Veritatis Gaudium. O sobre el deseo de que todos sean uno

di David Luque

With regard to the recent publication of the apostolic constitution, Veritatis Gaudium*, on the reform of studies, faculties and ecclesiastical universities, this article is meant to grasp the theology of education implicit in it. The fundamental thesis that I hold is that VG distills an educational theology inspired by a Trinitarian Theology that resonates with intratrinitarian relationships of reciprocal love for the fundamental elements of an educational theory: a curricular theory, the educational sociology of each center and the relationships of all the institutions that teach ecclesiastical studies. The fundamental claim of this dynamic is, on the one hand, the formation of a new humanity and, on the other, that those institutions where ecclesiastical studies are taught are already a living testimony of that civilization of love.*

Proemio

Cualquier teoría de la educación intenta articular, de un modo orgánico, las interpretaciones de lo que es un profesor, un estudiante y la relación que mantienen, un *curriculum*, un material educativo y cómo se conoce: una explicación, en fin, que vaya de la teoría a la práctica[1]. Pero en ese orden del ámbito de lo educativo hay otro orden superior de las cosas: una cosmogonía, una antropología, una gnoseología, una moral, una idea del desarrollo humano. *The Idea of a University Defined and Illustrated*, de san John Henry Newman, nos habla de la teología como la reina de las ciencias, pero nos habla, más que de eso, de un Dios Creador, presente en la realidad que había salido de su pensamiento y su palabra, que se auto-revelaba y que podíamos conocer siquiera de un modo ínfimo. Siguiendo esta premisa, los documentos que la Iglesia Católica publica sobre educación no son solo esfuerzos como por articular una teoría de la educación, sino que ellos mismos traslucen una teología[2]. Me parece que es desde estas premisas que se

1 - Cfr. Dentro de la tradición norteamericana sería bueno leer: Scheffler, I. (1965). *Conditions of knowledge. An Introduction to Epistemology and Education*. London & Chicago: The University of Chicago Press; Burbules, N. C. et al. (2000). A Half-Century of Educational Theory. *Educational Theory*, 50(3), 279-381; Id. y Abowitz, K. K. (2009). *A Situated Philosophy of Education*. En Ronald David Glass (ed.). *Philosophy of Education 2008*, 268-276. Urbana, Illinois: Philosophy of Education Society; Curren, R. (2003). Preface. En Randall Curren (ed.). *A Companion to The Philosophy of Education*, 1-4. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.; Siegel, H. (2017). *The Philosophy of Education and the tyranne of the Practice*. En Michael Spieker, Krassimir Stojanov (eds.). *Bildungsphilosophie. Disziplin - Gegenstandsbereich - Politische Bedeutung* (pp. 19–36). Deutschland: Nomos Verlagsges. Ya en la tradición anglosajona-continental, sería apropiado conocer: Carr, W. (2006). Education without theory. *British Journal of Educational Studies*, 54 (2), 136-259; Hirst, P. H. (1963). Philosophy and educational theory. *British Journal of Educational Studies*, 12(1), 15-26; Id. (1966). *Educational Theory*. En J. W. Tibble (ed.). *The study of education*, 29-57. London: Heinemann; Dentro de la tradición española: Ibáñez-Martín, J. A. (1987). Planteamiento filosófico-educativo del problema de la educación. *Revista Española de Pedagogía*, 177, 295-303; Esteve, J. M. (1979). *Lenguaje educativo y teorías pedagógicas*. Madrid: Anaya; Jover, G. (2002). La filosofía de la educación en España. Revisión y perspectivas de futuro. *Actas del VI Congreso Internacional de Filosofía de la Educación: educación, ética y ciudadanía*, 369-384. Madrid: Dykinson; Bárcena, F. (1991). Teoría de la Educación y conocimiento práctico. Sobre la racionalidad práctica de la acción educativa. *Revista Complutense de Educación*, 2 (2), 221-243; Gil Cantero, F. (2011). "Educación con teoría": revisión pedagógica de las relaciones entre teoría y práctica educativa. *Teoría de la educación*, 23(1), 19-43; Id y Reyero, D. (2014). La prioridad de la filosofía de la educación sobre las disciplinas empíricas en la investigación educativa. *Revista Española de Pedagogía*, 72 (258), 263-280.

