

MÁS ALLÁ DE LA PERPLEJIDAD DEL PRESENTE

LA TEOLOGÍA DESAFIADA

Agenor Brighenti*

En estos 40 años pos-*Medellín*, muy poco cambió en la situación de los pobres, tanto en nuestro Continente como en el mundo. A pesar de que las estadísticas digan que los pobres hoy son un poco menos pobres que ayer, en contrapartida, continúa aumentando la brecha entre “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Juan Pablo II). A pesar de que, por primera vez en la historia de la humanidad, ya no haya el peligro de la escasez, también por primera vez es visible a los ojos de todos, que es la abundancia la que produce pobreza. Nuestro mundo se compone de un 20% de privilegiados que concentran el 80% de los recursos del planeta, y de un 80% de excluidos que buscan sobrevivir con el 20% de los recursos sobrantes. Como expresa el fotógrafo Sebastião Salgado, en su exposición *Éxodos*, “por todas partes vemos la misma realidad: islas de la prosperidad, rodeadas por un mar de pobreza por todos lados”. O como decía Josué de Castro en los años 50: “la mitad de la humanidad duerme con hambre y la otra mitad duerme con miedo de los que tienen hambre”¹.

Y, sin embargo, si muy poco cambió en la situación de los pobres en el mundo, en contrapartida, cambió mucho el mundo de los pobres, el mundo de todos nosotros, en particular en las últimas dos décadas. El final del siglo pasado y el comienzo de este nuevo milenio están marcados por profundas transformaciones y grandes desafíos. En lo substancial, los cambios se deben no propiamente a pasos dados en falso o a errores cometidos, a pesar de que fueron muchos y, algunos, con graves consecuencias. Lo que nos deja perplejos, hoy, es el surgimiento de nuevas preguntas, provenientes de realidades nuevas, desconcertantes, que en un mundo globalizado es imposible ignorar o dejarlas al margen². Como dice Eduardo Galeano: “ahora que sabíamos todas las respuestas, han cambiado las preguntas”. A veces quisiéramos ignorarlas y continuar siendo los

* Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina, Profesor de Teología en el Instituto Teológico de Santa Catarina y en la Universidad Pontificia de México. Presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia de Obispos de Brasil. Fue perito del CELAM en *Santo Domingo* y de la Conferencia de Obispos de Brasil en *Aparecida*.

¹ Su obra más conocida es *Geografía del Hambre*, publicada en diversos idiomas.

² Por eso, parece más adecuado hablar de la crisis actual como un movimiento de “hiper-modernidad” o “sobre-modernidad” (*sur-modernité*), que de ‘pos-modernidad’.

mismos, como nuestros padres, pero el nuevo momento impone confrontarlas de manera crítica con nuestras viejas seguridades, de cuyo encuentro salimos inevitablemente en crisis.

Las nuevas preguntas dejan sin respuesta los metarrelatos y las grandes utopías, sin hablar de las ideologías modernas, que tuvieron en la caída del “Muro de Berlín” su ocaso. Eran utopías fundadas en una falsa concepción de la historia. Como afirma Roberto Menasse, “quizá el mayor error histórico del género humano fue la historia”, la fe en la existencia de un futuro, punto de llegada de un fin predeterminado. Si existe un “basurero de la historia”, lo primero que debemos hacer es tirar a este basurero nuestra propia concepción de la historia³. Incluso las ciencias perciben sus paradigmas limitados frente a la complejidad de sus objetos, incluida la teología. Más allá de las identidades personales, se presenta hoy la ineludible necesidad de la reconstrucción de las identidades colectivas, en tres órdenes: el social (razón comunicacional), el epistemológico (razón hermenéutica) y el religioso (razón teológica)⁴.

Aunque los tres órdenes están intrínsecamente conectados, y por lo tanto, sean inseparables, en estas breves reflexiones nos vamos a limitar a la necesidad y las implicaciones de la reconstrucción de la identidad religiosa, más específicamente de la inteligencia de la fe en el interior del discurso teológico. Hoy, no sólo la teología latinoamericana y caribeña, sino las teologías en general están en crisis, viviendo un tiempo pascual, de reestructuración, de refundación. Frente a la irrupción de nuevos desafíos se impone volver a preguntarse sobre el “porqué”, el “qué”, el “cómo” y el “para qué” de la teología. Para la teología latinoamericana y caribeña, sin embargo, no todos estos imperativos tienen el mismo peso. El “por qué” de la teología, o sea, su lugar en la vida cristiana, aunque sea necesaria una mayor profundización, continúa siendo el de un “acto segundo”, la reflexión de la praxis de la fe. También el “para qué”, su función, en un mundo marcado por la exclusión, la óptica liberadora será siempre un imperativo del mensaje cristiano. No obstante, no se puede decir lo mismo del “qué” y del “cómo” de la teología, de su semántica y de su sintaxis, de su epistemología y su método, que se muestran demasiado limitados para dar cuenta de las nuevas realidades emergentes.

Es precisamente sobre estos dos aspectos que vamos a limitar nuestra reflexión. Comenzaremos buscando identificar cuáles son, hoy, las nuevas preguntas que exigen nuevas

³ Cfr. Robert MENASSE, “El mayor error histórico ha sido la “Historia”, en *Humboldt* 117 (1996) p. 17. Sobre esta cuestión, ver también G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona 1986.

⁴ Cfr. Carlos MENDONZA-ÁLVAREZ, “Los paradigmas teológicos latinoamericanos”, en E. CASTILLO-C. MENDOZA-F. MERLOS, *Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana*, I Coloquio de Teología Latinoamericana, Universidad Pontificia de México, México 1996, p. 13-30.

respuestas, también por parte de la teología. Desde estas preguntas trataremos, a continuación, de señalar algunas implicaciones de orden semántico y sintáctico, sobre todo para la teología en América Latina y el Caribe.

1. La teología perpleja

La perplejidad del momento actual se debe al surgimiento de nuevas preguntas que volvieron obsoletas nuestras habituales respuestas, sumergiéndonos en un tiempo de crisis. Identificarlas no es un diagnóstico fácil, porque las acostumbradas categorías de análisis se quedaron cortas. Pero es necesario hacerlo, so pena de no contribuir a que este momento de crisis sea un momento de transición, un momento pascual, oportunidad de nuevas posibilidades, especialmente para aquellos que, impedidos de hacerla, son condenados a padecer la historia. Las nuevas preguntas se articulan en torno a tres grandes desafíos, que con la emergencia de una conciencia planetaria en un mundo globalizado, se hicieron desafíos de todos, desafíos planetarios, aunque con sus propios matices en los diferentes contextos⁵.

