

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
ACTAS DEL GRUPO “CATÓLICOS EN DEMOCRACIA”
AÑO 2005

ACTA PRIMERA REUNIÓN

Fecha: 22 de marzo de 2005

ASISTENCIA:

1. Jorge Costadoat
2. Enrique Barros
3. Augusto Quintana
4. Juan Noemí
5. Pedro Morandé
6. Juan Pablo Jiménez
7. Mariano de la Maza
8. María Soledad Pinochet
9. Cristián Barría
10. Matías Valenzuela
11. Carlos Catalán
12. Manuel Matta

Hilo de la conversación y temas de fondo

La reunión se centró en la discusión del documento de Eduardo Silva y Jorge Costadoat titulado “Interpretación teológica del presente”¹.

Este texto tuvo una buena acogida en tanto rescata la posibilidad de una teología de “bautizados”. Es decir, una teología que surge del impulso de la fe a la razón para pensar la propia experiencia de fe, que no caracteriza exclusivamente a los especialistas sino a todos los creyentes. El texto, sin embargo, ha parecido oscuro al proponer como criterios del reconocimiento de los signos de los tiempos a la libertad y a la fraternidad. Por una parte se ha objetado que tal modo de obtener criterios simplifica las cosas, es demasiado esquemático (¿“libertad, igualdad, fraternidad”... como en la revolución francesas?) y

¹ Se trataba también de opinar sobre las actas resumidas con el trabajo del semestre pasado de los cuatro grupos del Centro. De esto se habló poco. Se dijo que el acta no reflejó la riqueza y la libertad de la discusión tenida en el grupo, como si hubiera primado en su redacción la autocensura por temor de la Iglesia. Se explicó que esto es cierto en parte. A un acta así no es posible pedirle mucho. Debe considerársele obra de lo que el redactor ha podido retener como personalmente provechoso de las discusiones tenidas. Y, por otra parte, la redacción de un texto que debiera representar a varios no excluye la escritura de otros más audaces escritos a título personal.

puede escamotear la necesidad de pensar; por otra, que la descripción de lo que se entiende por libertad y fraternidad no queda para nada claro, que requiere de especificaciones.

Sobre la fraternidad se dice que no se especifica suficientemente los grados de compromiso que podemos asumir con seres humanos diversos. ¿Podemos considerar hermanos a las personas de Bangladesh? ¿Cuáles son los vínculos que nos atan a determinadas personas? En respuesta se sugiere tener en cuenta que el prójimo no es el que está allí, sino aquel al cual alguien se acerca. Alguien al cual yo elijo acercarme. O bien, alguien a quien reconocemos como “otro” (con determinadas características). Pero, ¿qué sucede con el “totalmente otro” respecto de mí? Conviene recordar dos modelos de relación, el de la amistad y el de la justicia; o bien, el de la caridad (que, como virtud teologal, no es exigible) y el de la justicia (que sí sería exigible).

Sobre la libertad hay que considerar que la libertad admite grados, que no existe la libertad absoluta. En consecuencia la teología no puede tratar a esta y a la fraternidad como meras abstracciones.

Pero, aun antes de la revisión de estas categorías, se hace necesario considerar que, a propósito de los signos de los tiempos, el siglo XX nos impone la hermenéutica como condición fundamental de comprensión a todos por parejo y a las disciplinas en particular. En nuestro caso el cristianismo se haya en el mundo contemporáneo en una situación análoga a la del primer cristianismo en el mundo helénico y romano. Por entonces el mundo experimentaba una enorme fragmentación. El cristianismo llegó a ese mundo con un “mensaje”. El desafío por excelencia para el cristianismo es que su mensaje sea efectivamente “mensaje” en el mundo contemporáneo, fragmentado también como el antiguo. A propósito de los “católicos en democracia” el mismo concepto es complejo porque tiene dos caras, una cara política y otra religiosa. Es complejo porque, por una parte la fe parece demandar un orden político y, por otra, el pluralismo actual exige la libertad incluso en materia religiosa. A este respecto hay que tener presente que la sociedad americana entiende que la religión es una “opción” y conoce formas de asociatividad menos masivas y, por lo mismo, más concretas y cercanas.

Por último, se criticó también que el objeto de esta teología deba ser “el presente”. ¿No es más conforme a *Gaudium et Spes* que sea la “época” (un período de tiempo que incluye necesariamente un presente, un pasado y un futuro)? En relación con lo mismo surgió la duda acerca de la conveniencia de llamar al Centro “teológico”. ¿No impide este adjetivo precisamente una reflexión inteligente de la fe hecha por meros cristianos? Sobre lo primero se recomienda entender el “presente” y los mismos “tiempos” no en sentido cronológico o cuantitativo, sino de acuerdo a la significatividad, la relevancia, es decir, en sentido cualitativo. En cuanto a lo segundo cabe recordar –sorteando la posible trampa de concebir a la Iglesia “frente” al mundo actual-, que la Iglesia lleva en sí misma los “tiempos”, la “época” y, por ende, las polaridades (el polo positivo y el polo negativo) que agitan al mundo no pueden sino ser suyas propias. Entonces el asunto desemboca en la necesidad que tiene el cristiano contemporáneo de dar cuenta inteligentemente de su experiencia de Jesucristo.

Sea por esto último, sea por la insuficiencia de los criterios de la “libertad” y de la “fraternidad” para discernir los “signos de los tiempos”, llegamos a la conclusión de la necesidad de abordar el tema de la “experiencia religiosa”. Esta, según parece, debiera constituir el punto de arranque de la actividad del Centro.

(Costadoat/Matta)

ACTA SEGUNDA REUNIÓN

Fecha: 27 de abril de 2005

ASISTENCIA:

Jorge Costadoat
Samuel Fernández
Juan Noemi
Pedro Morandé
Carlos Casale
Mariano De La Maza
Matías Valenzuela
Ximena Mason
Cristián Barría
José Roa
Manuel Matta
María José López

Hilo de la conversación y temas de fondo

Una vez más constatamos que el cristianismo -y la Iglesia particularmente-, tiene problemas en y con la modernidad. Pablo VI alude a ellos cuando diagnostica que “la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo...” (*Evangelii Nuntiandi*, 20). El diálogo que el Concilio Vaticano II ha intentado con el mundo moderno representa precisamente un esfuerzo por superar este quiebre.

La superación de esta ruptura, a su vez, nos exige distinguir los planos de su verificación y aclarar en qué términos un diálogo es efectivamente posible. Por estos cauces discurrió la conversación de nuestro grupo.

Experiencia popular y experiencia ilustrada de Dios

No convence el planteamiento ilustrado de Juan Martín Velasco allí donde este autor imagina que la personalización del cristianismo que él propugna supone la superación de “las falsas representaciones de la fe como asentimiento a verdades y doctrinas incomprensibles, vigente en las exposiciones populares del cristianismo”².

² Juan Martín Velasco *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, 1993, p. 281.

Estas representaciones de la fe no han desaparecido, persisten, no parece que vayan a desaparecer, pero tampoco que convenga que desaparezcan del todo. Advertimos la posibilidad de un juego virtuoso, de una oscilación incluso necesaria entre la fe infantil de la catequesis y la fe adulta, entre el catolicismo popular y el catolicismo ilustrado, entre la praxis de las comunidades de base y el discurso eclesial oficial, entre la representación religiosa y el concepto hegelianos. En cada caso ambos aspectos parecen necesarios. La razón es inherente a la experiencia de fe. No se puede “creer porque sí”. En el extremo de las posibilidades el fundamentalismo del que considera que su experiencia de fe tiene un valor evidente y se excusa de toda argumentación, constituye un peligro para los demás. Por otra parte, empero, la experiencia de fe es irreductible a la razón. Este debiera “asombrarnos”. En consecuencia, los creyentes modernos somos y debemos seguir siendo un edificio “de dos pisos”. La experiencia cristiana no es ciega gracias a la razón y tiene contenido gracias a la fe. Es necesario que convivan en nosotros la religiosidad popular y la ilustrada. La opción unilateral por cualquier de ellas sería limitante. Ambos aspectos se requieren uno al otro, para que se den sucesivamente nuevas experiencias y nuevas comprensiones.

La religiosidad popular tiene raíces antropológicas profundas. Si en vez de relacionar la fe cristiana con el pensamiento moderno lo hacemos con la sociedad moderna, advertimos que la experiencia religiosa de la humanidad no ha cambiado mucho. El sincretismo, la religiosidad oral y de las imágenes predominante en nuestra época, ha sido lo normal en la historia humana. La *New Age* no es para nada nueva. Lo raro, en realidad, es el cristianismo como religión del texto, de las Escrituras. Se equivocan los pastores cuando parten del hecho de que el mensaje cristiano es poco menos que evidente. Por el contrario, no debiera llamarles la atención que el cristianismo no sea comprendido en nuestra cultura.

El judeo-cristianismo se desarrolló como una religión histórica, distanciándose de la religión cosmológica. En una cultura audio-visual como la nuestra, la religiosidad cosmológica vuelve por sus fueros. Es más, cabe preguntarse hasta qué punto la tradición cristiana no es prisionera del texto. Y, por otra parte, parece impensable que pueda darse un cristianismo que no integre la dimensión cosmológica y, en cierto sentido, mágica de toda religión.

El verdadero problema del cristianismo con la modernidad lo tiene en el plano de la moral, manifestándose especialmente entre los católicos ilustrados. A la fe cristiana el utilitarismo o el consecuencialismo de la moral actual le resultan ajenos. La moral cristiana está implicada en la experiencia de la gratuidad del amor misericordioso de Dios (Mt 25), se ha zafado del cumplimiento de la ley, no es prisionera de un esquema de premios y castigos. A modo de ejemplo, recordamos que la fuerza ética del cristianismo no está en su doctrina moral, sino en hechos como el de Juan Pablo II que rechaza la guerra contra Irak, no importándole defraudar a los poderosos. Otro ejemplo, es que en entre las mayorías católicas de América Latina el puritanismo prácticamente no ha entrado. Pero en los sectores católicos ilustrados se sufren las reducciones moralizantes del cristianismo hacia la izquierda (la exigencias de un “compromiso” socio-político en

los años 60-70) y las reducciones moralizantes hacia la derecha (la hipersexualización de la pertenencia católica de los últimos años).

Diálogo entre fe cristiana y sociedad moderna

Resulta muy complejo que la experiencia cristiana de Dios deba abarcar la vida humana en todos sus planos, especialmente cuando en la modernidad muchos ámbitos de esta vida se han secularizado. Lo dice el mismo J.M. Velasco en estos términos: “A mi modo de ver, las dificultades actuales para la experiencia de la fe proceden sobre todo de la radical dificultad para articular el ejercicio de la experiencia de Dios, concretada en la experiencia contemplativa, con la experiencia humana en los muchos órdenes de la existencia que el proceso de secularización ha hecho autónomos en relación con la visión y la vida religiosas”.

Estas dificultades ponen a la Iglesia en una situación difícil. ¿Existe alguna posibilidad de que los católicos efectivamente establezcan un diálogo con ámbitos de la realidad que se autocomprenden en un lenguaje secular e independientemente de la fe? ¿Deben los pastores “hablar de todo”? ¿Es posible recuperar de algún modo la pretensión de universalidad del discurso eclesial, sea desde el punto de vista del contenido como del de su destinatario?

La posibilidad de un diálogo se mueve entre dos extremos. Por una parte, si la fe cristiana nada tiene que decir sobre ámbitos que funcionan autónomamente, desembocaríamos en una especie de ateísmo práctico. Desplazada de un mundo cada vez mejor conocido por una multiplicidad de disciplinas, la experiencia cristiana tendría que contentarse con encontrar un lugar suyo propio en el que pudiera tener alguna relevancia. Por otra parte, si se pretende que la fe cristiana incida en todas las áreas de la realidad, se corre el riesgo no sólo de la irrelevancia sino también el de la impertinencia. En el primer caso la invocación de Dios deviene superflua. En el segundo, intrusa o violenta. Cabe recordar que la Iglesia liberó a la economía al levantar su condena del préstamo a interés. ¿No se ha desbocado, sin embargo, la economía al punto que hoy la religión no le pone freno alguno? No ha hecho lo mismo la Iglesia respecto de la sexualidad. Pero, a causa de esta rigidez, ¿no se ha invalidado la Iglesia a sí misma para influir sobre este campo tan importante con un discurso que verdaderamente sea visto como una auténtica orientación?

