Teología y cultura, año 1, vol. 1 (agosto 2004)

La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo

Alberto Fernando Roldán

Si profeso mi sistema de valores –religiosos, éticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.

Gianni Vattimo

El relativismo libera, pero la libertad resultante puede ser muy dolorosa; entonces, la gente trata de liberarse del relativismo.

Peter Berger

Tuvimos la experiencia, pero nos faltó el significado.

T.S. Eliot

Palabras clave: posmodernidad, eclesiología, ética

Cada nueva época y cada nueva cultura nos confronta con nuevos desafíos. Esto sucede hoy com la llamada "posmodernidad". ¿Qué es la posmodernidad y cuáles son sus desafíos para la Iglesia al entrar al tercer milenio de la historia? Intentaré, después de definir lo que es posmodernidad, mostrar cuáles son, a mi ver, los principales desafíos de esta cultura. Hablaremos de los desafíos al discurso teológico, el primado de la experiencia y del pluralismo. Para la elaboración de este trabajo he orientado mi pensamiento com diversos autores y especialistas en distintos campos. Los principales son: Jean Françõis Lyotard (filósofo francés), Gianni Vattimo (filósofo italiano), Paul Lakeland (teólogo estadounidense), Hans Küng (teólogo suizo católico), Peter L. Berger (sociólogo estadounidense protestante), José María Mardones y Juan Martín Velasco (ambos, teólogos católicos de España). También tomo en consideración los capítulos 6 y 7 de mi libro *Para qué sirve la teología?*.[1]

[1] Alberto F. Roldán, *Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica com horizonte abierto*, Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1999. Traducción al portugués: *Para que serve a teologia? Mêtodo. História. Pós-modernidade*, trad. Hans Udo Fuchs, Curitiba, Descoberta, 2000.

3.1. Qué es la posmodernidad?

3.1.1. Diversas definiciones

Cuando intentamos definir lo que es posmodernidad confrontamos un problema serio: ¿cómo interpretar el prefijo "pos"? Veamos algunas tentativas de definición: Gianni Vattimo, por ejemplo, afirma que

> El *pos* de posmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y, sobre todo, a la idea de la "superación" critica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que *Nietzsche* y *Heidegger* buscaron en su peculiar relación "critica respecto del pensamiento occidental".[2]

Para Richard Rorty, filósofo pragmático norteamericano, el término "posmodernidad", es una especie de "no concepto", y "há sido demasiado utilizado, de forma que causa más perturbaciones de las que vale la pena..."[3] Por su parte el filósofo francés Jean-François Lyotard, uno de los pioneros en la consideración de la posmodernidad, dice que esa palabra "designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX."[4] Y agrega: "Simplificando al máximo, se tiene por 'posmoderna', a la incredulidad con respecto a los metarrelatos."[5] La posmodernidad, en consecuencia, es una critica al poder de la razón para explicar toda la realidad. Representa un cuestionamiento a los discursos totalizadores, omnicomprensivos, interpretadores del hombre, del mundo y de la realidad. Comenta José Maria Mardones:

> [...] es la reticencia frente a la razón en cuanto poseedora de un saber "fuerte". Ofrece una gran proclividad hacia los conocimientos "débiles", tentativos, plurales, que avanzan, via negativa, desconstruyendo, mostrando las debilidades de las pretendidas teorias firmes. El pluralismo, el fragmento y la diferencia son formas queridas de este talante.[6]

Gianni Vattimo que estudió con Gadamer y há producido obras de introducción al pensamiento de Nietzsche y Heidegger[7], habla del "pensamiento débil", a partir de una aplicación que hace de la *kenosis* de Dios en Jesucristo. El

---

[2] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona: PlanetaAgostini, 1994, p. 10. En una entrevista publicada en Buenos Aires, Vattimo dice que "Posmoderno no es simplemente lo que viene después de que todo modelo moderno se haya realizado, sino que es una especie de moderno contaminado y reajustado a situaciones inéditas. Es una limitación al rigor de la racionalidad histórico-politica." "Gianni Vattimo en el tunel del tiempo. El desafio de la posmodernidad", Revista *Spinoza*, Nro. 3, Buenos Aires: agosto de 1993, p. 4.

[3] Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-2, citado por Juan Martin Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid: PPC, 1996, p. 9.

[4] Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, trad. Mariano Antolin Rato, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993, p. 9.

[5] *Ibíd*., p. 10.

[6] José Maria Mardones, *El desafío de la postmodernidad al Cristianismo*, Santander: São Terrae, 1988, p. 23.

[7] Véase su *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona: Gedisa, 1986, que incluye una amplia bibliografia en varios idiomas.

término, que llega a tener una gran importancia cristológica, aparece en Filipenses 2.7 donde leemos: "se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo y haciéndose semejante a los seres humanos." (*NVI*). O sea, que el Hijo de Dios, siendo Dios, "se vació", "se anonadó" a sí mismo. A partir de este hecho, Vattimo dice que:

> Secularización como heho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como uma disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos "naturales" de la divinidad.[8]

Debemos insistir, entonces, en estas tres características fundamentales de la posmodernidad: pluralismo, diferencia y fragmentación. Tal vez un filme podría ilustrar el fenómeno que comentamos. Precisamente la película *Matrix*, com libro y dirección de los hermanos Larry y Andy Wachowski, muestra la tendencia posmoderna en la cultura. En un diálogo entre los personajes, uno de ellos pregunta al otro sobre la verdad, a lo cual responde com la pregunta: "Cuál verdad?" Además de eso, es posible encontrar elementos teológicos en el filme: el personaje femenino protagonizado por Carri-Ann Moss se llama "Trinity" (trinidad), y Keanu Reevers representa al "Predestinado" o "Elegido", un símbolo del Redentor. Personalmente encuentro una especie de confrontación entre dos "trinidades", la negativa, com sus tres personajes que encarnan la máquina destructiva, y los tres que representan la salvación de la humanidad. Es posible, también, destacar el matiz femenino ya que Trinity logra resucitar al Redentor a través del amor. Este comentario es sólo un ejemplo ilustrativo de las tendencias relativizantes en la cultura posmoderna, que es ostensible en cualquier expresión cultural y periodística, en las cuales el tema de los valores absolutos resulta cuestionado casi en forma sistemática.