1.1. El desafío de la nueva racionalidad

Acontecimiento de grandes proporciones, sin precedentes en la historia de la humanidad, fue la gestación y la consolidación del proyecto civilizacional moderno, que rompió interna (Reforma Protestante) y externamente (Revolución Francesa) con la Cristiandad medieval. En el plano cultural, el humanismo y el renacimiento, el iluminismo y el idealismo, promovieron la emancipación de la razón individual y subjetiva, que se tradujo en el surgimiento de las ciencias metodológicamente a-religiosas⁶. En el plano socio-político y económico, la revolución industrial, el nacimiento de los Estados nacionales y el surgimiento del sistema liberal capitalista, remplazaron a la nobleza por la burguesía, haciendo el paso de lo religioso a lo político. A continuación, el existencialismo cristiano y el personalismo intentarán hacer presente en la esfera de la racionalidad la cuestión del sentido y de la ética, como ya lo habían hecho Spinoza, Leibniz y otros. A su vez, el socialismo utópico⁷ y el marxismo⁸ lo harán frente al capitalismo salvaje, priorizando el trabajo sobre el capital, propiciando el paso de lo político a lo social, con el surgimiento del concepto de clase, sujetos sociales, derechos

⁵ Se trata de nuevas preguntas, lucidamente identificadas por Gustavo GUTIÉRREZ, "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", en *Alternativas* 18-19 (2001) 53-74. Ver, también, ID., "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 101-116; ID., "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", en *Theológica Xaveriana* 143 (2002) 503-524; CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones en el CELAM*, op. cit., p. 153-158.

⁶ Por ciencias "metodológicamente a-religiosas" se entiende su legítima autonomía frente a lo religioso.

⁷ Movimiento cuyos principales teóricos fueran Saint-Simon, Proudhon e Fourier.

⁸ Denominado "socialismo real", tuvo como referencias a Feuerbach, Marx y Engels.

sociales, etc. Sin embargo, tanto en la primera ilustración (emancipación de la razón individual y subjetiva) como en la segunda (emancipación de la razón práxica), se hizo presente la exasperación de ciertos valores de la modernidad, reduciendo la racionalidad a la razón técnico-instrumental⁹. Y nada impediría la crisis del proyecto civilizacional moderno¹⁰.

Hoy, profundas transformaciones están en curso, no sólo en las sociedades desarrolladas, en la era de los “pos” —“postindustrializadas”, “poscristianas”, “posmodernas”—, sino de igual modo en los países periféricos del hemisferio Sur, donde se mezclan lo premoderno, lo moderno y lo “posmoderno”. El cambio de milenio, sin duda, coincide con un tiempo en el cual se tiene la sensación de que “todo lo que es sólido se desvanece en el aire” (Jean Baudrillard)¹¹. Tras la “crisis de la modernidad”, que muchos han caracterizado más como un “cambio de época” que como una época de cambios, lo que sí es cierto es la crisis de la “razón técnico-instrumental”¹² (Escuela de Frankfurt), seguida de la “crisis de los metarrelatos”, apoyados en una “razón fría que desconoce las razones del corazón” (razón emocional o cordial)¹³. “El pensamiento *light*” o la “cultura del vacío”, como bien las han caracterizado Gianni Vattimo¹⁴ y Gilles Lipovetsky¹⁵, apuntan hacia la única forma de razón que se sustenta en estos tiempos de cambio —la “razón débil”—. Las ciencias en general, que en este último siglo estuvieron “mucho más cerca del poder que de la verdad” (Pedro Demo), están en plena “crisis de paradigmas”¹⁶. Los grandes ideales sociales que las revoluciones habían perseguido, desembocaron en el “desencanto de las utopías” (H. Marcuse), que parecen apuntar hacia el “fin de la historia” (F. Fukuyama)¹⁷. Sólo quedó el sabor amargo del presente, en el “triunfo del individuo solitario” (González Faus). Como dice J. Comblin, “...nunca el ser humano

⁹ El abordaje de la posmodernidad en la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, ver A. CORTINA ORTS, *Crítica y Utopía. La Escuela de Frankfurt*, Serie Historia de la Filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1985; G. THERBORN, *La Escuela de Frankfurt*, Cuadernos Editorial Anagrama, Barcelona 1972. Sobre el tema ver, también, A. TOURRAINE, *Crítica da Modernidade*, 4ª. Ed. Vozes, Petrópolis 1997; J. BAUDRILLARD, *La posmodernidad*, Editorial Kairós, Barcelona 1983; David LYON, *Pós-modernidade*, Paulus, São Paulo 1998.

¹⁰ Sobre esta cuestión, ver: Gianni VATTIMO, “Posmodernidad”, en A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, p. 640-646; Ítalo GASTALDI, “De la modernidad a la posmodernidad”, en *Iglesias, Pueblos y Culturas* 30 (1993) 5-22; J. BALLESTEROS, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989; J. HABERMAS, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988; J. F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid 1986; ID., *La posmodernidad (explicada a niños)*, Gedisa, Barcelona 1987; F. POBLET, *Contra la modernidad*, Ed. Libertaria, Madrid 1985; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986.

¹¹ Expresión tomada de K. MARX-ENGELS, *Manifiesto Comunista*, 1868, utilizada como crítica al fetiche del dinero.

¹² Cfr. J. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, 2ª Ed., Buenos Aires 1973.

¹³ B. Pascal, en la aurora del advenimiento de la racionalidad técnico-instrumental, ya había hecho esta advertencia: “el corazón tiene razones que la razón desconoce”.

¹⁴ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Anagrama, Barcelona 1986.

¹⁵ Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1988.

¹⁶ Para una comprensión del término “paradigma”, cf. B. L. LEITE ARAÚJO, “Considerações sobre o termo ‘paradigma’”, en M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter-Loyola, São Paulo 1996, p. 15-33.

¹⁷ Cf. F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, Rocco, Rio de Janeiro 1992.

fue tan libre, pero también nunca estuvo tan solo, solo y condenado a salvarse a sí mismo, en medio de millones de adversarios”. Hoy se da el paso de lo social a lo cultural, hacia una sociedad postsocial¹⁸, el paso de la sociedad a la multitud, con la aparición del individuo hipernarcisista, hiperindividualista e hiperconsumista. La interiorización de las decisiones en la esfera de la subjetividad, contribuye a la emancipación de los individuos en relación a las instituciones. La técnica, aparentemente el único sector triunfante, mientras tanto, es la responsable por un planeta enfermo, en el cual están amenazadas la “vida humana y sus ecosistemas” (L. Boff). Se apodera de todos un “sentimiento de orfandad”, signado por la inestabilidad, la inseguridad y, en muchos casos, el caos, el miedo y el apocalipcismo. Y casi por ironía, el sistema se nutre de personas sumisas al miedo, que en cuanto paraliza y acobarda, garantiza la perpetuación de un orden injusto y excluyente.

La gran pregunta que surge en medio de tanta ambigüedad es si, efectivamente, la modernidad ya concluyó su proyecto. Las tensiones y las distintas hermenéuticas presentes en el seno de la llamada “posmodernidad” parecen indicar que no. Como bien han advertido J. Habermas y A. Touraine, la actual “crisis de la modernidad” está lejos de representar el ocaso del “proyecto civilizacional” moderno y de configurarse en una “posmodernidad”. Más bien, se presenta el desafío de una “sobre-modernidad” (*sur-modernité*), donde la primera y la segunda Ilustración parecen estar obligadas a ser complementadas por una tercera Ilustración —la emancipación de la alteridad como gratuidad o de la razón comunicacional—. Hoy irrumpe por todas partes una seria tematización del “otro” no como “mismidad” o “prolongamiento del yo”, sino como el totalmente “otro”, el diferente. Y en cuanto horizonte de sentido, camino hacia “el gran Otro” (E. Levinas), el Absoluto, la verdadera instancia de la ética (Wittgenstein), tan ausente en las principales esferas de la vida actual.