Entre estos dos extremos, se impone la necesidad de inventar/descubrir las vías de la comunicación real o del diálogo entre fe y cultura. A favor se cuenta con que ni el pensamiento moderno ni el mundo moderno excluyen en principio que la fe tenga un lugar y haga su aporte. La crítica al cristianismo se ha dirigido en contra de apegos a tradiciones obsoletas. Pero la posibilidad de comunicación entre fe y cultura representa sobre todo una ventaja para ambas. Pues bien, si entre las diversas esferas de la realidad humana hay una comunicación indirecta, una “desde fuera”, no “desde dentro”, es decir, una que respeta la autonomía relativa entre los diversos ámbitos (política, economía,

educación, etc.), es imaginable pensar que entre la fe y todos estos ámbitos pueda haber un diálogo en términos semejantes. Por cierto, no es fácil conceder que en algunas áreas de la vida humana la fe no tenga algo que decir “desde dentro”.

A este respecto el magisterio se encuentra en una situación incómoda. Está llamado a conocer las realidades humanas “desde dentro”, desde una experiencia compartida, pero no puede inhibirse de hablar de ellas “desde fuera” y salvaguardar la experiencia común o general. En este caso, al igual que para la filosofía, el magisterio debiera aceptar que su pretensión de universalidad suele ser peligrosa y patológica.

En definitiva, la convivencia entre los católicos (“populares” e “ilustrados”) y de los católicos con otros que no lo son, es un imperativo práctico ineludible. El pluralismo se impone a la sociedad como un requisito de libertad y de comunidad. Pero, además, el pluralismo golpea a las puertas de la Iglesia. ¿No golpea las puertas de su propia casa?

ACTA TERCERA REUNIÓN

- Fecha:** 25 de mayo 2005
- Lugar:** Sala Consejo, Facultad de Teología, Campus Oriente, Universidad Católica
- Participantes:** Cristián Barría, Enrique Barros, Carlos Casale, Eduardo Silva, José Roa, Samuel Fernández, Mariano de la Maza, Juan Noemi, Matías Valenzuela, Manuel Matta, Reinaldo Tan, Jorge Costadoat y José Miguel Burmeister.

El coordinador da la bienvenida a esta reunión del grupo Católicos en Democracia y lee un párrafo del Evangelio.

Comparte las excusas de Pedro Morandé, Carlos Catalán y Ximena Mason. Presenta a Reinaldo Tan, quien fue contratado para colaborar con el trabajo del Centro.

También invita a participar en el I Encuentro del Centro Manuel Larraín. Será un espacio para compartir con todos los miembros del Centro y aportar al documento de los obispos “Camino al Bicentenario”. Se convoca, además, a la misa para recordar la muerte de Monseñor Manuel Larraín, el 22 de junio a las 19:30 hrs. en Campus Oriente.

Se leen algunos extractos del acta de la reunión anterior, en que se desemboca en la necesidad de abordar el tema del pluralismo.

Para la presente reunión se ha debido leer previamente dos textos:

- 1) O. Höffe “Pluralismo” y “Tolerancia” (extraídos de P. Eicher Diccionario de conceptos teológicos, Herder, Barcelona, 1990, tomo II)
- 2) Juan Noemi “Vocación a la verdad en un mundo pluralista” (Extracto del artículo “Ser académico, una vocación. Enfoque teológico”, Publicación del Tercer Congreso Nacional Jubilar de la Academia. Universidad Católica del Norte, Ediciones Universitarias, Antofagasta, 2004 pp. 41-54).

Se introduce el debate con las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las exigencias que el pluralismo impone “hacia afuera” y “hacia adentro” de la Iglesia?
- ¿Qué debemos tolerar y qué debe sernos intolerable en la vida política del país?
- ¿En qué circunstancia se encuentra el pontificado de Benedicto XVI a propósito de las demandas actuales de pluralismo y de tolerancia?

Hilo de la conversación y temas de fondo

1. Los católicos viven en una sociedad plural

El pluralismo es una realidad, es un hecho de la sociedad contemporánea. Hay diversas visiones de la realidad, nos guste o no. Si acogemos esta realidad, sin embargo, facilitamos la convivencia social. La comunicación entre los que piensan distinto es mejor que su incomunicación. No debe olvidarse, por otra parte, que también la unidad es un dato de la realidad y no sólo una aspiración necesaria.

El pluralismo es también una realidad intraeclesial, aunque en este caso hay que distinguir los planos en los cuáles la diversidad es admisible. No es lo mismo discrepar en el credo, en la moral o en la visión de la realidad a la luz de la fe. En la Iglesia, en todo caso, se replican las cuestiones que dividen a los contemporáneos, lo que en algunas materias hace muy complejo a los católicos atinar con la opinión o la decisión cristiana.

Hoy por hoy no es posible invocar la “verdad” católica o cristiana a la manera integrista, porque desde un punto de vista secular y también teológico una verdad intramundana completamente incondicionada y ahistórica no sólo no existe, sino que constituye un engaño o una ilusión. La recurrida expresión “el error no tiene derechos” sólo es válida en el sentido de que la falsedad o la mentira no pueden ordenar las cosas humanas. Pero la prueba y el error son, desde un punto de vista psicológicos, indispensables para alcanzar el conocimiento. Desde un punto de vista filosófico, si la verdad está en búsqueda, la equivocación es un derecho de los que honestamente la quieren. La hermenéutica, además, nos recuerda que nadie tiene un punto de vista absoluto y que, aun pretendiéndose la universalidad, sólo podemos contentarnos con interpretaciones mejores y peores. Pero es Dios mismo, “el Otro como realidad no cuestionada en sí misma sino como más allá y trascendente al propio ser uno mismo lo que determina y posibilita tanto negativa como positivamente el pluralismo”. Este “se plantea como un imperativo que surge negativamente de la incapacidad del hombre de acceder unívocamente y posesionarse de la verdad una e indivisa, y positivamente del irreductible carácter trascendente de dicha verdad” (Noemi). Si Dios trino es garante del pluralismo, lo es en cuanto se ha revelado históricamente que, en virtud del Espíritu, una persona divina está en otra.

2. ¿Qué deben los católicos tolerar y qué no?

El pluralismo y la tolerancia refieren a planos distintos. Puede no haber tolerancia, pero siempre habrá pluralismo. Si el pluralismo es una realidad en el plano del conocimiento, la tolerancia es una virtud ética. Esta requiere una internalización moral, puesto que su asimilación no está nunca asegurada. La tolerancia, como hacen los esposos, busca la unidad a partir de la legitimidad de diversas perspectivas. Ella supone que nadie es poseedor de la verdad, que las visiones plurales de la realidad son siempre parciales, que todos podemos equivocarnos y, en consecuencia, nuestra actitud o nuestra decisión deben ser respetuosas hacia los demás. La tolerancia, mediante un discernimiento, se traduce en una actitud o en un acto libremente elegido. A ella se opone la indiferencia de aquel que no se interesa por los otros (desinterés que puede provenir de una suerte de absolutización del valor de la diversidad) y la intolerancia de quien arrasa con las ideas y las personas de los otros. Pero la tolerancia no se opone “lo intolerable”, porque hay cosas que también la virtud indica que no se pueden soportar, ya que rompen con la comunidad. Se es tolerante en el plano ético. Y este es el plano decisivo, porque es en el

lugar en que convivimos con otros, que debemos concordar los valores y las leyes que encausan los conflictos e imperan la paz.

En una sociedad plural los católicos deben cultivar la tolerancia que les permite convivir en respeto y paz con los que no son católicos. El asunto crucial es que, teniendo una idea de la realidad o del bien, no pueden imponerlo jurídicamente a los demás. Esta es la manzana de la discordia. Porque siendo ya complejo para un creyente singularmente considerado la decisión de asuntos privados o profesionales, ofreciéndosele a su conciencia una variedad de opiniones, resulta muy conflictivo que quiera hacer prevalecer legalmente sus convicciones personales y religiosas sobre otros que no las comparten. ¿En virtud de qué los católicos pueden imponer jurídicamente a los que no son católicos su visión acerca del divorcio, de la píldora del día después o del aborto?

Es cierto que la verdad vence por su propia fuerza. Esta idea debiera ahorrarnos muchas discordias. Pero cuando surgen materias que obligan a una determinación pública, cuando se hace ineludible zanjar jurídicamente un asunto que merece ser abordado por la colectividad, aquel principio es insuficiente.

A este propósito podemos discutir si existe una “idea del bien” universalizable (al modo como Kant ha podido concebirla) o, contrariamente, si habrá que contentarse con mediar históricamente cualquier noción del bien que, por tanto, no podrá ser sino parcial, provisoria y sujeta a sucesivas interpretaciones.

Tal vez sea todavía mejor plantear las cosas al revés. Y, en vez de buscar una idea del bien común, buscar la idea de un “mal común”, de un mal que amenaza a unos y a otros (por ejemplo, una catástrofe ecológica). Bien se trate de esto o aquello, se requerirá hallar categorías compartidas, un código convencional comprendido por todos. Este empeño no bastará, pues el diálogo nunca tiene lugar en igualdad de condiciones.

Indispensable será, en definitiva, preguntarse por el fundamento de un ética no-creyente o no-cristiana; por la posibilidad de encontrar algo que nos vincule a todos por igual; y, en el más humilde de los casos, por hallar aquel mínimo “intransable” que debiera unirnos a los que, pensando distinto y teniendo desigual poder, debemos vivir juntos.

Burmeister/Costadoat

ACTA CUARTA REUNIÓN

- Fecha:** 29 de junio de 2005
- Lugar:** Sala Consejo, Facultad de Teología, Campus Oriente, Universidad Católica
- Participantes:** Cristián Barría, Pedro Morandé, Enrique Barros, Carlos Casale, Samuel Fernández, Carlos Catalán, Jimena Mason, Mariano de la Maza, Juan Noemi, Luis Oro, Manuel Matta, Fernando Montes, Reinaldo Tan y Jorge Costadoat.

Varios:

- Se anuncia el retiro de María Soledad Pinochet y se da la bienvenida a Luis Oro.
- Asiste el P. Fernando Montes, rector de la UAH.

Reunión:

Dos preguntas enmarcan la conversación:

- ¿Cuáles son las exigencias que el pluralismo impone "hacia afuera" y "hacia adentro" de la Iglesia?
- ¿Qué debemos tolerar y qué debe sernos intolerable en la vida política del país?

La discusión versa sobre las cartas intercambiadas entre el Cardenal Carlo Maria Martini y Umberto Eco. Para una lectura complementaria se ha sugerido otra vez la lectura de los textos de Höffe y de Noemi. Ha podido leerse también la ponencia de Enrique Barros presentada en el I Encuentro del CTML titulada "Los sentidos del pluralismo y la pretensión de catolicidad. La Iglesia Católica en un Chile pluralista".

Hilo de la conversación y temas de fondo

La conversación de la reunión puede ser ordenada en torno a tres temas internamente conectados entre sí: la discusión de las cartas entre el Cardenal Martini y Umberto Eco se hace a partir de dos perspectivas contrarias por su lugar de arranque, pero no necesariamente excluyentes entre sí. Tanto la perspectiva científica-empirista como la especulativa tradicional parecen requerirse dialécticamente. A estas se suma un tercer tema que retoma la discusión en la óptica de la "competencia" de los cristianos por una sociedad mejor.

1.- Desde el análisis empírico de la realidad

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, se nos hace un llamado de atención por la abstracción del planteamiento de las actas de la reunión pasada y del debate entre Martini y Eco. Desde el análisis empírico de la realidad, la cuestión de un debate en torno a una ética no-creyente o de un diálogo ético de este tipo anda "por las nubes".

Las cuestiones éticas en el diario vivir de las mayorías son mucho más pedestres. Tienen que ver con no meter bulla o no emitir olores que molesten a los vecinos. La ética no puede pasar por alto lo que de hecho "creen" unos y otros, creyentes o no-creyentes. Y la experiencia dice que las personas no se mueven tan autónomamente, sino coaccionadas social y psicológicamente. La libertad si no es tal, al menos admite grados. Al margen de una aproximación empírica a la ética podemos construir una ficción.

