional y humilde; de fundamentos místicos, proféticos, y al vez, de ser capaz de dar razón de su propia experiencia; abierta al mundo y a sus búsquedas, comprometida con sus procesos de amor liberador, pero igualmente consiente de su vocación y tarea eclesial. Ahondar en este principio de religación, necesariamente generará un nuevo modo de hacer teología, y por lo tanto, un nuevo modo de ser iglesia.

Es en el ejercicio de la teología de las religiones, más que para otros ámbitos de la reflexión teológica, en donde se ha manifestado con mayor intensidad la necesidad de este fundamento último, desde el cual, la teología reconozca su identidad, su verdad y universalidad, pero así mismo su pluralidad y pluralismo. Los trabajos reflexivos, que desde este horizonte religioso, y desde hace algunas décadas vienen haciendo teólogos como Jacques Dupuis, Karl Ranher,

Claude Geffré, John Hick, Andrés Torres Queiruga, José María Vigil, Paul Knitter, Hans Küng, y Raimon Panikkar entre otros, muestran la inquietud y necesidad de encontrar respuestas al respecto.

La intención de esta investigación, no consistía en valorar críticamente las diferentes conclusiones que ya han ido saliendo de las reflexiones plurales antes mencionadas. Sería imposible reunir las a todas, además que, un trabajo de tal magnitud requeriría otros espacios y tiempos académicos. No se trata aquí de decir la verdad o universalidad de tal o cual teología, o de las categorías que se pretenden redefinir, reformular o suprimir; sino de mirar el “desde dónde” sea posible hacer su lectura, que, respetando el pluralismo y diferencia que manifiesta, pueda estar integrada en la unidad propia que la identifica.

La búsqueda emprendida por esta investigación puede estar al origen de múltiples preguntas que involucran ciertamente, las diferentes disciplinas teológicas, y que harán aun más plurales las problemáticas, y la necesidad de integrarlas: la soteriología y sus alcances, la eclesiología y sus fronteras, la cristología y sus nuevos rostros, los sacramentos y las nuevas simbologías, la Revelación y el ministerio del Magisterio, etc. Ahondar en estas problemáticas repercutirá en una nueva vitalidad para la teología.

Ciertamente el pluralismo ha sido, y es, una oportunidad para que la Iglesia, y la reflexión teológica, descubran una manera diferente de afirmar la verdad y la universalidad, descubrir el rostro del otro diverso, no sólo como exterior así mismo, sino dentro de sus propia casa. Así, la teología, al reconocer sus propios límites, se vuelve representativa de múltiples experiencias, arraigadas en el *lógos del Amor/caridad*, que es principio de koinonía, y de diakonia.

REFERENCIAS

- Álvarez Gómez, Mariano. (2004). La pretensión ontológica del pluralismo. *Revista filosófica Azafea*. (6), pp. 61-111.
- Aristóteles. *Metafísica*. Libro II.
- Bauman, Zygmunt. (2010). *La modernidad líquida*. México: Fondo de cultura Económica.
- Beck, Ulrich. (1998). *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós.
- Belda Plans. (1995). La defensa de la teología escolástica en Trento. *Revista Scripta Theológica*. (2) p. 439.
- Benedicto XVI. (2009). *Encíclica Caritas in Veritate*, Ciudad de Vaticano.
- Bermejo, Diego. (2011) *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona, España: Anthropos
- Bermejo, Diego. (2011) *Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna*. En BERMEJO (Ed). *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona: Anthropos, (pp. 24-25)
- Berten. Ignace, (septiembre 2003). *Pluralismo de las convicciones, búsqueda de la verdad y sociedad, Algunas notas sobre la Declaración Dominus Iesus*. *Revista Concilium, Volumen* (302), p. 532.
- Berzosa, Raúl (1994) *Hacer teología hoy, retos, perspectivas, paradigmas*. Madrid: San Pablo.
- Bevans, Stephen. (2004). *Modelos de teología contextual*. Quito, Ecuador: Editorial Verbo divino.

- Braudillard, Jean. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI
- Brown, Raymond E. (2000). *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, España: Desclée De Brouwer.
- Casas, J. (29 de septiembre de 2011). ¿Cuál es la Religión verdadera? (1) Hablando del diálogo interreligioso, [Mensaje en un Blog]. Recuperado de <https://jualberto40.wordpress.com/2011/09/29/cul-es-la-religin-verdadera/>.
- Coêlho, P. (1991). *Nuestro tiempo y su esperanza. El mensaje cristiano en el laberinto de la cultura actual*. Madrid: Atenas
- Comisión Teológica Internacional. (2012). *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid, España: BAC.
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución pastoral «Gadium et spes»,4.
- Concilio Vaticano II. (1965) Declaración «*Nostra aetate*», 2.
- Congar, Y.M.J. (1970). *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamca: Sígueme
- Crowley, Paul G. (1997). *Hablando de la formación del dogma, El dogma en una iglesia pluralista*, Santander: Sal Terrae
- Documento de Aparecida. (Mayo de 2007). No. 57.
- Dominus Iesus. 4 (6. Agosto de 2000)
- Dulles, Avery. (2003). *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*. Barcelona, España: Herder.