1.2. El desafío del mundo de la insignificancia

La razón moderna —la razón técnico-instrumental— fue y continúa siendo la fuerza motora de una modernidad que significó modernización para unos pocos y exclusión para la mayoría, sobre todo en los países del hemisferio Sur, como es el caso de América Latina y el Caribe. La pobreza es producida por la riqueza acumulada en las manos de unos pocos. La riqueza se alimenta de la escasez de la mayoría. Los dividendos y la acumulación de las ganancias, fruto de tecnologías cada vez más eficientes, no son distribuidos, sino aplicados a la creación de tecnologías cada vez más avanzadas. La última invención no dura más de nueve meses. Es el mundo de lo provisorio, de lo pasajero, de lo

¹⁸ Para una visión global de las profundas transformaciones en el seno del proyecto civilizacional moderno y el surgimiento de un nuevo paradigma, ver el excelente trabajo de A. TOURAINE, *El nuevo paradigma*, Paidós, 2006.

desechable y de lo efímero. Frente a la sensación de que nada es para siempre, entran en jaque los conceptos de perennidad, perseverancia, persistencia. Hay una reducción de la esperanza y un encogimiento de la utopía a lo momentáneo —“siempre es tiempo para el placer y tarde para el amor”, como dice una canción española.

En el campo económico, la nueva revolución es el advenimiento de una sociedad del conocimiento¹⁹. Estamos en otra fase del capitalismo, donde la verdadera propiedad no es el capital sino el conocimiento. Con esto entramos en la era del acceso, del acceso a la información y al conocimiento. El poder ya no reside en manos de los dueños del capital o de los medios de comunicación, sino de aquellos que producen conocimiento e información. En la aurora de la modernidad, los laboratorios sustituyeron a las universidades; hoy, ellas se han vuelto laboratorios de un saber que se hace poder —la tecnociencia—. Los nuevos excluidos son los no-conectados, los que no tienen acceso al conocimiento.

Sin embargo, si por una parte la modernidad significa modernización para unos pocos, por otra, la “cultura del capitalismo” afecta a todos, despertando deseos irrealizables²⁰. En otras palabras, la modernidad y su crisis afectan a todos, pero de manera distinta. Para unas minorías, hasta la crisis de la modernidad es un bien, pues significa más autonomía para la subjetividad, más independencia frente a las instituciones, mayor bienestar personal en el presente, en fin, la posibilidad de reconstruir su propia identidad a partir de los valores que más le convienen. Para estas minorías la subjetividad implica un distanciamiento de las instituciones, inclusive de las religiones institucionalizadas, dado que no sólo pueden vivir como les conviene, sino además lejos de ellas. Para las grandes mayorías, en cambio, la modernidad y su crisis, el distanciamiento frente a las instituciones, no significa fluctuación, autonomía y mayor espacio de libertad para la subjetividad, cuanto sumersión y desamparo²¹. No es protección y promoción de identidades que se dan el lujo de interiorizar decisiones, sino sentimiento de orfandad y rechazo. Se trata de subjetividades, sí, pero no de sujetos, porque no pasan de subjetividades masificadas, fragmentadas, masa sobrante, de los cuales el sistema y el 20% de los privilegiados prescinden²². Es la nueva cara de la pobreza, donde el pobre, más que

¹⁹ Cf. J. RIFKIN, *A era do acesso. A transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia*, Markon Books, São Paulo 2001.

²⁰ L. R. BENEDETTI, « Quand un tissu social se déchire », en H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, Karthala, Paris 2005, op. cit., p. 18.

²¹ Asumo, en la secuencia, la perspectiva de la excelente lectura de la crisis de la modernidad en América Latina de L. Carlos SUSIN, “Le danger de vivre et la créativité de la foi”, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 31-51.

²² Cf. P. SALAMA, *Riqueza y pobreza en América Latina. La fragilidad de las nuevas políticas económicas*, Universidad de Guadalajara/Fondo de Cultura Económica, México 1999.

un explotado, es un “superfluo” y “desechable”. Mejor no existiese, pues dejaría de “delatar el cinismo de los satisfechos” (Cecílio de Lora).

1.3. El desafío del pluralismo cultural y religioso

El descubrimiento de las culturas y de la religión como su alma, es el responsable de la irrupción del pluralismo cultural y religioso²³. Por su parte, el descubrimiento de las culturas, que en el decir de Mircea Eliade “es el más grande descubrimiento del siglo XX”²⁴, rompe con los etnocentrismos y el mito de una cultura superior, propiciando la irrupción del otro como “diferente”. No como prolongación del “yo”, ni como un hereje o un enemigo en potencia, sino como gratuidad, dimensión sabática de la existencia. No existe pueblo no-civilizado, sino pueblos con civilización propia y diferente. A su vez, el descubrimiento de la religión como alma de la cultura, por un lado, rompe con el mito de una única religión verdadera y revelada, y por otro, supera la concepción de la experiencia religiosa como una mera ideología alienante y encubridora de la realidad. Para muchos pueblos, eliminar su religiosidad es destruir su propia cultura, lo que impone, en el encuentro de pueblos, además del diálogo intercultural, establecer, igualmente, un diálogo interreligioso. En las tradiciones religiosas, radica una reserva de valores capaz de contribuir, en tiempos de globalización mercantilista y excluyente, con una ética mundial (H. Küng).

La toma de conciencia y la legitimación del pluralismo cultural y religioso contribuyen a la gestación de una conciencia planetaria²⁵, que rompe con los regionalismos y nacionalismos, y nos inserta en un proceso gradual de creciente mundialización, más amplio que una mera globalización mercantilista y financiera. Esta conciencia planetaria —la noosfera— pasa también por las ciencias, en especial por la informática y la robótica, por la ecología y la política, por la espiritualidad y la ética. Lo que no impide, en este momento de refundación de las identidades, al mismo tiempo que cada cultura se abre a lo universal, el buscar afirmar las particularidades y rescatar lo autóctono, aun como antídoto al franco proceso de “hamburgerización cultural” (L. Boff) a través de la imposición de una cultura de dominación.

²³ Cf. L. BOFF, *Nova era: civilização planetária*, Ática, São Paulo 1994; ID., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

²⁴ Cf. J. COMBLIN, “Evangelização e inculturação. Implicações pastorais”, in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/Soter, Petrópolis 1995, p. 57-89, p. 57.

²⁵ Cf. L. BOFF, *Nova era: civilização planetária*, Ática, São Paulo 1994; ID., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

1.4. Desafíos en un mundo globalizado

Al confrontar estos desafíos con el modo de presencia de la Iglesia en los diferentes continentes, constatamos que, históricamente, los mismos tendieron a ser vistos y asumidos como cuestiones locales, no globales. Concretamente, el desafío de la nueva racionalidad parecía una realidad relevante sólo para la Iglesia en Europa. Tanto que fue la Iglesia del viejo Continente la que, en los años 50 y 60 del siglo pasado, después de haber asumido una posición de resistencia a la modernidad durante casi cinco siglos, emprendió la gigantesca tarea de hacer el *aggiornamento* de la institución en relación al proyecto civilizacional moderno. Debemos a grandes teólogos, que pueden ser contados entre los mayores pensadores del siglo XX, tales como Y. Congar, J. M. D. Chenu, H. de Lubac, K. Rahner, U. von Balthazar, G. Thils, esta rica contribución a la Iglesia como un todo, en torno principalmente a la *Nouvelle Théologie*, que se constituyó en una nueva etapa de la teología dentro de la tradición cristiana.

