



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 6**

### **CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA**

Tamayo-Acosta, Juan José. “Teología para otro mundo posible”. En *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 131-159. Madrid: Herder, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

#### Capítulo IV

### TEOLOGÍA PARA OTRO MUNDO POSIBLE

Seguidamente, se entrará en el segundo recorrido del libro sobre teología y espiritualidad, dimensiones fundamentales de las religiones y también del cristianismo. Las siguientes reflexiones tienen como objetivo la búsqueda de *horizontes comunes* desde los que sea posible reflexionar y en los que puedan encontrarse las diferentes teologías del Primer y el Tercer Mundo en perspectiva de liberación, manteniendo tanto el rigor metodológico de todo discurso religioso y su *pathos* profético, como la creatividad hermenéutica propia de cada teología conforme al contexto en que se lleva a cabo. En este sentido, además de universal, la teología es contextual o, si se prefiere, es universal desde la contextualidad. Y todo ello orientado a desarrollar un nuevo paradigma teológico, que dice adiós al paradigma dogmático todavía vigente en el cristianismo oficial y en no pocos centros teológicos. Un paradigma que quiere contribuir, siquiera de manera modesta, a la propuesta del Foro Social Mundial y del movimiento altermundialista de «Otro Mundo es Posible». Para ello, se expondrán algunas de las líneas por donde debe discurrir la elaboración de una teología crítica y eurística. Primero se mostrarán los principales climas socioculturales nuevos que condicionan el nuevo modo de hacer teología. A continuación, se trazarán los nuevos horizontes que han de conformar el nuevo paradigma teológico para «Otro Mundo Posible». Y, finalmente, se intentará esbozar algunas de las nuevas categorías de dicho paradigma.

## 1. NUEVOS CLIMAS SOCIOCULTURALES

Durante los últimos cincuenta años, hemos vivido cambios profundos y radicales que están influyendo en la forma de vivir la fe cristiana, de entender el cristianismo y de hacer teología. Más que de una era de cambios debe hablarse de un cambio de era, que se caracteriza por una serie de fenómenos verdaderamente «revolucionarios». Voy a fijarme de manera especial en aquellos a los que debe responder una teología para Otro Mundo es Posible.

La *globalización* se deja sentir en todos los ámbitos de las relaciones humanas, la mayoría de las veces de manera negativa para el Tercer Mundo y para amplios sectores populares del primer mundo. La globalización no es una descripción objetiva de la realidad, sino una construcción ideológica del neoliberalismo al servicio del mercado, que es omnipresente y omnisciente. La respuesta a dicha globalización excluyente la ofrecen los movimientos altermundialistas con su propuesta de Otro Mundo, Otra Sociedad, Otra Cultura, Otra Economía, Otra Política son Posibles.

Estamos asistiendo a un despertar violento del *imperialismo* con un discurso y unas prácticas próximas al fundamentalismo. El imperio, que se presenta con expresiones eufemísticas como «imperio de la paz», «imperio de la libertad», «imperio democrático», etcétera, encarna la síntesis de todos los fundamentalismos: el político, el económico, el cultural y el religioso, sobre todo este último, como se puso de manifiesto en su momento en la reelección de Bush a la presidencia de Estados Unidos. Como afirma Alfredo Gonçalves, «en el corazón político del imperio se encuentran Estados Unidos, Europa y Japón», que cuentan con el apoyo de los más poderosos organismos internacionales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. En realidad, el imperio actual pertenece al capitalismo global, sus más fieles guardianes son el gobierno de

Estados Unidos de América y sus ejércitos, como se ha demostrado con las invasiones de Afganistán y de Irak, y su sede está en Estados Unidos. Así lo vieron con total nitidez los terroristas que el 11 de septiembre de 2001 atentaron contra los centros neurálgicos del poder imperial: el World Trade Center y el Pentágono. Como contrapunto, y a contracorriente, proliferan por todas partes movimientos y organizaciones, dirigentes políticos e intelectuales de resistencia al imperio que han protagonizado luchas no violentas contra la lógica imperial, la guerra y el capital.

