

LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FE Y LA TEOLOGÍA , en Guadalajara, México. 1998

La crisis de la teología de la liberación

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como uno de los más urgentes desafíos para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva y práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención. Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos. Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella. De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación, que no debe perdurar, sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado ejerce su poder sobre las estructuras, y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación.

El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el Este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. Hasta entonces, el marxismo había sido el último intento de proporcionar una fórmula universalmente válida para la recta configuración de la acción histórica. El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún está lejos de haber sido asimilada. Por eso, me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo. De momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total.

Relativismo: la filosofía dominante

El relativismo se ha convertido así en el problema central de la fe en la hora actual. Sin duda, ya no se presenta tan sólo con su vestido de resignación ante la inmensidad de la verdad, sino también como una posición definida positivamente por los conceptos de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad, conceptos que quedarían limitados si se afirmara la existencia de una verdad válida para todos. A su vez, el relativismo aparece como fundamentación filosófica de la democracia. Ésta, en efecto, se edificaría sobre la base de que

nadie puede tener la pretensión de conocer la vía verdadera, y se nutriría del hecho de que todos los caminos se reconocen mutuamente como fragmentos del esfuerzo hacia lo mejor; por eso, buscan en diálogo algo común y compiten también sobre conocimientos que no pueden hacerse compatibles en una forma común. Un sistema de libertad debería ser, en esencia, un sistema de posiciones que se relacionan entre sí como relativas, dependientes, además, de situaciones históricas abiertas a nuevos desarrollos. Una sociedad liberal sería, pues, una sociedad relativista; sólo con esta condición podría permanecer libre y abierta al futuro.

En el campo de la política, esta concepción es exacta en cierta medida. No existe una opinión política correcta única. Lo relativo –la construcción de la convivencia entre los hombres, ordenada liberalmente– no puede ser algo absoluto. Pensar así era precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas. Pero, con el relativismo total, tampoco se puede conseguir todo en el terreno político: hay injusticias que nunca se convertirán en cosas justas (como, por ejemplo, matar a un inocente, negar a un individuo o a un grupo el derecho a su dignidad o a la vida correspondiente a esa dignidad); y al contrario, hay cosas justas que nunca pueden ser injustas. Por eso, aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo socio-político, el problema se plantea a la hora de establecer sus límites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética. Trataré de esbozar brevemente los desarrollos que en este punto definen hoy el diálogo teológico.

La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años cincuenta; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana (1). De algún modo, esta conquista ocupa hoy –por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura– el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación. Además, se une de muchas maneras con ella, e intenta darle una forma nueva y actual. Sus modalidades son muy variadas; por eso, no es posible resumirla en una fórmula corta ni presentar brevemente sus características esenciales. Es, por una parte, un típico vástago del mundo occidental y de sus formas de pensamiento filosófico; por otra, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje.

Relativismo en teología: la retractación de la cristología

Esta realidad se muestra claramente en uno de sus fundadores y eminentes representantes, el presbiteriano americano J. Hick, cuyo punto de partida filosófico se encuentra en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno: nosotros nunca podemos captar la verdad última en sí misma, sino sólo su apariencia en nuestro modo de percibir a través de diferentes lentes. Lo que nosotros captamos no es propiamente la realidad en sí misma, sino un reflejo a nuestra medida. En un primer momento, Hick intentó formular este concepto en un contexto cristocéntrico; después de permanecer un año en la India, lo transformó –tras lo que él mismo llama un giro copernicano de pensamiento– en una nueva forma de teocentrismo. La identificación de una forma histórica única, Jesús de Nazaret, con lo «real» mismo, el Dios vivo, es relegada ahora como una recaída en el mito. Jesús es conscientemente relativizado como un genio religioso entre otros. Lo Absoluto o el Absoluto mismo no puede darse en la historia, sino sólo modelos, formas ideales que nos recuerdan lo que en la historia nunca se puede captar como tal. De este modo, conceptos como Iglesia, dogma, sacramentos, deben perder su carácter incondicionado. Hacer un absoluto de tales mediaciones limitadas, o, más aún, considerarlos encuentros reales con la verdad universalmente válida del Dios que se revela sería lo mismo que elevar lo propio a la categoría de absoluto; de este modo, se perdería la infinitud del Dios totalmente otro.

Desde este punto de vista, que domina más el pensamiento que la teoría de Hick, afirmar que en la figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia hay una verdad vinculante y válida en la historia misma es calificado como fundamentalismo. Este fundamentalismo, que constituye el verdadero ataque al espíritu de la modernidad, se presenta de diversas maneras como la amenaza fundamental emergente contra los bienes supremos de la modernidad, es decir, la tolerancia y la libertad. Por otra parte, la noción de diálogo –que en la tradición platónica y cristiana ha mantenido una posición de significativa importancia– cambia de significado,

convirtiéndose así en la quintaesencia del credo relativista y en la antítesis de la conversión y de la misión. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros, sin reconocerle por principio más verdad que la que se atribuye a la opinión de los demás. Sólo si supongo por principio que el otro puede tener tanta o más razón que yo, se realiza de verdad un diálogo auténtico. Según esta concepción, el diálogo ha de ser un intercambio entre actitudes que tienen fundamentalmente el mismo rango, y, por tanto, son mutuamente relativas; sólo así se podrá obtener el máximo de cooperación e integración entre las diferentes formas religiosas (2). La disolución relativista de la cristología y, más aún, de la eclesiología, se convierte, pues, en un mandamiento central de la religión. Para volver al pensamiento de Hick: la fe en la divinidad de una persona concreta –nos dice– conduce al fanatismo y al particularismo, a la disociación de fe y amor; y esto es precisamente lo que hay que superar (3).