De la misma forma, el desafío de la pobreza parecía una realidad relevante sólo para la Iglesia en América Latina y el Caribe. Cuando en los 60, nuestra Iglesia empieza a plasmarse un rostro y una palabra propios, la modernidad y el ateísmo no eran su desafío principal, sino la situación de miseria y pobreza de la mayoría de la población. En los años 70 y 80, grandes teólogos como G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría, J. Sobrino, H. Assmann, J. Luis Segundo, J. Comblin y otros, en torno a la teoría de la dependencia, buscaban “liberar la teología de la ideología” (J. L. Segundo), haciendo la transición de una religión-alienación hacia una fe liberadora de toda forma de injusticia y opresión.

Ocurrió lo mismo con el desafío del pluralismo cultural. Como había sido la Iglesia en África la que en los años 80 y 90 puso el cristianismo en diálogo con las culturas, ésta parecía ser una cuestión restringida al Continente negro. Fuera de África, daba la impresión que la evangelización tenía poco que ver con la inculturación. Personajes como el Cardenal Malula, del antiguo Zaire, no midieron esfuerzos para ver lenguajes, ritos y estructuras eclesiales con rostro negro. Hubo incluso un movimiento en favor de un Concilio Africano, para responder *in loco* a este desafío.

Desafortunadamente, no fue diferente con relación al desafío del pluralismo religioso, que también parecía un problema de Asia y sus grandes y milenarias religiones. Fue la Iglesia de aquel Continente la que emprendió los mejores esfuerzos en torno al diálogo interreligioso. En el pasado, personajes como el belga Père Lebe o el italiano Mateo Ricci, así como grandes teólogos en la

actualidad (J. Dupuis, Tissa Balassurya y otros), buscaron poner el mensaje cristiano en diálogo con las milenarias religiones, en un proceso de mutuo enriquecimiento.

No sería necesario recalcar que la elaboración de las nuevas respuestas a las nuevas preguntas que se buscó dar desde los diversos continentes, no estuvieron —y todavía no están— exentas de sospechas, incomprendiones, sanciones y notificaciones²⁶. Así sucedió y está sucediendo con teólogos y pastoralistas, tanto en Europa, como en América Latina y el Caribe, África y Asia²⁷. Hoy, la distancia de los ensayos de las respuestas a las nuevas preguntas nos da cuenta de aristas a pulir, evidentemente, pero sobre todo de dos imperativos. Primero, que la nueva racionalidad, mundo de la insignificancia y pluralismo cultural y religioso, son desafíos ineludibles e impostergables que no se superan con el miedo a posibles errores —“la tesitura del riesgo es la única garantía del futuro” (K. Rahner)—. Segundo, dada el surgimiento de una conciencia planetaria en un mundo cada vez más globalizado, estos tres desafíos se convirtieron en desafíos de todos. El desafío de la nueva racionalidad trasciende las fronteras europeas, así como el desafío de la pobreza invadió también al hemisferio Norte y el pluralismo cultural y religioso es una cuestión que cruzó océanos y afecta la vivencia de la fe de todos. Esto no quiere decir que estos desafíos estén presentes de la misma manera y con la misma intensidad en cada continente. Sin embargo, responder a cada uno de ellos, desde el propio contexto, es hoy tarea de todos, con implicaciones concretas también para la teología, a nivel planetario.

2. La teología desafiada

Ya hablamos de las profundas transformaciones por las que pasa el mundo actual y que tiene en los tres grandes desafíos aludidos, el horizonte de nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas. Ellos obligan a volver a preguntarse sobre el “por qué”, el “qué”, el “cómo” y el “para qué” de la teología. Para nosotros en América Latina y el Caribe, se impone preguntarnos más sobre el “qué” y el “cómo”, que sobre el “por qué” y el “para qué”. Esto, por un lado, porque dada la persistencia del fenómeno de la exclusión, el lugar de la teología en la vida cristiana sigue siendo el de una reflexión de la praxis transformadora de la fe; y, por otro, porque dado el contexto, la perspectiva liberadora

²⁶ Sobre el actual proceso de involución eclesial, ver J.-I. GONZÁLEZ FAUS, “El meollo de la involución eclesial”, *Razón y Fe* 220 (1989) nn. 1089/90, 67-84; F. CARTAXO ROLIM, “Neoconservadurismo eclesiástico es una estrategia política”, *REB* 49 (1989) 259-281; P. LADRIÈRE-R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987, p. 161-178; J. B. LIBANIO, *A volta à grande disciplina*, Col. Teologia e evangelização, n. 4. Ed. Loyola, São Paulo 1984.

²⁷ De acuerdo con una investigación reciente de Adista, más de 250 personas tuvieron proceso en la Curia Romana, durante el pontificado de Juan Pablo II.

guarda toda su relevancia²⁸. De igual modo, ya subrayamos que lo mismo, sin embargo, no se puede decir sobre el “qué” y el “cómo” de la teología, de su semántica y sintaxis, de su epistemología y método, dado que se muestran demasiado insuficientes a la hora de dar cuenta de las nuevas realidades emergentes.

Es sobre estos dos aspectos, uno relativo a la semántica y otro la sintaxis del discurso teológico, que vamos, a continuación, a partir de los tres desafíos planetarios aludidos, a extraer algunas consecuencias para la teología en América Latina y el Caribe.

2.1. Nueva racionalidad y teología en América Latina

Implicaciones semánticas

En primer lugar, en el ámbito de la semántica teológica el desafío de la nueva racionalidad impone también a la teología un *diálogo inter y transdisciplinar*. La crisis actual de paradigmas de las ciencias afecta también a la teología, tanto la teología europea²⁹ como la latinoamericana y caribeña, ambas elaboradas dentro de los parámetros de la racionalidad moderna, de la primera y de la segunda Ilustración, respectivamente. Por un lado, la exigencia de un diálogo *interdisciplinar*, que ya es una de las principales particularidades de la teología latinoamericana y caribeña, dado que se articula a partir de las diferentes mediaciones (mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica), obliga a la teología a asumirse, cada vez más, como un saber humano, aunque sobre lo divino y, por ende, igualmente contingente al “paradigma de una época” (Thomas Khun)³⁰. Por otra parte, la exigencia de un diálogo *transdisciplinar* lleva a la teología a autocomprenderse más allá de los límites de la pertinencia de su propio discurso, por cuanto es búsqueda de la verdad, sí, pero desde un ángulo específico y que, además, la excede infinitamente³¹. La teología es un saber “sobre” el Absoluto y no un saber absoluto. Y más que eso, de un Absoluto aprendido desde la experiencia de una revelación que se da en el seno de una historia opaca, también a los ojos de la fe, lo que no exime a la comunidad de fe del discernimiento y la interpretación. La razón es hermenéutica. En otras palabras, el diálogo transdisciplinar le impide a la teología absolutizar y

²⁸ C. BOFF, “A teologia da libertação e a crise de nossa época”, in L. BOFF-J. R. REGIDOR-C. BOFF, *A teologia da libertação. Balança e perspectivas*, Ed. Ática, São Paulo 1996, p. 101.

