

Extracto de “La teología en el cambio de la cultura” de Andrés Torres Queiruga.

(Extracto del capítulo 1 “La teología en el cambio de la cultura” del libro *Fin del cristianismo premoderno*. Editorial Sal Terrae. 2000.)

1. Delimitación del problema

El sentido fundamental de la propuesta

Se trata de enunciar como tarea fundamental para la teología cristiana en nuestro tiempo la necesidad de darle una vuelta completa al modo de concebir la relación de Dios con nosotros; visión no siempre del todo consciente, pero profundamente instalada en el imaginario religioso. Se impone, en efecto, una auténtica *conversión*, una *Kehre* radical, que invierta todo el movimiento de la vivencia y, de algún modo, ponga del revés el sentido de muchos y decisivos conceptos teológicos.

Lo que sucede es que, hasta hace unos siglos, el desajuste resultaba tolerable, pues, en el fondo, esas formas no desentonaban en la cultura ambiental. Pero desde la entrada de la Modernidad la tensión se ha hecho insoportable y, a las puertas del siglo xxi, comprendemos que el desajuste puede ser mortal.

La teología necesita pensar muy en serio el hecho de que la crisis que da origen a la Modernidad consistió justamente en eso: en poner en cuestión, desde sus más hondos fundamentos, todo el marco en que la experiencia cristiana se había moldeado y configurado. Cuando Descartes se propuso «dudar de todo», no obedecía a un capricho, sino que constataba el hecho de que todo un mundo cultural se había venido abajo y que era preciso reconstruirlo desde la base

La crisis del cristianismo en el mundo moderno se debe fundamentalmente al desajuste producido por ese derrumbamiento, y el mismo Vaticano II reconoce que los creyentes tenemos una «parte no pequeña» de culpa nada menos que en el nacimiento del ateísmo, justo por no haber adecuado la forma de la fe a la nueva situación.

Pero ya se comprende que enunciar una necesidad no resuelve la ingente tarea de realizarla. Ése va a ser -está siéndolo ya- el trabajo de la teología en su conjunto. Lo que aquí cabe hacer es intentar poner al descubierto algunas de las líneas fundamentales que, a mi parecer, tendrán que estar presentes en la nueva configuración.

Un intento de esquema clarificador

Como guía de orientación en la complejidad del problema, tomaré una frase de Kierkegaard, también muy del gusto de Wolfhart Pannenberg: «El yo es una relación que se relaciona consigo misma». Esta frase, en efecto, permite agrupar en torno a *tres polos fundamentales* los múltiples elementos que configuran el enorme cambio que la crisis cultural de la Modernidad exige a la teología.

Como relación, la persona humana está siempre remitida hacia lo otro de sí, hacia aquello que la ocupa y la preocupa, pues sólo saliendo de sí puede ir encontrando su realización. Pero, de algún modo, eso le es común con toda otra realidad. Lo que la especifica en cuanto humana es, justamente, la constitutiva autorreferencia de esa relación, la transparencia con que se vive; de manera que, como Hegel no se ha cansado de repetir, su referirse al -o a lo-otro es su modo de poder llegar a estar plenamente en sí misma.

Aplicado al caso que nos ocupa, es decir, a la reflexión de la fe en la nueva situación creada por la entrada de la Modernidad o, lo que es lo mismo, al problema actual de la teología, permite ver tres cosas decisivas:

- 1) ha cambiado nuestra relación con el «objeto» de la teología;
- 2) ha cambiado nuestra «conciencia» de esa relación;
- 3) en consecuencia, es preciso construir una nueva relación, elaborar conscientemente la teología en el seno de un nuevo paradigma.

Pero, antes de examinar las consecuencias en cada uno de esos puntos, conviene aclarar con cierto detalle el marco general y el consiguiente cambio de paradigma que supone.

2. La Modernidad como cambio radical de paradigma

Autonomía e historicidad

Hoy existe un consenso prácticamente unánime sobre el hecho de que lo que constituye el núcleo más determinante y acaso el dinamismo más irreversible del proceso moderno es la progresiva *autonomización* de los distintos estratos o ámbitos de la realidad.

Empezó por la realidad *física*, que fue mostrando con claridad creciente -y no sin efectos traumáticos, por lo que suponía de ruptura con la cosmología heredada y la consiguiente deslegitimación de la autoridad tradicional- la fuerza de *su legalidad intrínseca*: ni los astros eran movidos por inteligencias superiores ni las enfermedades eran causadas por demonios, sino que las realidades mundanas aparecían obedeciendo a las leyes de su propia naturaleza.

