

NUEVAS ORIENTACIONES DE LA TEOLOGÍA

"Orientations nouvelles de la théologie en France", Le supplément, 105 (1973) 119-147

Paul Ricoeur hizo notar que en la cultura contemporánea el progreso del lenguaje tiene una doble línea: por una parte, progresan los lenguajes formalizados y racionalizados en la cibernética y en la informática, y, por otra parte, progresan también los lenguajes que parecen negar todo racionalismo, un lenguaje que se despedaza, como pasa en el teatro y en el cine. Esta doble línea se da también en la teología. Se da, pues, una teología crítica junto a una "teología salvaje", cuyo lugar privilegiado son los pequeños grupos. De este modo, la teología ya no es privilegio de los clérigos, más bien se está realizando la "fin du clergé" como mediador único de las normas religiosas y sociales.

¿Podemos ver en esto una nueva orientación teológica?, ¿cómo explicarla?, ¿quiénes mantienen y cuáles son sus límites?

SITUACIÓN DE LA FE

Una interrogación radical

El Concilio conmocionó los espíritus por la seriedad, audacia y vigor de sus replanteamientos y, sin embargo, eso fue el principio, no el final, de los replanteamientos. El Concilio se movía a nivel interno de la Iglesia, era la vuelta a las fuentes. Hoy las interrogaciones no se mantienen en esos límites y alcanzan a la fe y a la misma vida religiosa, con la característica de que somos nosotros mismos, con nuestra conciencia, lo que encontramos tras la duda, pues las normas de una tradición ya no nos abrigan.

El problema se pone en cómo seguir creyendo en Dios después de la gran difusión de las ciencias del hombre.

Ahora bien, las ciencias del hombre no datan del Concilio. Antes de éste ya las ciencias del hombre estaban presentes en la Iglesia; recordemos a Le Bras y al canónigo Boulard. Pero estas ciencias del hombre, como la sociología, psicología, psicoanálisis, dinámica de grupo, se consideraban como simples técnicas funcionales sin ningún problema ideológico en sí mismas. Y con este uso de las ciencias del hombre como ideológicamente neutras, el Concilio marcó una línea en la *Gaudium et Spes*, que la teología postconciliar ha seguido para definirse como teología del diálogo.

En adelante la teología opera en sí misma una conversión y deja al mundo poner sus propios interrogantes. Se llega a ver que la teología no puede prescindir del concurso de las otras ciencias que le ofrecen sus métodos y sus informaciones, que conciernen intrínseca y directamente a la fe y al mensaje cristiano que hace el objeto de la fe.

Esta abertura ha exigido de los teólogos una conversión hacia estas ciencias nuevas que tanto marcan la cultura presente. Tal vez esto explique el eclipse parcial de la teología francesa; si esta explicación fuera real, sería un silencio positivo y necesario.

Este esfuerzo ha comenzado a dar frutos en publicaciones con esta nueva orientación, de modo que estas ciencias utilizadas al servicio de la pastoral y de la evangelización, se dedican hoy a escudriñar la realidad eclesial misma.

La tercera revolución

La teología siempre ha tenido un enfrentamiento con el exterior, las filosofías y las religiones; sin embargo, se enfrentaban en el mismo terreno. Con las ciencias humanas, estos enfrentamientos son más complicados, tomando la forma de una puesta en cuestión de la fe. Es su "especialidad" la que se hace problemática.

Por principios metodológicos, los hechos humanos y, por tanto, también las manifestaciones religiosas son tratados como "productos" y "síntomas" que requieren explicación al nivel del hombre y la sociedad. Toda la religión es despojada de la trascendencia que ella reivindica y el creyente es puesto ante su propia humanidad.

En pocas palabras, el objeto religioso en cuanto religioso se desvanece en el horizonte de la ciencia. Este efecto había sido ya previsto; lo que no se había previsto es que el mismo Concilio con sus planteamientos radicales provocara y acelerara este efecto secularizador. Ataca a la misma base epistemológica, ya que la capacidad del hombre de acceder a la verdad, no discutida directamente con anterioridad, es objeto de una sospecha radical; se discute la tierra firme de Descartes. Con esto, las ciencias humanas denuncian a las religiones y a las filosofías como mixtificadoras.