- Dupuis, Jacques. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo teológico*. Santander, Colombia: Sal Terrae.
- Duquoc Christian. (2005). *El único Cristo*, Santander: Sal Terrae
- Galeano, Adolfo. (2008). *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Garay, Joaquín. (2003). *Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación*. Servicios koinonia, Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/relat/310.htm>
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García M., Juan P. (2008). *La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*. Madrid: PPC.
- Geffré, Claude. (1984). *Diversidad de teologías y unidad de fe. En Iniciación a la práctica de la teología. T. I*. Madrid: Cristiandad.
- Geffré. (1998). La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso. *Revista selecciones de teología. (Nº 146) (37)*, p. 135
- González, Carvajal, (1992). *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: Sal Terrae.
- González, Faus, J. (2008). *El rostro humano de Dios, De la Revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Herrera, Restrepo. (1998). Postmodernidad ¿ruptura con la Modernidad? *Revista Análisis*, (63), p. 23.
- Illanes, J., Saranyana, J. (2002). *Historia de la teología*. Madrid, España: BAC

- Jaramillo, Jaime. (1995). *Modernidad y Posmodernidad en Latinoamérica*. Manizales: Imprenta Deptal. de Caldas.
- Karl, Gabriel. (2006). *Trasfondo social del proceso de diferenciación en la sociedad y en los mundos vitales de los seres humanos*. Revista Concilium, (315) pp. 174-175.
- Kasper, Walter. (1989). *Teología e iglesia*. Barcelona: Herder
- Kasper, Walter. (2012) *Es tiempo de hablar de Dios*, En: George Augustin (ed). El problema de Dios, hoy. Santander: Sal Terrae.
- Küng, Hans. (1990). *Proyecto para una ética mundial*. Madrid: Trotta
- Lipovetsky, Gilles. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, Jean-Francois. (1991). *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Madrid: Cátedra.
- L. Martínez, citado en: Berzosa (1994). *Hacer teología hoy*, Madrid: San Pablo.
- Melero, Martínez. (2004). *El pluralismo religioso como problema central de la teología católica hoy*. Revista de la Facultad de Educación de Albacete, ISSN (0214-4824), (19), pág. 135.
- Mora, Ferrater. (2004) *Diccionario de filosofía*. T. II. Barcelona, España, editorial Ariel, p. 1743
- Mora, Ferrater. (2004). *Diccionario de filosofía*. T. IV. Barcelona, España, Editorial Ariel, p. 3661

- Occhipinti, G. (5ª) (1995). Diccionario Teológico Enciclopédico. *Pluralismo teológico*. (Vol. p.773). Navarra: Verbo Divino.
- Real Academia Española (2001), Diccionario de la lengua española, (22.ª ed.). Recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=pluralismo>.
- Reale, Giovanni., Antísieri, Dario. (2007). *Historia de la filosofía*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y San Pablo. (T. 2)
- Ruiz de la Peña, Juan L. (1995). *Crisis y apología de la fe. Santander*. Santander: Sal Terrae.
- San Agustín. *Confesiones* 7, 10, 16
- Sánchez H., Olvani F. (2008). La pluralidad como principio: anotaciones para una teología fundamental pluralista. En: Cuestiones de teología en el inicio del siglo XXI. Bogotá: Universidad Buenaventura.
- Tamayo J.J. (2003). Pluralidad de la teología y unidad de la fe, Nuevo paradigma teológico. *Revista Selecciones de teología*, (50.1974). p. 121.
- Tamayo, J. J. (Enero – Marzo de 2005). Se requiere cambiar la manera de comprender la Verdad. *Revista Theologica Xaveriana*, (vol) p. 97.
- Tamayo, J.J. (2005). Fundamentalismo y diálogo entre religiones, Citado en Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Ciudad: editorial. p.61.
- Tamayo ,J.J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Thiel, John E. (1994). Pluralismo en la verdad teológica. *Revista Concilium*, (256) p. 1026.

- Timoty, Johnson Luke. (2001) Koinonía: Diversidad y unidad en el cristianismo primitivo. *Revista Selecciones de Teología*, N° 159, (40), p. 170.
- Tomka, Miklós. (1997) *La fragmentación del mundo de la experiencia en la modernidad*. Revista Concilium, volumen (271) p. 416.
- Torres Queiruga, Andrés. (2000) *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, Queiruga, (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, Queiruga, Cristianismo y religiones: «inreligión» y cristianismo asimétrico. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm>.
- Vattimo, Gianni. (1991) Citado en: Arroyo, J. La efímera postmodernidad. *Revista Razón y fe*, (1110). p. 407.
- Vattimo, Gianni. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa,
- Vélez, Consuelo (2008), citado en Vélez C., Olga Consuelo. *El método teológico*. Bogotá: Javeriana.
- Vigil, José María. (Febrero de 2007). El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo. *Revista Concilium*. (N° 319). pp. 39-48.