Siguió la autonomización de la realidad *social, económica y política*, que ha hecho ver la estructuración de la sociedad, el reparto de la riqueza y el ejercicio de la autoridad no como fruto de disposiciones divinas directas, sino como resultado de decisiones humanas muy concretas: si no hay pobres y ricos, no es ya porque Dios así lo haya dispuesto, sino porque nosotros distribuimos desigualmente las riquezas de todos; y el gobernante no lo es ya «por la gracia de Dios» (de suerte que sólo a Él tiene que dar cuenta), sino por la libre decisión de los ciudadanos.

Continuó por la *psicología*, que mostró que la vida y las alternativas de la persona ya no pueden entenderse, de manera inmediateista, como resultado de mociones divinas o tentaciones demoníacas, sino como reacciones más o menos libres a las mociones del inconsciente y a los influjos sociales y culturales.

La misma *moral* muestra, con claridad cada vez más innegable, su autonomía, en el sentido de que ya no recibe de lo religioso la determinación de sus contenidos, sino que la busca en el descubrimiento de aquellas pautas de conducta que más y mejor humanizan la realidad humana, tanto individual como social.

Todo ello aparece, además, solidario de una segunda característica fundamental: la realidad no sólo se muestra dotada de una legalidad intrínseca que garantiza su autonomía, sino que aparece como radicalmente *histórica y evolutiva*. Si algo marca el fondo radical de la conciencia contemporánea, es el descubrimiento del carácter evolutivo de todo lo real: empezando por el cosmos, en procesos que están deslumbrando nuestra imaginación y asombrando nuestra inteligencia; continuando por la vida, en la inacabable variedad de sus formas hasta llegar a la especie *Homo sapiens*; y culminando en la radical historicidad que es la marca específica de todo lo propiamente humano.

Un proceso legítimo e irreversible

A nivel teórico, esta situación representa algo prácticamente adquirido (aunque sea con certeza desigual: no todos, por ejemplo, aceptan -¿todavía?- el carácter autónomo de la moral). En cualquier caso, esa nueva conciencia determina el fondo de «creencias» que articulan nuestro substrato cultural. Y lo determina como adquisición positiva e irreversible, de suerte que, en adelante, cualquier configuración humana deberá medir con ella su plausibilidad y su misma verdad.

Es muy importante aclarar este punto, pues muchas veces en afirmaciones de este tipo quiere verse una especie de entrega acrítica a la Modernidad o, en términos religiosos, una dimisión de la fe ante el espíritu del tiempo. No se trata de eso. La Modernidad no es un bloque monolítico, sino un complejísimo proceso en el que intervienen muchos elementos. Y, obviamente, no todo lo que en ella ha acontecido o acontece es verdadero o resulta aceptable. Lo que aparece como irreversible es *el proceso como tal*, en cuanto estadio en el avance histórico de la realización humana, y, por lo mismo, también *la tarea global* que propone a la libertad.

La apuesta consiste justamente en acertar con aquella configuración que en cada caso responda a una realización auténticamente humana. Esto sucede en todos los órdenes, no sólo en el religioso. La crítica de la Modernidad no es tarea exclusiva de la teología, sino de todo pensamiento vivo y liberador: recuérdese el impacto de una obra como *La dialéctica de la Ilustración* o, más cerca todavía, el debate crítico en tomo a la *postmodernidad*.

Se comprende que constituiría una enorme ceguera histórica escudarse en los defectos reales o en los posibles abusos para evitar la confrontación de la fe con la nueva situación. Lo que es peor, acabaría convirtiéndose en una trampa suicida que momificaría la vivencia de la fe y haría inverosímil su comprensión. Un mínimo de sentido histórico muestra que no existe otra posibilidad de ser verdaderamente críticos con el proceso de la Modernidad que la de reconocer la realidad de su desafío, tratando de aprovechar sus posibilidades y de evitar sus peligros.

En este sentido, no concibo la teología más que como decididamente *postilustrada*. Lo que no es lo mismo (debo advertirlo, porque algunas veces se me ha interpretado en esa dirección) que simplistamente «ilustrada». ¡Bien mirado, más bien todo lo contrario! Porque ser *post* significa que no cabe volver atrás de los desafíos, las preguntas y las perspectivas abiertas por la Ilustración; pero, por eso mismo, impone seguir *adelante*, siendo lúcidamente crítico con las soluciones iniciales, en gran parte prematuras y cargadas de unilateralidad polémica.