3.1.2. Diversas tendencias

Dentro de este cuadro de situación es posible encontrar diversas tendencias o modos de reacción frente al fenómeno posmoderno. Uno de los estudiosos del tema y de los desafíos para el cristianismo, es el teólogo católico Paul Lakeland. En su obra *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Lakeland establece tres diferentes tendencias dentro de los pensadores posmodernos, a saber: *posmodernos radicales, posmodernos de nostalgia y últimos modernos.* Lakeland dice que la primera categoría, los *posmodernos radicales*, representa una perspectiva radical historicista, "frecuentemente asociados com la obra de Foucault y el pos-estructuralismo en general."[9] Lakeland también ubica dentro de esta posición a pensadores como Jacques Derrida y Richard Rorty. Algunos de los elementos que caracterizan a estos pensadores son: el rechazo de la teoría del conocimiento (epistemología) que implica la tradicional noción del sujeto como centro del conocimiento y la afirmación de que la razón es una realidad contextual

[8] Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 50. Énfasis original.

[9] Paul Lakeland, *Posmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 16.

y relativa más que absoluta y trascendental. En el extremo de las posiciones, Lakeland coloca a los posmodernos "de nostalgia", grupo entre los cuales menciona a los filósofos Martin Heidegger y Theodor Adorno. Entre las dos actitudes mostradas, Lakeland se refiere a un "último modernismo" que incluye a pensadores que prefieren permanecer conscientemente dentro de la tradición de la razón y la subjetividad, pero reconocen que el pos Iluminismo presenta la complicada cuestión de cuál es el sujeto y cómo pueden ser mantenidas las nociones de razón universl. Dentro de esta perspectiva, Lakeland incluye a Jürgen Habermas com su afirmación de una "razón comunicativa" y el compromiso con el discurso ético.[10]

3.2. Los desafíos

3.2.1. El desafío al discurso teológico.

Aquí debemos tratar com la naturaleza del discurso teológico, el problema de una tendencia autosuficiente en la teología, que no tiene en cuenta otras ciencias humanas que interpretan la realidad, y los modelos posmodernos en teología.

¿Cuál es la naturaleza del discurso teológico? Un primer dato que debemos tener en cuenta es que la palabra "teología" no es de origen bíblico ni cristiano. Fueron los griegos quienes inventaron esa palabra para referirse a los discursos y poemas dirigidos a los dioses griegos. Así, Homero y Orfeo eran llamados "teólogos" por los griegos. Ninguno pensaba, entonces, que ese término llegaría a tener tanta fama y popularidad com la venida del cristianismo. Pasando por Platón y Aristóteles[11] el vocablo *teología* fue incorporado a la Iglesia, a través de teólogos alejandrinos y latinos, tales como Orígenes y Agustín de Hipona, respectivamente. Algunos de esos teólogos estuvieron bajo influencia de Platón y del neo-platonismo (en el caso de Agustín), y otros bajo influencia aristotélica, siendo el ejemplo más destacado el de Tomás de Aquino.

John Macquarrie, comenzando desde la premisa de que no todo hablar de Dios es teología, porque la teología es un hablar reflexivo y científico sobre Dios, dice:

> El lenguaje teológico surge del lenguaje religioso como un todo cuando una fe religiosa se hace reflexiva e intenta dar una explicación de sí misma en enunciados verbales. Lo que se hace (ritual) quizá precede a lo que se dice (mito), pero el mito y el rito van juntos en una interpretación recíproca, y puede decirse que el mito está ya implícito en el ritual.[12]

Intentemos colocar en orden estos elementos: primero está la experiencia religiosa (ritual, gesto, fe, liturgia), en segundo lugar está el mito, no necesariamente en el sentido popular de lo "no histórico", sino en el sentido de un lenguaje religioso

---

[10] Para un análisis crítico de Habermas, recomiendo la obra de mi colega y amigo José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Antropos, 1998.

[11] Especialmente en su *Metafísica*, libro XII.

[12] John Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, trad. Miguel Bermejo Garrido, Salamanca: Sígueme, 1976, p. 20.

que no es propiamente científico.[13] Después del mito viene la teología con su propio lenguaje y su pretensión de "saber racional" y sistematización. Solamente con la influencia de la filosofía en el seno de la Iglesia es que comienza propiamente la teología como "saber racional sobre Dios".[14]

Pero el recorrido de la teología no concluye en la etapa patrística y escolástica. Ella continúa hasta nosotros, pasando por el Protestantismo, el Pietismo alemán, el Racionalismo y el Iluminismo. Precisamente aquí es donde la teología tiene que confrontar una nueva situación. Necesitamos referirnos al Iluminismo con sus características principales. El Iluminismo o Siglo de las Luces, representa un movimiento de ideas que marcarán el rumbo de la historia, especialmente en Occidente. Comenta esas características, escribe Stanley Grenz:

> La razón substituye a la revelación como árbitro de la verdad. Ella dividió el escenario com varios otros principios, formando un todo unificado en el centro de la mentalidad del Iluminismo. Entre esos principios significativos se encuentran la "autonomía", la "naturaleza" y el "progreso". Pero, de todos ellos, la razón se mantuvo como el principio más importante del Iluminismo.[15]

El Iluminismo otorgaba poderes casi totales a la razón, que era capaz de explicar todos los fenómenos de la realidad. El universo era comprendido como un sistema de leyes que se regian como una especie de reino ordenado. De esa cosmovisión viene la famosa expresión "ley natural" de amplio uso en el catolicismo romano. Pero una característica fundamental del Iluminismo es la autonomía. Fue Emanuel Kant quien enfatizó esta idea. En su obra *Qué es el Iluminismo?*, dice este pensador alemán, formado en el contexto del pietismo:

> La tutela es la incapacidad que tiene el hombre de utilizar su entendimiento sin que otro lo oriente. Tal tutela es impuesta al hombre a sí mismo, cuando su causa no es debida a la ausencia de razón, y sí a la falta de resolución y de coraje de usarla sin el aval de otro..."Atrévase a usar su propia razón" –ese es el lema del Iluminismo.[16]

---

[13] Explicando el sentido de "mito", escribe Vattimo: "como contrapuesto al pensamiento científico, el mito no es un pensamiento demostrativo, analítico, etc.; sino narrativo, fantástico, coimplicante de las emociones, y, globalmente, com poca o ninguna pretensión de objetividad; tiene que ver con la religión o el arte, com el rito y la magia, mientras que la ciencia nace, justamente al contrario, como desmitificación, como 'desencanto del mundo'."*La sociedad transparente*, pp. 112-113.