²⁹ Cf. B. FORTE, *Teologia em diálogo. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso*, Ed. Loyola, 2002, São Paulo, p. 119-122.

³⁰ Thomas KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969. (*A estrutura das revoluções científicas* - Tradução do italiano por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, Editora Perperspectiva, São Paulo 1994).

³¹ Cf. J. LADRIERE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique de la foi*, Paris 1990. Ver, también, C. GEFFRÉ, *Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid 1984; H. G. GADAMER, *Verdade e método*, 4ª. Ed., Vozes, Petrópolis 1998; P. RICOEUR, *A metáfora viva*, Rés, Porto 1983; ID., *O conflito das interpretações*, Imago, Rio de Janeiro 1978.

exclusivizar, tanto su objeto como su propio discurso. En este particular, es tarea de la teología en América Latina y el Caribe, tanto en el diálogo “interdisciplinar” como en el diálogo “transdisciplinar”, por un lado, articular su discurso desde una óptica liberadora que hoy adquiere dimensiones más amplias y, por otro, recordar a los demás saberes que para escapar del cinismo, al comparecer delante del tribunal de la razón, necesitan, también ellos, dejarse juzgar por el grito de inclusión de los pobres.

Implicaciones sintácticas

A su vez, el desafío de la nueva racionalidad tiene implicaciones también en el ámbito de la sintaxis teológica. Hoy, no sólo las ciencias, sino incluso la teología está en crisis. Los paradigmas teológicos que se han articulado a partir de la racionalidad moderna, incluida la teología latinoamericana y caribeña, se encuentran cuestionados en sus presupuestos, sus métodos y, consecuentemente, en su producto final³². El colapso de la razón técnico-instrumental hace emerger la sospecha de totalitarismo que se aplica a todo metarrelato, inclusive al teológico. Ya no existe lugar para pretensiones de absoluto, tampoco en el ámbito de la teología, lo que nos obliga, más allá de la honestidad intelectual, a la humildad científica. En otras palabras, la crisis afecta la articulación teórica y la pertinencia, así como al significado de la producción teológica hoy³³. Urge, por ende, buscar un nuevo paradigma teológico o nuevos paradigmas³⁴, que integren otras formas de razón que aquella restringida a los parámetros de la primera y segunda Ilustración.

En el campo de la racionalidad, partiendo de la hipótesis de que la modernidad todavía no ha concluido su proyecto y camina rumbo a nuevas síntesis, la teología está desafiada, como las ciencias en general, a acceder a la era de la razón en el nuevo contexto y momento de la modernidad, a lo que se podría llamar una “tercera Ilustración”. La actual teología europea, que se articula a partir de cuestiones planteadas por la razón individual y subjetiva, se limita a los parámetros de la primera Ilustración³⁵; a su vez, las teologías europeas denominadas del “genitivo”, como la teología política y la teología de la esperanza, lo mismo que la teología latinoamericana y

³² Cfr. B. FERRARO, "Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança", en M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter-Loyola, São Paulo 1996, p. 177-189.

³³ Cfr. I. SOTELO, "Modernidad, postmodernidad y teología", en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao 1990, p. 424-425.

³⁴ Cfr. Carlos MENDONZA-ÁLVAREZ, *Los paradigmas teológicos latinoamericanos*, en I Coloquio de Teología Latinoamericana, Universidad Pontificia de México, septiembre 1996. Un estudio más amplio está en su brillante tesis *Deus Liberans: La Revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*. Éditions Universitaires Fribourg (Suisse) 1996, 477 p. Sobre la cuestión ver, también, P. RICHARD, "La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas", en *Senderos* 43 (1993) 37-62

³⁵ En Europa, la renovación teológica comenzó con la gestación del denominado “método genético”, pero después se estructuró en torno al ‘método transcendental’, que tuvo en K. Rahner su principal exponente.

caribeña, acusan recepción de la segunda Ilustración, la emancipación de la razón práctica³⁶. En el caso de la teología de la liberación, es necesario reconocer que su instrumental teórico se muestra demasiado limitado para abarcar los nuevos desafíos mencionados. Su modelo metodológico asumió la epistemología de la praxis, privilegiando la dimensión política. Esta dimensión, sin embargo, por un lado, no agota la sed de sentido³⁷, debiendo abrirse a esferas más amplias de la ontología como a una ética de la trascendencia, por ejemplo. Y, por otro lado, su instrumental teórico no da cuenta de la complejidad de la experiencia humano-religiosa, de la subjetividad y de las nuevas formas de lenguaje.

2.2. Mundo de la insignificancia y teología en América Latina y el Caribe

Implicaciones semánticas

El desafío del mundo de la insignificancia, en el ámbito de la semántica teológica, obliga a la teología a constituirse en un discurso relevante para su tiempo, teniendo en cuenta que el contexto actual, además de herir los principios de igualdad y solidaridad de la familia humana, constituye una situación de contradicción con el mensaje revelado. “¿Cómo hablar de Dios en un mundo de crucificados”? El gran legado de la Iglesia en América Latina y el Caribe fue dar una respuesta, desde la fe, a la crítica de la religión como alienación. Por su práctica y reflexión, buscó someter a la verificación histórica los motivos centrales de credibilidad del Evangelio. Entre otras, puso en evidencia la opción por los pobres contra la pobreza, en cuanto normatividad evangélica³⁸. Y bajo esta óptica, la teología latinoamericana y caribeña hizo una relectura de la globalidad de la revelación.

La crítica de los filósofos de la praxis a la religión como alienación mantiene, todavía hoy, toda su vigencia y su fuerza, sobre todo frente al actual desplazamiento de la militancia cristiana hacia la mística en la esfera de la subjetividad³⁹. Urge a la teología alimentar la esperanza de los

³⁶ Aunque entre las teologías políticas europeas, denominadas “teologías de lo genitivo” (de la revolución, de la acción, de la esperanza, de la muerte de Dios...) y la teología latino-americana haya una esencial diferencia metodológica, metodológicamente ambas se articulan desde los parámetros de la razón práctica, fruto de la segunda Ilustración, llevada a cabo por los filósofos de la praxis.

³⁷ C. BOFF, “A teologia da libertação e a crise de nossa época”, op. cit., p. 108.

³⁸ Para J. Sobrino, hay una relación esencial entre “pobreza” y “teología de la liberación”, una relación intrínseca, en la medida en que se trata de “ver al pobre desde Dios y de ver a Dios desde el pobre”, cf. J. SOBRINO-J. LOIS-J. S. RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, PPC, Madrid 1998, p. 9.

