

Gran transición hacia una nueva visión. Nuevos paradigmas como retos para la religión en su papel hermenéutico

*José María Vigil**

Resumen

En el marco de la Semana de Estudios sobre «Hermenéutica: Religión en la producción en la crítica de los sentidos», el autor se enfoca sobre la «gran transición» que la humanidad está atravesando (principalmente en Occidente), que comporta una transformación de la conciencia religiosa y la adquisición de una nueva visión. En una primera parte el autor se detiene en la consideración de la «novedad» de ese «cambio de época». Pero esa transformación es de naturaleza fundamentalmente epistemológica, y el autor la aborda a continuación desde el concepto clave de «nuevos paradigmas». Dentro de la gran transformación del pensamiento, trata de identificar cuáles son los ejes principales, los núcleos más fuertes de transformación, y los encuentra en cuatro grandes «nuevos paradigmas» que expone sucintamente uno tras otro: el pluralista, el ecofeminista, el pos-religional y el posteísta. Todo ello es enfocado y aplicado desde la perspectiva de la nueva visión que la religión debe adoptar con urgencia si quiere ser cabalmente capaz de ayudar a la humanidad a producir nuevos sentidos, y a la hora de enjuiciar los sentidos que hoy ya no dan sentido a los hombres y mujeres que participan de esta nueva visión. Finalmente hace mención especial del caso de la teología latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: cambio de época, pluralismo, ecofeminismo, pos-religión, pos-teísmo.

Grande transição para uma nova visão. Novos paradigmas como desafios para a religião no seu papel hermenêutico

Resumo

No quadro da Semana de Estudos sobre “Hermenêutica: religião na produção e na crítica dos sentidos”, o autor enfoca a “grande transição” que a humanidade está atravessando (principalmente no Ocidente), transição que inclui uma transformação da consciência religiosa e a aquisição de uma nova visão. Numa primeira parte, o autor detém-se na consideração da “novidade” desta “mudança de época”. Mas esta transformação é de

* Coordenador da Comissão Teológica Latino-Americana da Associação de Teólogos/Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT), Panamá. E-mail: ComisionTeologica@Latinoamericana.org

natureza fundamentalmente epistemológica, e o autor a trata na sequência a partir do conceito-chave de “novos paradigmas”. Dentro da grande transformação do pensamento, procura identificar quais são os eixos principais, os núcleos mais fortes de transformação, e encontra-os em quatro grandes “novos paradigmas”, que expõe sucessivamente de modo sucinto: o pluralista, o ecofeminista, o pós-religional e o pós-teísta. Tudo isso é analisado e aplicado a partir da perspectiva da nova visão que a religião deve adotar com urgência se quiser ser cabalmente capaz de ajudar a humanidade a produzir novos sentidos, e na hora de avaliar os significados que já não fazem sentido para os homens e mulheres que participam desta nova visão. Finalmente, menciona-se especialmente o caso da teologia latino-americana da libertação.

Palavras-chave: mudança de época, novos paradigmas, pluralismo, ecofeminismo, pós-religião, pós-teísmo.

The great transition to a new vision. New paradigms as challenges for religion in its hermeneutic role

Abstract

Within the framework of the week of studies on “Hermeneutics: religion in the production and criticism of the meanings”, the author focuses on the “great transition” humanity is going through (mainly in the West), a transition that includes a transformation of religious consciousness and the acquisition of a new vision. In a first moment, the author holds in consideration the “newness” of this “change of era”. But this transformation is fundamentally epistemological in nature, and the author treats it from the key concept of “new paradigms”. Within the great transformation of thought, he attempts to identify the main axes, the strongest cores and finds them in four large “new paradigms”, which he exposes successively and briefly: the pluralist, the ecofeminist, the post-religionist and the post-theist. All this is focused and applied from the perspective of the new vision religion should urgently adopt if it wants to be fully able to help mankind to produce new directions, and in time to assess the meanings that no longer make sense for men and women engaged in this new vision. Finally, he approaches the particular case of the Latin American liberation theology.

Keywords: change of era, new paradigms, pluralism, ecofeminism, post-religion, post-theism.

En esta Semana de Estudios nos estamos centrando en una hermenéutica de la religión que profundice en el papel que ejerce en la producción y en la crítica de los sentidos. Este papel se ve desafiado gravemente por el hecho de que estamos en una época de transición. Ése quiere ser el foco de mi contribución: tratar de aproximarnos a la gran transición que estamos atravesando, que nos lleva a una nueva visión, y que, como tal, implica y desencadena una serie de tareas y transformaciones teológicas en este tiempo que con verdad podemos llamar «axial».

Comencemos por caracterizar esta época de transición a la que nos referimos.

Actualmente, «el tópico más tópico» (el «lugar común» más repetido) en no pocos ambientes teológicos es el de que... «después de una época de cambios, hemos entrado en un cambio de época». Los más aperecidos dicen que en realidad no estamos entrando en, sino que ya comenzó la nueva época, estamos en ella; y que, en consecuencia, hay que abordar nuevos desafíos y «nuevos paradigmas»: éste es también otro tópico muy recurrido. Véase los manifiestos» finales de los congresos, asambleas de teología, jornadas de estudio...: casi ninguna deja de incorporar esta idea en su declaración conclusiva. Nótese también, sin embargo, que la inmensa mayoría de esos manifiestos se quedan en la mera declaración verbal, sin definir con concreción en qué consisten esos nuevos paradigmas, y sin entrar a confrontarse con ellos; a veces, sin llegar siquiera a nombrarlos por su nombre (con algunos de estas novias no resulta recomendable bailar en algunos círculos eclesiales). Se han convertido en el nuevo «tópico», que resulta necesario citar para estar a la moda, pero que resulta a la vez peligroso y no conviene desempaquetarlo para ver su contenido.