El método que estas ciencias ponen en marcha viene a ser lo que Nietzsche llamaba la "genealogía" y Michel Foucault "arqueología", que consiste en taladrar, por así decir, bajo las representaciones y las creencias para descubrir cómo se han constituido. Las creencias y las representaciones son vistas como "síntomas", efectos de superficie. Las ciencias humanas tienen la pretensión de hacer inteligibles los hechos religiosos y de darles un sentido; pero el sentido que ellas les reconocen niega el que las religiones les atribuyen.

Esta crisis de todas las evidencias y de todas las credibilidades, comienza con Marx. Inaugura la crítica de las ideologías. Con esta crítica, va una crítica a la conciencia autónoma. Como el lenguaje al que está atada, la conciencia es una obra social. No habla ella, sino su clase habla en ella. Así como no se puede elegir el lenguaje, no se puede elegir la conciencia.

Este proceso de la conciencia autónoma se prosigue con Freud. Éste pone al desnudo el juego de los fantasmas y de las ilusiones en los que se enmascara el deseo. El psicoanálisis ofrece dos luces: "la vida instintiva no será domada completamente" y "los procesos psíquicos son ellos mismos inconscientes". Es decir, el yo no es el dueño en su propia casa.

El proceso por el que la conciencia se encuentra desgajada de sí misma se completa con el estructuralismo bajo sus diferentes formas. El hombre pierde el centro del universo y pierde el carácter de sujeto.

Manifestando que existe un "algo más" bajo el lenguaje claro, un "algo más" bajó la conciencia, las ciencias humanas han desasido al sujeto de su propia conciencia y le han despojado de su lenguaje.

Éste es el mayor resultado de esta tercera revolución, el psicoanálisis -siendo la primera, la copernicana; y la segunda, la evolucionista-, que se centra en la conciencia, ¿autónoma?

Renacimiento de las utopías

Las ciencias del hombre no se limitan a descalificar radicalmente los argumentos filosóficos y religiosos, sino que critican no menos radicalmente su falta de operatividad cuando se trata de transformar al hombre o a la sociedad porque no hacen lo que dicen y no dicen lo que hacen. No despiertan al hombre, mas bien vigilan su sueño y son una droga para él, según Marx; y según Freud no tienen fuerza transformadora de la sociedad porque no tocan a las causas reales que son las inconscientes. Los fantasmas, pues, resisten a la razón, y ellos no son un error de la conciencia, sino la expresión derivada de un deseo inconsciente reprimido.

La crítica de estas ciencias al humanismo y a la ilusión subjetiva de libertad no significa el abandono de toda visión liberadora. Incluso se ofrecen como medio eficaz para modificar y transformar al hombre y a la sociedad (el estructuralismo no tanto). Ofrecen técnicas y no esperan generosidad ni responsabilidad humanas.

Marx, Nietzsche, e incluso en cierta manera Freud, a pesar de su pesimismo, se proponen despertar al hombre de la pesadilla de irrealidades en que les encerró la religión y la filosofía.

Puede ser que las ciencias sepan hacer. Pero la cuestión está en saber qué es lo que hay que hacer. Esta situación característica de nuestro tiempo ¿no será la raíz del sentimiento de absurdo creciente y de la creciente impresión de abdicación? El positivismo en las ciencias humanas es la escuela del fatalismo, ya que la ciencia sólo conjuga los verbos en indicativo.

Con toda la ambigüedad que revistió, la revolución de mayo del 68 fue ciertamente una reacción contra la pretensión imperialista de una pura razón calculante, una revolución de la imaginación.

En esta misma línea de reivindicación de libertad y creatividad nacen en nuestros días nuevas utopías que, invirtiendo la marcha positivista, se proponen abrir caminos nuevos. Esto significa que el futuro no es ni una copia ni una deducción del presente, la imaginación creadora es apta para descifrar aquí el sentido. Esta voluntad de liberación se inscribe necesariamente en un proyecto político; en la política es donde el hombre toma su destino de la mano y donde expresa su voluntad de "desfatalizar" la historia.

Este movimiento toma a veces formas aberrantes cayendo en la arbitrariedad, ausencia de normas, espontaneísmo, etc, siendo tales actitudes inevitablemente estériles. Contra este peligro hace falta notar que la creatividad no es tanto la supresión de las

imposiciones cuanto su cambio. En este sentido, la desestructuración no es otra cosa que una reestructuración, larvada si no confesada, de los elementos.