La ética debiera admitir el cambio de paradigma operado después de Darwin. Introducido el paradigma de la evolución en la cultura contemporánea, el intento de pensar en clave de ley natural es seriamente cuestionado. La reflexión teológica se halla así incapacitada para pensar la sociedad en las categorías tradicionales. En la antigüedad ha podido verse la sociedad en la óptica aristotélica para cuadrar éticamente lo "anormal" en lo "normal". Hoy rige un paradigma que nos dice que lo "improbable" es lo normal y que lo "probable" puede llegar a ser y que a esta dirección habría que conducir la realidad. Cabe, por tanto preguntarse, ¿qué consecuencias tendría para la filosofía y la teología razonar a partir de la realidad empírica, del hecho de que las cosas son contingentes e improbables?

Este planteamiento podría responder mejor a los riesgos incalculables que la misma sociedad humana, no ya la naturaleza, ha generado.

2.- Desde la búsqueda especulativa de la unidad de la diferencia

Aun cuando el planteamiento anterior remueve los fundamentos del planteamiento ético tradicional, este parece inmarcesible. Queda en pie la pregunta por la sustentación especulativa de la ética cristiana en general y particularmente de una ética no-religiosa o civil. El desafío mayor, urgido por la aproximación empírica, consiste precisamente en integrar la diversidad de datos que provienen de la realidad en la aproximación especulativa que procura la unidad.

Martini y Eco, de modo semejante a como lo han intentado Ratzinger y Habermas, se han hecho cargo de la relación fe y razón. Al compartir originariamente una misma posición en el mundo (aun cuando no un mismo credo), quedamos en la duda acerca de un diálogo con alguien que verdaderamente hubiera representado una postura diversa a la del creyente. El caso es que la opción de fe permitiría sustentar sólidamente la ética. Pero a los ojos de la fe también es posible en principio una ética civil.

Ratzinger y Habermas se atreven a pensar la unidad de la diferencia. Procuran verbalizar esta unidad, cosa extraña al común de los mortales que suele experimentar ambos aspectos por separado, no sin contradicción. Y lo hacen conscientes de los extremos posibles de la absolutización de la diferencia (que conduce a la "dictadura del relativismo") y de la consagración de la identidad (que conduce a la "dictadura del absoluto"). El asunto es sortear la tentación de pensar que los dos accesos a la realidad sean alternativos, el de la fe y el de la razón. Por el contrario, es preciso captar la unidad

originaria que, en palabras de *Fides et Ratio*, urge a encontrar la fe en la razón y viceversa, compenetración esta que permitiría poner límites al pluralismo e impedir la absolutización de la verdad. La fe no es más que la razón, pero tampoco la razón es simplemente neutral.

A efectos de una convergencia, no debiera hablarse de la fragilidad de una ética que no se sustenta metafísica o teológicamente, sin hacerlo también de la fragilidad de una fe en Dios que ha de renunciar a traducirse en conclusiones éticas inmediatas y ahistóricas. La búsqueda de la unidad de la diferencia que aspira a verificar esta en aquella y viceversa, se aleja del planteamiento minimalista que, intentando dar con unos contenidos éticos compartidos entre quienes piensan distinto, nivela las diferencias y reduce su riqueza a un común denominador. La unidad que se busca no preside un diálogo a partir de una unidad ética mínima, sino que estimula la expresión de las diferencias y resulta de su comunicación.

De aquí que se replantee la pregunta por la "competencia" de los cristianos por un determinado tipo de sociedad.

3.- La competencia de los cristianos por una sociedad mejor

Los cristianos en sociedad no compiten éticamente con otros por cuanto lo distintivo de la fe cristiana es la apertura radical a Dios (Rahner) y no un código moral específico. Pero sí deben hacerlo "desde" su óptica propia (desde su sub-sistema). El cristianismo, por ejemplo, constituye una motivación especial para que los esposos conformen buenas parejas. Esta responsabilidad común a todas las parejas no necesita de la prohibición legal del divorcio para ser "cristiana".

Con la competencia, sin embargo, no hay que exagerar. No porque no se puedan imponer jurídicamente las consecuencias éticas de la fe lo que queda es simplemente la persuasión. También esta opera por la vía de la coerción. ¿De qué libre mercado se puede hablar cuando lo que parece ofrecido a la libertad es producto de las investigaciones y técnicas del *marketing*? La publicidad impele a la gente a creer. Y la gente cree en muchas cosas. El dato es que las personas no son tan libres como se les quiere hacer pensar que lo son.

No obstante la precariedad de la libertad, tratándose de la fe en Dios, distinta de las creencias comunes, por primera vez en la historia esta no es un dato de la realidad, sino una opción. Independientemente de la autonomía real de esta opción, las personas así lo piensan. Pero, además, como arriba se ha dicho, es débil creer. La duda atraviesa la cultura y se instala en la experiencia religiosa. La fe y también la ética son una apuesta. La posibilidad de actuar socialmente por una apuesta por Dios y un mundo mejor, por convicciones más que por certezas (que podrían exigirse compulsivamente a los demás), hace aún más cercanas las aproximaciones éticas de los que creen y de los que no.

Para la planificación de las próximas reuniones se tiene en cuenta los temas desarrollados el último año (2004-2005)

1. Malestar del laicado por la actuación política de la jerarquía de la Iglesia Católica en una sociedad democrática-pluralista.
2. La democracia y la actitud de Jesús ante el poder.
3. El concepto de persona en la tradición occidental (“relación”) y en la modernidad (“autonomía”).
4. La misión que la Iglesia tiene de unir al género humano. La invocación de un vínculo trascendente y el lenguaje vinculante que se necesita para representar la unidad históricamente.
5. (Comentarios al documento Silva-Costadoat sobre la pretensión del Centro Manuel Larraín, de hacer una “interpretación teológica del presente”. La discusión obliga a ir a la raíz de las cosas: la experiencia religiosa).
6. La experiencia religiosa. La experiencia popular y la experiencia ilustrada de Dios; y el diálogo entre la fe cristiana y la sociedad moderna.
7. Los desafíos que el pluralismo y la tolerancia representan para los católicos.

La búsqueda de una ética racional, natural o no-creyente, como condición de posibilidad de una convivencia universal.

ACTA QUINTA REUNIÓN

Fecha: 24 agosto de 2005
Lugar: Sala Consejo, Facultad de Teología, Campus Oriente, Universidad Católica
Participantes: Cristián Barría, Enrique Barros, Carlos Casale, Carlos Catalán, Mariano de la Maza, Juan Noemi, María José López, Matías Valenzuela, José Miguel Burmeister y Jorge Costadoat.

Se dan las excusas de los inasistentes.

Se entrega una síntesis de las actas del primer semestre.

Se lee el acta de la última sesión y, a propósito de la lectura del texto de Enrique Barros “Los sentidos del pluralismo y la pretensión de catolicidad. La Iglesia Católica en un Chile pluralista”, se abre la conversación en los siguientes términos: ¿Cómo es posible entender que los católicos no “compiten” con otras fuerzas morales de la sociedad? Enrique Barros entiende que lo distintivo del espíritu evangélico es una disposición hacia el prójimo y hacia Dios, una apertura al absoluto como diría Rahner. Pero, ¿es esta apertura lo único que debiera distinguir la pretensión ética-política de los cristianos? Si la historia del cristianismo es la de un Dios que no sólo se hace hombre, sino que concretamente se hace “pobre”, Jesús de Nazaret, ¿no aporta la fe cristiana contenidos específicos? ¿Acaso los cristianos no luchan por hacer prevalecer estos contenidos?

Hilo de la conversación y temas de fondo

No es raro que la óptica trascendental de Rahner mueva a destacar el valor formal de la revelación cristiana por sobre su expresión categorial, es decir, por sobre la buena noticia concreta de Jesús de Nazaret. Con o sin justicia, se ha acusado a Rahner en este sentido. La Ilustración en general, por precavernos de la absolutización de lo particular, desvaloriza lo corporal e histórico concreto. Pero la apertura radical del hombre al Misterio de Dios en que consistiría lo propio del cristianismo, parece poco para caracterizar su originalidad. La fe cristiana nos enseña que esta apertura se basa en última instancia en la concepción de Dios como amor (1 Jn 4, 8), un amor incondicional de Dios por el hombre, un amor que desencadena la esperanza con que el cristiano teje la historia. Este es el “más” que proviene de aquella anticipación mesiánica que obliga al judío a enderezar un mundo al revés y que a los cristianos los motiva, por una parte, a tomar en serio la historia y, por otra, a no quitarle nada a nadie. Se trata de una apertura a un Dios trino y fundamento ulterior de todo sano pluralismo, porque hacia dentro es en sí mismo uno y distinto y hacia fuera de sí mismo, en virtud de la encarnación, obliga a ser identificado en los otros, en particular en el pobre, el radicalmente otro (Mt 25, 31ss). Es aquí donde la formalidad y la materialidad de la revelación cristiana se encuentran.

La competencia de los cristianos por una sociedad y un mundo mejor pareciera deber ubicarse en este plano, y no en el de la ética y menos en el de las luchas jurídicas. Cuando se identifica la fe cristiana con una causa ética, legal o política determinada se la convierte en ideología. Las reducciones de la fe a discursos jurídicos, estrechos, rígidos, absolutos, inmutables o lejanos a la vida de las personas concretas menoscaban el Evangelio. No sólo son percibidos como inútiles, sino también como funcionales a un movimiento o a una institucionalidad que tiende a reproducir incesantemente posiciones de privilegio y de dominio sobre los demás. Cuando la Iglesia institucional opera esta reducción compete y pierde. Pierde contra otros muchas veces, pero sobre todo pierde la oportunidad de aportar lo más propio suyo. Entonces se hace patente, sobre todo, una contradicción insoportable. Desde la orilla contraria se reclama a la Iglesia pluralismo, siendo que su fe es eminentemente pluralista pues, en lo más profundo, proviene de un amor que crea la unidad en la diversidad. ¿No debiera ser todo al revés? Nadie como ella tiene la cura de la ideología. A saber, que los cristianos puedan tener opiniones diversas sobre su existencia mundana y, en virtud de la misma fe, deban tolerar que otros también las tengan. Las diferencias entre ellos y la de ellos entre otros, se ubicaría en otro plano.

A modo de ejemplo, el caso del aborto es un botón de muestra de un tipo de problemas que representan una cruz para la Iglesia. Se lamenta que frente al tema predomina el discurso (“paterno”) de la Iglesia que condena el aborto, sobre la acogida (“maternal”) de la situación de las mujeres que debiera caracterizarla. En el primer caso prima la perspectiva abstracta y hegemónica mediante la cual la Iglesia institucional lucha con todos los medios a su alcance por extirpar política y culturalmente esta práctica; en el segundo, importan mucho más las personas concretas a las cuales habría que acompañar en su crecimiento ético hasta llegar, por esta vía, a que no aborten o a comunicarles el perdón de Dios. La tensión alcanzó su máxima expresión a nivel episcopal, cuando el Cardenal Lehmann y otros obispos decidieron aprovechar la instancia de conversación previa con las mujeres que deseaban abortar requerida por la legislación alemana y, desde el Vaticano, el Cardenal Ratzinger se los prohibió pues ello habría significado avalar un sistema y una cultura abortista.

Las cosas no son fáciles. La ética cristiana no es condición de la fe en Cristo, sino consecuencia de ella. Otros no cristianos podrían perfectamente llegar a las mismas conclusiones éticas que los cristianos, aunque con una distinta motivación. En los primeros tiempos del cristianismo los cristianos asumieron las costumbres de la época y las vivieron en su óptica particular. Pero es el contenido de la fe en Cristo el que mueve a concluir no sólo que hay una diferencia entre abortar o no abortar, sino que no da lo mismo que otros lo hagan. El problema es cómo se lo impide. ¿Cómo la Iglesia convence del valor de la vida y sale al paso de legislaciones abortistas?

Aunque la crítica de Pedro Morandé a los planteamientos éticos que andan “por las nubes” y su apelación a pensar la ética desde la experiencia real de nuestros contemporáneos no ha quedado del todo clara, ella abre una vía de respuesta. Matías Valenzuela cree entender que aquellos planteamientos podrían ser completamente ajenos a la mentalidad post-moderna que no se aviene con los mega-relatos y los discursos universales abstractos. Curiosamente esta mentalidad calza con la práctica de Jesús. Jesús responde a situaciones concretas. Lo

mueve el amor a las personas que encuentra en el camino. Su discurso es fragmentario. Su proclamación del reino no es un mega-relato. Él revela que el amor de Dios desencadena comportamientos éticos puntuales. De aquí que el cristianismo opere éticamente a través del testimonio que inspira, contagia, arrastra y cambia la sociedad por su influjo interior, por un “más” que gana a los demás con la fuerza de las obras del amor. De este testimonio nos habla el texto de Enrique Barros cuando afirma que los católicos pueden, “sin dejarse dominar en sus convicciones”, “intervenir internamente como agentes de cambio de las costumbres y de los valores, respetando la estructura pluralista de la sociedad”.