2 - Las relaciones entre la teología y la filosofía de la educación, que pueden abordarse desde la noción de *Religionspädagogische* o *Theology of education* no son tan unidireccionales como doy a entender aquí para evitar una digresión de carácter epistemológico. Recomiendo para introducirse en estas discusiones, eso sí, el texto de Groppo, G. (1991). *Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti*. Roma: LAS.

debe leer la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*[3], que trata sobre las Universidades, las Facultades y los estudios eclesiásticos y que se publicó el 8 de diciembre de 2017 –solemnidad de la Inmaculada Concepción de la Santímisa Virgen María, cuyo «*fiat*» hace posible la encarnación y, con esta, la consumación de la obra de la Trinidad. La normas comunes, especiales y finales que aparecen en el documento son en esencia las mismas que aparecieron en *Sapientia Christiana*[4], publicada por san Juan Pablo II en 1979, y que es la constitución apostólica que precede a esta de la que trata el texto. Pero no se da esa continuidad tan evidente en los proemios, lo que es importante porque estos facilitan el espíritu hermenéutico en que han de ser leídas, interpretadas y aplicadas esas normas. Por lo tanto, este artículo pretende comprender el contenido del proemio de VG desde el punto de vista de una teoría de la educación como la que he sugerido unas líneas más arriba, con el fin de interpretar las orientaciones que deberán seguir las universidades eclesiásticas en adelante. Para ello me parece que es necesario disponer tres apartados. Una –necesariamente– breve aproximación histórica a la tradición magisterial en la que nace VG. Una aproximación a los elementos nucleares de la teología que maneja. Y una última a los elementos educativos que se ven afectados por esta teología.

I. Aproximación histórica a la tradición magisterial sobre las Universidades, Facultades y Estudios Eclesiásticos

SC y VG pertenecen a una tradición magisterial relativamente reciente, que se remonta a la publicación de *Deus Scientiarum Dominus*[5] del 24 de mayo de 1931 –día de Pentecostés, por cierto, en que el Espíritu Santo, donado por el Hijo, iluminó el entendimiento de los apóstoles después de los días de la violencia y la gloria–, que se intentó actualizar entre la celebración del Concilio Vaticano II[6] y la publicación de SC con la publicación de *Normae Quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus Scientarum Dominus de Studiis Academicis Ecclesiasticis Recognoscendam*, que disponía una serie de normas. La novedad fundamental de DSD es que fue el primer documento magisterial que quería dotar a la Iglesia de instrumentos que unificaran los estudios teológicos para todas las facultades eclesiásticas del mundo. Pero –y a pesar de las *normae quaedam*– DSD pertenecía a una Iglesia distinta a la que se imaginó después del CVII. No es que viviera un momento

3 - VG, en adelante.

4 - SC, en adelante.

5 - DSD, en adelante.

6 - CVII, en adelante.

excesivamente complejo o tan complejo como el que habría de traer las dos guerras mundiales y el avance extremo de la ciencia y la tecnología. Es, sencillamente, que era distinto. Esto se puede observar en dos elementos fácilmente identificables en DSD. Por una parte, todavía una mentalidad apologética propia del XIX y que, con todo, se abría a un diálogo límpido con las ciencias profanas –y esto en continuidad con la tradición de la Iglesia desde los primeros tiempos, que aparecen descritos bellamente en los primeros seis números y que hará suyos, también como punto de partida, SC[7]. Pero, además y como fruto de esa mentalidad, estaba el influjo de la *Aeterni Patris* de León XIII y la *Studiorum Ducem* de Pío XI, que llevaron a la teología a contraer una deuda demasiado grande con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino a fin de poseer la seguridad de un constructo doctrinal seguro con el que, justamente, defenderse de los ataques y dialogar con los avances. Así que, en fin, DSD vive como en una tensión interna: abrió ese camino que conduce a VG y, a la vez, quedó superada relativamente pronto por el espíritu que condujo a la celebración del CVII y por este mismo.

Si nos situamos en los documentos conciliares encontramos dos textos que son fundamentales para toda la reflexión educativa posterior que habrá de realizarse en el seno de la Iglesia. Esta reflexión tomará tres direcciones dependiendo de la manera en que se correlacionan los textos entre ellos o con otros posteriores o del ámbito educativo de que trate la discusión[8]. De *Gravissimum Educationis* nacerán las consideraciones sobre la educación católica a todos los niveles, desde las que podría comprenderse *Ex Corde Ecclesiae* (GE, n. 10) o *Educar al humanismo solidario* (GE, n. 8). De *Optatam Totius* brotarán dos líneas. Por una parte, la específica formación de sacerdotes que terminará siendo actualizada con *Pastores Dabo Vobis*[9]. Pero, como en la intersección entre algunos planteamientos de *Optatam To-*

7 - «Por eso carece en absoluto de fundamento la falsa acusación de que la Iglesia cubra las mentes con las tinieblas de la ignorancia cuando la Iglesia Católica no teme a los perseguidores que la distinguen con la gloria del martirio ni las herejías que hacen brillar con luz más clara su depósito de doctrina sagrada; una sola cosa teme: la ignorancia de la verdad; pues está convencida de que los adversarios no la perseguirían con malévola inquina si ajenos a toda opinión preconcebida, estudiaran diligentemente sus normas y argumentos como ya aseveraba en el siglo II Tertuliano diciendo a los enemigos del nombre cristiano: cesan de odiar los que cesan de ignorar».