El principal resultado de la globalización neoliberal y del imperialismo es la situación de *pobreza estructural* en que vive la humanidad actual. A los hechos me remito. Si en 1960 por cada persona rica en el mundo había treinta pobres, hoy, la proporción se ha radicalizado hasta el punto de que por cada rico hay ochenta personas pobres. De los 6 200 millones de seres humanos que poblamos el planeta Tierra, el 46%, es decir, 2 852 millones, vive en situación de pobreza, y, de ellos, 1 200 en una pobreza extrema.

Otro fenómeno revolucionario es el *feminismo*, que cuestiona en su raíz el carácter androcéntrico de las estructuras mentales y la actual organización patriarcal de las instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas, así como el discurso filosófico y religioso androcéntrico discriminatorio para las mujeres, y propone un modelo de sociedad basado en una comunidad de iguales, simétrica, interdependiente y no opresora, pero tampoco clónica, sino respetuosa de la diferencia. El feminismo es una revolución incruenta, quizás la primera revolución incruenta de la historia, a la que el patriarcado está respondiendo de manera agresiva con la violencia de género como instrumento contundente para seguir manteniendo el poder.

Estamos asistiendo a una creciente *conciencia ecológica*, que cuestiona el modelo científico-técnico de desarrollo de la modernidad, antropocéntrico y depredador de la naturaleza, y pro-

*Otra teología es posible*

pone un modelo de relación interdependiente, no opresiva y bidireccionalmente liberadora entre los seres humanos y la naturaleza, una relación de sujeto a sujeto, y no de ser humano-sujeto a naturaleza-objeto. La respuesta del mercado y de las empresas multinacionales a dicha conciencia se centra en la depredación de la naturaleza al servicio de un modelo económico destructor del tejido de la vida.

Vivimos tiempos de *pluralismo cultural*, que declara el fin del etnocentrismo, se opone al choque de civilizaciones, que convertiría el mundo en un coloso en llamas, y aboga por una sociedad intercultural, interreligiosa e interétnica. La respuesta de la cultura occidental es la reafirmación de su superioridad, la imposición de la misma a través de los poderosos y expansivos medios de comunicación de que dispone y la gradual eliminación de las culturas minoritarias consideradas ancestrales, anticuadas y contrarias a la lógica productivista y a la racionalidad económica del mercado. Las culturas minoritarias se defienden de dicho imperialismo reafirmando su identidad cultural como referencia fundamental en su modo de vida.

Vivimos tiempos de *pluralismo religioso*, y no de una religión única. Esto implica la opción por el diálogo interreligioso como alternativa a los conflictos entre religiones que se extienden de manera generalizada. Sin embargo, la respuesta de algunas religiones mayoritarias al pluralismo, y especialmente de las monoteístas, consiste con frecuencia en la reafirmación rígida de la identidad religiosa en sus aspectos dogmáticos, disciplinares y morales, con la puesta en práctica del viejo principio excluyente «fuera de la propia religión no hay salvación». El resultado es el despertar de los fundamentalismos religiosos, a veces violentos, que deterioran la convivencia cívica y provocan nuevas guerras de religiones.

Vivimos tiempos de *revolución biogenética*, que se manifiesta a través de importantes avances: experimentación con células

embrionarias con fines terapéuticos; eutanasia y muerte con dignidad; control de la natalidad; técnicas de reproducción asistida; bioética; etcétera. En la mayoría de los casos se trata de avances beneficiosos para la humanidad, ya que mejoran la calidad de vida y ayudan a aliviar el dolor. Pero, a su vez, plantean no pocos interrogantes existenciales, éticos y religiosos. Ante dicha revolución, el cristianismo no puede parapetarse en un universo cerrado ni volver a repetir las condenas contra otras revoluciones científicas en el pasado. Ha de analizarla en profundidad y en sus consecuencias, sin prejuicios dogmáticos ni pretensiones autoritarias, y valorar las nuevas posibilidades y esperanzas en la vida de los seres humanos, defendiendo la igualdad de todos ellos, su libertad y su irrepetibilidad.