[14] Aquí hemos de tener en cuenta la cuestión entre "teología como ciencia práctica" y "teología como ciencia derivada.". En este sentido, es sumamente interesante ver que tanto los teólogos que defendían a la teología como ciencia prática (San Buenaventura, Alejandro de Hales y otros) como los que argumentaban lo contrario (ej. Santo Tomás de Aquino) se basaban en la misma obra de Aristóteles: *Metafísica*, con la particularidad de que los primeros tomaban el libro segundo y los otros el libro primero. Véase Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Cristiandad-Libros Europa, 1981, pp. 238-242.

[15] Stanley J. Grenz, *Pós-modernismo. Uma guia para entender a filosofia do nosso tempo*, trad. Antivan Guimarães Mendes, São Paulo: Vida Nova, 1997

[16] Emanuel Kant, *What is enlightenment?*, en *Fundations of the metaphysics of morals*, New York: Liberal Arts Press, 1959, p. 85, citado por Grenz, *Ibíd*., p. 109. Para un agudo análisis sobre las repercusiones del concepto de "autonomía" para la teología, véase Paul Tillich, *Pensamiento Cristiano y cultura en Occidente*, vol. 2, trad. María Teresa La Valle, Buenos Aires:

Refiriéndose a la crisis de la razón, el español José Maria Mardones la define como "una razón fragmentada". Explica el problema en los siguientes términos:

> De ahora en adelante, cada vez que nos refiramos a la razón, habrá que preguntar más bien a qué dimensión de la razón o racionalidad nos estamos remitiendo. La razón, en cuanto un todo único, sólo tiene justificación como un simbolo abstracto que cada vez encuentra menos apoyo en la realidad histórica, social, cultural, en la que opera activamente. [...] no sólo la razón en cuanto lugar integrado de **la** racionalidad es insostenible, sino que las visiones integradas, totalizantes, de la realidad parecen imposibles. Porque desde qué esfera o forma de racionalidad há sido construida tal visión? Si cada una de las esferas posee su propia lógica, parece claro que no será igual la realidad vista desde el nivel cientifico que desde el práctico-moral o el estético. La razón moderna diferenciada es una razón fragmentada.[17]

Uno de los cuestionamientos que aparece en el horizonte de la teologia tiene que ver com la influencia del pensamiento moderno e iluminista en la elaboración teológica. Porque todos sabemos que la teologia há tomado en préstamo ideas, conceptos y paradigmas de las diferentes corrientes filosóficas. Entonces, nos preguntamos ¿hasta qué punto nuestra teologia, de fuerte influencia europea, no há sido también marcada por el racionalismo? ¿Hasta qué punto no tiene una pretensión de saber racional y cientifico y, por lo tanto, incapaz de ser cuestionado en sus fundamentos y en sus conclusiones? Hans Küng plantea el tema com aguda pecisión:

> No nacen nuevos modelos teológicos de interpretación porque a algunos teólogos les gusta jugar com el fuego o porque se dedican en su despacho a construir nuevos modelos, sino porque el modelo tradicional de interpretación fracasa, porque los "solucionadores de enigmas" de la teologia normal no encuentran respuestas satisfactorias a las grandes cuestiones planteadas en los nuevos contextos históricos, y los "inventores de paradigmas" ponen en juego, al lado de la teologia normal, una teologia extra-normal o "extraordinaria".[18]

Esto es lo que sucede com la teologia en la posmodernidad: resulta amenazada por

---

la situación de un mundo de ideas cambiantes, donde los antiguos paradigmas del

La Aurora, 1976. Una interpretación de la filosofia de Kant es la obra de Georges Pascal, *La Pensée de Kant*, traducción al portugés: O *pensamento de Kant*, 6ta. Edición, trad. Raimundo Vier, Petrópolis: Vozes, 1999.

[17] José Maria Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, 2da. Edición, Santander: Sal Terrae, 1988, pp. 24-25. Énfasis original. En ese mismo lugar, Mardones destaca el aporte de Max Weber, a quien considera "analista genial", cuyo aporte fue el siguiente: "**la modernidad está caracterizada por la aparición de las diversas "esferas de valor" o dimensiones de la razón y su creciente autonomización. Esta diferenciación de la razón conduce a su fragmentación o desintegración y al creciente dominio, bajo las circunstancias de la revolución industrial, de la racionalidad científico-técnica."** P. 24, original en negritas.

[18] Hans Küng, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, tyrad.

Gilberto Canal Marcos, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 122.

pensamiento parecen superados. Para Paul Lakeland, son tres los temas teológicos más importantes que resultan desafiados por el pensamiento posmoderno: Dios, Cristo y la Iglesia. Con referencia a ellos, formula las siguientes preguntas clave:

> ¿Qué clase de Dios, debemos preguntarnos, es compatible con la narrativa cristiana y que todavía nos hace un pueblo fiel, capaz de comprometer al mundo posmoderno en el camino que hemos diseñado? Segundo, necesitamos examinar qué clase de comunidad debemos ser, para tornarnos capaces de poner sobre los hombros esta tarea misionera. Y, tercero, tal vez lo más difícil de todo, necesitamos conocer qué comprensión de Cristo y de la salvación El trae, que pueda moldear a nosotros y a nuestra comunidad para un discurso libre y abierto com aquellos para quienes Cristo es completamente irrelevante.[19]

Aquí debemos distinguir entre realidades –diríamos "ontológicas" de Dios, Cristo y la Iglesia- de las comprensiones o explicaciones discursivas de ellas. O sea: una cosa es creer en la existencia de Dios, la centralidad de Jesucristo y la realidad histórica de la Iglesia. Otra cosa es interpretar esas realidades a través del discurso teológico. En este sentido, no debemos pensar que nuestra propia teología agota los temas de Dios, Cristo y la Iglesia. Mardones comenta:

> El pensamiento postmoderno com su énfasis en la deconstrucción, en la superación de la metafísica de la presencia, le recuerda a la teología que esta lucha no está acabada. En nuestra cultura moderna occidental tecnificada anida la tendencia a asegurar una teoría objetiva de la realidad, incluido Dios mismo. Estar despiertos a este peligro supone una predisposición para realizar bien la tarea de hablar de "Dios" y para liberarse a sí misma de sus propios ídolos.[20]

Otro aspecto que tiene que ver com el cuestionamiento de la teología, es el referido a la tendencia da la propia teología de querer seguir dominando el mundo de los conocimientos, como si todavía estuviéramos en la Edad. Media. Todos reconocemos que por influencia de los teólogos escolásticos, la teología llegó a ser considerada "la reina de las ciencias". Todas las demás, inclusive la filosofía, estaban al servicio de la teología. Ella reinaba en el mundo de entonces. Pero la situación cambió radicalmente. Ahora, más bien debemos solicitar que, por gentileza, la teología tenga un lugar. Com todo, parece que algunos no tomaran en cuenta esta realidad. No se dan por enterados de que las ciencias sociales, tales como la sociología, la psicología, la antropología física y cultural, alcanzaron a tener un lugar preponderante en el mundo de los conocimientos. Entonces, como alguien dijo: "la sociología há venido a ocupar el lugar que antes tenía la teología."

¿Qué sucede com un discurso teológico que no toma en cuenta este cambio? Para ilustar lo que sucede, pensemos en un pastor (o teólogo) que trata los problemas sociales de su país y del mundo Muchas veces oímos en los púlpitos referencias a los problemas sociales. Pero la tendencia es enfocar esos

[19] Paul Lakeland, *Posmodernity: Christian identity in a fragmented age*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 92.

[20] Mardones, *Op. Cit.*, p. 102.

problemas desde la óptica religiosa y, por lo tanto, desde la teología. Sucede, entonces, que ese predicar no toma en cuenta que esas realidades sociales, políticas y económicas pertenecen a un mundo diferente al bíblico. En este sentido, es oportuno observar lo que dice el teólogo Paul Lakeland sobre el uso de la Biblia en la elaboración de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Comenta el hecho de un uso del texto bíblico sin tener en cuenta las diferencias entre el contexto bíblico y el actual, o sea, se trata de utilizar el dato bíblico pero sin una teoría social. De ese modo, "el rol que la Escritura juega en la ética social cristiana, entonces, corresponde al rol de ideología o la visión utópica en una teleología secular."[21] Y agrega:

> La Escritura y el desarrollo de las reflexiones sobre ella, que constituyen la tradición teológica son, por supuesto, el primario componente de la teología hoy. Sin embargo, ellos exigen mediación tanto más como que la experiencia de un teólogo en el mundo moderno o la propia comprensión que el teólogo hace. Como documentos históricos y momentos de significado de los cuales depende al menos parcialmente de su contexto, ellos no pueden ser apropiados sin hacerlo críticamente.[22]

Pero no sólo la cuestión del discurso es lo que resulta amenazado por la posmodernidad. También está la cuestión de la experiencia religiosa. Comentaremos brevemente este aspecto.

3.2.2. El desafío a la primacía de la experiencia.[23]

Es necesario que analicemos com cuidado cómo se da la práctica religiosa en la posmodernidad. En este sentido, es conveniente tener en cuenta que en estos tiempos, lo religioso se expresa com un fuerte predominio de la experiencia sobre la razón y sobre la explicación de la fe. Es fácil entender que, si la posmodernidad rechaza la posibilidad de tener una verdad y una comprensión total de la realidad junto com un discurso totalizador, entonces el énfasis recaerá sobre la experiencia religiosa y no sobre su comprensión y explicación. Comenta Mardones:

> Se apunta claramente hacia la supremacía de la experiencia sobre la razón en las cuestiones relativas al sentido último y, en general, como actitud vital en todas las cuestiones. [...] De nuevo encontramos aquí una sugerencia que, aunque tampoco le es desconocida al cristianismo, es frecuentemente olvidada: en el campo de la fe hay una preeminencia de la vida de fe sobre la teorización de la misma. La verdad experiencial, cercana a la contemplación fruitiva, penetra más en la realidad de lo último que el pensamiento discursivo. Allí donde el logos (palabra) termina, avanza el espíritu (**ruah**). [...] la fe se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia, por la recta práctica y vivencia de la fe que por su adecuada expresión. [...] en último término, la fe se acepta por experiencia propia. Hay una especie de contagio o participación en la experiencia que me

---

[21] Paul Lakeland, *Theology and Critical Theory. The discourse of the Church*, Nashville: Abingdon Press, 1990, p. 88.

[22] *Ibíd*., pp. 98-99. Allí mismo, Lakeland hace un interesante comentario en el sentido que si la teología escogiera el pensamiento de Derrida o de Foucault, cometería suicidio.

[23] En esta sección reproduzco algunos conceptos elaborados en mi libro *Para qué sirve la teología?*, pp. 171-73.

> transmite el otro (relato), que me lleva a comprender y aceptar su propuesta de sentido.[24]

Tal vez estemos en presencia de una vuelta al antiguo principio del Romanticismo alemán, en el cual se afirmaba: "mi experiencia es mi prueba". Pero cabe preguntarse si este primado de la experiencia sobre su teorización o explicación, debe conducirnos a un desprecio de la teología o de la doctrina. Más adelante procuraremos responder a esta cuestión.