Los nuevos paradigmas tienen, en efecto, una evidencia tan fuerte, que nadie se atreve a negarla. Pero a la vez, constituyen un desafío tan radical, que muy pocos se atreven a afrontarlos, a «poner nombres a los bueyes», y a abordar de una vez qué es lo que tiene que cambiar en la teología –también en la teología de la liberación TL– si quiere que ese «entrar en una nueva época» sea algo más que un tópico vacío. Parece que todo un mundo está muriendo, y que, sin embargo, lo nuevo no acaba de nacer. De hecho, obsérvese que, todavía, mucho de lo que se escribe en teología son «nuevas propuestas, pero desde los viejos presupuestos», o sea, «más de lo mismo», refritos de la vieja época, que, de la nueva, a veces sólo tienen esa su voluntarista proclamación de bienvenida. «Teología nueva, desde presupuestos realmente nuevos, diferentes, para una época nueva», todavía es una rareza, muy escasa en nuestro horizonte. Y una nueva teología de la liberación, elaborada desde unos nuevos presupuestos, también es algo que está por hacer.

Sin esta reelaboración, sin asumir esas nuevas tareas de renovación de la teología, mal podrá ésta renovar su papel hermenéutico, el que le corresponde en la producción y en la crítica de los sentidos para la vida; se limitará a repetir la hermenéutica antigua, la tradicional, la de los presupuestos antiguos, resultando inútil para los hombres y mujeres realmente «de hoy», los que viven y piensan según la «nueva visión» que proporcionan los nuevos paradigmas actualmente en curso.

No voy a pretender resolver yo aquí el problema, obviamente. Quiero simplemente concentrarme conscientemente en él, con la voluntad de no repetir «el tópico más tópico» de que estamos en una transición, sino de

tratar de dar positivamente algún paso en la concreción de esos desafíos, poniéndoles nombres y tratando de describirlos y afrontarlos sin miedo. Como se verá –pero hagámoslo notar– nos movemos en una perspectiva no teológica, sino de ciencias de la religión y, concretamente, de epistemología. Las repercusiones teológicas que esto pueda tener para la fe cristiana no entran aquí en el foco que delimita el objeto de nuestro estudio.

El tema es muy amplio y hondo. Lo abordaremos, pues, necesariamente, de una manera muy sintética.

La novedad de «las épocas»... ¿Qué novedad?

El concepto de «nueva época» es muy flexible, y puede aplicarse con criterios muy variables para concretar esa novedad. Cada década puede ser considerada una época nueva (los años 1960, los 1970...), o cada siglo (el siglo de Oro, el de las Luces...), o cada período histórico (Edad Antigua, Media, Contemporánea...). Todo depende de la profundidad en la que instalemos el concepto de «novedad».

Puede haber muchos criterios para establecer que se está en una época nueva. ¿Cuál es la novedad a la que nosotros nos referimos cuando decimos que estamos en una nueva época? O lo que es lo mismo: ¿cuál es la «novedad de época» relevante para la religión? Responderé sin vacilar: la novedad epistemológica. En la vida diaria, en la historia, en los diversos campos científicos, hay muchos otros criterios de novedad, y de hecho no podemos dejar de referirnos a ellos continuamente. Pero cuando hablamos desde la religión, el criterio realmente relevante de «novedad de una época», el más importante, es el epistemológico.

La epistemo-logía, el «conocimiento del conocimiento», el modo humano de conocer, su *modus operandi*, el tipo de consciencia humana en su sentido colectivo profundo, no es algo que cambie con las décadas, ni con los siglos, ni siquiera con los períodos históricos. Hoy día ha resurgido con fuerza el concepto de «tiempo axial», de Karl Jaspers (+ 1969), según el cual, el milenio anterior a la era común funge como «tiempo-eje» en el que se fraguó el nuevo tipo de conciencia de la humanidad, una transformación («La gran transformación» la llama Karen Armstrong [2007]) en la que se elaboró un nuevo nivel más alto de conciencia de la humanidad, nivel en el que todavía estamos instalados, y que nos diferencia radicalmente del período «pre-axial».

A ese nivel de profundidad en el criterio de «novedad de época» nos estamos refiriendo al hablar de la gran transición que atravesamos.

¿Qué ocurre cuando entramos a una época «epistemológicamente nueva»?

Ocurre aquello de que «cuando ya teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas». Durante mucho tiempo, nuestro acervo de conocimiento, nuestras teorías, nuestras teologías también, habían sido elaboradas dentro de una «epistemología» determinada, a saber: un modo de conocimiento, no tanto una lógica, sino sobre todo una constelación de presupuestos, axiomas, postulados —un conjunto que con Thomas Kuhn (2004) podríamos llamar «paradigma»—, que forman parte del pozo sin fondo de los supuestos y presupuestos del conocimiento humano, y que por eso mismo están incrustados en toda pieza discreta de conocimiento y holísticamente vinculados con ella, de un modo transversal, a todo lo largo y ancho de sus dimensiones.