ANEXO 2

**CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES
(Licencia de uso)**

Bogotá, D.C., 27 de Agosto 2015

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad

Los suscritos:

José Antonio González Prieto , con C.C. No 91.271.798
_____, con C.C. No _____
_____, con C.C. No _____

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:
La cuestión de la verdad teológica en el marco de la pluralidad de teología hoy.

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)
Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: Si No
cual: Maestría

presentado y aprobado en el año 2015 , por medio del presente escrito autorizo
(autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia
de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a
continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar,
difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente
licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso
Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los
que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física (sólo en las instalaciones de la Biblioteca)	x	
3. La consulta electrónica - on line (a través del catálogo Biblos y el Repositorio Institucional)	x	
4. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	x	
5. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	x	
6. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	x	

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de

acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.


Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
José Antonio González Prieto	91.271.798	

FACULTAD: TEOLOGÍA

PROGRAMA ACADÉMICO: POSGRADO

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO			
La cuestión de la verdad teológica en el marco de la pluralidad de teologías hoy.			
SUBTÍTULO, SI LO TIENE			
AUTOR O AUTORES			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
González Prieto		José Antonio	
DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
Martínez Morales		Víctor Marciano	
FACULTAD			
Teología			
PROGRAMA ACADÉMICO			
Tipo de programa (seleccione con "x")			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
		x	
Nombre del programa académico			
Posgrado			
Nombres y apellidos del director del programa académico			
Ignacio Madera Vargas S.D.S			
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:			
Maestría en teología			
PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):			
Magna Cum Laude			
CIUDAD	AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO		NÚMERO DE PÁGINAS
Bogotá	2015		88
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")			
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO			
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.			

MATERIAL ACOMPAÑANTE					
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co , donde se les orientará).					
ESPAÑOL			INGLÉS		
Pluralismo teológico			Theological pluralism		
Verdad teológica			Theological truth		
Identidad			Identity		
Teología contemporánea			Contemporary Theology		
Logos del amor			Logos love		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS					
(Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
<p>RESUMEN:</p> <p>La pluralidad se ha constituido en el rasgo distintivo del mundo. Las comprensiones son complejas y conflictivas para objetivizar. Al interior de la teología, surgen nuevos desafíos, producto de la confrontación con el entorno plural, el florecimiento de nuevas sensibilidades, y las mismas exigencias internas de apertura a lo diverso. La efervescencia de opciones teológicas, suscitan múltiples interrogantes con respecto a su propia identidad. La problemática que se plantea es la siguiente: ¿en qué consiste la verdad de la teología, en el marco de la pluralidad de teologías de hoy? Su respuesta es el objeto del presente trabajo de investigación. El primer capítulo, describe el paso del pluralismo de hecho al pluralismo de derecho, y las problemáticas que allí se establecen, especialmente en lo que respecta a las categorías, como la identidad, la verdad y la universalidad. El segundo capítulo, desarrolla la forma como la teología cristiana ha reaccionado frente al pluralismo. La valoración, el temor, y la aceptación, son un camino recurrente. El capítulo final, confronta los paradigmas</p>					

unívocos de la teología tradicional, y los principios equívocos de la teología contemporánea. Se busca así, rescatar de cada uno de estos horizontes de comprensión aquello que permita respetar el pluralismo y su diversidad, pero de igual modo la vocación integradora de la teología; se concluye que el principio del *lógos del Amor/caridad*, está en la frontera de lo uno y lo diverso, y que se constituye en referencia ontológica indispensable para comprender la verdad del discurso teológico frente a lo plural.

SUMMARY:

The plurality has been constituted in the distinctive feature of the world. The comprehensions are complex and troubled for objectify. To the interior of the theology, there arise new challenges, product of the confrontation with the plural environment, the bloom of new sensibilities, and the same internal requirements of opening to the diverse thing. The effervescence of theological options, they provoke multiple questions with regard to his own identity. The problematics that appears is the following one: of what the truth of the theology consists, in the frame of the plurality of today theologies? His response is the object of the present work of investigation. The first chapter, it describes the step of the pluralism of fact to the pluralism of right, and the problematic ones that there are established, specially in regarding the categories, as the identity, the truth and the universality. The second chapter, it develops the form as the Christian theology has reacted opposite to the pluralism. The valuation, the dread, and the acceptance, they are a way appellant. The final chapter, it confronts the univocal paradigms of the traditional theology, and the equivocal beginning of the contemporary theology. It is sought this way, to rescue of each of these horizons of comprehension that one who allows to respect the pluralism and his diversity, but of equal way the of integration vocation of the theology; one concludes that the beginning of the *lógos* of the Love / charity, one and the diverse thing is in the border of, and that is constituted in ontological indispensable reference to understand the truth of the theological speech opposite to the plural.