Frente al dilema: experiencia vs. teología, encontramos a gente de un lado y de otro, a favor y en contra. Los que menosprecian la experiencia, a veces recurren, en el ámbito evangélico, al texto de 2 Pedro 2.19 en la traducción Reina-Valera 1960: "tenemos también la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro." Tomando esta traducción, especialmente la expresión "la palabra profética más segura", se decía que Pedro en forma clara estaba privilegiando a la palabra por encima de la experiencia. Leyendo el contexto, encontramos que, ciertamente, el apóstol se refiere a la transfiguración del Señor (experiencia), luego menciona la "palabra profética más segura." Pero, hasta qué punto el autor está haciendo una jerarquización destinada a privilegiar la palabra por encima de la experiencia? Otras traducciones vierten el texto de otra manera. Veamos: "Esto nos há confirmado la palabra de los profetas" (*Nueva Versión Internacional*), "y así se nos hace más firme la palabra de los profetas (*Biblia de Jerusalén*), "con ello se nos confirma el mensaje profético (*Biblia del Peregrino*). La idea del autor no es menospreciar lo acontecido en el monte de la transfiguración. Porque, precisamente, se refiere a él y los otros apóstoles como que dieron testimonio de la majestad del Señor, no como resultado de fábulas o cuentos de mentes afiebradas, sino como testigos oculares de su gloria. Es muy difícil, en consecuencia, que luego de destacar este hecho, termine por menospreciarlo, indicando que la "palabra profética" es superior. Por el contrario, la idea parece ser, precisamente, que ahora, con esa anticipación, la palabra profética se encuentra confirmada.[25] Este sencillo ejemplo, pone de manifiesto la necesidad de encontrar una correspondencia entre palabra y experiencia, teología y vivencia de la fe.

No pretendemos solucionar todos los problemas involucrados en el planteamiento entre fe y experiencia. Por el contrario, simplemente intentamos exponer la cuestión de las polarizaciones, siempre peligrosas, entre experiencia de la fe y explicación de ella. Hay quienes sólo están interesados en experiencias, sobre todo extáticas. Otros, están totalmente opuestos a toda forma de experiencia, como si la vida cristiana se redujera solamente a explicaciones doctrinales teóricas aceptadas como "oficiales" y, por lo tanto, inmodificables. La posmodernidad nos coloca ante este tipo de situaciones.

[24] Mardones, *Op. Cit*., p. 111.

[25] El autor usa el adjetivo compartivo *bebaióteron*, que procede de *bébaios*, y que significa "firme", "confiado", "verificado". Véase su uso en el versículo 10 de ese mismo capítulo.

3.2.3. El desafío del pluralismo

Los medios de comunicación social introducen otro tipo de problemática, que es la instalación del pluralismo ideológico. Gianni Vattimo pone de manifiesto esta situación al comentar:

> [...] el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. [...] La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas "toman la palabra", hacen acto de presencia, y, por tanto, se "ponen en forma" a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.[26]

Qué entendemos por "pluralismo"? Por supuesto, se trata de un fenómeno que está en las antípodas de lo singular, lo único. En un intento de definición, Peter Berger dice: "Por pluralismo entiendo aproximadamente lo que el término significa en su acepción común: la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de una única sociedad."[27] Luego, ilustra adecuadamente el concepto mediante las siguientes imágenes:

> El pluralismo que aquí nos interesa se produce cuando las vallas se rompen. Los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente. De manera inevitable comienza a ocurrir a continuación lo que he llamado "contaminación cognoscitiva": los diferentes estilos de vida, valores y creencias empiezan a mezclarse.[28]

El pluralismo, entonces, es el resultado, entre otros factores, de una sociedad dominada por los medios de comunicación social y por una sociedad urbana que implica permanentes movimientos de personas y de grupos humanos. Las vallas de contención de esos grupos en el pasado, se rompen para dar lugar a un intercambio fluido de ideas, valores y estilos de vida. Se produce, en consecuencia, lo que Berger denomina "contaminación cognoscitiva" donde ya no resulta posible mantener un *ethos* puro, tradicional, no contaminado, como lo fuera, en el pasado, la ética puritana, tal como la presenta el filme *La letra escarlata.*[29] Precisamente, y com referencia a la cuestión ética, el mismo Berger dice com acierto:

> El pluralismo socava todas las certezas. Desde el punto de la vida cotidiana, es probable que las consecuencias más perturbadoras de este

---

[26] Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 84.

[27] Peter L. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994, p. 53.

[28] *Ibíd*, pp. 54-55.

[29] Este filme, cuya protagonista es Demi Moore, está basado en una novela homónima que describe la situación de una mujer que resulta embarazada por un pastor protestante durante los tiempos de la colonización puritana en los Estados Unidos, acción por la cual ella es condenada a llevar públicamente en sus vestidos, una visible letra A, de color escarlata.

> fenómeno sean las que se producen en materia de moralidad, porque las consideraciones de tipo moral afectan a la mayoría de las acciones humanas, durante la mayor parte del tiempo.[30]

Frente al fenómeno del pluralismo surge una serie de preguntas importantes: ¿Será posible convivir siempre con el pluralismo? ¿Qué sucede con la singularidad del Evangelio de Jesucristo en un mundo de pluralismo religioso? ¿Cómo se mantiene la ética cristiana dentro de un mundo de éticas pluralistas? ¿En qué situación queda el matrimonio monogámico entre hombre y mujer, en una sociedad donde ya son aceptados los matrimonios de personas que han optado por la prática homosexual y lesbiana? En suma: cómo responder a los desafíos que ese tipo de éticas comporta para la fe cristiana y para la Iglesia?

3.3. ¿Cómo responder a estos desafíos?

3.3.1. Respuesta al desafío del discurso teológico

En primer lugar, debemos referirnos a ciertas teologías que se postulan como "posmodernas" o que adquieren ese talante, pero que a mi ver no son adecuadas. Una de ellos es el de la llamada "teología de la prosperidad." Leonildo Silveira Campos afirma en su investigación sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios:

> Seria a partir de la irrupción de la *posmodernidad* que se podrían explicar las diferencias existentes entre el *pentecostalismo clásico* y el *neopentecostalismo*. La Iglesia Universal se prestaría, en esse sentido, para ilustrar bien cómo se da la supervivencia de la religión al interior de una cultura *posmoderna*, y hasta cómo se puede extraer provecho de esa nueva realidad cultural, por intermedio de la prática de una pastoral adaptativa, tal como observa Paul F. C. de Andrade (1993:99-113). A través de esse paradigma, se puede explicar también el surgimiento de nuevos movimientos contestatarios de las instituciones religiosas tradicionales, de sus ritos y procesos de institucionalización.[31]