UNA NUEVA EDAD DE LA TEOLOGÍA

Ante este cuestionamiento de la fe por las ciencias humanas, nos podemos sentir como condenados a una fe trágica, parecida a la de Job, más allá de toda seguridad y protección.

Nunca antes se le había lanzado a la teología un desafío semejante. Los teólogos franceses no piensan recogerlo como lo hiciera Barth, intentando arrancar la fe de la jurisdicción de las ciencias humanas a base de trascendentalizarla, sino aceptando y exponiéndose a sus críticas como una exigencia de verdad interior a lo que el cristianismo tiene de verdad. Así avanzará la reflexión teológica.

En el campo de las ciencias del hombre, los argumentos teológicos solo serán creíbles si su "decir" se articula de manera efectiva con su "hacer" real. Fuera de la experiencia vital, no existe medio de demostrar que el lenguaje teológico se refiera a otra cosa que a él mismo, en la tautología de una argumentación autosuficiente.

Esta nueva orientación de la reflexión teológica, se separa de la "teología de la Palabra", para ser una "teología de la praxis". Esto justifica el interés de los teólogos en las "nuevas comunidades". Éstas son como el laboratorio de esta teología.

1) Estas comunidades testimonian una nueva manera de estar en el mundo. Rechazo del dualismo Iglesia-Mundo como caduco y reivindicación de una integración en la vida social, económica y política. Fuera de la situación real, estas comunidades afirman que solo puede encontrarse la vuelta al ensueño. Ser cristianos es vivir las mismas realidades de todos los hombres, pero en referencia a Jesucristo y con elecciones evangélicas.

2) Estas comunidades se comprenden a sí mismas como la instancia crítica del lenguaje tradicional y el lugar de invención de un nuevo lenguaje. Critican fundamentalmente la institución eclesiástica como represiva, alienante, comprometida con los poderes establecidos y, por tanto, critican su lenguaje tradicional -a base de la sociología del conocimiento de corte marxista- como lenguaje traidor al Evangelio, ocultándolo más que expresándolo.

Esta crítica que, a menudo toma forma agresiva, quiere ser positiva, pretende liberar la creatividad de las comunidades cristianas, devolviendo al mensaje cristiano su eficacia subversiva y su poder liberador.

Para la creación de este nuevo lenguaje, se trata de reflexionar juntos sobre una práctica política común y de emprender, por esta práctica, la crítica del lenguaje religioso programado y de las actitudes religiosas comunes, con vistas a inventar formas nuevas de expresión religiosa. El lenguaje se creará de la práctica, de la experiencia humana y cristiana al mismo tiempo, del "hacer la verdad" de la comunidad. Para los cristianos de América del Sur, podría verse cómo la revolución para el teólogo es menos aquello de

lo que se habla, que aquello en función de lo que él debe hablar. Este lenguaje así creado será eminentemente histórico.

3) Estas comunidades quieren ser el lugar donde se invente una práctica profética nueva con vistas a la liberación del mundo y donde tome cuerpo la esperanza. De aquí su compromiso político concreto por el cambio de la sociedad hacia unas relaciones fraternas entre los hombres.

Teología de la praxis

El modelo de esta teología lo constituirá, con gran frecuencia, el modelo marxista. Es decir, no se deberá abandonar la *experiencia* que "autoriza" a hablar, que "manifiesta" el contenido de las palabras, y justifica la fe por su eficacia sobre la vida. Esta experiencia nos dará la posibilidad de construir la teoría a la luz de la fe; de este modo, la teoría justifica la práctica.

En este "ir y venir permanente" entre la *experiencia* existencial de la fe y la construcción teórica de la fe, se constituye la teología. (En Sud-América, este pensamiento teológico se transforma en reflexión crítica dentro de la acción revolucionaria y sobre ella en confrontación permanente con las exigencias del Evangelio).

Su lenguaje es el de la esperanza; no expresa el dominio del hombre sobre las cosas, sino que interpela al hombre desvelándole posibles inexplorados.

Esta teología será *pluralista*. Los argumentos unitarios y universales son considerados como ilusorios. Esta teología se considera relativa, provisoria y no rechaza su finitud. El Evangelio nunca se posee "en sí", siempre en una "situación" que limita la posibilidad de conocer la Verdad. Esto plantea la pregunta que se le hace al teólogo hoy: ¿ten qué lugar te sitúas cuando hablas?