¿Qué pasa cuando ese pozo sin fondo se vacía, se filtra, se evapora, o desaparece, y es relleno por otros presupuestos, otros axiomas y postulados, diferentes o incluso incompatibles con los anteriores? Pues que nuestras antiguas respuestas no responden ya a las nuevas preguntas. Las respuestas elaboradas dentro un paradigma resultan incorrectas, irrelevantes o incluso incomprensibles cuando son recibidas desde otro paradigma.

Para lo que aquí nos interesa, estamos en un momento histórico de profundo cambio epistemológico cultural, en la sociedad e inevitablemente también en la religión. Dentro de la misma sociedad hay sectores que viven anclados en los modos de pensamiento tradicionales, de los siglos pasados, y hay otros sectores que piensan como se pensará en los siglos futuros. Es como cuando, ante un mismo tablero, un jugador cree estar jugando al ajedrez, mientras otro está jugando a las damas: están ante el mismo tablero, con las mismas fichas, pero su significado es totalmente diferente para cada uno de ellos, y las «reglas de juego» a las que obedecen son también diferentes, y mutuamente incompatibles. Es lo que está detrás de muchos de los conflictos ideológicos actuales, también de los conflictos religiosos, los conflictos que se producen por el desfase entre las posiciones que cada creyente alcanza, en el desarrollo de esta «transición epocal» tan profunda.

Pero el conflicto tiene una dimensión histórica y evolutiva: hay un mundo viejo, un modo de conocer que viene desde muy antiguo, y unos modos nuevos, que están surgiendo, y que vienen para quedarse y para ocupar la mayor parte del campo. Nuestras teologías —también la TL— fueron elaboradas en el modo de conocimiento de la vieja época. No pueden pasar al nuevo modo de conocimiento, no pueden «ser leídas» desde el nuevo modo si no es re-creándose, rehaciéndose desde lo más hondo, transformándose desde

nuevos paradigmas o, como decíamos, desde nuevos presupuestos, axiomas y postulados. Cambiar de paradigma exige a la teología reescribirse a sí misma para poder funcionar en un «sistema operativo» radicalmente diferente, e incompatible con el anterior.

Esta es la coyuntura actual de la teología. Por eso, tienen razón los congresos y asambleas que hacen eco de la gravedad de los desafíos y de la necesidad de confrontarse con los nuevos paradigmas que parecen definir la nueva época. Pues bien, como decíamos: tratemos de poner nombre a los bueyes y de no quedarnos en el tópico. ¿Cómo podríamos «caracterizar», aunque sea brevemente –dado el espacio de que disponemos– el panorama de los nuevos paradigmas que acechan a la teología –también a la TL–? Me referiré en primer lugar a algunos grandes cambios epistemológicos actuales de carácter transversal, y luego a otros cambios de paradigma más concretos aunque no menos transversales y omniabarcadores. Váyase leyendo con la mente puesta en las consecuencias que todo ello tiene inevitablemente en el ámbito de la teología; váyase pensando en cuántas cosas que hemos dicho, o que todavía se siguen diciendo, ya han perdido sentido, o ya no lo tienen en absoluto, o incluso se han convertido en contrasentido, o hasta en algo que parece resultar dañino desde la mentalidad actual de los nuevos paradigmas.

El cambio profundo de la epistemología

«La mayor aportación del conocimiento del siglo XX ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento» (MORIN, 2003). Y para la religión, esta aportación está siendo, sencillamente, decisiva.

Nuestra generación está experimentando y realizando el cambio, la transición. Heredamos un conocimiento teológico y religioso «ingenuamente realista», en el que el bloque global de nuestras afirmaciones tenía un respaldo fundamental de objetividad indiscutida, que parecía evidente. Hoy, por el contrario, estamos viviendo una epistemología radicalmente diferente, que ha aprendido a convivir con la incertidumbre.

Nos iniciaron en una religión y una teología construidas directamente a partir de la Palabra de Dios, a partir de un conocimiento divino, recibido por el ser humano mediante la Revelación, que nos hacía participar de verdades inalcanzables para el ser humano, gracias a la magnanimidad de la generosa revelación de sus designios, que no sólo daban la seguridad plena de participar de la verdad misma de Dios, sino que no permitían la menor duda, que sería «duda contra la fe», «bajo pena de pecado grave». Se trataba de un saber sagrado, el de la «sagrada teología», ciencia divina más que hu-

mana, más segura que cualquier método científico, por estar fundamentada directamente en la revelación de Dios¹.

Más tarde, la aceptación de los «géneros literarios» en la Biblia supuso toda una revolución hermenéutica para nosotros, pues permitía descargar de significación literal descriptiva a muchos contenidos del acervo de nuestro conocimiento religioso y teológico que hasta entonces habían sido intocables e «ininterpretables».