Esta vinculación entre posmodernidad y teología de la prosperidad puede ser demostrada si tomamos en cuenta algunos elementos del discurso que caracteriza esta perspectiva: solución mágica e inmediata de los problemas humanos, pragmatismo, seguridad de los resultados, atractiva invitación a participar del "negocio de Dios". La creatividad de la teología de la prosperidad, radica en los elementos que la tornan atractiva y revestida de un ropaje de infalibilidad: ley de prosperidad, ley de sembrar y cosechar, inversión en negocios altamente lucrativos y donde el riesgo del capital invertido es mínimo o inexistente. En la obra citada, he desarrollado más ampliamente las mudanzas teológicas y sus implicaciones misionológicas de esta clase de teología. Aquí simplemente las mencionamos: la teología de la prosperidad modifica nuestra comprensión de Dios, que de un Padre solidario com los pobres y excluidos, se torna un capitalista a ultranza, que se pronuncia a favor del mercado, un Jesus de Nazaret que nació pobre, vivió pobre y murió pobre, se muta en un Jesús rico que está a favor de la

[30] *Op. Cit.*, p. 235.

[31] Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado*, 2da. Edición, Petrópolis: Vozes, Simpósio Umesp, 1999, p. 46.

acumulación y de los poderosos. Un Evangelio de discipulado, de seguimiento riesgoso de Jesús, se convierte en un Evangelio de ofertas. En breve, estamos en presencia de una nueva forma de lo que en su tiempo Dietrich Bonhoeffer denominó: "gracia barata".[32]

El otro modelo de teología posmoderna, es lo que he dado en llamar "simplista". Este modelo no es nuevo, ya que siempre há estado permeando algunos sectores de la Iglesia cristiana, pero ahora se há reinstalado en cuerpos eclesiales y denominacionales. Consiste en simplificaciones de los problemas sociales y económicos que son resultado de políticas como el llamado neoliberalismo, que para otros es, en lenguaje más gráfico y rotundo: "capitalismo salvaje". Para la teología simplista, toda la realidad, incluyendo la económica y social, se reduce a cuestiones espirituales. El desempleo es cuestión de "demonios", la corrupción de gobernantes –ese flagelo que pareciera no tener fin ni conocer de límites y geografías- es culpa de los cristianos, y todo el interés de Dios pasa, exclusivamente, por la Iglesia, como si El no fuera el Creador, también, de la familia, el trabajo y el Estado. Precisamente, la teología simplista desconoce que esos "mandatos" u "órdenes de la creación" son producto de la bondad de Dios y no subproductos creados por el hombre o por la sociedad. En consecuencia, la teología simplista termina por subsumir toda la realidad a la Iglesia en una tendencia indisimulablemente gnóstica, maniquea y docética. Como intenté resumir críticamente este reduccionismo:

> Esos planteamientos simplistas desconocen el flaco favor que le hacen a la apologética cristiana al no estar sustentada adecuadamente en una reflexión teológica seria y amplia que incluya, también, los aportes de las ciencias sociales. Dicho en otros términos, si entendemos a la teología como una tarea de actualización del mensaje de Dios a toda la realidad humana y social, "entonces tiene que prestar una atención incesante a los cambios y desplazamientos de la realidad social e histórica."[33]

A manera de propuesta programática, creo que la teología debiera asumir su carácter humano. Parafraseando a Gianni Vattimo que hablaba de la necesidad de admitir la *kenosis* de Dios como característica fundamental de su ser, debemos adoptar la *kenosis* del discurso sobre Dios porque, aunque sea referido a El como el Eterno y Todopoderoso, ese discurso no deja de ser discurso humano con todo lo que ello comporta. Debemos optar por la humildad, reconociendo que no tenemos todas las respuestas a los problemas humanos ni tampoco tenemos el monopolio de la verdad que es Jesucristo. Necesitamos una teología abierta a las mudanzas culturales, sociales y políticas, una teología afirmada en la Palabra de Dios, pero reactualizada en su diálogo com las ciencias sociales. Una teología que no renuncia a la centralidad del Evangelio del Reino de Dios manifestado en Jesucristo.

---

[32] Véase ampliación del tema en mi libro *Para qué sirve la teología*, pp. 184-196.

[33] *Ibíd*., p. 204. La parte encomillada pertenece a una cita de Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 245.

3.3.2. Respuesta al desafío del énfasis en la experiencia.

En su crítica a los modelos iluministas y racionalistas, la posmodernidad nos enseña a tener en cuenta que mucha de nuestra teología y de nuestra predicación enfatiza solamente lo cognoscitivo, lo racional y lo intelectual.
En principio, me parece que no hay problemas en reconocer el hecho y aceptar el desafío. La importancia de la experiencia en la vida cristiana no se puede soslayar. La doctrina, en última instancia, es para ser vivida. Según Jesús, la verdad de Dios se conoce por la *praxis* (Jn. 7.17).

Pero el reto del énfasis en la experiencia va mucho más allá de reconocer la importancia de la misma en la vida cristiana. La cuestión pasa por responder a preguntas clave: ¿A qué llamamos "experiencia"? Qué lugar ocupa ella en el *corpus* doctrinal de la Iglesia? ¿Pueden las experiencias ser portadoras de sentido teológico o, dicho de otro modo, podemos extraer de ellas principios doctrinales o teológicos? En suma, ¿es la experiencia generadora de elementos con los cuales construir una teología? Las respuestas a estas preguntas no son de ninguna manera fáciles. Tradicionalmente se há querido establecer una dicotomía o un contraste total entre "doctrina" y "experiencia", hasta el punto de establecer que se trata de campos de la realidad religiosa que ni siquiera se tocan a la manera de una tangente. Pero veamos si es así.