Y, sin embargo, todavía queda un asunto pendiente. Si no fuera excusable la intervención directa de la Iglesia institucional en cuestiones políticas, sí sería comprensible. Parece ser inevitable que la institucionalización de la Iglesia acarree un cierre en la universalidad de su enseñanza. Es como si la misma dinámica histórica de una fe encarnatoria, empujara a las instituciones cristianas a especificar oficialmente las modalidades de la vida en sociedad, a competir por ellas en el mismo plano contra otros agentes sociales y a convertir su mensaje en ideología. Resulta paradójico que el intento de conjugar la infinitud del amor de Dios con la finitud de nuestros modos de encargarnos unos de otros, acabe en un empeño por dominar unos a otros. Este límite proviene de la condición histórica y finita de la humanidad. En consecuencia queda replanteada la pregunta: ¿cómo hace la Iglesia para que su testimonio del amor permanezca en el tiempo y que su institucionalización no apague la llama de la libertad de los hijos de Dios?

Burmeister/Costadoat

ACTA SEXTA REUNIÓN

Fecha: 27 de septiembre de 2005

Lugar: Sala Blanca del Centro de Extensión PUC

La actividad consistió en esta oportunidad en la presentación de libro de Juan Noemi *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2005.

Esta presentación fue hecha por Carlos Casale y por Enrique Barros. A continuación se adjuntan los textos.

Carlos Casale:

La ponencia de Jean Ladrière *El cristianismo y el futuro de la razón* es muy significativa para aproximarse al libro de Juan Noemi que hoy presentamos³. A diferencia de quienes ven en la razón moderna de tipo “cartesiana” una realidad unívocamente negativa, Ladrière distingue tres significados que la razón adquiere en la Modernidad: “poder de claridad, sobre lo que es y lo que debe ser... un poder de comprensión y de juicio acerca de lo que conviene hacer”; “un cierto orden de cosas que se impone al espíritu, que éste reconoce o del que al menos hace la hipótesis... por extrapolación a partir de una experiencia dada”; y “reino de figuras que se constituyen por medio de la 'poiesis', por medio de lo que podría llamarse la acción instauradora”.

Es en relación a este tercer sentido, y atendiendo a lo que ha sido en concreto la historia de la reflexión y de la ciencia en la Modernidad, que este pensador habla de la esperanza de la razón moderna: “La razón, como proceso de su autoconstitución, siempre adveniente y diferida, pende del acaecer no justificable, no figurable, no representable de lo que podría revelar su sentido, de lo que ahora le da efectivamente dicho sentido. Ella es la esperanza de aquello mismo que, desde su futuro no situable, la sostiene en cuanto esperanza. En una palabra, la reflexión acerca de las modalidades de constitución de la razón científica nos lleva a concebir la estructura de la razón como estructura escatológica. Su despliegue actual está dependiendo, como anuncio, de un acontecimiento siempre por venir, ya presente y, sin embargo, siempre esperado, en la fragilidad de una esperanza no fundamentada”.

A juicio de Noemi, el diagnóstico de Ladrière comporta un acceso privilegiado a la autonomía de la razón moderna en cuanto no sólo afirma la positividad que representa por sí misma, sino que también percibe una apuesta escatológica. Aquí acontece, a juicio de Noemi, una aproximación a la razón moderna desde sí misma, como responsabilidad, lo que implica “una reevaluación del espíritu subjetivo”. El teólogo chileno advierte que Ladrière, más allá del *cliché* de relativismo, percibe en la razón moderna una íntima responsabilidad

³ *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago 2005, 30ss.

debida a “una sollicitación”, que la establece “el otro y la comunidad”. La razón moderna no es la negación del Otro, sino que se rige como responsabilidad ante otros, como la tarea de “obrar para constituir una comunidad auténtica, es decir, una forma efectiva de la reciprocidad. La responsabilidad primera de la acción se define con respecto a esta tarea, pero lo que se manifiesta en la ciencia tiene también valor para la razón práctica, en el sentido de que la dinámica científica hace aparecer una estructura que vuelve a encontrarse en las dinámicas de la razón práctica. En definitiva, la acción es ciertamente primera, precisamente en cuanto razón práctica, pero ella es portadora de una responsabilidad objetiva, y el sentido de esta objetividad es la relación de la acción con un devenir al cual hay que hacer advenir en la exterioridad y que pide ser asumido como deber-ser. Asumiéndose efectivamente la razón se vive como anuncio de su 'eschaton'. El estatuto de la razón práctica debe, pues, ser comprendido en la perspectiva de una estructura escatológica de la razón”.

El planteo de Ladrière no supone así, en la recepción que de él realiza Noemi, un simple cambio del signo negativo por uno unívocamente positivo de la razón, pues el pensador de Lovaina manteniéndose en la lógica de la autonomía de la razón moderna, reconoce una “amenaza siempre presente” que es interior a la razón: “La acción hace la experiencia simultánea de una vocación que la llama a inscribirse en el proceso de auto-constitución de la razón por una parte y, por otra, de una amenaza siempre presente, la cual ella debe reconocer claramente que viene, en sus formas más amenazantes, de su propio interior”. Y es en este momento cuando Noemi recoge de Ladrière la siguiente pregunta clave y directriz: “¿Qué papel juega entonces el cristianismo?”, en donde el teólogo subraya que se establece una premisa teológico-fundamental que no sólo recuerda la de la escolástica clásica de *gratia supponit naturam*, sino que constituye uno de los axiomas más sugerentes de la tradición católica (y últimamente de algunos autores protestantes que Noemi recoge en su libro) que no disocia el orden creacional del salvífico (o dichos con palabras del propio autor, al Creador, del Salvador y el Consumador). De esta manera la siguiente frase de Ladrière se puede leer como una auténtica toma de postura teológica del autor del libro que presentamos: “La fe no es constitutiva de la existencia, la presupone; es una modalidad, según la cual puede vivirla, no es que necesariamente deba hacerlo. En este sentido ella sobreviene a la existencia, pero forzosamente lo hace insertándose en ella. Sin embargo, sólo puede hacerlo en la medida en que ésta se preste a ello; es necesario que pueda encontrar en la existencia un ámbito de inserción”.

Nosotros creemos que Noemi a sabido “leer” en el planteo (y hermenéuticamente hablando, sobre todo en las preguntas) de Ladrière a un perspicaz pensador que nos confronta con el real reto o desafío que la razón moderna hace a la teología y a la Iglesia.

Es precisamente en función de la perenne exigencia neotestamentaria de “dar razón” de la esperanza (v. gr. de Jesucristo, en el planteo de Noemi) ahí donde ésta sea solicitada, que entendemos la tarea de Noemi como un servicio a la misión de la Iglesia, precisamente ahí donde descubre en las preguntas del hombre “ámbitos de inserción” de la fe en estructuras que no le pueden ser totalmente ajenas al dato revelado, si no se quiere pagar el precio que tuvo que cancelar la teología que no supo interpretar del todo el axioma escolástico de que “la gracia presupone la naturaleza y la perfecciona”, que, en la Modernidad se puede releer como una naturaleza de corte histórico en la cual la razón no se erige unívocamente como un instrumento autónomo e inmanente, sino como una posibilidad otorgada al hombre –y en los términos teológicos que utiliza Noemi tendríamos que hablar aquí de un don del Creador- que, a través de la *piedad* que supone el preguntar

para el pensar, escucha la palabra interior que nunca deja de implicarnos en el horizonte más amplio del interrogante por el ser en su devenir histórico de cara a un siempre querer y anhelar “ser-más” que sólo puede ser recibido en acción de gracias. Pannenberg en sus cuidadosos estudios histórico-teológicos ha llamado la atención cómo desde las disputas de los primeros concilios, la teología siempre ha tenido este carácter “misional”, es decir, encontrar en lo que hemos llamado “ámbito de inserción” las “condiciones mínimas de posibilidad” del lenguaje teológico, que aunque provisionales e incompletas, son necesarias para que la teología no devenga “glosolalia” y traicione su rol misional.

Hoy en día, como lo recordó Vatimmo en su visita a Chile el año pasado, la hermenéutica se ha convertido en la nueva *koiné* del pensar y de las ciencias. Mientras preparábamos esta presentación, hemos estado leyendo intensamente a Gadamer y hemos “encontrado” en su reflexión un “ámbito de inserción” de la fe en el plano de la esperanza que se ha revelado como un interesante conjunto de preguntas que tocan, a mi juicio, el meollo del planteo de Noemi.

Así, propongo aquilatar el planteo teológico de la obra que presentamos por las posibilidades que tiene de entrar en diálogo con quizá unos de los ensayos que mejor nos han señalado la textura y texto de la razón moderna, como lo es la hermenéutica de Gadamer. Al final señalaremos algunos desafíos a los que nos invita Noemi.

La filosofía tardía de Gadamer, en la formulación balbuciente que cobró en conversaciones con medios periodísticos alemanes en sus últimos años, era sin duda una filosofía de la esperanza. En una entrevista que concedió con ocasión de su 102 cumpleaños, el 11 de febrero de 2002, pocas semanas antes de su fallecimiento, y que fue reproducida en casi todos los diarios y periódicos locales alemanes, confirmaba una intuición que se había convertido en un *leitmotiv* de los últimos años de su vida: “La única frase que sin restricciones querría seguir defendiendo es que los hombres no pueden vivir sin esperanza”. Se comprende que los diarios la destacaran como titular: “*Principio Esperanza. Hans-Georg Gadamer cumple 102 años*”. Para el sentir general –como para su propia autocomprensión– Gadamer se había convertido en el portavoz del “principio esperanza”.

A primera vista, esto resulta más bien sorprendente. Porque bajo el título *Principio Esperanza*, quien más de inmediato viene a la mente es un autor como Ernst Bloch (que por lo demás fue en 1948-49 sucesor de Gadamer en Leipzig) o el teólogo de Tubinga Jürgen Moltmann (ambos autores, por cierto, muy influyentes en los planteos de Noemi sobre la esperanza). Pero, ¿le cuadra esto a Gadamer? Más: ¿por qué era ésta “la única frase” que Gadamer quería seguir defendiendo sin restricciones? A uno se le ocurrirían otras frases más representativas del pensador de Heidelberg, por ejemplo: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”⁴; “A decir verdad, no nos pertenece la historia a nosotros, somos nosotros los que le pertenecemos”⁵; “El fenómeno hermenéutico originario es que no puede haber ninguna afirmación que no se pueda entender como respuesta a una pregunta”⁶ o, como más tarde se formuló a menudo: “El alma de la hermenéutica consiste en que el otro puede tener razón”⁷. Pero a ningún lector de *Verdad y Método*, o de las *Obras Completas*,

⁴ *Gesammelte Werke*, vol. I, *Wahrheit und Methode*, Tubinga 1985ss, 478, que es la “conclusión” de *Verdad y Método* (hay traducción al español).

⁵ *Ibid*, 281, que es la tesis principal de la segunda parte de su obra capital.

⁶ *Gesammelte Werke*, vol. II, *Wahrheit und Methode, Ergänzungen*, Tubinga 1985ss, 226 (hay traducción al español).

⁷ Cf. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt 1993, 109ss.

se le ocurriría pensar que la máxima singularmente destacada es “que los hombres no pueden vivir sin esperanza”. En la obra capital de Gadamer, del año 1960, no se hace mención alguna de la esperanza. Todo lo contrario: la obra pareció insistir mucho más en la determinación de la conciencia por el pasado y la historia. No en último término, Gadamer quería marcar en ella una diferencia respecto a su maestro, Heidegger, cuyo punto de partida parecía estribar mucho más en la futuridad del *Dasein* o en un “nuevo comienzo”.

Además, Gadamer ha hablado raras veces de la esperanza en un sentido estrictamente “religioso”, tal como se conoce, por ejemplo, en la tradición cristiana, donde según la *Primera Carta a los Corintios* (13, 15) la esperanza es una de las tres grandes “virtudes teológicas”, junto al amor y la fe. Este horizonte religioso-cristiano le era más bien ajeno a Gadamer.