Se trata, a todas luces, de una *revolución epocal* o, como también diremos, de un *cambio de paradigma*, cuyas consecuencias estamos todavía muy lejos de poder calcular, pero que al menos debemos introducir con plena conciencia en el intento de re-pensar teológicamente la secular experiencia de la fe.

La trampa de las reacciones polares

Cuando se produce un cambio de tal calibre, el vértigo amenaza con apoderarse del espíritu, y tienden a producirse reacciones polares. Es el típico juego del todo o nada, a base de actitudes totalizantes que, o bien se entregan de manera acrítica a lo nuevo, o bien se agarran de manera dogmática a lo viejo. Con lo cual, además, se genera un efecto de inducción que, como en las viejas botellas electrostáticas, tiende a reforzar de manera progresiva la carga de exclusivismo en ambas posturas.

Por un lado, el entusiasmo del descubrimiento, reforzado de ordinario por la sensación de haber sido «engañados», llena el horizonte mental y tiende a la negación de toda verdad en el pasado. Por otro, la conciencia de la tradición tiende a ver una amenaza en todo cambio y una negación mortal en toda crítica. Cuando se observa el proceso religioso dentro de la Modernidad, no resulta difícil percibir cómo este fenómeno se ha ido produciendo de manera cada vez más clara y con exclusiones cada vez más decididas. *Conservadurismo eclesiástico y teológico*, por un lado, y *crítica secularista y atea*, por otro, han polarizado la marcha de la cultura, cargándola por ambas partes de agresividades y malentendidos.

De ese modo, un sector importante de la cultura ha interpretado que no existía otra posibilidad de asegurar las nuevas conquistas humanas, sobre todo por el costado de su autonomía, que la de negar la realidad de la Trascendencia. Ésta, en efecto, aparecía como algo alienante, representada por actitudes que se oponían (unas veces, de hecho; otras, al menos en apariencia) al desarrollo humano y al ejercicio de la libertad. Por el otro costado, una buena parte del mundo religioso -sobre todo el institucionalmente más influyente- no vio mejor manera de defender la experiencia de la fe que mantenerla prisionera de unos moldes pasados, encerrándose en una actitud apologética que se resistía a admitir la legitimidad de una buena parte de las nuevas conquistas en el proceso de la realización humana.

La necesidad de un nuevo equilibrio

Por fortuna, el mismo proceso histórico, tanto por la simple distancia temporal como, sobre todo, por la patentización de los efectos *reales* de las distintas tomas de postura, ha ido propiciando la claridad y deshaciendo bastantes malentendidos. De hecho, hoy disponemos

de una perspectiva suficiente como para empezar a poner las bases de un diálogo sereno y auténtico que, *subjetivamente*, ayude a reconocer la verdadera intención del otro y, *objetivamente*, propicie la unión de los esfuerzos en la concreción de metas comunes.

Por ahí apuntan, sin lugar a dudas, todos los *esfuerzos críticos* que han puesto al descubierto las trampas de la Modernidad en sus diversos aspectos: desde sus tendencias nihilistas (Nietzsche, Heidegger) y antihumanistas («muerte del hombre» en cierto estructuralismo), hasta la crítica de la «razón instrumental», con sus consecuencias opresivas para la convivencia humana (explotación del trabajo, abismo Norte-Sur) y para la misma naturaleza (amenaza atómica, crisis ecológica).

Casi se siente pudor al repetir estos tópicos, pero resultan iluminadores a la hora de buscar una visión esquemática que arroje claridad sobre nuestro problema. En este sentido, no resulta artificioso interpretar como un cambio significativo al respecto la nueva sacralización del cosmos y de la subjetividad humana, que se manifiesta de mil modos en movimientos para- religiosos o en esa religiosidad difusa que caracteriza a nuestro tiempo. Posturas como la de Gianni Vattimo, reconociéndolo expresamente desde el seno mismo de la evolución filosófica, confirman la justeza y la hondura de la apreciación.

Para un pensamiento teológico responsable todo esto debería significar, ante todo y sobre todo, una sola cosa: la necesidad ineludible de afrontar lúcidamente la nueva situación, buscando un equilibrio actualizado. Este, de acuerdo con el diagnóstico anterior y sin necesidad de reducir a él todo el problema, tendrá, a mi parecer, que pasar de manera muy decisiva por un repensamiento de la Trascendencia en las nuevas coordenadas emergidas en el proceso histórico.