En primer lugar, debemos partir del reconocimiento de la ambigüedad del concepto de "experiencia". En declaración ya célebre, Gadamer dice: "Por paradógico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados."[34]

En segundo lugar, y muy a pesar del hecho de la dificultad que radica en definir la experiencia, hay un hecho incontrastable: todos vivimos en medio de experiencias personales y comunitarias que nos van formando a lo largo de nuestra vida, incluyendo las experiencias de carácter religioso. En su libro sobre el Espírito Santo, Moltmann consigna dos definiciones:

> "Experiencia, en el sentido más amplio, designa la totalidad de aquello que ocurre al hombre en la vida de su conciencia." No son las impresiones fugaces que importan, pero sí los alargamientos permanentes de la conciencia. "Experiencia, de acuerdo com esto, abarca la totalidad de aquello que la razón adquiere en el ejercicio de su actividad" explica J. P. Jossua.[35]

A la luz de estas definiciones, no todo lo que vivimos se transforma en experiencia. Para que ello acontezca, es necesario que lo vivido que es percibido por la razón deje su huella en términos de ampliación permanente de nuestra

[34] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1984, p. 421. Allí mismo, Gadamer discute el uso de la experiencia y de los experimentos, tanto en ciencias naturales como en ciencias del espírito (o ciencias sociales) preguntándose en qué consiste la esencia de una experiencia, su generalidad y la manera como pasa a la nueva generalidad del logos. De esta obra fundamental de Gadamer, hay versión en portugués, publicada por Vozes, 3ra. Edición, 1999.

[35] Jürgen Moltmann, *O Espírito de Vida. Uma pneumatologia integral*, trad. Carlos Almeida Pereira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 31. Las definiciones que aparecen entre comillas, corresponden a E. Dirschel y J. P. Jossua, citados por Moltmann, respectivamente.

conciencia. Refiriéndose a la experiencia con Dios, el teólogo Gerald O´Collins hA desarrollado tres aspectos de esa experiencia: el sujeto, la propia experiencia y sus consecuencias. Destaca, en primer lugar, que toda experiencia es inmediata, en el sentido del contacto vivo que el sujeto tiene con alguien o algo. Y, citando a Gadamer, afirma que "la vida del sujeto se revela en la experiencia."[36] Pero hablar de "la vida del sujeto", implica que la existencia entera del mismo está afectada por la experiencia, porque ella toca todos los aspectos de nuestra existencia personal: imaginación, mente, emociones, voluntad, memoria, cuerpo.

En tercer lugar, y acaso el aspecto más difícil de resolver, se plantea el interrogante más acuciante y riesgoso: ¿Hasta qué punto las experiencias son portadoras de sentido, en este caso, teológico? Es legítimo derivar de ellas nuestra teología? Sabemos que la respuesta clásica o tradicional hA sido hasta ahora: "una cosa es la experiencia, otra es la doctrina". Y, "no debemos extraer principios ni doctrinas de experiencias". Pero, ¿hasta qué punto esto hace justicia a lo que vemos en la misma Biblia y a la experiencia –valga la redundancia- del pueblo de Dios en la historia y en el hoy del mundo? No podemos abordar ni mucho menos resolver toda esta problemática, pero un hecho es cierto: Israel derivó mucha de su doctrina sobre Dios y la salvación de las experiencias como pueblo en la esclavitud y luego en la liberación de Egipto. La gesta de la liberación del pueblo se transformó, diríamos hoy, en *locus* teológico. Si vamos al Nuevo Testamento, encontramos que casi todos los libros son, como há dicho un español: "escritos de circunstancia", o sea, destinados a responder a cuestiones concretas, "existenciales". Lejos estaba de ser una teoría que no tuviera nada que ver com la *praxis* de las comunidades de fe.

Para dar simplemente una pauta orientadora, citaremos finalmente a Jean-Pierre Torrel, que al referirse hace ya algunos años a las nuevas corrientes de teología fundamental para la Iglesia católica postconciliar, comentaba que el propio Lutero usaba el término "experiencia" en su léxico teológico: *experientia sola facit theologum*.[37] Friedrich Schleiermacher, considerado el padre de la teología liberal protestante, recogió casi literalmente la expresión del gran reformador. Pero, cuáles son los interrogantes clave que surgen cuando planteamos la relación experiencia-teología? Dice Torrel:

> H. Stirnimann se plantea tres interrogantes principales, aunque de una manera más sucinta: 1) la teología debe referirse a la experiencia? La respuesta es, evidentemente, afirmativa; 2) de qué especie de experiencia se trata? La respuesta, muy cercana a la de Ebeling, habla de una experiencia del mundo y de la vida centrada en la experiencia en, con y mediante la fe; 3) cuál es el valor normativo para la teología de las diversas experiencias posibles? También aquí la respuesta es clara: la experiencia individual no puede tener valor de norma última; sólo el

[36] Gerald O´Collins, *Teologia Fundamental*, Revisión de Silvana Cobucci Leite, San Pablo: Loyola, 1991, p. 9.

[37] Citado por J. P. Torrell, "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período postconciliar", en Rene Latourelle y Gerald O´Collins (Eds), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 37. El autor consigna la frase de Lutero, de un trabajo de G. Ebeling.

> fundamento de la fe puede ser norma, esto es, la llegada de la palabra de Dios hecha realidad en Jesucristo.[38]

Como un modelo de teología que intentó partir de la experiencia, llamada en ese caso *praxis*, podemos mencionar a la teologia de la liberación. Encarando ahora la crisis propia que vive toda teología contextual, sobre todo con las mudanzas que há experimentado el mundo globalizado, fue un serio intento por construir una teología desde la experiencia de los pueblos latinoamericanos. En ese sentido, se buscaba en la misma práctica de las comunidades de fe, la lógica interna de esa misma práctica. Se trató de una teología que daba importancia a la experiencia de la fe que, en célebre síntesis de Gustavo Gutiérrez, es "acto primero", en relación a la teología que es "acto segundo".