La transformación del conocimiento humano ha sido radical en el siglo XX:

Hasta hace poco el conocimiento se ha desempeñado de manera objetivista, es decir como una función humana capaz de conocer cosas, objetos, otras realidades. [...] Podía definirse como un conocer en función práctica, haciendo, realizando, verificando. Pero aun así era un hacer y realizar conforme a la verdad, conforme a verdades, racionales o reveladas, que en cierto modo preexistían, como un modelo a seguir. Los cambios en este nivel han sido, en pocas décadas, muy grandes; tan grandes, que el conocimiento actual no tiene verdad o verdades preexistentes a las que pueda mirar y seguir. Las “verdades” que necesita, el propio conocimiento, él mismo las tiene que construir, de acuerdo a postulados, de acuerdo a verdades que son postuladas, y que como postuladas tienen que ser verificadas, no de acuerdo a “verdades a acatar”. De manera que el conocimiento mismo se sabe y se percibe construido. Más aún, estas verdades no son eternas: su pretendida “objetividad” dura mientras dura el mundo que le da posibilidad y realidad. Varían y cambian con éste (ROBLES, 2008, p. 8).

Podríamos concretar la transición de que hablamos en estos cambios:

¹ Todavía no hace 50 años que esto era doctrina oficial de la Iglesia Católica: «Los apóstoles fueron mucho más que simples profetas o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos. Por tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implícitud o virtualidad». (MARTÍN-SOLÁ, 1963, p. 157-158).

- Se acabó la «epistemología mítica», que interpretaba literalmente las creencias religiosas y las afirmaciones teológicas, sencillamente como si estuviesen describiendo directamente la realidad a la que apuntaban, y con ello se hicieron insostenibles aquellas afirmaciones religiosas, míticas a veces, mitológicas incluso, pero también aquellas otras más sobriamente «metafísicas», ontológicas, sobrenaturales, teológicas, que eran tenidas por descripción exacta de la realidad a la que correspondían.
- Se acabó el «realismo ingenuo» del conocimiento, por el que creíamos que se daba una correspondencia directa y lineal entre nuestro lenguaje y la realidad a la que nos referimos, una realidad perfectamente describible con nuestro lenguaje. Hoy nos hemos hecho conscientes de que entre nuestras afirmaciones y la realidad media un hiato desconocido, del que apenas estamos entrando a conocer sus dimensiones y su significación.
- Se impone la necesidad del «despertar del sueño dogmático religioso», un despertar epistemológico paralelo al que ya Kant postulara. Habíamos pensado –dogmáticamente– que estábamos viviendo en el mundo descrito por nuestros conocimientos religiosos, un mundo que nos permitía sentirnos directamente en el ámbito real de las realidades religiosas, tal y como las nombrábamos y describíamos, de forma que creíamos estar en ese mismo mundo religioso. Hoy hemos descubierto que nuestro conocimiento religioso no nos traslada al mundo de la realidad religiosa, sino sólo a «un mapa» del mismo².
- Hoy descubrimos que nos hemos pasado la historia mirando por unos lentes, de los que sólo ahora nos hemos hecho conscientes. La realidad no es la que veíamos, ni era como la veíamos. Hoy nos llenamos de comprensión hacia nosotros mismos, hacia nuestros ancestros, hacia nuestras interpretaciones anteriores del mundo, y concretamente hacia nuestras interpretaciones religiosas del mundo, y hacia nuestras peleas filosóficas y religiosas, pues comprendemos los «espejismos», las ilusiones ópticas de que hemos sido víctimas, efectos ópticos» mezclados tantas veces con nuestros intereses y nuestras limitaciones, de unos y de otros. Hoy nos hacen sonreír, como «juegos de niños» que en realidad venían a ser. Humildemente admitimos que tenemos que corregir nuestras percepciones y rehacer nuestras convicciones epistemológicas.

² “Each religion is a map of the territory, but not the territory itself” (KNITTER, 1985, p. 220).

- Hoy sabemos que «todo conocimiento es interpretación», y que es producido parcialmente también por el sujeto cognoscente. El sujeto interviene en el conocimiento, en el sentido de que pone la pregunta que condiciona el modo y el sentido en el que será captada la realidad y en el que se manifestará la respuesta, y que toda experiencia religiosa está mediada. No existe la experiencia religiosa pura sin interpretación, sin mediación de lenguaje, de categorías de pensamiento y de cultura que la fragüen desde el primer momento. No hay un mundo de verdades objetivo, al cual nuestro intelecto pudiera “adecuarse” (según la *adaequatio rei et intellectus* de la definición clásica), y como el nuestro todos los demás, de forma que todos diéramos con una misma y única verdad...

Salta a la vista que estamos ante una «nueva visión», una nueva forma de ver que el ser humano evolutivo ha alcanzado, y que esta nueva visión es el fruto más destacado de transición que estamos queriendo caracterizar y describir, como paso previo a desglosar de ella las tareas de transformación que la religión debe asumir, para estar a la altura de su vocación de ser productora y crítica de sentidos.

Lo desglosaremos recorriendo las que creemos que serían las constelaciones mayores, los núcleos principales de transformación epistemológica de la que nos parece estar siendo testigos, llamando la atención de los agentes religiosos, para su asimilación y recepción crítica, de cara a la potenciación de la religión en su capacidad de producir –y en este caso, más concretamente, de reproducir, de recrear, de reformular– los sentidos religiosos de los seres humanos de hoy.

Varios cambios de paradigma, sucesivos y simultáneos

Junto a este cambio general de epistemología que afecta a las mismas condiciones de posibilidad de la teología, han venido dándose, por caminos diversos, otros «cambios de paradigma», que implican y expresan también transformaciones epistemológicas profundas, igualmente revolucionarias. Dado el espacio limitado de que disponemos, aquí los vamos sólo a evocar muy sucintamente.