³⁹ Cf. A. P. ORO, Um olhar sobre o atual campo religioso do Brasil, in *Cristianismo y Sociedad* 142 (1999) 41-47; J. M. NÚÑEZ MORENO, “La hipótesis excesiva. El retorno de la religión desde una ontología de la actualidad”, in *Isidorianum* 17 (2000) 227-250, aquí p. 228-237; L. KOLAKOWSKI, A revanche do sagrado na cultura profana, in *Religião e Sociedade* 1 (1977) 153-162; L. R. Benedetti, “Entre a crença coletiva e a experiência individual; renascimento da religião”, in M. FABRI DOS ANJOS (org.) *Sob o fogo do Espírito*, São Paulo 1998; Cf. C. CAMPBELL, A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio, in *Religião e Sociedade* 18 (1997)

pobres⁴⁰, ser un reducto de la utopía en tiempos de dictadura del presentismo, un horizonte más allá del “fin de la historia” o del “pensamiento único”, so pena de contribuir al desencantamiento en la búsqueda de “otro mundo posible”. En esta perspectiva, la teología, en cuanto “acto segundo”, reflexión de la praxis de fe o práctica práctico-teórica de prácticas práctico-prácticas, exige al teólogo romper con la ilusoria “neutralidad científica” y asumir críticamente el lugar social de los excluidos, porque solamente desde ahí, su reflexión ganará relevancia social y podrá contribuir con la eficacia de la fe. En América Latina y el Caribe, no deja de ser preocupante el alejamiento de muchos teólogos, tanto de las prácticas eclesiales de corte popular y transformador como de las prácticas sociales. Sumado, por un lado, a la disminución de la militancia eclesial en estas épocas de desencantamiento generalizado y, por otro, al proceso gradual de involución eclesial, existe el riesgo de que la teología se quede huérfana de Iglesia y de sociedad⁴¹ y, con esto, de perder de vista su lugar y su función, dos componentes fundamentales de la identidad y originalidad de la teología latinoamericana y caribeña en relación a otras teologías.

Implicaciones sintácticas

De la actual situación de la pobreza, en cuanto mundo de la insignificancia, derivan nuevas implicaciones también para la sintaxis teológica. Por un lado, está el gran mérito de la teología latinoamericana y caribeña de haber tomado en serio la mediación de la economía en su discurso⁴². Fue la economía la que le permitió ver ciertos aspectos de la realidad de la pobreza, en especial en su dimensión estructural, imperceptible desde su propio campo del saber. Ayudada asimismo por la mediación de la sociología y otras ciencias sociales, es que la teología en América Latina y el Caribe fue capaz de elaborar categorías como la de “pecado social”, no como mera suma de pecados individuales, sino como injusticia estructural y, por lo tanto, un “pecado estructural” que implica, además de conversión personal, “conversión de las estructuras”, como afirma el

5-29. Ver, también, C. PARKER G., Nuevo panorama, nuevos movimientos religiosos en América Latina, in *Cristianismo y Sociedad* 142 (1999) 9-17; R. PRANDI, Religião, Biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião, in *Cristianismo y Sociedad* 142 (1999) 19-31; J. M. CAROZZI-A. FRIGERIO, “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, in J. M. CAROZZI-A. FRIGERIO (ogs.), *El estudio científico de la religión del siglo XX*, CEAL, Buenos Aires 1994; C. CAMPBELL, A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio, in *Religião e Sociedade* 18 (1997) 5-29; Cl. CALIMANN (org.), *A sedução do sagrado*, Vozes, Petrópolis 1998.

⁴⁰ Cf. B. FERRARO, “Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança”, in M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter-Loyola, São Paulo 1996, p. 177-189.

⁴¹ Cf. C. PALACIO, “Trinta anos de teologia na América Latina”, op. cit., p. 54.

⁴² En la primera hora, el principal exponente de una teología en diálogo con la economía fue H. Assmann. Hoy, conservan esta perspectiva F. Hinkelammert y Jung Mo Sung. Sobre la cuestión, ver R. M. GRACIO DAS NEVES, Neoliberalismo. Teología de la liberación y nuevos paradigmas, en *Alternativas* 9 (1998) 60-63; P. BONAVÍA, Neoliberalismo y Fe cristiana, en *Alternativas* 9 (1998), p. 91; J. M. GARCÍA-MAIRIÑO, *El reparto de los bienes. Un reto para el nuevo milenio*, San Pablo, Madrid 1999.

documento de *Santo Domingo*. De allí derivó la noción de evangelización, además de integral, liberadora, asumida por Pablo VI, en *Evangelii Nuntinadi*.

Con todo, el fenómeno de la pobreza extrapola el paradigma de lectura de la economía o de las ciencias de lo social⁴³. Tanto que, todavía en los años 80 del siglo pasado, la teología latinoamericana y caribeña tomó conciencia de que la teoría de la dependencia, aunque no fuese un instrumento falso, resultaba insuficiente para dar cuenta del “mundo de la insignificancia” en sus múltiples facetas. Y se vio obligada a ampliar el concepto de pobre para poder abarcar nuevos rostros de la pobreza, como los excluidos por cuestiones de raza, idioma, cultura, color, género, edad, etc. Fue cuando nacieron la teología feminista, la teología afroamericana, la teología india y la ecoteología⁴⁴. Sin embargo, aunque reconociendo los grandes esfuerzos y los ya buenos resultados, hay todavía mucho camino por recorrer en el perfeccionamiento del método específico de cada una de estas teologías contextualizadas. Es el precio a pagar por una teología que se propuso descender hasta lo real de la contextualización de los diferentes rostros de la pobreza.

Del desafío del mundo de la insignificancia deriva otra implicación para la sintaxis teológica. El pobre no es apenas un “no-hombre”, una “alteridad negada”⁴⁵, del cual deriva el imperativo ético de hacerse compañero de camino en un proceso de superación y liberación. En este particular, la ética de la alteridad de E. Levinas y la filosofía pragmática de J. Habermas parecen constituirse, hoy, en interlocutores imprescindibles para un discurso de la relación intersubjetiva que preside la historia. En la perspectiva de E. Levinas, el otro, antes de constituirse en un imperativo ético, se presenta como alteridad gratuita, con consecuencias también para el discurso teológico. En la teología latinoamericana y caribeña, el otro, y en particular el pobre, ya está asumido, pero todavía no en la pluralidad de sus contextos, ni en la amplitud de su horizonte existencial, fruto de la interacción entre su ser y sus acciones preformativas. Falta asumir la cuestión de la subjetividad en cuanto el espacio en el cual se produce la trascendencia en la inmanencia. En otras palabras, desde la irrupción del otro-empobrecido (alteridad negada) como imperativo ético, falta abordar cuestiones como las relativas al bien, al deber, la libertad y, sobre todo, a la gratuidad, expresión simbólica de la trascendencia que irrumpe en la inmanencia, no sólo como llamado ético de expiación, sino como dimensión lúdica de la creación o “dimensión sabática” de la existencia.

⁴³ C. BOFF, “A teologia da libertação e a crise de nossa época”, op. cit., p. 101.

⁴⁴ En este particular, se debe destacar la consistente obra de L. Boff, en la segunda fase de su labor teológico. Cf. L. BOFF, *Ecología. Grito da Terra, grito dos pobres*, Rocco, Rio de Janeiro 1995; ID., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Ática, São Paulo 1996; ID., *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergência de um nuevo paradigma*, Trota, Madrid 2000; ID., *Cuidar la tierra. Hacia una ética universal*, Dabar, México 2001.

⁴⁵ Cf. E. DUSSEL, “Alteridad y Liberación”, en *Diccionario de Hermenéutica*, 2ª. Ed., Universidad de Deusto, Bilbao 1998, p. 24-38.