Vivimos inmersos en la *cultura de los derechos humanos*, una cultura que bien puede considerarse universal tanto en su fundamentación y su contenido como en su desarrollo normativo. Es una cultura de consenso que apenas tiene detractores, aunque sí críticos de su formulación conceptual, su regulación jurídica y su aplicación a veces selectivamente excluyente. A su vez, vivimos inmersos en una cultura que comete de manera sistemática transgresiones contra los derechos humanos, y no solo en el plano individual, sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, a veces con el silencio –¿cómplice? – e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger los intereses del imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Incluso puede parecer que los derechos humanos todavía fueran la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI. El neoliberalismo niega cualquier fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica, y establece una base puramente económica

*Otra teología es posible*

para su ejercicio, la de la propiedad, la del poder adquisitivo. Los derechos humanos se reducen al derecho de propiedad. Solo los propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos. Para que los derechos humanos dejen de ser esa asignatura pendiente, no pueden formularse ni construirse en abstracto y de manera intemporal, sino que deben ubicarse en una temporalidad concreta. Eso es lo constitutivo de una concepción sociológico-jurídica de los derechos humanos. A su vez, tienen que ser reinterpretados constantemente atendiendo a cada contexto histórico. Y el contexto en que han de interpretarse hoy es el de la globalización de la economía y de la técnica, el de la fragmentación social y cultural de la ciudadanía.

La *sexualidad* constituye una de las asignaturas pendientes del cristianismo, en especial de la teología, que tiende a hacer un planteamiento dualista y con frecuencia adopta una actitud represiva frente al cuerpo, poco acorde con los orígenes del cristianismo. Lo refleja con plena lucidez este breve poema de Eduardo Galeano: «Dice el mercado: el cuerpo es un negocio; dice la Iglesia: el cuerpo es pecado; dice el cuerpo: yo soy una fiesta».

## 2. NUEVOS HORIZONTES TEOLÓGICOS

Los diferentes paradigmas con los que se ha operado en la teología cristiana ya hace tiempo que acusan síntomas de cansancio, y, en algunos casos, de agotamiento y anacronismo, porque no tienen capacidad de dar respuesta a los desafíos que plantean los fenómenos indicados. Sus planteamientos parecen responder a contextos culturales, sociales y religiosos del pasado. Hoy, la teología en general, y muy especialmente la oficial, vive de repeticiones miméticas, padece esclerosis múltiple y carece de imaginación y de creatividad.

Los fenómenos que acabo de analizar demandan una refundación de la teología de la liberación o, si se quiere, un Nuevo Paradigma Teológico para Otro Mundo Posible, que debe ubicarse en una serie de horizontes nuevos en respuesta a los nuevos desafíos, que resumo en los siguientes.<sup>1</sup>

## 2.1.1. HORIZONTE INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO

El horizonte *intercultural* implica el paso de la cultura única al pluralismo cultural, y de la inculturación de la teología, que mantiene los principios y las categorías teológicas de la cultura dominante, a la elaboración de una teología intercultural en diálogo simétrico entre culturas. La teología de la liberación no es algo propio de una cultura. En todas ellas hay elementos liberadores que es necesario activar, del mismo modo que existen elementos alienantes que se deben erradicar.

El horizonte *interreligioso* implica el paso de la religión única o privilegiada al pluralismo religioso y tiene que desembocar en la elaboración de una teología de las religiones desde la interculturalidad y el diálogo interreligioso, a partir de las víctimas y con la praxis de liberación. La teología de la liberación no es algo relativo a una sola religión, sino a todas. De lo que se trata, entonces, es de crear una teología interreligiosa de la liberación que asuma las tradiciones emancipatorias presentes en las distintas religiones y movimientos espirituales.

En correspondencia con el pluralismo religioso y cultural, es necesario construir una *interespiritualidad* o espiritualidad interreligiosa, transgresora de las fronteras que cada religión ha erigido a lo largo de su historia para diferenciarse de las otras.

1. Para un desarrollo más amplio de estos horizontes, cf. Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2009 (3.<sup>a</sup> ed).



### *Otra teología es posible*

Siguiendo al teólogo *sannyasi* cristiano Wayne Teasdale, entiendo por interespiritualidad, por una parte, la eliminación de las barreras que han separado a las religiones, de los viejos antagonismos que las han enfrentado y, por la otra, el cruce fecundo y la participación dinámica en los tesoros espirituales de las religiones. Una vez eliminadas las barreras y superados los antagonismos religiosos, queda expedito el camino para tejer lazos de amistad y de comunicación entre las personas creyentes de distintos credos. Como reitera el Dalai Lama, sin amistad no es posible el diálogo interreligioso y tampoco el trabajo común de las religiones por la paz.