8 - Seguramente no es necesario recordar que, antes del CVII, el documento magisterial que orientó toda la reflexión educativa desde un punto de vista teológico -sin ánimo, aquí, de precisar las discusiones sobre el estatuto epistemológico de la teología de la educación- fue *Divini Illius Magistri*, publicada el 31 de diciembre de 1929 por Pío XI.

9 - No obstante, hay que señalar junto con Izquierdo, C. (2001). La reforma de los estudios eclesiásticos. Anuario de Historia de la Iglesia, 10, 211 se observa que los mismos dicasterios publicaron documentos que intentaban influir en el régimen de estudios de los sacerdotes. El propio César Izquierdo distingue dos épocas. Una primera, entre 1969 y 1971, con la publicación de *De Re Oecumenica*, *Carta sobre la dimen-*

tius (V, nn. 13-18), DSD, y *Gravissimum Educationis* (n. 11) por cuanto los estudios de teología son necesarios para la formación de presbíteros, pero, también, están abiertos a los religiosos y los laicos comprometidos, se situaría *Sapientia Christiana* primero y *Veritatis Gaudium* ahora. Resta añadir, en fin, que el marco integrador de todas estas acciones de la Iglesia ha de verse sobre todo en la constitución dogmática *Gaudium et Spes* (nn. 3-10, 25, 40-45, 53-62), la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (nn. 14, 15, 19, 20, 59, 63, 72, 77, 78, 79) y todo el resto de la Doctrina Social de la Iglesia. Pero esto lo trataré mejor en el siguiente apartado, donde ya trato VG específicamente.

ii. La teología trinitaria y la teología de la educación: la novedad radical de *Veritatis gaudium*

ii.1. Las novedades hermenéuticas en la génesis de Veritatis Gaudium

a. La participación en la vida intratrinitaria de Dios

Es necesario comenzar señalando un contraste en la vida de la Iglesia. Que, como afirma monseñor Ladaria, en «la confesión del Dios uno y trino tenemos […] el punto focal de la fe cristiana» (Ladaria, 2010, 22). Y que, en contraste con esto y como hacía notar Karl Rahner, «en la realización religiosa de su existencia, [los católicos] son casi exclusivamente 'monoteístas'» (Rahner, 361). Esto puede atribuirse a unos larguísimos años de olvido del tratado de Trinidad (Ladaria, 2010, 31-37) que parece vieron su final en la década de los sesenta. Esta dinámica de resurgimiento de la teología trinitaria es recogida por VG, que plantea la necesidad de la formación de una cultura donde «el acento principal esté en descubrir la huella trinitaria en la creación, pues hace que el cosmos en el que vivimos sea 'una trama de relaciones', y en el que 'es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa', favoreciendo 'una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad'» (VG, n. 3). Como digo, a la comprensión de la Trinidad se han aplicado las mentes más claras de la reciente historia de la teología. Sergej Bulgakov, dentro de la tradición ortodoxa, atribuyó la noción de *kenosis* no solo a la actuación soteriológica del Hijo, sino también a la del Padre y a la del Espíritu.

sión misional de la formación sacerdotal y *Nota sobre el estudio del ateísmo*. Y otra segunda, a partir de 1972, que incluyen documentos que van desde la *Carta circular sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios* (1972) hasta las *Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia* (1995).

En el evangelismo, Bonhoeffer, Moltmann y Jüngel quisieron comprender qué sucedía dentro de Dios en *Resistencia y sumisión*, *El Dios crucificado* y *Dios como misterio del mundo* respectivamente. Karl Barth y Rahner –de cuyas tesis ha escrito maravillosamente Zarazaga[10]– quisieron realizar una aproximación desde el punto de vista del concepto de «persona» (cfr. Ladaria, 2010, 376-386). Balthasar y Hemmerle pretendieron comprender la vida intratrinitaria de Dios como una comunión de amor recíproco[11]. En línea con estos últimos, Piero Coda sostiene que se da una irradiación existencial del amor intratrinitario a las personas, que son incorporados a este a través del bautismo, y que pueden participar de él reproduciendo las relaciones de amor recíproco que se encuentran en el seno del Padre en la relación con los hermanos y las hermanas, sabiendo que se da un tipo de presencia crística donde dos o más se reúnen en su nombre. Pero a pesar de las múltiples interpretaciones intrateológicas, ¿qué presenta VG desde el punto de vista de la teología trinitaria?