El tomó más bien su inspiración más importante del *Prometeo* del trágico griego Esquilo. Como es sabido, en la mitología griega Prometeo pasa por ser el que dispensó a los hombres el fuego y las artes, los grandes medios de su autoliberación. Sin embargo, según Esquilo, tal como lo leía Gadamer, Prometeo había proporcionado a los hombres algo más esencial: les había quitado el conocimiento de la hora de su muerte. Antes de que Prometeo los liberara, expone Esquilo, los hombres llevaban una existencia desdichada a manera de larvas que vivían sepultadas en cavernas y aguardaban su suerte inevitable. No tenían la más mínima esperanza. Cuando vino Prometeo se extinguió este conocimiento sobre la hora de su muerte. Gracias a ello, los hombres empezaron a salir de sus cavernas, a construir casas y calles, a fundar ciudades y a cultivar las artes y las ciencias. Porque ahora tenían esperanza y futuro. En griego a esta esperanza se la llama *elpij*. No significa una esperanza en un más allá, sino simplemente el coraje, el optimismo vital, la confianza en la vida, que nos depara la posibilidad de emprender cosas y realizar proyectos. Nos proyectamos en el futuro porque somos seres que viven de esperanza. Pero esta esperanza presupone, como podemos saber por Esquilo, cierto olvido de la fatalidad. ¿No tiene que olvidar el hombre su mortalidad para poder vivir? En este aspecto se distinguió también Gadamer de su maestro Heidegger, quien tendía a caracterizar la represión de la muerte como una forma de inautenticidad para contraponerle una decidida marcha a la muerte. Quizá esto le resultaba a Gadamer demasiado abstracto, demasiado rebuscado, incluso inhumano. El olvido le parecía mucho más esencial y natural.

Es esta “esperanza”, la esperanza en dirección al futuro, el optimismo vital, lo que Gadamer saludaba en Prometeo, porque veía en ella algo distinto de un fenómeno negativo de represión. Según él, es la condición fundamental de la *conditio humana* y de nuestras posibilidades de comprender, en la medida en que la comprensión –como también enseñó Heidegger– tiene carácter de proyecto (*Entwurf*). Sólo se comprende algo *en dirección hacia algo*, como, por ejemplo, se comprende lo particular en referencia a un todo, que nunca está dado de modo objetual y que, sin embargo, constituye el horizonte de toda comprensión. Es lo que sucede con el sentido a que aspira nuestra comprensión y nuestra vida. Se trata primariamente de un sentido de orientación, de una esperanza de sentido, sin la cual la vida humana es irrealizable⁸.

Si se examina más de cerca, se advierte que este sentido de esperanza quizá no es tan ajeno al espíritu de *Verdad y Método* como podría parecer a primera vista. La pretensión fundamental de la obra es dar a conocer una experiencia de la verdad que va mas

⁸ Cf. *Hermeneutische Entwürfe*, Tübinga 2000, 218: “La esperanza es una estructura fundamental de nuestra conciencia vital, sin la cual apenas podríamos soportar las cargas de la vida”.

allá del ámbito que está bajo el control del método científico. La verdad de los métodos se ha de apreciar en alto grado, pero no es la única para un ser que espera y proyecta, que es justamente lo que somos nosotros. No toda verdad se deja demostrar, comprobar y medir. Existe también la verdad vital, de la que todos nos nutrimos y que quizá es más fundamental (cuanto más que la misma esperanza de una verdad científica se ha de apoyar en ella). Es esta verdad la que *Verdad y Método* quiso recordar de la mano del arte, de la historia y del lenguaje. Aquí se nos comunica una verdad, exponía Gadamer, que no tiene nada que ver con la medición, la verificación o la objetivación. Sobre ella nos informaba *Verdad y Método* que “va más allá de ámbito controlado por la metodología científica” y preguntaba: “¿Qué tipo de conocimiento y que tipo de verdad son esos?”⁹.

Hoy, retrospectivamente, podemos decir que esta verdad es una verdad de la esperanza. Porque cabe aplicar por igual al arte, la historia y la lengua el que la experiencia de sentido testimoniada por ellos tiene algo que ver con la esperanza y la ampliación de horizontes. Toda obra de arte que ofrece una representación del mundo, es decir, que muestra el mundo tal como es en su esencia y, en virtud de ello, le otorga un incremento entitativo, es una especie de promesa, una *promesse de bonheur*: me abre un mundo (Paul Ricoeur)¹⁰ al que me puedo proyectar. ¿Quién podría objetivar científicamente esta experiencia? Es únicamente una pretensión que reclama una respuesta, que configure mi vida y la puede cambiar. Toda obra de arte, dice Gadamer con Rilke, me hace un requerimiento: ¡debes cambiar tu vida! Ese es el enigma, el milagro y la verdad del arte. Transforma en una figura duradera una esperanza vital, una experiencia del mundo digna de conservación y de consideración, que viene a ser una prenda de lo posible.

Esto es válido por de pronto de la historia, la gran memoria y maestra de la humanidad. Es la historia la que nos enseña, de un modo que ninguna ciencia metódica es capaz de demostrar, que son los hombres, que pueden realmente, y también que no pueden. La historia del mundo, decía Hegel¹¹, pone ante nuestros ojos el progreso en la conciencia de la libertad. Esta historia es también la de las esperanzas de la humanidad, de las irreversibles como de las destruidas. Con esta esperanza, la esperanza en el hombre y en su futuro, por inseguro que sea, estudiamos también la historia. ¿Qué es lo que impulsó a los hombres en aquellas circunstancias si no fue la esperanza, que inhabita todos nuestros proyectos de sentido?

Lo mismo cabe decir del lenguaje. De él decía Gadamer que su propósito es el entendimiento. No es meramente un “instrumento” del pensamiento, es el elemento originario de nuestras posibilidades de hacemos entender y de entendemos a nosotros mismos.

Esta esperanza es, naturalmente, quizá sólo una esperanza, pero sin ella no se da ningún lenguaje. Y esta esperanza es también la esperanza de que el mundo está presente en la palabra. Esta presencia del mundo en la palabra es tan originaria, tan primitiva, que es imposible analizar la lengua misma sin presuponerla. Ya de siempre, inmemorialmente, ha dimensionado el horizonte de lo inteligible. Toda fundamentación, toda comprensión, se apoya en ella, en la esperanza en ella¹². En el arte, en la historia y en la lengua se

⁹ *Gesammelte Werke*, vol. I, 1.

¹⁰ Cf. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2001, 367ss (hay traducción al español).

¹¹ Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1971, 32.

¹² En el planteo de Noemi se puede concluir que la verdad vive, por así decir, de la esperanza, es decir, en la presunción y la expectación de sí misma. La verdad hermenéutica, que no quiere ser la

constituyen todas nuestras posibilidades y oportunidades de comprensión, incluso las de la ciencia, en cuanto que no se la puede pensar sin retórica, historia y lenguaje.

Por tanto, no se da sólo la verdad metódica, que supuestamente sólo comprende en la medida en que algo se deja dominar y controlar. ¿Qué dominamos efectivamente? Muy poco, a la postre. Como explica Gadamer en la penúltima línea de su obra capital, los límites del “método” no son en absoluto los de la verdad y los de nuestra comprensión¹³. Existe también una verdad que se debe a la *Wirkungsgeschichte*, es decir, y a la letra, a la historia que influye en nosotros y a la esperanza alimentada por ella, sin la cual no podríamos vivir, aun cuando no la podamos fundar. Llegamos ya demasiado tarde a esta tarea. Por ello, insiste Gadamer, la historicidad no constituye en absoluto una condición restrictiva, sino una condición positiva para el conocimiento de la verdad¹⁴ (expresión que por cierto encontramos, en otras formulaciones, en el texto de Noemi). En esto consistió, según Gadamer, la enorme y admirable brecha que abrió la hermenéutica heideggeriana de la facticidad: en que la historicidad ya no, o no sólo, se debía considerar como un límite que hay que superar. Sólo puede sentirse como límite desde el observatorio de una verdad absoluta, que ya no tendría nada que ver con nuestra historicidad, ni con nuestras posibilidades lingüísticas. Tal verdad puede dejarse tranquilamente –como dice Diótima en *El Banquete*- a la divinidad. En esto es Gadamer muy hondamente platónico. La verdad no es sólo asunto de método y seguridad. Es también la verdad que nos sostiene, de la que desde siempre nos alimentamos, la verdad hermenéutica *par excellence*, la verdad de la esperanza. ¿Lo que constituye finalmente la “verdadera infinitud” como horizonte de nuestra esperanza como plantea Noemi en su texto?

Si volvemos al planteo de Noemi, ¿cómo podemos formular hoy frente a esta nueva *koiné*, que es la hermenéutica, la razón de nuestra esperanza?, ¿ofrece esta *koiné* “ámbitos de inserción”, “condiciones mínimas” para el lenguaje de la fe? Nosotros creemos que la obra de Noemi otorga la oportunidad de dialogar desde la temática de la esperanza, tan profundamente humana como nos ha señalado Ladrière y Gadamer entre otros, y tan radicalmente teológica.

¿Es posible hablar hoy del Dios de Jesucristo, el Dios del Espíritu, como de un objeto abstracto y trascendente (en un sentido abusivo de la misma palabra trascendente)?, ¿no será más bien este Dios la esperanza histórica y concreta inscrita en toda la creación, que al interior de la estructura formal del pensamiento de Noemi, es decir, de “identidad y diferencia”, y no solo de “paradoja”, se nos presenta como realidad trascendente (en el sentido auténtico de la palabra, es decir, como explica nuestro autor trascendencia no es mera negación de la inmanencia, sino fundamentación de la misma. Lo inmanente queda religado en su ser a lo trascendente) que acontece en la inmanencia de la historia humana? ¿No serán las preguntas por el sentido auténtico de la libertad, la provocación del arte, la experiencia de la historicidad, el redescubrimiento de la esperanza como principio humano básico, la insatisfacción del pensar sin una referencia a un *todo* que garantice la verdad de lo contingente y finito y, al revés, de un todo que implique la necesaria asunción de lo múltiple, las que finalmente nos revelan a una esperanza que busca inteligencia, que la fe

verdad total, se muestra como obligatoria y al propio tiempo como problemática, porque sabe de su problematismo y de la necesidad de su obligatoriedad.

¹³ Cf. *Gesammelte Werke*, vol. I, 494.

¹⁴ Cf. *Gesammelte Werke*, vol. II, 103.

descubre como naturaleza creada en busca de una anticipación cada vez mayor, un reto a los teólogos en su dimensión misionera?

Todas estas preguntas son sólo interrogantes y no la respuesta definitiva, ¿pero no implica toda verdadera pregunta una anticipación de aquello que se anhela? Y aquello que se anhela, aunque sólo sea a modo de “prenda” de experiencia del “todavía no” la teología tiene la ardua tarea de pensarlo desde Jesucristo junto a la experiencia trinitaria del Espíritu y del Padre.

La teología de Noemi sostiene, fiel al *Himno a los Colosenses*, consecuentemente que todo ha sido creado teniendo como modelo a Jesucristo. Si la teología no descubre en la creación una co-estructura trinitario-cristológica como anticipación de la esperanza definitiva, ¿no está renunciando a lo que es la salvación, que no es tanto salvar “de” sin ante todo profecía del hombre, permitir a éste su realización plena? ¿Están los teólogos preparados para hablar de Jesucristo como revelación de la existencia como *pro*-existencia a partir de un instrumental filosófico-teológico que haga justicia a la revelación en sus tres momentos: creación-salvación-redención? y, por último, ¿está la teología preparada para señalar qué tiene que ver todo esto con una invitación a una “vida buena”, que luego, de alguna manera, se puede verificar? ¿Puede haber “vida buena” sin un sentido *total* de realidad que se me anticipa en mi praxis actual?, ¿cómo se lee esto teológicamente desde la existencia pro-activa de Jesucristo? ¿Cómo se lee esto desde la Iglesia?

En fin, pensamos que el libro de Juan Noemi es una ayuda y un reto a la misión de la Iglesia en Chile, porque razona su fe sin concesiones. Es una fe, “paradójicamente” algo débil, pues depende de la filosofía (más concretamente de los mundos que abren pensadores como Ladrière y Gadamer), la sociología (por ejemplo Luhmann), etc. y, finalmente de la razón, ¿pero no consistirá por eso, en su capacidad de recibir las preguntas que nacen de la busca de esperanza toda su fortaleza?

Queda por último agradecer la lograda edición de las “Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile”.