El «paradigma pluralista»

La religión en general y la teología en particular habían considerado estar en el centro del mundo humano, en el centro del acceso a su salvación, centro en torno al cual girarían todas las demás religiones con sus propias teologías, a una distancia subordinada. Pero la irrupción del pluralismo en la conciencia de la humanidad y la toma de conciencia de su interculturali-

dad han acabado con la plausibilidad de la visión antigua. La unicidad y la absolutidad que la religión y la teología y sus mega-relatos han reclamado siempre para sus afirmaciones centrales son ahora revisadas; toda la teología necesita ser reelaborada como «teología pluralista»³. Las afirmaciones teológicas clásicas basadas en el exclusivismo, en el privilegio de la «elección», en la unicidad cristológica, en la absolutidad del hecho cristiano ven sacudidos sus fundamentos y piden ser reformuladas.

En el caso concreto del cristianismo, durante el 97% de su historia⁴ ha sido exclusivista; apenas lleva un 2% de su tiempo en una actitud inclusivista, y su historia pluralista prácticamente todavía está por empezar; hoy por hoy, este carácter pluralista sólo es un futuro intuido. Con estos antecedentes, por más que sintamos su necesidad, es lógico que la elaboración de una visión pluralista probablemente requiera la contribución de varias generaciones.

¿Es la misma una religión, antes y después de asumir la visión que conlleva el paradigma pluralista? Sí puede considerarse la misma, a la vez que muy diferente. Será muy diferente el sentido que ayudará a producir, y la crítica que hará a los sentidos anteriores, si una religión se considera «la única religión verdadera», o si se considera una religión entre las muchas religiones, todas ellas respuestas humanas válidas al Misterio de la existencia.

El paradigma ecológico

La religión y la teología fueron construidas y han vivido todo este tiempo, desde el Neolítico, de espaldas a la Naturaleza, autoexiliadas de la placenta cósmica de la que surgieron y que originalmente las nutrió durante un largo tiempo ancestral. El modelo dualista clásico (materia/energía, material/inmaterial, física/metafísica, cuerpo/alma, tierra/cielo, esta vida/la otra vida, masculino/femenino...) ha dejado de ser adecuado para la visión actual de la ciencia y para nuestra percepción y nuestra experiencia de la vida.

Las cosas han cambiado. Estamos en otra época, y por ello en otro mundo, y lo percibimos de otra manera. El modelo mecanicista, cartesiano, newtoniano ha dado paso a un modelo orgánico, interrelacionado e interdependiente, multinivel y holístico, cuántico y de la relatividad.

Hoy ya no nos vemos a nosotros mismos como seres diferentes, no naturales o sobrenaturales, venidos de fuera (no hijos de la naturaleza, sino hijos e hijas de Dios, «a su imagen y semejanza», creados en una creación especial aparte). Hoy sabemos que somos seres naturales, muy naturales, que

³ Cfr. «Concilium» 319 (febrero 2007), monográfico sobre Teología del pluralismo religioso.

⁴ O sea, más de 1950 años hasta el Concilio Vaticano II.

venimos de la naturaleza, que venimos de dentro, de la Tierra, que somos tierra... pero tierra que piensa, que siente y que ama. Nuestro cuerpo está hecho de «polvo de estrellas», literalmente, sin ningún recurso a la retórica o a la metáfora: nuestros átomos se formaron en la explosión de las supernovas. Somos la flor última –hasta ahora– de la evolución de la vida, una especie emergente en la que el eje de acumulación evolutiva ha pasado de la genética a la cultura –del *hardware* al *software*–, que por nuestro ser simbiótico y gracias a nuestro gran invento, el lenguaje, llegamos a vivir unidos en la *noosfera*, una especie de comunidad universal formada por una red de núcleos de pensamiento en un diálogo continuo que viene a convertirse en una especie de superconciencia.

Desde esta nueva perspectiva que aprendemos de la realidad, de la naturaleza, del cosmos, hoy ya no nos cabe sólo asumir el «cuidado» de la naturaleza y del planeta, como «pobres» (la naturaleza y el planeta) a los que incluir en nuestra lucha⁵, sino que la naturaleza, el planeta -Gaia- y el cosmos, los redescubrimos más bien como una matriz genuina de vida, de pensamiento y de vivencia, que pide replantear «ecosóficamente» toda la teología, y la religión misma. No es aceptable una religión y una teología que no broten desde dentro de la sintonía con la naturaleza, con el cosmos, del que no son sino unas de sus flores más preciadas.

En algún momento cometimos el error de separarnos de nuestra placenta natural, de objetivar y externalizar la naturaleza, y de auto-situarnos sobre ella, como si hubiéramos venido de fuera, concretamente de arriba, «a imagen y semejanza» de un *theos* celestial (no terrenal), transcendente (no inmanente y «caórdico»⁶), sobrenatural (no en lo más profundo de la naturaleza). Una espiritualidad venida de fuera, venida de un supuesto “arriba”, sería venida sencillamente de ninguna parte, venida de la nada, alienada y alienante. Una teología construida de espaldas a la realidad eco-cósmica y que no tiene prácticamente nada que ver con ella, encerrada en el fanal de lo «sobre-natural», en los estrechos límites de un «Proyecto de Dios», o de la «historia (humana) de la salvación» (transcendente, espiritual, post-mundana, celeste), como ha sido casi toda la teología hasta ahora –también la TL–, no tiene futuro en un mundo que ha entrado, irreversiblemente, en el paradigma eco-cósmico.