A su vez, en el horizonte de la filosofía pragmática de J. Habermas cabe a la teología, en cuanto hermenéutica, no sólo hacer emerger el “mundo del texto” y sus lectores, como desde Gadamer hasta P. Ricoeur señalaron la hermenéutica clásica. Es necesario leer el texto o buscar aprender el mensaje en sus relaciones de poder, como expresión de las posibilidades de la experiencia por las cuales los sujetos pronominales construyen sus identidades personales y colectivas. En resumen, una criteriología del bien y una ética de la comunicación son elementos imprescindibles en la elaboración de un nuevo paradigma teológico en el seno de una adveniente y previsible “tercera Ilustración”.

2.3. Pluralismo y teología en América Latina y el Caribe

Implicaciones semánticas

El desafío del pluralismo cultural y religioso es asimismo portador de profundas implicaciones para la semántica y la sintaxis teológicas⁴⁶. En el ámbito de la semántica, la primera implicación es la ampliación del concepto de teología. El mundo noroccidental ya se autoconcibió como la única civilización, poseedor de la única filosofía, del único modo de hacer ciencia, de la única forma de democracia, etc. En su seno, también la Iglesia se vio como la propietaria de la única teología posible. Durante mucho tiempo el término “teología”, en los círculos cristianos, fue considerado como propiedad exclusiva del cristianismo⁴⁷. Hablar de teología, era referirse al discurso reglado y normatizado de la fe en el seno de la Iglesia católica. Más tarde se reconoció que también había teología en el seno de las Iglesias de la Reforma, o mejor dicho, que había una anti-teología, heterodoxa, herética⁴⁸. En resumen, por “teología” se entendía la reflexión sistemática de la fe elaborada por el cristianismo noroccidental⁴⁹, restringida no sólo al eclesiocentrismo tributario de una postura monorreligiosa, resquicio de la teocracia medieval⁵⁰, así como monopolizada por el eurocentrismo, fruto de un cristianismo monocultural.

La teología latinoamericana y caribeña es la primera teología elaborada fuera del centro hegemónico de “una única teología cristiana universal”. Por tanto, la primera teología particular que rompe con el monolitismo de la teología católica, buscando leer la globalidad del mensaje revelado a la luz de la opción preferencial por los pobres, el hilo-de-oro que teje las Escrituras, desde el

⁴⁶ Para una buena conceptualización del ‘pluralismo’, ver Daniel INNERARITY, “Pluralismo”, in A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS, *Diccionario de Hermenéutica*, op. cit., p. 611-625.

⁴⁷ Cf. J. B. METZ, La teología en el ocaso de la modernidad, in *Concilium* 191 (1984) 31-39.

⁴⁸ Instituciones como la Inquisición, que la Iglesia no tuvo dudas de hacer uso, es símbolo de esta demarcación.

⁴⁹ J. DUPUIS, Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso, Paulinas, São Paulo 1999, p. 18.

⁵⁰ En la Edad Media, la teología se arrogó el único saber verdadero, del cual participaban como propedéuticos, los demás saberes. La filosofía es ‘sierva’ de la teología.

comienzo hasta al final. Por ser la primera, por haber sido elaborada desde la periferia, por haber tejido su identidad en contraposición a la única teología, hicieron de ella una teología-mártir. Ella tuvo que gestarse, desarrollarse y sistematizarse en poco más de diez años. Aun así, las tensiones, la falta de un clima de diálogo y de discernimiento más sereno, las incomprensiones y sanciones, no impidieron que ella se solidificase como una nueva teología en el seno del patrimonio de la tradición teológica del cristianismo. Hoy, la teología latinoamericana y caribeña, en las circunstancias en que nos es dado vivir, aunque esté pasando por un proceso de refundación para integrar en su discurso los nuevos desafíos que se presentan, continúa siendo para nuestras comunidades eclesiales insertas en una perspectiva transformadora, “oportuna, útil y necesaria”, utilizando palabras de Juan Pablo II a los obispos de Brasil.

Dado el camino abierto por la teología latinoamericana y caribeña, ya no es posible hablar de “teología” en singular, sino de “teologías” en plural. Consecuentemente, ya no se puede “hacer” teología sin tomar en cuenta las demás teologías, sin situarse en un diálogo *inter-teológico*, inclusive con teologías de otras tradiciones religiosas. Pues se trata de la inteligencia de la fe desde los diversos contextos y tradiciones religiosas, los que pueden diferir en sus matrices fundantes, pero desembocan en un mismo tipo de saber que busca articularse, como en el caso de la teología latinoamericana y caribeña, desde un Absoluto vivido en la contingencia de existencias amenazadas en su supervivencia.

La implosión del concepto tradicional de teología, más allá de la ampliación de su horizonte desde el punto de vista intereclesial e interreligioso, se da también en relación a la cultura. En un mundo cada vez más diversificado y pluralista desde el punto de vista cultural, primero, ya no es posible una teología monocultural, articulada desde una única cultura. Una teología, cuanto más inculturada o cuanto más encarnada en cada una de las diferentes culturas, tanto más es universal y, en nuestro caso, más católica. Y, a la inversa, una teología, cuanto más restringida a una única cultura y, desde la cual se sobrepone a las demás, tanto menos universal y católica será. Dada la diversidad cultural y la contextualidad de todo saber, una teología respetuosa de la alteridad solo puede ser pluricultural, en su lenguaje y en su método.

A su vez, en un mundo cada vez más diversificado y pluralista también desde el punto de vista religioso, ya no es posible una teología monorreligiosa, es decir, una única teología de una única religión, autoconciéndose como la única teología posible y verdadera. En cuanto alma de las culturas, las religiones son también comunicación de Dios en el Espíritu y por tanto, sujetos de fe y no simplemente de creencias humanas. En consecuencia, su reflexión normatizada sobre su

experiencia religiosa puede ser tomada como teología, el esfuerzo para dar razones de la propia fe en su momento histórico y en su contexto. Así, en este particular, la teología, además de pluricultural, es también plurirreligiosa, pues cada una de sus expresiones, articulada desde diferentes confesionalidades, está llamada a abrirse al diálogo con las teologías de las demás denominaciones religiosas. Esfuerzos dignos de reconocimiento al interior de la teología latinoamericana y caribeña, son la teología india y la teología afroamericana, las cuales, en el diálogo con otras matrices culturales y religiosas, han enriquecido la experiencia y la inteligencia de la fe cristiana.