### 2.2. HORIZONTE HERMENÉUTICO Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

El horizonte *hermenéutico* constituye la clave de cualquier teología; intenta liberar al discurso religioso de todo resto de fundamentalismo, e implica el paso de la teología como mera exégesis de textos a una teología hermenéutica en busca de sentido. Sin la mediación hermenéutica, el discurso teológico deja de ser tal para convertirse en repetición de los textos del pasado, reproducción del discurso religioso oficial, legitimación de las instituciones religiosas y simple glosa de las declaraciones doctrinales surgidas de los respectivos magisterios jerárquicos. La hermenéutica es inherente a la condición humana. Como afirma certeramente David Tracy, «ser humano es actuar reflexivamente, decidir deliberadamente, comprender inteligentemente, experimentar plenamente. *Lo sepamos o no, ser humano es ser un hábil intérprete*».<sup>2</sup>

Dentro del horizonte hermenéutico hay que subrayar la *perspectiva teológica de género*, que cuestiona el carácter patriarcal

2. David Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid, pág. 39.

de las creencias y la estructura androcéntrica de las teorías religiosas, y elabora una reflexión en perspectiva de género, a partir de la experiencia de sufrimiento y de las luchas de emancipación de las mujeres. Incorpora las categorías epistemológicas y socioanalíticas de la teoría feminista, si bien articuladas con otras categorías. Así surge la teología feminista, que no es una teología temáticamente regional que se ocupe de las cuestiones relativas a las mujeres, ni que interese solo a mujeres y sea elaborada por mujeres. Se trata de una teología: a) *fundamental*, que intenta dar razón de la fe en Dios, no sometida al modelo divino patriarcal; b) *de la liberación*, que quiere contribuir a la salvación de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras religiosas del dominio masculino; c) *crítica*, que recurre a los métodos histórico-críticos y a la teoría feminista y utiliza una *hermenéutica de la sospecha* para leer los textos fundacionales de las religiones en perspectiva de género; hermenéutica de la sospecha que se extiende también a las traducciones e interpretaciones, en su mayoría realizadas desde presupuestos androantropocéntricos; d) en la que las mujeres toman conciencia de ser sujetos morales y teológicos, interlocutoras directas de Dios sin la mediación de los varones y portadoras de gracia y salvación. Las teologías feministas están desarrollándose en la mayoría de las religiones.

A la revolución feminista, la primera de carácter pacifista de la historia, el patriarcado responde con la violencia de género. A la teología inclusiva de género, muchas religiones responden con la exclusión de las mujeres.

Una perspectiva que no puede descuidarse es la *ecológica*, que exige la superación de la teología antropocéntrica, legitimadora del modelo de desarrollo científico-técnico de la modernidad y la incorporación, en la teología de la liberación, del grito de la Tierra en busca de su liberación junto con la del ser humano oprimido. Una teología en perspectiva ecológica ha de abrir-

*Otra teología es posible*

se a las aportaciones de las ciencias y disciplinas que estudian la vida y la realidad cósmica: bio-logía, bio-química, bio-física, cosmo-logía, geo-logía, bio-ética, etcétera.

### 2.3. HORIZONTE ÉTICO-PRÁXICO, UTÓPICO Y ANAMNÉTICO

El horizonte *ético-práxico* implica la consideración de la ética como teología primera, y no como aplicación de unos principios generales, y de la praxis como acto primero de cualquier reflexión. La teología no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino en el de la razón práctica, y se reconstruye a través de los procesos históricos a partir de los nuevos sujetos: mujeres marginadas, etnias y razas sojuzgadas, culturas anegadas, religiones sofocadas, pueblos, países y continentes enteros anegados por el huracán de la globalización neoliberal. Ha de despertar, por ende, del sueño dogmático y del estado de cuádruple inocencia en que ha vivido durante siglos: inocencia social, que le obliga a asumir lo que hay de verdad en la crítica de la religión y de ella misma como superestructura ideológica y falsa conciencia histórica; inocencia histórica, que demanda colocarse en el escenario de la historia no como espectadora acrítica que contempla el espectáculo de la humanidad desde la lejanía, sino como actora que interviene de manera compasiva en el escenario del sufrimiento ecohumano, provocado por la injusticia humana y que levanta la voz a favor de las víctimas; inocencia étnico-cultural, que le obliga a superar el etnocentrismo y el cristianocentrismo, y a ubicarse en un horizonte más amplio, el de la realidad humana en toda su complejidad, multidimensionalidad y multiversalidad.