(No voy a entrar en él, por ser mucho más conocido, pero está también ahí el paradigma feminista, que pronto fue asociado a este paradigma eco-cósmico, siendo presentado habitualmente como «eco-feminista». Como

⁵ Enfoque dado emblemáticamente por Leonardo Boff desde su libro-manifiesto ecológico (1996).

⁶ Véase «Caordia» en la red.

humanidad hemos vivido mucho más tiempo con diosa que con dios, con matriarcado que con patriarcado, pero éste ha surgido en nuestra historia, según parece, precisamente junto con las religiones, que han sido quienes más lo han difundido, especialmente los monoteísmos. Es mérito de las teólogas feministas principalmente el haber confrontado a la religión con la perspectiva de género y forzarle a afrontar su reconversión no patriarcal. Gracias a estas teólogas la TL ya ha avanzado mucho en la asimilación de este paradigma).

Esta nueva «visión» ecofeminista recoloca, rediseña, reformula el papel hermenéutico de la religión en la producción y en la crítica de los sentidos. Son muy diferentes los sentidos que transmite una religión con esta visión, que una religión sin ella.

Un nuevo paradigma: el «pos-religional»

El conocimiento humano se ha ampliado, no sólo por el conocimiento de otras religiones (lo que está a la base del paradigma pluralista), sino por el acceso a un conocimiento de la religión que nos permite observarla y estudiarla desde más allá de la religión, desde fuera de la misma –un conocimiento «de segundo grado», diríamos–. La antropología cultural y las ciencias de la religión delimitan hoy día un concepto especializado de «religión», como aquella forma concreta que la espiritualidad de siempre del ser humano ha revestido a partir del tiempo de la revolución agraria, con unas características muy determinadas, como la estructuración en torno a «creencias», la sumisión a las mismas, la llamada «epistemología mítica» (realismo ingenuo gnoseológico del *mythos*).

En efecto, hemos solido pensar –así nos enseñaron– que la religión era tan antigua como el ser humano, y que venía directamente de Dios, «revelada», con sus «verdades eternas». Pero hoy sabemos que no es así. Las religiones no son eternas, ni muy antiguas, sino relativamente recientes, «de ayer», hablando en términos evolutivos. A la más antigua, el hinduismo, puede calcularse, con benevolencia, unos 4500 años. Hemos vivido mucho más tiempo sin religiones que con ellas. Éstas se han formado con ocasión del tránsito al modo de vida sedentario con la revolución agraria. Antes, hemos sido religiosos, en el sentido de espirituales, trascendentes, dotados de una necesidad especial de sentido y de una capacidad única de experiencia mística o trascendente, pero sin religiones, sin estos sistemas especializados de creencias, ritos, institucional... que han sido creación de la edad agraria, y que han encauzado la dimensión espiritual del ser humano convirtiéndola en la fuerza mayor de cohesión de las sociedades, y el factor principal de organización de la conciencia individual.

Los analistas están diciendo que lo que está sucediendo en la crisis del mundo actual no es sino el fin de la sociedad «agraria», la que se formó hace unos 10.000 años, con ocasión de la revolución agraria. Aquella época también fue un «tiempo axial» en el que se fraguó un modelo de conciencia humana, en el que la humanidad ha vivido hasta hoy día, precisamente porque lo que se está acabando en esa edad agraria, el neolítico, viéndose sustituida probablemente por lo que algunos llaman la «sociedad del conocimiento». Esto no significa una sociedad con más conocimiento, sino una sociedad que vive de crear conocimiento, con una epistemología nueva, absolutamente incompatible con la de la «edad agraria» vigente hasta ahora, basada en «creencias», en mitos tenidos como descriptivos, en la sumisión a los principios establecidos por el poder, en la fijación de las formas sociales mediante un conocimiento controlador instalado como *software de programación* de las sociedades, por la vía religiosa.

En la nueva «sociedad del conocimiento», este tipo de «religión» (de la sociedad agraria) y su funcionamiento de programación social vienen a ser sencillamente imposibles. Las religiones (agrarias) sólo van a poder continuar en la sociedad del conocimiento si dejan de ser «religiones neolíticas». El cristianismo es una religión «agraria». Y su carácter «agrario» –siempre en este sentido en el que estamos utilizando la palabra– tampoco va a sobrevivir en la nueva sociedad. El cristianismo, o deja de ser «religión agraria», o se hundirá con su utillaje neolítico. Es lo que algunos estamos llamando el «paradigma pos-religional»⁷. La EATWOT o ASETT ha promovido una Consulta Teológica Latinoamericana sobre este paradigma (VOICES, 2012).