Aunque el documento comienza con un planteamiento del concepto de «verdad» y sus efectos en el corazón del hombre, más que una gnoseología, la hermenéutica del documento exige articular una cristología. De hecho, desde la segunda frase se inserta la tradición joánica del Hijo-Logos cuando se afirma que la «verdad, de hecho, no es una idea abstracta, sino que es Jesús, el Verbo de Dios, en quien está la Vida que es la Luz de los hombres (cf. Jn 1,4)». Por lo tanto, parece lógico re-dirigir la cuestión al tipo de cristología que se esboza en este proemio. El texto dispone un perfecto equilibrio entre la divinidad y la humanidad del Hijo al situarlo como el epicentro de la revelación «del misterio del Padre y de su amor», en línea con el n. 22 de *Gaudium et Spes*. Jesús no solo revela lo que podemos conocer sobre la dinámica intratrinitaria de Dios, sino que nos permite participar de ella «ya desde ahora» (n. 1) por cuanto Él es «el Primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29)» (n. 1). El documento sostiene que «la unión con Dios» (n. 1) pasa por «la unidad con los hermanos y hermanas en la casa común de la creación» (n. 1). O, dicho de otra manera, que las relaciones con el resto de los seres humanos posibilitan «la plena comunión con Dios» (n. 1). Esta relación entre la unidad del Padre con el Hijo en el Espíritu y las relaciones de unidad en la Creación se hace expresa, como deseo y como modelo, en la oración que Jesús dirige al Padre en Jn 17,21 y que recoge VG: «Para que todos

10 - Cfr. Zarazaga, (2004). *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, EDICI, Salamanca.

11 - Cfr. García Andrade, C. L. (2015). *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshae y Hans Urs von Balthasar*, 627-278. Madrid: Publicaciones claretianas; Cordovilla, A. (2005). Presentación. En Klaus Hemmerle. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme.

sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros». Me parece que la mejor explicación a este texto se puede encontrar en Piero Coda, que tratando de comprender esta dinámica explica: «La comunicación de Dios a Dios en Dios –la Trinidad– es así percibida y vivida, en la identificación con Cristo, como comunicación de Dios en sí con Dios en el otro, y viceversa. Allí donde, como en Dios Trinidad, se da la reciprocidad del amor –es decir, la reciprocidad de la apertura/acogida y de la dedicación/entrega en relación con el otro– se realiza la comunicación en Dios de Dios, a través de nuestra humanidad asumida en Cristo. Se cumple, en la prolepsis del tiempo escatológico inaugurado por Jesús, el 'como en el cielo así en la tierra'»[12]. Esta pretensión de unidad no se queda solo en una «mística del vivir juntos» (n. 4), como dice la propia VG haciéndose eco de *Evangelii Gaudium*, sino que aspira, como comencé diciendo, a una nueva cultura o a la construcción de una «nueva civilización del amor» (VG, n. 1, 2), a la que ya aspirara otrora SC al hablar de «civilización más humana» (SC, n. V). Se diría que se desea a un programa eclesiológico fundamentado sobre la Trinidad cuyas repercusiones infusionen teorías sociales, políticas y económicas, en un diálogo epistemológico, con el fin de que nazca una humanidad nueva. VG lo condensa así:

> «Dios quiere asociar la humanidad a ese misterio inefable de comunión que es la Santísima Trinidad, del que la Iglesia es en Jesucristo signo e instrumento. Para alcanzar de manera realista este fin, invita a 'ensanchar la razón' para hacerla capaz de conocer y orientar las nuevas e imponentes dinámicas que atormentan a la familia humana, 'animándolas en la perspectiva de esa 'civilización del amor', de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura' y haciendo que «los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos»: el teológico, el filosófico, el social y el científico» (n. 2)[13].

b. La articulación de los presupuestos de la Doctrina Social de la Iglesia en las orientaciones educativas

En línea con la última tesis que he mantenido y con las correlaciones textuales que se pueden deducir de los textos magisteriales que hablan sobre la educación, uno de los desplazamientos fundamentales que se observan en VG es el hecho de

---

12 - Coda, P. (2014). *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, 579. Salamanca: Secretariado Trinitario.