El criterio de su autenticidad será su propia eficacia, su *ortopraxis*. Para creer en el Evangelio no basta proclamar su novedad, es necesario actuarla. Por tanto, no importa la interpretación, sino transformar juntos la historia para el bien de la humanidad. Desde el punto de vista de las ciencias humanas, sólo esto tiene posibilidades de ser digno de consideración.

Más allá de las semejanzas entre esta teología y las ciencias del hombre, para no caer en engaño, hemos de clarificar dos diferencias fundamentales:

1) La ciencia se encierra en la inmanencia; la teología, mientras habla de Dios, no puede renunciar a la trascendencia. El sentido cristiano de una práctica no lo da integralmente la misma práctica.

Para que la huella de Dios pueda descubrirse en el mundo, en la práctica, en la experiencia, es necesario que no se considere este mundo como cerrado, como si las únicas explicaciones y realidades posibles fuesen las empíricas e inmanentes.

La teología de la praxis, heredera de mayo del 68, rechaza la "unidimensionalidad" de la argumentación científica y descubre en las transgresiones, las rupturas, las discontinuidades, el acceso a un nuevo dominio de conocimiento, más allá del sentido común y de la lógica formal.

La pregunta permanece: ¿dónde se da en el mundo Dios? La respuesta está en lo "no dicho" y "no pensado" que está implícito en toda argumentación y en toda práctica. Dios no se da en ningún sitio, Dios se encuentra en quien le busca, se deja descubrir como Aquel "sin quien" no podría surgir ningún sentido nuevo, como lo que impide decir y hacer cerrándose en sí mismos. A la constatación: "tú ya no estás allí, o todavía no estás allí", corresponde el enunciado propio de la fe: "nada sin ti". Un cristiano comprometido lo explicaba así: "para mí, tener relación con Dios designa una actitud de salida continua de sí mismo y esto en un proceso sin fin".

¿Cómo podrá la teología "nombrar" a este Dios que no se deja ver? El único lenguaje será el de la teología negativa, del Dios inaccesible, invisible, más allá de todo concepto y de toda categoría.

2) Otra cosa que distingue a la teología de la ciencia es el hecho de que el cristianismo está inexorablemente unido a Cristo, a la Cruz y a la Resurrección. Separarse de esto es perderse la teología a sí misma. Esto la une a las Escrituras y a la Tradición posterior.

Paradójicamente han sido estas comunidades las que han visto la función necesaria de una referencia actual a las Escrituras y a la Tradición.

En los compromisos seculares, la fe pierde su identidad y muchos cristianos que han seguido este camino han renunciado a su identidad cristiana. Ninguna argumentación puede decirse cristiana si no se puede unir a Cristo a través del primer lenguaje que lo interpretó. La ortopraxis no puede sustituir a los demás criterios.

La pregunta que todavía queda abierta es la de saber cómo verificar las argumentaciones teológicas. Hay un camino hermenéutico, es decir, establecer la continuidad de sentidos a través de las interpretaciones.

Sin embargo, los nuevos teólogos se dirigen por otro lado, ya que la misma hermenéutica está en crisis. Sea lo que sea lo que hagamos, seremos distintos de los primeros cristianos. Tenemos que asumir la ruptura del tiempo, la discontinuidad. Además, la hermenéutica no ofrece futuro y el teólogo de la praxis debe aceptar los riesgos de la previsión y de la anticipación de las nuevas posibilidades.

Su interpretación es esperanza. No se busca en las Escrituras una normatividad, sino la fuente de vida inspiradora de un "hacer" innovador. El criterio no es, pues, la "letra", sino la identidad de la relación por la que los primeros intérpretes y nosotros hoy, nos referimos al acontecimiento fundador.

Muy aproximadamente éste es el horizonte en el que nos parece que se inscribe esta teología de la praxis, que hoy busca su camino de manera un tanto vacilante. Estos teólogos son los primeros en ver la ruptura que representa con relación a la teología del pasado. Es prematuro juzgar y criticar sus posibilidades futuras.

De todas formas, tiene el peligro de quedarse en la justificación ideológica de una práctica que no tendría a Cristo como Señor y fuente. Pero, por otra parte, tiene el mérito, cualquiera que sea su futuro, de atreverse a aceptar el desafío de las ciencias del hombre y de arriesgar, en nuestro tiempo, una palabra sobre Dios que no sea, de entrada, inadmisible.

Tradujo y condensó: JOSÉ M. OLMOS