Este paradigma, que está bastante más presente de lo que suelen pensar los teólogos profesionales y los clérigos encerrados en su propio fanal «religional», parece desbordar nuestra imaginación teológica. Se evidencia la necesidad de «releer pos-religionalmente» la teología, el cristianismo, y la dimensión religiosa misma, más allá de la configuración que el corsé «religión» le ha forzado a adoptar en estos últimos diez mil años a partir de la revolución agraria. ¿Qué será la espiritualidad más allá de las religiones-agrarias, qué será una espiritualidad pos-religional? ¿Cómo ser cristianos pos-religionalmente? ¿Cómo pensar, repensar, rehacer una teología pos-religional, es decir, sin mecanismos de sumisión ni de control o programación social, sin «creen-

7 No se dice «pos-religioso», porque seguiremos siendo religiosos... sino «pos-religional». El neologismo «religional» quiere referirse a lo religioso-agrario con todos sus mecanismos propios: creencias, mitos, dogmas, software de programación social.

cias»⁸, tal vez sin verdades –como el hinduismo–, perfectamente instalada en la sociedad del conocimiento y su epistemología? ¿O serán éstas las últimas fronteras, insuperables, para el cristianismo?

Reaparece un paradigma recurrente: posteísmo

Para no pocos observadores, la cultura moderna sigue avanzando inexorablemente hacia una visión posteísta. No hacia el ateísmo, que ya no es la alternativa a la fe. En los últimos siglos el enfrentamiento entre fe y ciencia ha sido teísmo/ateísmo; ahora sabemos que hay una alternativa a los dos, al teísmo y al ateísmo: el posteísmo, como una superación del modelo epistemológico por el que hemos modelado, concebido, expresado la Divinidad de la Realidad como un *Theos*, un ente superior, un Señor, *up there, out there*, ahí fuera, ahí arriba, que fue anterior a toda la realidad «cósmica» –por la creación *ex nihilo*, de la nada–, y sería el que mantiene en el ser a toda la realidad.

Ha sido un modelo de *theos* supremamente trascendente, expatriado también de la realidad, que daría pie al mayor y más radical de los dualismos: Dios por una parte, y todo el resto de la realidad por otra.

El modelo *theos* ha cristalizado tan fuertemente en la cultura occidental, que durante milenios ha parecido esencial, resultando epistemológicamente invisible, y por tanto inevitable, insuperable, e incluso incuestionable.

Sin embargo, la crítica al teísmo y la invitación a su superación se plantean y se replantean repetidamente en el curso de la historia. Es un movimiento recurrente, antiguo, que avanza y se retira por oleadas, que avanza «en espiral», repitiéndose aparentemente en forma circular, pero en un círculo que se adentra cada vez en mayores profundidades. Progresivamente, la cultura se distancia más del «teísmo», como una cosmovisión centrada en un *theos* que mora en un «segundo piso» superior a éste del mundo físico en el que nos movemos nosotros, un mundo superior del cual dependería el nuestro, el inferior. El clásico y tradicional esquema axiológico de la «heteronomía» como configuración concreta de la realidad humana, queda superado. El supuesto de una «revelación», venida de arriba y que se constituiría en el fundamento único del conocimiento humano fundamental, queda sobreseído.

En esta situación, es obvio que la «teo»-logía debe rehacerse, reinterpretarse y reconstruirse desde un supuesto pos-teísta.

¿Pero es posible una teología precisamente «no teísta»? El cambio es tan profundo, tan «de paradigma», que resulta difícil hablar de un paradigma

⁸ Estoy empleando todos estos conceptos entrecomillados no en el sentido habitual de las palabras, sino en un sentido técnico especializado, tal como lo utiliza, por ejemplo, Marià Corbí (2007).

desde el otro. ¿Seguirá siendo «teo»-logía una que descodifique y recodifique el modelo «theos», y relea, reinterprete pos-teístamente el «Plan de Dios», el «segundo piso», la dimensión «sobre-natural», la «heteronomía» de este mundo? ¿Cómo será una teología –y una TL– posteísta?

Hacia una teología planetaria

Es el título de uno de los libros colectivos de ASETT, el quinto y último de la colección «Por los muchos caminos de Dios» (VIGIL, 2010), que trata de expresar la meta simbólica hacia la que parecería estar caminando la teología con todos estos cambios de paradigma. La teología, siguiendo el ritmo de la evolución de nuestra misma religiosidad en las últimas décadas, se ha ido haciendo, progresivamente, moderna, inclusivista, ecuménica, liberadora, macroecuménica, pluralista, inter-religiosa, teología comparada, multi-religiosa (doble o múltiple pertenencia), trans-confesional, feminista, ecocósmica, pos-religional, laica, pública... planetaria (lo que en inglés han llamado *world theology*). Somos quizá la generación humana que ha experimentado la transformación religiosa más profunda y más elaborada –con más cambios, reinterpretaciones, transiciones y verdaderos saltos– de las que se han dado en toda la historia. ¡Y estamos hablando de estarnos acercando a un nuevo cambio axial, de un tsunami cultural-religioso apenas iniciado!

Éste sería, hasta aquí, un desglose de las principales transformaciones que se están dando en el mundo del pensamiento, en este «cambio de época» que estamos viviendo. Ésta es nuestra propuesta de un «mapeamiento» sobre ese caos incontrolable que es la transformación global epistemológica de la que somos testigos. Es un intento por poner orden, por hacernos una idea-mapa de lo que está ocurriendo en esta transición que más parece un *tsunami* cultural.