Inseparable del horizonte ético-práxico es la *perspectiva utópica*, que parte del principio-esperanza y de la enciclopedia de utopías que es la Biblia, y, en general, los textos sagrados de las religiones, y que reformula la teología como *spes quaerens intel-*

*lectum*. La teología debe saber compaginar la vía interrogativa, que conduce a desenmascarar falsas seguridades y estereotipos, con la vía utópica, que sueña cosas que nunca han existido y se pregunta, como la serpiente en la obra de Bernard Shaw *In the Beginnings*, «¿por qué no?», allanando el camino para que un día pueda hacerse realidad lo que todavía no lo es. La utopía, hoy categoría olvidada y considerada mítica, debe volver a recuperar, en una teología para Otro Mundo Posible, la centralidad que tuvo en los comienzos de la teología de la liberación; eso sí, liberada de sus connotaciones peyorativas y de sus inclinaciones ingenuas. Coincido con Moltmann en que «el principio-esperanza puede animar a la teología a intentar una nueva interpretación de su primitiva esperanza para hacerla valer frente a todos los sentidos acomodaticios que pretenden tergiversar su verdadero sentido». No se trata de una esperanza ciega, sino de una *docta spes*, como dice Bloch, que remite y apela a la razón. La relación entre teología y esperanza es la misma que establece Bloch entre razón y esperanza: «Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza, en la que no hay falsía». En este sentido, me parece una buena definición de teología la que diera Max Horkheimer a finales de la década de 1960: «La teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse la última palabra».

Una teología para Otro Mundo Posible debe afirmar la perspectiva *anamnética*, que ayuda a recuperar la herencia apocalíptica, se centra en el recuerdo subversivo de las víctimas en busca de su rehabilitación y considera que la obediencia a los que sufren es el elemento constitutivo de la conciencia moral. Es el saber rememorativo de que habla Metz, que no debe confundirse con la amnesia platónica ni con la contemplación de las ideas eternas, sino que remite, más bien, al memorial bíblico que desestabiliza el presente, cuestiona los cánones de las evidencias

*Otra teología es posible*

dominantes y la ley del progreso lineal y defiende las causas perdidas de los vencidos, cuyas esperanzas se vieron truncadas por el poder.

#### 2.4. DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA A LA TEOLOGÍA SIMBÓLICA

Como aseveraba Paul Tillich, vivimos en la «era de los símbolos rotos» por mor de la mentalidad científico-técnica, que elimina del horizonte mental y vital cualquier rastro de pensamiento que no se atenga a las reglas de juego impuestas por la razón instrumental-calculadora. «Somos hoy esos hombres –afirma P. Ricoeur– que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*.»<sup>3</sup> Buena parte de la filosofía moderna –y de la teología– reduce el símbolo a otras figuras del mundo de la retórica, la lingüística, la semiología, etcétera, más cercanas o más acordes con el principio de razón hegemónico en el pensamiento occidental.<sup>4</sup> La filosofía moderna tiene propensión a destruir o desvirtuar el símbolo. El racionalismo moderno rompe la sintonía entre el orden de la razón y el de la emoción, entre el orden racional y el pasional. Dicho racionalismo es no solo icono-clasta, sino también *símbolo-clasta*, destructor de símbolos. Los seguidores de Descartes tienden a considerar la imaginación como una especie de infancia confusa de la conciencia y maestra del error.

En un innovador artículo de Karl Rahner escrito hace cinco décadas, el teólogo alemán afirmaba que toda teología tiene que ser una teología del símbolo y que en el ámbito de los enun-

3. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1987 (7.ª ed.), cap. II, 1.