13 - Las comillas internas al texto que reproduzco refieren a citas textuales recogidas, respectivamente, en: *Caritas in veritate*, n. 42; *Caritas in veritate*, n. 54 y *Lumen Gentium*, n. 1; *Caritas in veritate*, n. 33; *Caritas in veritate*, n. 30. Si no las pongo antes es para no cargar este artículo de notas a pie.

resituar el «vasto y multiforme sistema de los estudios eclesiásticos, [que] ha florecido a lo largo de los siglos gracias a la sabiduría del Pueblo de Dios, que el Espíritu Santo guía a través del diálogo y discernimiento de los signos de los tiempos y de las diferentes expresiones culturales» (n. 1), en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia como consecuencia de esa comprensión de la Trinidad que permite la participación de las personas por medio de Cristo en el Espíritu. Este movimiento ya apareció intuido en SC, pero no me parece que sea posible concluir que hubiera en ella la propuesta de una formación teológica comprendida sobre todo en clave social. SC, como ya dije, se sumaba a la génesis histórica que dibujó DSD, que se remontaba a su vez a la relación entre la Iglesia y la cultura desde la patrística hasta la misma constitución apostólica, pasando por la génesis de las universidades. Añadía, porque era posterior, ese llamamiento de *Evangelii Nuntiandi* de evangelizar, pero lo concretaba, sobre todo, en la evangelización de la cultura propuesta por Pablo VI[14]. VG sí da ese paso de un modo definitivo. Siente que existe «un verdadero cambio de época» (n. 3) marcado por crisis antropológicas, políticas, económicas, sociales y ecológicas, y, por ello, hace más explícito ese movimiento. Esto no significa que se comprenda al margen de esa tradición precedente de corte algo más intelectualista –incorpora sin ambages *Fides et Ratio* y *Redemptor hominis*, la cual, como se sabe, si es leída en unidad con *Dives in misericordia* y *Dominun et vivificantem* forman un tríptico sobre la trinidad. Lo que significa es que amplía la perspectiva más allá de lo estrictamente gnoseológico para dar cabida a lo social subrayando que, como ya señalé en la introducción, la dimensión formativa de la teología puede situarse también dentro de la tradición social de la Iglesia como consecuencia de la unidad de amor recíproco vivida en la vida intratrinitaria de Dios. El hecho de que no es una novedad de ruptura, sino que forma parte del desarrollo doctrinal sobre la formación teológica que la Iglesia va descubriendo asistida por el Espíritu Santo se encuentra en que es un movimiento sugerido en *Caritas in veritate*, que en el n. 42 propone «vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relación, comunión y participación» -y, como ya he señalado en paréntesis, puede correlacionar con algunas interpretaciones de las cartas encíclicas de san Juan Pablo II.

14 - «El evangelio», decía Pablo vi en el n. 20 de su exhortación apostólica, «y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna».

II.2. Algunas consideraciones sobre cuestiones netamente educativas

a. Meditación teleológica: sobre la evangelización, el pensamiento y la justicia

Me parece que el marco integrador de cualquier consideración teleológica que pudiera hacerse debería partir de una consideración previa. Que el fin educativo debe entenderse, dentro de un marco de comprensión trinitario, dentro del espíritu que movió la redacción de *Evangelii nuntiandi*: la misión de anunciar la palabra como un mandato crístico, que procede de su propia vida y pasa ya no solo a la vida de los creyentes, sino a la de cualquier obra de la Iglesia (nn. 6, 13-16). Pero este anuncio de la Palabra, en el marco de un documento que trata sobre las universidades, facultades y estudios eclesiásticos, debe producirse en dos líneas que son complementarias no como un sumatorio, sino como la creación de una única finalidad nueva, y que están en consonancia con las tradiciones magisteriales que se unen en VG. Por una parte, y en línea con DSD, SC y *Fides et ratio*, como una finalidad intelectual: la formación teológica es necesaria para los presbíteros, los religiosos y los laicos como un instrumento para profundizar en el depósito de la fe y dialogar con todos los avances que se producen en cualquier frente del círculo del conocimiento. Esta finalidad no debe comprenderse de un modo apologético –o no al modo de la apologética anglosajona del XIX y principios del XX–: se trata tanto de que los teólogos pueden iluminar numerosas cuestiones científicas como de que la ciencia puede ayudar a la Iglesia a comprender mejor a Dios-Trinidad. Se trata de permear en esa línea de ida y vuelta los sistemas de pensamiento. Por otra parte, en sintonía a la luz de la teología trinitaria, de la que pueden deducirse relaciones internas con la DSI sin caer por ello en un programa de tipo político: la misión de evangelizar no puede quedarse únicamente en un sustrato intelectivo, sino que ha de concretarse en una inculturación auténtica de las diversas culturas que logre un desarrollo justo y equitativo de todos los hombres de todas las culturas. Aquí adquiere una nueva luz la *Popolorum Progressio*, cuando dice que «interpreta con visión profética la cuestión social como un tema antropológico que afecta al destino de toda la familia humana» (n. 2). Así que, en suma, se puede entender que el gran fin que se marca esta constitución apostólica desde el punto de vista de una teología educativa es que sea capaz de una mayor profundización en el conocimiento de Dios, que se hace efectiva en una nueva cultura que una lo propiamente cultural y lo social sobre la base de una interpretación comunitaria de amor recíproco.