Enrique Barros

1.- Como un jurista laico y lego en materias teológicas, que simplemente quiere asumir y entender su fe, asumo con humildad el desafío de presentar un libro científico de teología. En esta tarea, me resulta inevitable buscar algunos puntos de encuentro con el derecho, mi propia disciplina.

El derecho y la teología tienen en común que no constituyen su objeto con prescindencia de lo dado, sino descansan en una tradición; de legislación y jurisprudencia en el caso del derecho; de revelación expresada en textos sagrados, en el de la teología. No es casual que la ciencia del derecho, como la teología, sean disciplinas dogmáticas, que persiguen dar forma a la tradición. El jurista deviene un ideólogo o un político cuando desconoce su vínculo con el derecho vigente; la religión carente de forma es una superstición desprovista de sentido.

En el caso del derecho, Gadamer expresa con perfecta lucidez que la aspiración a una interpretación correcta sólo puede materializarse en la mediación del texto aceptado como válido y del presente, que se produce en el acto necesariamente histórico de comprender¹⁵. Desde esta perspectiva, comprender supone interrogar la tradición a la luz de las preguntas del presente. Pero, más allá de las motivaciones que subyacen a estas preguntas, la propia tradición es asumida en las coordenadas de nuestra época, ya porque el lenguaje es histórico, de modo que el sentido no puede quedar petrificado en el tiempo.

Del mismo modo como la justicia florece y adquiere vida gracias a esta mediación, que hace posible que aún hoy institutos del derecho romano nos ayuden a resolver preguntas de nuestra actual economía de los contratos y de la responsabilidad civil, la esperanza cristiana no puede ser reducida a un edificio conceptual que permanezca mudo a las preguntas de los cristianos que creen y viven de cada época. La idea central que adopta Juan Noemi en este hermoso libro no puede ser más coincidente con esa aproximación hermenéutica, que bien puede ser tenida como condición de la posibilidad del genuino acto de comprender.

2.- La lectura de *Esperanza en busca de inteligencia* me ha llevado la mirada hacia otro pensador, profundamente religioso, del siglo XX. Para Wittgenstein, cercano a San Agustín en esta intuición, antes de la reflexión teológica está la fe. Por eso, se puede creer sin justificación ni fundamento. No es por la razón filosófica que se llega a creer, sino al revés; porque se asume la dimensión de la fe, la razón entra a desempeñar su papel iluminador de la revelación.

Por lo mismo, la fe da lugar a un juego de lenguaje, a una manera de mirar el ser humano y la vida, que la hacen inconmensurable con otras formas de racionalidad. La razón teológica sólo puede operar una vez que se ha asumido el misterio con apasionada honestidad. De ahí, también, que la pretensión cristiana no compita propiamente con las posiciones políticas o antropológicas del mundo secular. Sin embargo, puede apelar a la inteligencia, porque, a diferencia de la superstición, no se sostiene en el miedo, sino en la confianza¹⁶.

3.- He querido recordar estos dos autores, que han influido en mi propia historia intelectual, porque el libro de Juan Noemi desarrolla la esperanza en dos líneas muy fértiles. Por un lado, nos ubica en la dimensión hermenéutica planteada por nuestro tiempo histórico y, por otro, discurre acerca de la especificidad de la esperanza cristiana. En el primer sentido, nos enfrenta a los desafíos que para el espíritu religioso supone la modernidad, como forma de pensar y de vivir; en el segundo, nos lleva a discernir la esperanza cristiana como materialidad de una promesa, que se formula en la creación, que se radicaliza en la donación irrevocable que Dios se nos hace de si mismo, en la persona de Jesucristo, y nos alienta en nuestra humanidad histórica concreta.

4.- En el largo devenir desde la contrarreforma, la unidad de dogma, iglesia y estado terminó haciendo agua estrepitosamente en el siglo pasado. Mucho antes, la modernidad devino amenazante, precisamente por sus fuerzas contrarias a esa pretensión de certeza comprensiva y de unidad. Con su espíritu crítico, su enfoque antropocéntrico y su tendencia

¹⁵ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, introducción a la 2ª edición alemana, 1965, página XVIII.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, edición Suhrkamp, 1977, página 136.

centrífuga respecto del poder, la forma moderna de pensar puso contra la pared esa pretensión. Los tardíos esfuerzos del S. XIX por salvar el ‘modelo’ se basaron más en el temor y en el resentimiento que en la fortaleza que pretendían expresar. El resultado conocido fue el endurecimiento del dogma y el aislamiento de la iglesia institucional.

En contraste, la sociedad adquirió un carácter pluralista y secular, que obtuvo su cara formal en las instituciones del constitucionalismo democrático y liberal. La estructura plural de la sociedad devino inevitablemente controversial con la aspiración fuerte de uniformidad de la iglesia institucional. Asimismo le privó de su sustento sociológico más potente, porque la fe dejó de ser culturalmente obvia y creer pasó a ser crecientemente un acto de adhesión, más que una pertenencia natural que nunca es puesta como pregunta¹⁷. A ello se agrega la resistencia de la cultura moderna, que es consustancial a esas tendencias, a todo propósito de juridificar la conciencia, en la forma de un catálogo moral exhaustivo.

En este trasfondo, para el pensamiento religioso persiste la tentación de una *fuga temporis*, que supone dar vuelta la espalda a la realidad de nuestra historia (46). Por ejemplo, en la forma de un ‘eternismo fundamentalista’, que llama a encerrarse en la verdad como representación de una realidad trascendente y extramundana, arquitectónicamente perfecta e inmutable, que se opone a la precariedad de la historia, entendida como tiempo corrupto y perverso. La perplejidad frente a una realidad llena de tensiones valóricas tiene una antigua genealogía en el idealismo, pero en nuestra época se presenta como un camino supuestamente seguro, que conduce a las aguas calmas de la certeza.

Pero también, en contraste, esta fuga de los tiempos se produce en las formas religiosas panteístas, que no pueden dar forma a la esperanza; y del misticismo escapista, que invoca una trascendencia que está mediada por las emociones y que elude la inmanencia histórica y existencial de toda genuina experiencia religiosa.

Estos son los contrapuntos a partir de los cuales la obra de Juan Noemi discierne acerca de la modernidad, como realidad histórica que constituye nuestras vidas, y acerca de la esperanza cristiana, como promesa que también en nuestro tiempo insufla de sentido a la existencia.

5.- Descartada la mirada nostálgica hacia atrás, hacia la Arcadia imaginaria de la cristiandad total, ¿es la modernidad pura desesperanza? Hay signos para asumirlo. Entre modernidad y esperanza parece establecerse una contradicción insuperable: no sólo en cuanto al pensamiento predominante, sino también en el estado de ánimo. El presente omnicomprendivo vacía de sentido la esperanza. Ésta se materializa, a lo más, en las expectativas razonables de progreso material y en la calidad de vida. Sintomática resulta la manera como nuestra época ha eliminado la muerte de la conciencia (salvo como espectáculo). Y porque nada se puede esperar, más vale ignorarla; a lo más estar atento a las posibilidades de supervivencia, por algún tiempo marginal, que nos abre la técnica médica.

Ya en el diagnóstico inicial, la obra evita ceder a un diagnóstico fatalista. Siguiendo sin solución de continuidad la tradición judía, ‘la esperanza neotestamentaria se establece en

¹⁷ P. Berger, Pluralismo global y religión, en Estudios Públicos 98 (2005), 11.

tensión con el presente y apela al futuro, es una esperanza en lo que actualmente no se ve' (25, con referencia a Romanos 8,24). Esa tradición subsiste en algunos hitos del pensamiento secular contemporáneo, especialmente en Bloch. Por otro lado, para Juan Noemi, el inmanentismo de la razón moderna no es necesariamente ramplón e irreligioso (32). Un ejemplo reciente lo ha dado Habermas en su conocido diálogo con el entonces cardenal Ratzinger; lo que no soporta la cultura moderna es, más bien, la pretensión de dominio político y jurídico de las instituciones religiosas por sobre la razón secular y las formas de vida diversas de la sociedad civil, como inequívocamente se muestra en la crítica moderna más aguda a la iglesia como orden político, desde Voltaire.

6.- Por lo mismo, Juan Noemi reitera la advertencia de una obra anterior, acerca de la necesidad de rescatar la razón para la fe. Para ello establece el resguardo de no caer en lo que llama 'un espejismo suicida', que llevaría a 'saltarse y evitarse las modernas condiciones de posibilidad que tiene la fe para articularse racionalmente'. En otras palabras, la fe no tiene por qué renunciar a la razón, pero el camino es el difícil y pedregoso de la modernidad, que, al fin de cuentas, es nuestra historia (30).

Sin embargo, y esto me parece que puede pasar desapercibido en el análisis, también advierte que el *logos* sólo puede salvar a la razón *desde adentro*, esto es, desde la fe. Y me parece que es en este punto donde radica la diferencia específica del pensamiento religioso. En un mundo que no es en absoluto amoral, sino como nunca de exigente como el actual, la razón secular tiene una lógica interna que es distinta a la de la fe. Por eso, pareciera que la razón puede llevar a la fe por defecto, en la medida que uno toma conciencia de sus límites, pero difícilmente por derivación. Con razón, en mi opinión, Wittgenstein ironiza de los teólogos que pretenden hacer de la fe una pregunta científica¹⁸. El fundamento del discurso teológico es la fe y, por eso, *desde ella* se articula la razón. La intuición hermenéutica fundamental adquiere de este modo pleno sentido: para comprender la verdad de la revelación es necesario adoptar el punto interno de la fe.

7.- A diferencia del escepticismo de los griegos y del moderno agnosticismo, la esperanza cristiana reside en un Dios que 'vivifica los muertos y que llama a lo que no es a que sea' (Romanos 4,17). Nada más paradójico, a la luz de la razón secular, que la vida surja de la muerte y el ser de lo que no es. La paradoja desaparece cuando se hace el acto de confianza, la apuesta de sentido que supone la fe. Este paso hace posible que la inmanencia de la experiencia religiosa, que se produce necesariamente en nuestro tiempo, y la trascendencia de su orientación hacia Dios adquieran esa dimensión dialéctica que Juan Noemi reclama como condición del discursar teológico.

Aunque teológicamente la fe sea una gracia, psicológicamente ha devenido una decisión, simplemente porque en la sociedad actual es tenido por posible no creer. Por eso, al menos en algún momento de la vida todos nos encontramos enfrentados a que es posible vivir sin creer. El sinsentido de la fe a la luz de la razón secular se transforma en razonable una vez que se produce esa entrega confiada y apasionada que ella supone.

¹⁸ L Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* (edición Fischer), 2001, 93 s.

Es sintomático que una obra con pensamientos del padre Hurtado sobre materias de fe haya sido titulada 'Un fuego que enciende otros fuegos'. Con las reservas de mi impericia en materias teológicas, me permito asumir que sólo una vez que el fuego penetra el corazón, aunque no sea en el grado heroico de un santo como Alberto Hurtado, a la balanza de la inteligencia corresponde entrar a ordenar el edificio.

8.- Se me renuevan estos antiguos pensamientos a propósito de la lectura de los capítulos de la obra dedicados a la especificidad de la esperanza cristiana. La tesis central de Juan Noemi es que la persona de Jesucristo antecede a cualquiera construcción dogmática de la teología. Por pétreo que sea el edificio conceptual, carece de sentido sin el impulso vivificante que viene dado por el acto de fe. Y éste último no tiene un sentido teórico-descriptivo, ni deriva de un listado de premisas lógicas, sino se dirige a 'la persona de Jesús reconocido en la fe como el Cristo, como el único evangelio subsistente, como verdad que potencia la libertad del creyente' (113). Por eso, es la esperanza la que busca la inteligencia, como nos dice el título del libro de Juan Noemi.

9.- En este contexto, uno de los más agudos capítulos del libro plantea las condiciones de credibilidad, esto es, los supuestos que hacen viable el camino de la fe, en el mundo actual. Por cierto que en una época cargada de técnica, de razón estratégica y de un discurso ético secular, la reducción del dogma a una fundamentación jurídico-formal constituye un estrechamiento de la fe cristiana que resulta particularmente asfixiante y empobrecedor. Pero, ¿qué agrega la experiencia religiosa del cristianismo, en especial en este contexto histórico, que la haga elegible o aceptable?