Sin tener una idea más o menos clara del mapa de lo que está sucediendo en el campo epistemológico, no será posible asumir una actitud coherente a la altura de estos tiempos para poder dar respuesta a la humanidad, para producir sentido y para criticar los sentidos que hemos heredado de una tradición que se configuró en una época totalmente diferente a la nuestra. Sólo la asunción crítica de los paradigmas propios de esta nueva época (los «nuevos paradigmas») nos capacitarán para ejercer el servicio de la hermenéutica religiosa a la humanidad actual, en esta época tan necesitada precisamente de hermenéutica.

Teología de la liberación y nuevos paradigmas

Digamos también una palabra referida concretamente a la teología latinoamericana por antonomasia, la TL.

Creemos que queda claro que la problemática que hemos abordado no es propia de la TL, no es una problemática que le afecte sólo a ella. Más bien afecta a toda la religión, porque afecta a todo el conocimiento humano, actualmente en transformación. Pero porque afecta a toda la religión, afecta y desafía también a la TL.

Afrontar los nuevos paradigmas que caracterizan esta «nueva época»: eso es lo que le hace falta a la TL para que pueda adentrarse en la nueva época y para que no se quede en ser simplemente una teología de la antigua época. Es decir:

- tiene que pasar a ser una teología *pluralista*, no sólo plural, tolerante, ecuménica sino «pluralista», no exclusivista –que nunca lo fue–, pero ni siquiera inclusivista –que lo ha sido siempre;

- tiene que rehacerse, como teología *ecológica*, desde la llamada ecología profunda, que la purifique de todo resabio antropocéntrico, de todos los dualismos ancestrales que arrastramos;

- tiene que afrontar esa curvatura de transformación sociocultural de la que da testimonio el paradigma *pos-religional*, para adentrarse con los seres humanos y las nuevas sociedades en la nueva sociedad pos-religional;

- tiene que despojarse de ese monopolio incuestionado que el teísmo ha tenido en ella, como en toda la teología clásica, para adoptar también el lenguaje *posteísta* y poder conversar con una sociedad que se va desprendiendo del teísmo incuestionado y va abriendo paso a nuevas formas de concebir la Realidad última;

- tiene que desprenderse del regionalismo de sus orígenes, dejar de ser «un lujo de una minoría cristiana de pobres» (Pieris), para pasar a ser y a sentirse *planetaria* (VIGIL, 2010), responsable de la liberación no sólo de todos los pobres, sino de todos los seres humanos, de todos los seres vivientes, abogada de la humanidad y de la vida toda de este planeta.

Es fácil hablar y hasta enumerar todas estas tareas que decimos que aguardan a la teología de la liberación; lo difícil será realizarlas. Pero, plantearse el programa de trabajo es indispensable para llevarlo a cabo. Sólo con este esfuerzo la TL clásica, tradicional, elaborada en los años 70 y 80 del siglo pasado, podrá ser una teología con viveza hermenéutica suficiente para seguir produciendo sentido para los hombres y mujeres que, por obra de los «nuevos paradigmas», ya no piensan como se pensó en aquellas décadas.

Que «estamos entrando en una nueva época» no puede quedarse en ser una frase bonita, un tópico. Hay que dejar de pronunciarla en vano: es preciso «agarrar el toro por los cuernos» –con perdón por la expresión taurina–, y atreverse a tomar en serio, consecuentemente, las nuevas condiciones hermenéuticas.

La TL está madura en sí misma, no le hace falta elaborar nuevas ramas teológicas. Lo que necesita es «entrar en la nueva era», abrirse a todo este nuevo mundo epistemológico, perder el miedo a reformularse incluso a sí misma, atreverse a poner nombre a la revolución que se está dando ante nuestros ojos, y reconvertirse «paradigmáticamente».

Referências

- ARMSTRONG, K. **La gran transformación**. Barcelona: Paidós, 2007.
- BOFF, L. **Ecología: el grito de la Tierra, grito de los pobres**. Madrid: Trotta, 1996.
- CONCILIUM. n. 319, feb. 2007. Monográfico sobre Teología del pluralismo religioso.
- CORBÍ, M. **Hacia una espiritualidad laica sin creencias, sin religiones, sin dioses**. Barcelona: Herder, 2007.
- CORBÍ, M. **Para uma espiritualidade leiga**. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORBÍ, M. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.
- KNITTER, P. F. **No other name?** New York: Orbis, 1985. p. 220.
- KUHN, T. **La estructura de las revoluciones científicas**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. (Primera edición de 1971, primera edición en inglés de 1962).
- MARÍN-SOLÁ, F. **La evolución homogénea del dogma católico**. Madrid-Valencia: BAC, 1963. p. 157-158.
- MORIN, E. **La mente bien ordenada**. Barcelona: Seix Barral, 2003. p. 71.
- ROBLES, A. **Encuentro de Can Bordoi**. 2008, pro manuscrito, pág. 8.
- VIGIL, J. M. (Org.). **Por los muchos caminos de Dios**, V. Hacia una Teología Planetaria. Quito: Abya Yala, 2010. Disponível em: <<http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos>>. Acesso em: 20 junho 2014.
- VOICES. EATWOT's Latin American Theological Commission and International Theological Commission.. v. 35, n. 1, jan.-mar. 2012. Disponível em: <<http://internationaltheological-commission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>>. Acesso em: 20 Junho 2014.

Submetido em: 21-3-2014

Aceito em: 21-5-2014