b. La unidad como clave hermenéutica para la interpretación de la nueva cultura

El fin que se marca VG, leído ya en el ámbito de una teoría de la educación deducida de una teología trinitaria, introduce un desplazamiento en la comprensión de las propias universidades y facultades eclesiásticas respecto de los documentos anteriores. Y es que la formación que propone no es un mero instrumento a través del cual los estudiantes comprenden cómo habrían de ser los procesos de inculturación y las nuevas culturas resultantes, sino que son ya en sí mismos y durante todos esos años los reflejos de esa nueva civilización del amor a la que se aspira como reflejo de la Trinidad y en cumplimiento de la oración que Jesús dirige al Padre[15]. «Constituyen», dice el documento, «una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la *performance* de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas al Pueblo de Dios» (n. 3). Esta pretensión de unidad se propone orgánicamente a distintos niveles, que yo concretaré en una teoría curricular y una sociología institucional.

b.1. La unidad desde el punto de vista de una teoría curricular

La teoría clásica del *curriculum* sostiene que un plan de estudios es, a fin de cuentas, el reflejo de la realidad que se quiere transmitir o del tipo de persona o profesional que se desea formar[16]. Por eso suele ser uno de los elementos más controvertidos en las discusiones de las leyes educativas de los diversos países. Aquí, en el contexto de una teología que desea moverse en coordenadas trinitarias, habría de reflejar la unidad intratrinitaria de Dios, la unidad de la creación y la unidad del conocimiento de tal manera que forme unos teólogos capaces de generar esa unidad que Jesús pidió al Padre. Y esto ha de producirse, por cierto, en un contexto de alta especialización no solo científica, sino también intrateológica,

15 - Algo, por cierto, que ya se proponía en *Evangelii Nuntiandi* a nivel eclesiológico: «Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, comunidad de amor fraterno, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor» (n. 15).

16 - Cfr. p. e.: Egan, K. (1978). What is curriculum? *Curriculum Inquiry*, 8 (1), 65-72; Johnson, M. (1969). On the meaning of Curriculum Design. *Curriculum Theory Network*, 1 (3), 3-9; Ladson-Billings, G. (2016). And then there is this thing called the curriculum: organization, imagination, and mind. *Educational Researcher*, 45 (2), 100-104.

como ya señaló Bernard Lonergan SJ[17]. De manera que lo que propone VG son dos cosas en lo que a su teoría curricular se refiere. En continuidad con *Caritas in veritate*, exige que la categoría de «relación» desde un punto de vista intracurricular –VG llegará a hablar también del diálogo interreligioso– se entienda como sinónimo de «diálogo»: un diálogo «a todos los niveles, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar en su significado y sus implicaciones prácticas» (n. 4). En consecuencia, parece necesario «repensar y actualizar la intencionalidad y la organización de las disciplinas y las enseñanzas impartidas en los estudios eclesiásticos con esta lógica concreta y según esta intencionalidad específica» (n. 4). En lo que tiene que ver con la materialidad del plan de estudios, VG habla de «la inter- y la trans-disciplinariedad» (n. 4), es decir, que debe pensarse un plan de estudios sabiendo que el «principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesiásticos, ya sea en cuanto al contenido como en el método» (n. 4). ¿Pero cuál es el criterio desde el que ha de verse esa unidad material del plan de estudios cuando cada docente trata de impartir su materia? La unidad, desde este segundo punto de vista, debería ser la «fuente trascendente y de su intencionalidad histórica y metahistórica, desplegada escatológicamente en Cristo Jesús» (n. 4). O, dicho de otro modo, los profesores han de pensar que la materia que imparten contribuye a la unidad del plan de estudios –que, insisto, refleja la unidad intratrinitaria de Dios– cuando enfocan esta, en el ejercicio de su libertad de cátedra y su fidelidad al Magisterio, teniendo en cuenta tres criterios. El primero, la dimensión trascendente de los contenidos que están enseñando, es decir, la manera en que pueden ser interpretados en su relación con Dios. Pero, y he aquí el segundo matiz, con una perspectiva histórica que entiende que Dios se revela en la historia y que la misma comprensión se revela a lo largo de la historia. Una historia, por cierto, que no solo nos habla de Dios y su plan salvífico, sino que se dirige a la recapitulación escatológica en Cristo Jesús. Dicho todavía de un modo más sencillo, es dirigiendo cada contenido a Dios, como si este estuviera presente en él de un modo real, que se genera como una unidad de tipo místico entre todas las asignaturas de cada plan de estudios.