Admito que las cuestiones relacionadas com la experiencia como fuente de elaboración teológica lejos está de ser definitivamente aclaradas. Con seguridad, hemos de transitar mucho camino y algunas luchas para lograr un consenso sobre un tema tan urticante hoy en algunos sectores de la Iglesia. Pero, en todo caso, lo que sí podemos descartar, es que debamos hacer una opción entre doctrina y fe, teología y experiencia. No existe la una sin la otra. Por eso, nos parece muy adecuada la advertencia de Hans Küng: "Sólo una teología que se mueve en el horizonte actual de experiencia, una teología rigurosamente científica y abierta al mundo, puede justificar su puesto en la universidad al lado de las otras ciencias."[39]

3.3.3. Respuesta al desafío del pluralismo

Debemos aceptar el hecho de que vivimos en el pluralismo, o sea, lo que Berger denomina "contaminación cognoscitiva". Esta realidd es producto de una sociedad urbana dominada por los medios de comunicación social, especialmente la televisión. Y, también, es resultado de la instalación en la sociedad, de grupos que reclaman por su reconocimiento y su legitimación, tales como homosexuales, lesvianas, negros, marginales. Esas minorias ahora toman la palabra y hacen desafíos a la sociedad y a la Iglesia. Implican toda una reinterpretación de la manera de ser iglesia hoy, en términos de aceptación por parte de las comunidades de fe.

¿Qué respuesta damos al pluralismo? Aunque aceptemos al pluralismo como una realidad que ya no podemos modificr, es oportuno que consideremos, brevemente, los problemas propios de un pluralismo absoluto. Berger habla de cuatro opciones básicas frente al pluralismo: negociación cognoscitiva, rendición cognoscitiva, y dos formas de "atrincheramiento cognoscitivo". La primera es "negociar con la duda". En la interpretación de Berger, la negociación cognoscitiva fue representada históricamente por Schleiermacher, quien entró en una especie de regateo, o sea, de negociación por la cual aceptaba los cuestionamientos de la cultura racionalista de su tiempo.[40] Este tipo de respuesta es peligrosa, porque, dice Berger:

---

[38] *Ibíd.*, p. 39.

[39] *Op. Cit.*, p. 162.

[40] Debe aclararse que esta interpretación que Berger hace del pensamiento de Schleiermacher, necesita ser matizada. Para ello, véase mi *Para qué sirve la teología?* , nota Nro. 40 de p. 108 y la bibliografía que cito allí.

> Se necesita una cuchara muy larga si hay que comer al lado del demonio de la duda; s no se dispone de ella, uno puede acabar convirtiéndose en el postre. O para emplear una metáfora diferente, el primer paso de este proceso negociador conduce a una pendiente resbaladiza en cuya base se encuentran los restos pulverizados de la fe.[41]

La Segunda opción consiste en el rendimiento, tal como aconteciera com la fugaz y ya superada "teología de la muerte de Dios" de los años 60. Esta estrategia, significa dar toda la razón a los adversarios de la fe, por lo cual renunciamos a la singularidad de Jesucristo y del Evnagelio y quedamos sin mensaje y sin alternativas para el mundo. Finalmente, las dos formas de "atrincheramiento cognoscitivo" adquieren dos modalidades: la defensiva y la ofensiva. La primera es el modelo *gheto*, que reafirma todo el edificio de la ortodoxia a pesar de todos los cuestionamientos que haga la cultura. La otra es ofensiva, y se encarna en el modelo de "cruzada", que intenta reconquistar el terreno perdido. La historia reconoce ejemplos tales como la Contra Reforma, la reconquista de España para "Cristo Rey", una nueva versión de la reconquista católica de la dominación musulmana. En estos tiempos, el mismo talante se apreciaría en el fundamentalismo norteamericano y su intento por reconquistar "la nación para el cristianismo". Con gran profundidad, Berger concluye:

> El pluralismo crea un estado de permanente incertidumbre com respecto a lo que debe creerse y a cómo hay que vivir; pero el espíritu humano aborrece la incertidumbre, sobre todo en lo que se refiere a las preocupaciones vitales realmente importantes. Cuando el relativismo há llegado a una cierta intensidad, el absolutismo vuelve a convertirse en muy atractivo. El relativismo libera, pero la libertad resultante puede ser muy dolorosa; entonces, la gente trata de liberarse del relativismo.[42]

Conclusión

Vivir como discípulos de Jesucristo nunca há sido tarea facil. Menos todavía en estos tiempos posmodernos, caracterizados por la renuncia a discursos totalizadores (metanarrativas) como pretende ser la fe cristiana, el fuerte énfasis en la experiencia religiosa, el pragmatismo y el pluralismo. Frente a nosotros se yerge una tarea ciclópea: encarnar la fe en Cristo en el mundo posmoderno. Se trata, de la búsqueda por encarnar una vida cristiana arraigada en convicciones irrenunciables, pero al mismo tiempo que no derive ni en facilismo ni en fanatismo. Es una meta difícil pero no imposible. Nuestra esperanza reside en dos factores: primero, en el poder de la fe cristiana porque, como dice Maurice Blondel: "Siempre hay en el cristianismo virtualidades latentes, las cuales cada época descubre en proporción a sus necesidades."[43] Y, en segundo lugar, nuestra esperanza reside en Jesucristo. Si algo nos muestra la historia de veinte siglos de fe en Jesucristo, es que há enfrentado los más diversos desafíos y al final, há

[41] *Op. Cit.*, p. 59.

[42] *Ibíd.*, p. 63. La imposibilidad de vivir en un relativismo absoluto o, lo que es lo mismo, en un pluralismo total, há sido tratada por Juan Martín Velasco, quien indica que autores posmodernos como Rorty y Vattimo, entre otros, aunque están a favor del pluralismo, optan por postular ciertos "valores éticos" fundamentes. Vea Velasco, *Op. Cit.*, pp. 43 y 53 y mi comentario en *Para qué sirve la teología?*, pp. 165-167.

[43] Cit. Por Lakeland, *Posmodernity*, p. 87.

resultado victoriosa. Desde el Apocalipsis nos llega el eco de su palabra alentadora: "Yo soy el Alfa y la Omega -dice el Señor Dios-, el que es y que era y que há de venir, el Todopoderoso." (Ap. 1.8).

© *Alberto Fernando Roldán*
Londrina, 18 de abril de 2000.

Publicado originalmente en *Cuadernos de teología*, volumen XX, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2000, pp. 213-230. Se ofrece en *teología y cultura* para fines exclusivamente pedagógicos. Cualquier otro uso deberá contar con las debidas autorizaciones.

Fecha de recepción: 14-6-2004
Fecha de aceptación: 5-7-2004