Me parece que con esta pregunta volvemos al punto crítico de la obra, cuando, siguiendo a Kasper, el autor afirma que el dogma debe estar abierto a la dimensión subjetiva de la fe como verdad de salvación. Ello no constituye una renuncia a su dimensión objetiva como dogma, sino simplemente supone reconocer que su condición de posibilidad objetiva radica en la aceptación de la persona de Jesús como el único subsistente y permanente evangelio de Dios (111). La primacía lógica de la fe, y del evangelio sobre el dogma, resulta así evidente a partir de las propias premisas de la experiencia religiosa.

10.- Finalmente quisiera referirme brevemente a las profundas reflexiones que Juan Noemi realiza respecto de la trágica relación entre la fe y la modernidad. La iglesia ha acusado al pensamiento moderno secular de olvidar a Dios y de absolutizar el relativismo calculador; el pensamiento secular ha acusado a la iglesia de una pretensión de apropiarse del espacio público que resulta indebida en una sociedad pluralista. ¿Tiene sentido en el presente esta disputa?

La mayor trampa que lleva implícita esta discordia radica en la tremenda dificultad de pensar la historia sin condenarla, sin caer en la fuga de los tiempos, a que hacía antes referencia; en el fondo, nos dice Juan Noemi, en legitimar un concepto de modernidad que no tenga salida de la desesperanza (96).

Sin embargo, del mismo modo como el cristianismo fue una puerta de esperanza en un mundo plural, escéptico y racional, como el helénico de comienzos de nuestra era, tiene la oportunidad de ser una ventana de vida en estos tiempos. Abriendo una luz en ese camino,

el autor nos pone sobre aviso de que en la tradición cristiana, como en la judía, prevalece el acontecer sobre ser (40), de modo que cualesquiera sean las dificultades, el reino de Dios es anunciado como un acontecimiento presente y futuro, porque siempre es y será una realidad aconteciente su amor incondicionado y gratuito (60).

En concordancia con lo anterior, en la experiencia de la fe no tiene cabida la abstracción kantiano-liberal (por mucho que se la asuma en el plano secular como motor de la sociedad civil), ni el absolutismo moral (por mucho que se la tenga por una doctrina ética sensata). Siguiendo a Barth, Juan Noemi sostiene que si el cristianismo no tiene el reino de Dios como vértice del anuncio de Jesús, nada tiene que ver con Cristo, porque el de Jesús no es un geocentrismo abstracto (como se tendió a pensar progresivamente desde la contrarreforma), sino escatológico: 'se trata de la actividad misma de Dios ya presente en la historia y que sobreabunda en el futuro' (53).

11.- La esperanza cristiana se expresa en el 'ven señor Jesús' con que culmina el Nuevo Testamento. En la perspectiva bíblica, no hay disociación, piensa Juan Noemi, entre el futuro al interior de la historia y el futuro absoluto, porque ello supondría un desamor hacia el hombre histórico, como es cada uno de nosotros, que tiene cuerpo y vive en comunidad. Por eso, Jesucristo no *fue*, sino que *es* ahora y *será* por toda la eternidad (98, citando a Rahner).

Luego de leer este precioso libro, vuelvo a pensar en que el impulso inicial de la esperanza cristiana está más cerca del discurrir poético que del discurso puramente racional. De ello se sigue que el cristianismo no es una teoría social, ni menos una doctrina política que nos permita transformar en presente lo esperado (105). Es un soplo de esperanza que produce el efecto maravilloso de cambiar a quien está abierto a recibirlo. 'Ignoramos el momento de la consumación de la tierra y de la humanidad y no sabemos como se transformará el universo' nos dice Vaticano II. Pero contamos con la promesa poética de que Jesucristo nos acompañe en el recorrido hacia 'un cielo nuevo y tierra nueva', que es 'la morada de Dios con los hombres' (Apocalipsis 21,1-3).

12.- Mis cordiales felicitaciones a Ediciones Universidad Católica de Chile por la impecable edición, a la Facultad de Teología por crear el espacio intelectual que explica la gestación de esta obra tan sensible, y, desde luego, a su autor por este ensayo tan rico en pensamientos capaces de conmover incluso a un jurista.

ACTA SÉPTIMA REUNIÓN

Fecha: 26 de octubre de 2005
Lugar: Sala Consejo, Facultad de Teología, Campus Oriente, Universidad Católica
Participantes: Cristián Barría, Pedro Morandé, Carlos Casale, Carlos Catalán, Carolina Montero, Juan Noemi, Luis Oro y Jorge Costadoat.

Después de la lectura del Evangelio y de las excusas de inasistencia, comienza la reunión con la lectura del acta de la reunión anterior. Sobre esta P. Morandé precisa que su comentario a la abstracción del discurso ético se refería al intercambio epistolar entre Martini y Eco.

La discusión de la sesión anterior nos dejó encajonados: la institucionalización (necesaria) de la Iglesia hace inevitable una limitación (ideologización) de la universalidad de su mensaje. ¿Cómo puede ella dar testimonio del amor a lo largo del tiempo? Parafraseando al Card. Ratzinger: ¿cómo puede el Papa (la Iglesia institucional) ser garante de la “anamnesis” (la verdad inherente a la conciencia en cada ser humano) sin que su tematización de la verdad (moral) no violente la libertad de las personas?

Para esta reunión los participantes han debido leer el artículo del Cardenal Ratzinger titulado “Conciencia y verdad” (cf. *Humanitas*, año X, edición especial, pp. 135-152).

Hilo de la conversación y temas de fondo

La conversación se abre con una reacción de Cristián Barría al texto del Card. Ratzinger. Luego siguen los comentarios al acta, al texto estudiado y a la reacción de Cristián Barría.

1.- Opinión de Cristián Barría

En un primer nivel de lectura de sus contenidos, el texto nos impresiona como una profunda reflexión sobre la conciencia y la verdad, llena de densas sugerencias, que provocan a seguir pensando, lo que se agradece.

Sin embargo, nos parece percibir un segundo nivel de lectura, más problemático, esta vez al nivel de los supuestos teóricos del texto. En lo que viene hablamos con algo de inseguridad, por carecer de un estudio teológico formal.

Nos parece que el artículo se construye sobre un suelo teórico, un fundamento conceptual, que nos parece algo extraño y lejano culturalmente. Es una reflexión rica en su desarrollo,

pero construida en un paisaje conceptual distante y, diría, con un sabor extraño que nos impresiona por su abstracción y su impronta se diría platónica.

¿Cuales son los temas propuestos? El eje parece ser la diferencia entre una conciencia verdadera, y una conciencia errónea. Esta compleja tarea de diferenciación aparece como un combate puramente teórico o espiritual. El posible rol de la historia no está aquí tematizado y lo echamos de menos. Parece que la historia y sus vicisitudes temporales no jugaran un papel relevante en esta lucha por la verdad.

Se mencionan algunos ejemplos históricos, como el sistema marxista de Europa oriental, y las fuerzas de seguridad nazi. Pero esos casos flotan como en el aire, sin contexto histórico. Estos casos parecen servir solo como ilustraciones ocasionales del caso más general y típico de la conciencia errónea y sus trágicos efectos. Lo importante parece ser el modelo teórico; los casos reales, históricos, parecen servir de ejemplos que confirman la teoría, que podría subsistir sin ellos. Otros personajes históricos mencionados serían ejemplos de conciencia verdadera: Sócrates, el Cardenal Newman, T. Moro (notamos, eso sí, que ellos son personajes transgresores al poder de su época).

Se describe un modelo, decíamos, notable por su impronta platónica. La verdad estaría inscrita en la intimidad de cada uno y sería necesaria una labor de reminiscencia, de recuerdo, de reconocimiento para acceder a la verdad esencial. El sujeto debe apartar todo lo que distrae y desvía de esa verdad, impresa ya en su conciencia desde siempre. Cada uno tendría una memoria originaria del bien y de lo verdadero; esta memoria permite que también los paganos y los gentiles esperen el descubrimiento de la verdad de Dios, que les revelará explícitamente lo que ellos ya guardarían desde antes dentro de sí, como sin saberlo. *"La conciencia verdadera es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad procedente de Dios"*. Este modelo nos parece bello y profundo, pero con una condición: nos impresiona como una metáfora, o bien, en términos religiosos, como un misterio. Toda metáfora, como todo símbolo, revela algo real y verdadero. Pero que debemos guardarnos de tomar literalmente. El misterio, por su parte, nos revela su riqueza gradualmente, pero siempre queda un resto de él que se nos escapa, e incita a seguirlo y descubrir algo más, como alguien que, avanzando en las tinieblas con una luz, ve más mientras más avanza, pero quedando siempre más aun por descubrir (Boff).

Luego, el texto desarrolla la idea de que habría un guardián de la fidelidad a la memoria de la verdad. Esa figura sería el Papa, quien desarrolla y purifica la verdad de la memoria. Las fuerzas que se oponen a la verdad de la memoria originaria, son designadas como fuerzas que destruyen la memoria, que olvidan su fundamento, y que serían afines a la mera subjetividad. Este papel del papa aquí no está fundamentado.

En el desarrollo del artículo se mencionan algunos rasgos de la conciencia verdadera: la capacidad para renunciar al bienestar, para apartarse del consenso, la capacidad para cumplir el deber, por duro que sea, a costa incluso del martirio. Por el contrario, estarían del lado de la conciencia errónea, los rasgos de cómoda auto justificación de la subjetividad, la incapacidad de sentir culpa, la superficialidad de las convicciones, la conformidad, la pereza, la adaptación a lo que gusta comúnmente, al consenso, la

dependencia fácil de las opiniones dominantes. Otros rasgos de la conciencia errónea serían el envanecimiento del poder, la tendencia a convertir al poder en ídolo. También afines a la conciencia errónea sería el concepto de conciencia del liberalismo. Un ejemplo de conciencia errónea es la del fariseo que se cree justo. Sin embargo, el publicano y el fariseo están aludidos solo abstractamente, como tipos humanos.. Pero esos personajes son también históricos, tienen un determinado contexto social. El fariseo es un sabio, con poder religioso; el publicano es un pobre, un humillado. Al poderoso, también en el ámbito religioso, a veces le es más difícil ver la verdad, por los condicionamientos sociales que lo presionan. Tal vez hoy día un cardenal, por ejemplo, estaría más cerca de la posición social del fariseo, con los riesgos inherentes a su rol.

Nos parece ver en el texto una antropología (o una teología?) profundamente pesimista y como estoica. Aludiendo a Newman, ve que la verdad esta en el lugar opuesto al "*consenso, el bienestar, el éxito, la consideración social, la aprobación de la opinión dominante.*" La verdad sería superior a la bondad, de nuevo aludiendo a Newman. Describe dos criterios para discernir la verdad: Uno: "*no coincide con los propios deseos y los propios gustos*" Y dos: "*no se identifica con lo socialmente más ventajoso, con el consenso de grupo o con las exigencias del poder político y social.*" En la antropología del documento se concibe la búsqueda de una verdad absoluta, en medio de una cultura que habría caído en una relatividad malsana (semejante a la de Einstein para el mundo físico). La modernidad relativista en el fondo habría abolido la conciencia como tal y habría caído en el nihilismo inhumano, en el ya no es posible formular normas. La única categoría que sobrevive, dominante, sería la del poder. En el texto se observa una desconfianza en las realidades humanas aludidos con los términos: subjetividad, bienestar, consenso, gusto.

Creo percibir una tremenda contradicción entre la propuesta teórica del artículo, por un lado, y su correlato fuera del artículo, en la vida práctica, por otro. En el artículo se hace una fuerte defensa del saber inscrito en la intimidad de cada persona, que lo lleva a defender "*la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla.*", incluso antes que a las directivas de la jerarquía, actitud en la que creemos ver una defensa del creyente sencillo y común. Pues bien, ante esta defensa de la potencialidad de la conciencia de todo cristiano (y más aun, de toda persona incluso los no cristianos), no entendemos como se concilia esto con el rol indiscutido que ha llegado a ocupar en la iglesia de nuestros tiempos, la institución del papado y de la Congregación que precisamente él ha presidido. Es decir, vemos una notable contradicción entre esta defensa del poder de la conciencia personal repartida al parecer tan ampliamente, como camino para acceder a la verdad, y por otro lado, el creciente poderío de la instancia disciplinaria en la Iglesia actual. Pido excusas, pero es como ver al inspector del colegio hacer una apología de la libertad personal de los alumnos. Veo una discrepancia entre teoría y práctica.