17 - Cfr. Lonergan, B. (2006). *Método en Teología*, 137-143. Salamanca: Sígueme.

b.2. La unidad desde el punto de vista institucional

Ahora bien, si esa unidad que nos habla de Dios, la creación y las relaciones entre los hombres debería reflejarse necesariamente en el currículo, con más razón ha de verse también en los distintos estratos que conforman lo institucional –y, por añadidura, las relaciones humanas. Lo que hace VG aquí es dibujar un fresco que habla de los propios estudiantes, del cuerpo académico y de la enorme red que conforman todas las universidades y facultades eclesiásticas del mundo.

Me parece que, en lo que tiene que ver con los mismos estudiantes, es necesario subrayar dos cosas. La primera es que los destinatarios de la «formación cualificada» (n. 3) que son los estudios teológicos no son únicamente los potenciales presbíteros, sino que también se habla «de las personas consagradas y de laicos comprometidos» (n. 3). Esto es algo que ya aparecía en SC, pero cuyo significado aquí se ve matizado por otros dos elementos. En primer lugar, por lo que respecta a la formación de los sacerdotes, a la que, sin embargo, volveré más tarde. Y, en segundo lugar, porque relativiza la importancia de la teología como instrumento para conocer la voluntad de Dios en favor de los profetas, los místicos y de la gente sin estudios propiamente Teológicos que rezan el credo[18]. Es un movimiento que, en realidad, equilibra la capacidad de Dios que tiene el hombre en un movimiento que pretende desclericalizar las interpretaciones del Espíritu para articular una posible trama gnoseológica del *sensus fidei*. VG dice, de hecho, que ese conocimiento va «desde el *sensus fidei* y *sensus fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos» (n. 3).

En lo que tiene que ver con el cuerpo académico vuelve a realizar un subrayado sobre algo que ya aparecía en SC, y que adquiere su matiz al ser incluido no solo en el proemio, sino también en la disposición de las normas aplicativas. En la primera parte de estas se escribía, tanto en SC como en VG, que la «Universidad o la Facultad es una comunidad de estudio, de investigación y de formación» (Primera parte, II, 11, §1). Sin embargo, VG añade a esta idea un epígrafe explicativo que da orientaciones sobre cómo ha de comprenderse la dinámica de esa comunidad particular. En lugar de describir los derechos y los deberes, estos aparecen antecedidos por la siguiente idea: «todas las personas, tanto singularmente como reunidas en consejos, son corresponsables del bien común y cooperan en el ámbito de sus respectivas competencias para alcanzar los fines de la misma comunidad» (II, 11, §2). La pregunta que, entonces, se plantea es cuál es el bien común y

18 - Que tiene sus raíces en la tradición teológica. Cfr. p. e.: Newman, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, 47-93. Madrid: Encuentro; Lonergan, B. (2004). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 223-244. Salamanca: Sígueme; Coda, P. (2014). *Desde la Trinidad*, 503.

cuáles los fines de la misma comunidad. La respuesta ya la di anteriormente cuando traté sobre los fines y, al inicio de este mismo apartado, cuando hablaba de pensar la universidad en sí misma ya como una muestra de esa civilización del amor a la que se aspira.

Un anhelo que no puede circunscribirse a la consideración de cada universidad aislada. En este sentido, VG propone la creación de redes que permitan a las distintas universidades y facultades que tienen estudios eclesiásticos activar «las oportunas sinergias» para colaborar tanto en la formación de los presbíteros, religiosos y laicos comprometidos como en la profundización de los problemas actuales –unos problemas, por cierto, que ya no exigen solo el conocimiento del ateísmo, como sugería SC, sino otros tantos conocimientos que quizá puedan concretarse en el diálogo con las otras religiones y las situaciones de injusticia y pobreza del mundo actual. En vistas de este segundo punto, VG subraya la importancia de la investigación científica. Debido a que, como ya señaló Newman, al final la teología se desarrolla en las mentes de sujetos individuales que tienen formaciones y caracteres propios, no se puede proponer un modelo único de pensamiento ni se puede esperar que haya una única interpretación teológica que dé por cerrada la pregunta por el misterio de Dios. Antes bien, la unidad no pasa por anular la diversidad, sino por integrarla y, y he aquí la primera novedad: la «unidad en la diversidad» (n. 4). Como decía, para que esto pueda ser posible VG propone la creación de «centros especializados de investigación» (n. 4) donde, haciéndose eco de *Evangelii gaudium*, «el modelo de referencia y de resolución de problemas 'no es la esfera […] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros', sino 'el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad'» (n. 4). La investigación científica ha de ser pensada como un bien agible más que como en una naturaleza especular. Debe dirigirse al mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos de un modo equilibrado.