4. Cf. Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997 (2.ª ed.), pág. 131.

ciados dogmáticos es necesario incorporar el concepto de símbolo. «La teología entera no puede concebirse a sí misma sin ser esencialmente una teología del símbolo, aunque en general se preste tan poca atención expresa y sistemáticamente a ese carácter fundamental suyo [...]. Una simple ojeada a los enunciados dogmáticos en el ámbito total de la teología muestra cuánto necesita el concepto de símbolo.»<sup>5</sup>

El símbolo, dice P. Ricoeur, «da que pensar». Con ello quiere poner de manifiesto: a) el dinamismo inherente al lenguaje simbólico que participa de la realidad que significa; b) ser ocasión para pensar; c) dar al pensamiento carácter de interpretación, al ser polivalentes las posibilidades del símbolo; d) su capacidad de guiar el pensamiento en una determinada dirección. Los símbolos remiten a algo distinto, que se encuentra más allá de sí mismos, pero en lo que participan. Poseen un *plus* de sentido y añaden un nuevo valor a una acción o a un objeto. Remiten a experiencias y niveles profundos de la realidad cósmica y de la existencia humana —de nosotros mismos— no expresables por la vía de la razón teórica o del discurso racional, ni traducibles por vía conceptual, y que, sin la mediación simbólica, permanecerían ocultos o velados.<sup>6</sup> Lo expresa con precisión M. Eliade en estos términos: «El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos o mitos no son creaciones irresponsables de la psique, responden a una necesi-

5. Karl Rahner, «Para una teología del símbolo», en *id.*, *Escritos de Teología*, tomo IV, Taurus, Madrid, 1962, pág. 300.

6. Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982; Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Row, Nueva York, 1957; *id.*, *Teología sistemática* (3 vols.), Sígueme, Salamanca, 1974-1982; A. Dulles, *Models of Revelation*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1983.

*Otra teología es posible*

dad y llevan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser».<sup>7</sup>

El símbolo es una especie de puente que relaciona dos sentidos: el literal y aquel al que remite éste; la relación entre ambos es profunda e interna y no meramente circunstancial y externa. El símbolo hace presente una ausencia y actualiza algo que no puede alcanzarse, imposible de percibir o desconocido. Su función específica consiste en ser epifanía del misterio, manifestación de lo indecible. Abre a la trascendencia en el seno de la immanencia, apunta a la presencia en medio de la ausencia, abre caminos de comunicación cuando se experimenta la soledad. Pero precisamente por su carácter inexaurible, el símbolo no solo desvela, sino que también *vela*; no solo manifiesta, también oculta, para evitar que el misterio se desdibuje y se disuelva en una facticidad inexpresiva.

El símbolo se ubica en el horizonte de la utopía. Ayuda a recuperar la identidad perdida, pero no mirando al pasado con añoranza, sino centrando la mirada en el futuro con intención anticipadora. Ejerce una función utópico-anticipatoria, ya que apunta al ideal de una humanidad liberada de toda opresión, pero sin emprender una huida hacia delante para escapar de la realidad. En el ejercicio de dicha función, el símbolo ayuda a descubrir la gravedad de futuro latente en la realidad y su carácter tendencial, así como el excedente tanto de sentido ínsito en el ser humano como cultural presente en la historia. Lo que se anticipa en los símbolos sacramentales cristianos, por ejemplo, son los valores del Reino, el nuevo cielo y la nueva Tierra donde acontece la salvación.

El símbolo no es creación individual, sino que precede al individuo. Nace en el seno de una colectividad; de ella se nutre y en ella adquiere sentido. El ser humano, simbolizador como es,

7. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1974, pág. 12.

«no fabrica los símbolos a su arbitrio, ni entra a su arbitrio en los símbolos colectivamente generados, para viajar por la vida como se viaja en un utilitario [...] [Los símbolos] pueden cultivarse como los árboles y morir o secarse si se les arranca de la tierra las raíces, pero tienen su ritmo de vida y les gusta el aire y el sol de lo natural».<sup>8</sup> Del carácter comunitario del símbolo emana directamente su participación en él. Porque el símbolo no es para contemplarlo desde fuera cual espectador ajeno y pasivo. Hay que implicarse en su dinámica, con la totalidad del ser humano y no solo con la cabeza.

Hay una pregunta que se hace con frecuencia: ¿Se oponen símbolo y razón? Ésa es la idea más extendida. Sin embargo, no parece la más correcta. El símbolo no lucha contra la razón, ni la razón busca —o no debería buscar— la eliminación del símbolo. Existe una razón simbólica que amplía el horizonte de la racionalidad, muy empuñada por el positivismo y el utilitarismo de vía estrecha y destructores del símbolo. La razón simbólica se caracteriza por la gratuidad, la alteridad y la no manipulación. Es una razón solidaria, dialógica y respetuosa con otras formas de racionalidad que no sean la instrumental.