Se plantea que en lo esencial habría una coincidencia entre la verdad de la conciencia con la verdad absoluta de Dios. Esta podría ser la justificación de la acción del guardián (el Papa o la institución que lo representa). Pues la acción disciplinaria no impondría entonces nada "desde fuera", sino que solo ayudaría a que se exprese completamente la verdad primordial guardada desde siempre en el tesoro de la conciencia. Esto nos hace pensar que en el subsuelo teórico del documento puede haber una concepción platónica del mundo y la verdad. La verdad sería el recuerdo de las esencias puras alguna vez entrevistas y que

podrían ser rememoradas. Pero las sombras del mundo histórico y limitado, con las tentaciones engañosas del éxito, el bienestar, la presión del consenso, pueden llevar a la conciencia a olvidar el fundamento de la verdad guardada en la memoria. Llama la atención que en el texto convivan una posición diríamos de confianza e inspiración democrática, que permitiría a todos, eventualmente, una virtual apertura a la verdad absoluta, a “los sencillos”, incluso a gentiles y paganos. Pero esta apertura democrática e igualitaria, se contraponen luego a la pureza, diríamos aristocrática, que permite solo a cierta condición espiritual, la de un Sócrates, de un Newman, de un mártir, de un papa, capaces llegar al estado de apertura en que la conciencia originaria se actualiza y desarrolla hasta el encuentro con la verdad absoluta.

El enigma o el problema de fondo nos parece ser: como armonizar autoridad, por un lado, y conciencia individual, por otro. En la práctica, este es el desafío que plantea la tarea de la educación del individuo; este es también el desafío que plantea el gobierno de las personas en toda institución y en la ciudad. La ley del grupo suele no coincidir con la ley del individuo. ¿Cómo ayudar a la conciencia individual, vulnerable y débil?; ¿cómo impedir el abuso de la autoridad? Este el dilema de la vida social, y la raíz de muchos los conflictos y los desencuentros humanos. Lo notable del texto es que este enorme problema, no esta desarrollado, o bien, aparece resuelto como por encanto. Resulta que la verdad más profunda del sujeto coincidiría con la de la autoridad. Pero no se explica este acuerdo. El papa es el guardián de la conciencia. En un autor cualquiera este sería una afirmación neutral y de importancia solo académica. Pero en boca de la autoridad nos parece riesgosa. Cuando en la historia la autoridad piensa que su verdad es la verdad esencial de los demás, los subordinados siempre han temblado. Por el contrario, Jesús no actuaba como guardián, sino que estimulaba a la autonomía de las persona, exclamando “¿porqué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?”

En el texto se polemiza con la presión social, eventualmente errónea, del grupo, del consenso, de la ocasional mayoría. Sin embargo en la vida real de la iglesia, la instancia disciplinaria ha polemizado en la práctica, el último tiempo, no con grupos o mayorías, sino con espíritus selectos como un Rahner, un Congar, un Haring, un Gutiérrez, un Vidal. El guardián no tiene problemas con el consenso anónimo sino con personas singulares, por ideas singulares. La libertad de la conciencia para encontrarse con la verdad absoluta debería seguir ciertos caminos precisos, que la autoridad eclesiástica habría fijado. Los procesos disciplinarios lamentablemente desmienten la teoría proclamada en un artículo como este o, en otro nivel, lo complementan. En un número de *Concilium* se reseñan los reproches recientes a tres autores, por la defensora de la fe, en un recuento impresionante y deprimente (*Las recientes notificaciones sobre obras de R. Mesner, J. Dupuis y M. Vidal*, n° 298, Nov. 2002). Allí se observa que la conciencia de autores distinguidos, debe humillarse ante la disciplina. ¿No estarán esos autores más cerca de la experiencia del martirio moral y de la verdad que sus acusadores, ellos sí, anónimos?

Una pista explicativa, puede ser la escasa importancia concedida a la historia y lo secular, por parte de cierta teología europea, según teólogos de la liberación (J. L. Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al C.Ratzinger*). El camino a la verdad es histórico, para el hombre religioso. La autoridad va con su pueblo peregrinando y descubriendo la verdad más profundamente. No la posee de una vez, como el poder piensa. Todos somos

peregrinos en el descubrimiento de la verdad. Algunos peregrinos quizá se nos adelantan, como Rahner o Congar. Imponerles que caminen a nuestro paso, es la miopía y la miseria de la disciplina. La disciplina es una herramienta útil y necesaria en las instituciones. Pero el guardián esencialmente sabe guardar: no puede reconocer el descubrimiento, pues lo nuevo al comienzo no se parece en nada a lo ya conocido. La verdad no se entrega al guardián, sino solo a quien es capaz de soportar la incertidumbre y de escuchar ese murmullo misterioso e indefinible, donde de a poco comienzan a distinguirse algunas voces, que piden ser interpretadas, a veces a tientas.

El texto cita un psicólogo en su argumentación, Albert Gorres. Resulta que, aterrizando en un punto específico, este psicólogo laico discrepó profundamente de la jerarquía. Resulta que él participó en el debate previo a la encíclica *Humanae Vitae*, (citado por Kaufman P. *Manual para católicos Disconformes*, p.112) Su postura fue a favor de un cambio, siendo un durísimo crítico con el punto de vista tradicional de los célibes, a quienes veía anímicamente impedidos para ver el matrimonio y la sexualidad con una mentalidad amplia y sin prejuicios. Sobre sexo, en la década del sesenta la verdad del propio Gorres era diferente a la de la jerarquía. ¿Cómo discernir?

Gutiérrez señala que con frecuencia tendemos a pensar en la verdad siguiendo el concepto griego, de la esencia de las cosas. Él señala la importancia de considerar el concepto semita de verdad, en el que se mueve la Biblia. El término hebreo que traducimos por verdad “*implica firmeza, fidelidad, confiabilidad, lealtad. Es una perspectiva concreta, histórica, que se sitúa en el mundo de lo interpersonal, donde lo que sucede tiene tanta o más importancia que lo que es. En forma más precisa, se trata en la Escritura de una relación no entre la cosa y el concepto, sino entre la promesa y el cumplimiento*” (“*La Verdad os hará libres*”, p.119)

Creemos ver en este texto y otros del magisterio, una forma de llevar la argumentación cuestionable, en un aspecto. Esa forma nos hace pensar que lamentablemente sobrevive en la iglesia la costumbre del anatema, que parecía superada por el Concilio Vaticano II. En muchos documentos, como en este, se sostiene una polémica no con un interlocutor real y humano, sino con un puñado de rasgos esquematizados por el propio crítico, los que luego se censuran. Se dibuja al supuesto adversario en forma simplificada, el que luego se condena. Al leer textos como este, personalmente me siento más cerca de varios de los rasgos condenados, pero no me reconozco por completo en ellos, pues están dibujados demasiado simplificados, están descritos de modo tosco y mostrando, naturalmente, su flanco débil. No es extraño: esos rasgos no están descritos por quien cree en ellos y los defiende, sino por quien los tiene ya de antemano por condenables. Se polemiza así con una abstracción, pensada ya como errónea desde antes. Así no hay verdadero diálogo, sino solo fundamentos de una decisión. Pero esa abstracción esta encarnada, en autores dignos, que merecen se dialogue o polemice directamente con ellos.

2.- Comentarios a favor y en contra de los demás participantes

El texto del Card. Ratzinger recibe comentarios a favor y en contra:

a) A favor

- El recurso al concepto de “anamnesis” tiene la virtud (en relación al de “adequatio”, por ejemplo) de abrir la puerta a la hermenéutica, es decir, a entender la verdad en su dimensión histórica.
- Hay una intención explícita de reconocer el valor de la conciencia por sobre la autoridad del Papa (equivalente a concebir la conciencia por encima de la ley).
- Para comprender mejor este artículo habría que relacionarlo con otros del Card. Ratzinger. En la conferencia que se refiere a la libertad pronunciada en Subiaco (1 de abril de 2005)¹⁹, se explicita la preocupación por la actual absolutización de la autonomía. Para que esta cultura tenga razón tendría que probar, por una parte, que es verdaderamente universal y, por otra, que no necesita de ningún complemento cultural. En este artículo, por lo mismo, llama mucho la atención que la crítica al Iluminismo se hace desde dentro, porque en definitiva se lo considera hijo de la fe cristiana. A su vez, el recurso de esta a la metafísica sirvió para preservarla de la idolatría. Luego la discordia de todas las corrientes filosóficas con el cristianismo no expresan sino un diálogo interior. A este efecto el actual Papa recurre a un argumento sociológico: si se analizan las condiciones sociales que han favorecido un pensamiento así, hay que concluir que sólo en la Europa occidental cristiana ha podido darse un Estado secular, etc. La pretensión de universalidad del Iluminismo se frustra cuando prescinde de humus cultural que lo hace plausible. En consecuencia, al relacionar un artículo con otro, descubrimos que el elogio de la conciencia tiene una base cultural sólida que exige, por tanto, un discernimiento de esta si se quieren entender las ideas de la Ilustración.
- Este artículo tiene el valor de precavernos en contra del reduccionismo. No niega la subjetividad, sino la reducción de esta. Con este propósito se distingue entre relativismo, pluralidad y diversidad.
- Frente a la posibilidad de creer que el texto apunta a imponer una verdad objetiva a la conciencia, se recuerda que la primacía de la conciencia se expresa en última instancia en el juicio.

b) En contra

- La elección del texto produce cierto desconcierto, además de los problemas de traducción de que adolece. Se comparte la tesis que impide validar la conciencia a costa de la verdad y viceversa, pero el planteamiento esquemático, al simplificar las cosas, nos deja encajonados.
- En el recurso a la “anamnesis” se olvida la dimensión escatológica de la verdad que esta tiene para el cristianismo. La expresión de Jesús “Yo soy la verdad” hay que entenderla “in fieri”, es decir, como una verdad en proceso de realización y que implica mucho más que la realidad de la pura persona de Jesús, pues refiere al fin de la historia cuando Dios sea “todo en todos” (1

¹⁹ Cf. *Humanitas*, nº 39, julio-septiembre de 2005.

Cor 15, 28). Como nunca podrá encerrarse la verdad ni siquiera en la conciencia, se relativiza toda pretensión de poseer la verdad.

3.- Conflicto de interpretaciones

La expresión de las impresiones sobre el texto desemboca en una controversia. Llama la atención que se invoque la necesidad de una verdad sobre la cual se edifique un sistema, una verdad reclamada como condición de la comunidad, como poder incluso de condenar a ciertas personas (Hitler). Ello supondría algo tan aterrador como que alguien, en este caso el Papa, pueda poseer la verdad. Por otra parte, no parece posible reducir la subjetividad a la conciencia errónea para concluir su culpabilidad. Tampoco que la autoridad se arrogue el juicio que solo a las personas individuales pertenece, cosa que el texto no justifica, pero que la costumbre de hablar en nombre de verdades objetivas o de conductas intrínsecamente perversas autoriza con frecuencia; y que la práctica disciplinaria de la jerarquía corrobora en perjuicio de la conciencia individual.

Desde el otro extremo cabe recordar que el ser humano, en virtud de su subjetividad, es capaz de justificar cualquier cosa. El problema no es sólo que alguien se equivoque en el juicio, sino que haya o no preparado su conciencia interiorizando una verdad que no es meramente subjetiva. Si alguien quiere justificar sus crímenes en razón de su conciencia, está equivocado.

Es así que constatamos un conflicto de interpretaciones, porque si la verdad reside en el juicio (Aristóteles) no es lo mismo que si consiste en un desocultamiento y apertura al misterio (Heidegger). ¿Como es posible llegar a un acuerdo en la lectura de un texto como este, habiéndose hecho culturalmente legítima la aproximación hermenéutica que cada uno tenga? Este es el problema. Porque no se puede decir que el contenido de la fe no tiene nada que ver con la cuestión hermenéutica. Antes hubo un parámetro hermenéutico común. Hoy no. La diversidad de racionalidades afecta a la fe. Esta no es pura “adhesión a la adhesión”. El problema no es cuestión de fe.

Se dificulta, por otra parte, que el conflicto de interpretaciones dé para todo. Los fenomenólogos concuerdan al menos en dos cosas: critican todo reduccionismo y salvan el carácter teleológico de una verdad que sólo se nos puede anticipar.

No todo es negativo. Esta situación de fragmentación hermenéutica – que no sabemos si es transitoria o ha llegado para quedarse- ha obligado a una convergencia interdisciplinar. Es más, ella parece ser el único pensamiento compatible con la complejidad de la sociedad actual. No es claro que la crisis sea tal, si se admite la transversalidad de una verdad verificable en varias áreas del conocimiento.

Costadoat