b.3. Consideraciones sobre la formación teológica de los presbíteros

Con todo, y dada la específica responsabilidad que tienen los presbíteros respecto del pueblo de Dios, es necesario decir unas palabras sobre su formación. A pesar de la importancia dada a la investigación científica, tal y como la he descrito en el punto anterior, la formación teológica de los sacerdotes no puede comprenderse como si su fin natural fuera la producción de conocimiento científico. Este matiz introducido por VG pasa por una consideración. Que había prevalecido un modelo formativo que priorizaba una formación teológica de corte más intelectualista en detrimento de la pastoral, provocando así un «divorcio», como el propio

Papa Francisco escribe, «entre fe y vida» (n. 2). Sin embargo, VG no busca contrarrestar esta tendencia pasada con un movimiento pendular hacia el extremo contrario. Antes bien, mantiene los elementos que han de constituir la formación teológica de los presbíteros tal y como aparecía sugerida por los padres conciliares en *Optatam totius* añadiéndole un preámbulo místico sobre la necesidad de la oración seguida del conocimiento de la Sagrada Escritura y las ciencias que ayudan a interpretar a esta. Pero, también como aparecía en el documento conciliar, señala que «la preocupación pastoral debe estar presente en toda la formación de los alumnos» para que se acostumbren a «superar las fronteras de su propia diócesis, nación o rito y ayudar a las necesidades de toda la Iglesia, con el ánimo dispuesto a predicar el Evangelio por todas partes» (n.2). Es decir, que toda la instrucción teológica que había constituido la formación de los sacerdotes durante décadas no debe ser sustituida, sino como enfocada, dirigida e interpretada por una trama hermenéutica pastoral.

Algunas palabras conclusivas

Me parece que la frase que mejor sintetiza el espíritu de la constitución apostólica se encuentra al comienzo de esta, cuando describe los efectos que produce en el corazón del hombre la alegría de la verdad, que es Jesucristo. Utiliza tres verbos que son «encontrar», «habitar» y «compartir». La noción del encuentro presupone la dinámica de la búsqueda que es, justamente, la razón de ser de una universidad. La alusión velada que se encuentra a la famosa sentencia de san Agustín –«nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»– es el marco de apertura que da sentido a esa búsqueda. Porque buscar la verdad es, según la teoría del conocimiento agustiniana, un ejercicio de fe, y buscar cualquier verdad es, según esta misma lógica, buscar a Dios. La búsqueda que encuentra una verdad dentro del cristianismo es la que revela el Hijo, por el Padre en el Espíritu Santo, que es justamente la Trinidad. De hecho, en «el encuentro con Él, el Viviente (cf. Ap 1,18) y el Primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29), el corazón del hombre experimenta ya desde ahora, en el claroscuro de la historia, la luz y la fiesta sin ocaso de la unión con Dios y de la unidad con los hermanos y hermanas» (n. 1). No obstante, los efectos del descubrimiento de la verdad no pueden desembocar en el encerramiento sobre uno mismo y, puesto que esto es así, ni siquiera la ascética podría pensarse como un ejercicio individualista. Se trata de lo que VG llama esa mística del cumplimiento del mandamiento nuevo, y que puede resumirse en que somos liberados para amar. En estos tres verbos, «encontrar», «habitar» y «compartir», se condensa la dinámica de carácter unitivo que ha de presidir, en adelante, todos aquellos esfuerzos en que se empeñan las universidades y las facultades eclesiásticas de nuestros días. Por una parte, ser

testimonio frente al mundo de que son posibles comunidades presididas por el amor recíproco y concreto a los hermanos y que, de esas comunidades, brota una savia teológica nueva que infusiona las teorías educativas, políticas y económicas. Por otra parte, y precisamente por esto último que acabo de escribir, esa savia teológica nueva que brota hace crecer la justicia y la paz en las sociedades en que se encuentra. Se trata –cómo decirlo– de que las universidades y las facultades eclesiásticas sean testimonio de una civilización nueva cuyos ciudadanos son hombres nuevos porque hacen real el mandamiento nuevo dado por Jesús.

DAVID LUQUE
Docente presso l'Università Rey Juan Carlos, Fuenlabrada e ricercatore nel gruppo "Cultura Civica y Politicas Educativas". Desarrollada en el marco de una beca de investigación postdoctoral con el Istituto Universitario Sophia.
dluque.pedagogy@gmail.com