Implicaciones sintácticas

Con referencia al desafío del pluralismo religioso, desde el punto de vista de la sintaxis teológica, un camino a evitar es pasar de una teología monorreligiosa y monocultural al otro extremo, a una teología transcultural y transreligiosa. Sería la pretensión de pasar de una “teología cristiana” a una “teología mundial”, a un metarrelato elaborado a partir de la interacción de las diferentes tradiciones religiosas existentes en el planeta⁵¹. Sería una teología, para la cual, las diferentes expresiones religiosas serían “sujeto” y no “objeto” de un discurso normatizado de las mismas, y en la cual, todas las religiones y todas las comunidades religiosas del mundo se reconocerían⁵². Tal proyecto consistiría en una teología “de la fe en todas sus formas” o en una “teología de la historia religiosa de la humanidad”⁵³. Ahora bien, como señaló J. Dupuis, tal pluralismo teológico tropieza con dos obstáculos: por una parte, en la singularidad de las diferentes experiencias religiosas, y por otra, en la singularidad de las múltiples matrices culturales que dan soporte a estas experiencias⁵⁴. Por eso, en lugar de una teología transcultural y transreligiosa, solo una teología pluriconfesional y pluricultural puede asumir el valor y la especificidad de cada cultura y religión. La existencia de experiencias de fe en el seno de diferentes tradiciones religiosas⁵⁵, que se distinguen por su contenido propio, hace que la diversidad de los contenidos de las diferentes expresiones de fe dé origen, inevitablemente, a una diversidad de teologías confesionales⁵⁶. Por un

⁵¹ Es la posición de W. Cantwel SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster 1981.

⁵² *ibid.*, p. 124.

⁵³ *ibid.*, p. 125. En una perspectiva similar, algunos teólogos europeos y norteamericanos como H. Küng, J. Moltman, Tracy, Fox, asumiendo el vacío del sujeto en el contexto de pós-modernidad, han postulado la necesidad de una refundación del discurso teológico en una teología no confesional, ecuménica y macroecuménica, ecológica y holística. Sobre el paradigma “crítico-ecuménico” de H. Küng, ver H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Madrid 1989. Ver, también, ID., A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones, en *Concilium* 228 (1990) 289-309. Sobre la postura de Tracy, ver D. TRACY, Más allá del relativismo y del fundamentalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo, en *Concilium* 240 (1992) 143-153; ID., Dar nombre al presente, en *Concilium* 227 (1990) 81-107.

⁵⁴ J. DUPUIS, Rumo a una teología cristã do pluralismo religioso, op. cit, p. 124-125.

⁵⁵ Entendemos aquí por ‘fé’ la experiencia personal y comunitaria de Dios, en el seno de una comunidad religiosa.

⁵⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988.

lado, como discurso normatizado de la fe la teología no puede no ser confesional, toda vez que el contenido propio de cada experiencia religiosa se da en la adhesión de fe de la persona y de la comunidad, quienes, en última instancia, constituyen el objeto de la teología⁵⁷. Por otro lado, el carácter confesional de toda teología no se agota en la propia confesionalidad. Al contrario, la confesionalidad propia se explicitará mejor en la medida en que esté abierta a la totalidad de las experiencias religiosas de la humanidad. Lo confesional, sin un horizonte auténticamente universal, desemboca en el confesionalismo, camino hacia el fundamentalismo, incapaz de reconocer y reconocerse en las demás denominaciones religiosas y de enriquecerse con otras teologías confesionales⁵⁸.

En relación al desafío del pluralismo cultural, a su vez, un metarrelato confesional transcultural mundial tropieza en la pluriculturalidad de experiencias de fe de las diversas confesiones religiosas, también en el interior de una misma confesionalidad. La pretensión de una teología confesional transcultural no dejaría de constituirse en una teología monocultural, la universalización de una determinada particularidad, en la medida en que la elaboración de este metarrelato no escaparía a las contingencias de una determinada cultura. Por eso, la teología no solo es confesional, es también pluricultural, por una doble razón: primero, porque toda confesionalidad se da en un contexto pluricultural; segundo, porque toda experiencia religiosa, al interior de una confesionalidad en particular, también acontece en un contexto cultural particular, distinto del contexto de la experiencia religiosa de otras comunidades, al interior de la misma confesionalidad. Por más que se quiera, nunca se podrá prescindir de aquel conjunto de convicciones, valores, modos de pensar y de actuar compartido por una determinada comunidad⁵⁹. Esto no empobrece en nada la interpretación de la narrativa fundante de una tradición religiosa, por el contrario, la libra de volverse una ideología.

Así, si del lado de la religión no puede haber una teología transconfesional sino diversas teologías confesionales, del lado de la cultura, en el seno de una misma confesión religiosa, solo puede haber diferentes teologías, en el sentido de expresiones diversas de una fe única, pero vivida en el seno de una diversidad cultural. Y dado que, desde el punto de vista cultural, estas

⁵⁷ Aunque el el objeto de la teologia sea Dios, como afirma Tomás de Aquino, como no tenemos de Él sino una comprensión de la revelación a nuestra medida, en la práctica, el objeto de la teología acaba siendo la experiencia personal y comunitaria de Dios. De ahí, y de un modo muy acertado, la teología latino-americana se entiende como acto segundo - “reflexión de la praxis de fe” - o de la “praxis de los cristianos y de los hombres en general”, como le gustaba decir a Clodovis Boff.

⁵⁸ Aquí reside la importancia del diálogo ecuménico y macro-ecuménico para la teología.

⁵⁹ Cf. Francesco BELLINO, “Filosofia da ciência e religião. Panorama”, in Giogio PENSO-Rosino GIBELLINI (org.), *Deus na Filosofia do Século XX*, Edições Loyola, São Paulo 1998, p. 567.

interpretaciones intraconfesionales, incluida la cristiana, son hechas desde matrices culturales distintas, se presenta la inevitabilidad para la teología de, además de pluriconfesional, ser también pluricultural. Lo que hay de diferente en una teología de carácter plurirreligioso y pluricultural en relación a una teología transreligiosa y transcultural, es que se busca priorizar la realidad a la abstracción, la existencia a la esencia, en fin, la experiencia viva de comunidades de fe en sus circunstancias concretas, a los conceptos y las generalidades, reflejos de una miopía religiosa y cultural.

A modo de conclusión

A modo de conclusión, apenas tres consideraciones finales. Primero, toda teología que pretenda asumir críticamente su contextualidad, no puede prescindir de desafíos que, aunque hayan sido asumidos cada uno en un determinado continente, hoy, en un mundo globalizado, se hicieron desafíos de todos. Pero, hay que estar atentos, pues los mismos no se manifiestan de la misma manera ni con la misma intensidad en los diferentes contextos. Al abrirse a lo global, el riesgo es volatilizar lo local y, en consecuencia, priorizar la abstracción en relación a lo real.

Segundo, la exigencia actual de una relación inter y transdisciplinar no puede significar la pérdida de pertinencia y de autonomía propia de la teología frente a las demás ciencias. Así como en relación al pluralismo cultural y religioso, la teología no puede perder de vista su doble contingencia: la culturalidad y la confesionalidad. Se trata, pues, de abrirse al diálogo inter y transdisciplinar, desde su pertinencia y autonomía propias; y de abrirse al diálogo pluricultural y pluriconfesional, desde su contextualidad y confesionalidad propias.

Tercero, para una teología plural, tanto desde el punto de vista cultural como religioso, el pluralismo no puede ser un mero punto de partida, sino un presupuesto. Si, por un lado, la alteridad presupone la identidad, por otro, una auténtica relación de alteridad solo es posible en la medida en que la propia identidad sea tejida en la relación con las demás identidades. Una identidad autoidentificada consigo misma es incapaz de una relación de alteridad. En otras palabras, para una teología plural, desde el punto de vista cultural y religioso, la cultura y la religión del otro precisan ser tomadas como totalmente otras, condición para que la diferencia cristiana haga la diferencia.