A la hora de fundamentar los principios de la fe y de exponer sus contenidos, la teología tiende a utilizar un lenguaje dogmático y esencialista, así como a convertir los símbolos en dogmas, eliminando la polisemia de aquéllos para imponer el significado único de éstos. La operación que se debe desarrollar tiene que ser la inversa: liberar al lenguaje teológico de su carácter dogmático y recuperar su dimensión simbólica, que le es inherente.

8. Andrés Tornos, *Acciones mágicas y sacramentos de fe*, Fundación Santa María, Madrid, 1987, pág. 51.



## 2.5. HORIZONTE POLÍTICO Y ECONÓMICO

El actual horizonte *político imperial* exige, en expresión certera de Jon Sobrino, una «espiritualidad del antiimperialismo», que debe traducirse en una praxis liberadora e inclusiva de los pueblos, países e incluso continentes a quienes el imperio oprime y excluye. Se trata de una espiritualidad interreligiosa de la resistencia al imperio y al desorden mundial que genera; una espiritualidad que colabora en la construcción de otro mundo posible sin imperios. «Cristianamente hablando –escribe Pedro Casaldáliga–, la consigna es muy diáfana (y muy exigente), y Jesús de Nazaret nos la ha dado, hecha mensaje y vida y muerte y resurrección. Contra la política opresora del imperio, la política liberadora del Reino. Ese Reino del Dios vivo, que es de los pobres y de todos aquellos y aquellas que tienen hambre y sed de justicia. Contra la agenda del imperio, la agenda del Reino.» Por paradojas o, mejor, ironías de la historia, el cristianismo, que comenzó como un movimiento antiimperialista, se convirtió muy pronto en la religión del imperio, en lucha contra las demás religiones. Quizás tuviera razón el teólogo modernista francés Alfred Loisy a principios de siglo cuando escribía: «Jesús anunció el reino y vino la Iglesia».

El actual horizonte *económico* de la globalización neoliberal nos invita a plantear la pregunta por el significado, la función y el lugar social de la teología en tiempos de globalización, y a pasar de la neutralidad política y de la ingenuidad de la teología a la ubicación en el mundo de los pobres y excluidos y en la lucha de los movimientos alterglobalizadores.

La opción por los excluidos y las excluidas de la globalización neoliberal es, antes que actitud ética, una *verdad teológica*, porque está enraizada en el misterio de Dios, que se revela en la historia como Dios de los pobres, y en el cristianismo, una verdad cristológica, porque hunde sus raíces en el misterio de Jesús

el Cristo, que asumió el empobrecimiento de manera libre, consciente y activa, y lo hizo no en razón de la pobreza, que consideraba una lacra social que había que combatir, ni por motivos ascéticos o románticos, sino por solidaridad con los pobres.

Se trata de una verdad que la teología ha descuidado con frecuencia y que el magisterio eclesiástico católico tiende a infravalorar. El presidente del Consejo Mundial de Iglesias, Visser't Hoof, afirmaba a este respecto: «El miembro de la Iglesia que rechaza el tomar una responsabilidad respecto a los desheredados es tan culpable de herejía como los que rechazan tal o cual artículo de la fe». Conozco a muchos teólogos católicos condenados, amonestados, procesados, retirados de sus cátedras bajo la acusación de rechazar tal o cual artículo de fe, generalmente la divinidad y la resurrección de Cristo. No conozco, sin embargo, a ningún teólogo o teóloga que haya sido sancionado por negar la verdad de fe de la opción por los pobres.

El lugar social, político y geográfico del nuevo paradigma teológico no puede ser Davos, donde se reúnen los globalistas de todos los países con el grito neoliberal de «propietarios del mundo, uníos», y elaboran su peculiar teología neoliberal, revelada a Hayek por el dios de la religión del mercado, sino Porto Alegre, donde nos reunimos los movimientos religiosos liberadores con los movimientos alterglobalizadores y elaboramos una teología para Otro Mundo Posible, intentando aportar las mejores tradiciones solidarias, emancipatorias y fraterno-sororales de las distintas religiones.

## 2.6. HORIZONTE TEOLOGAL

La experiencia cristiana tiene su primer y principal despliegue en las virtudes llamadas «teologales»: fe, esperanza y caridad. Sin ellas, el cristianismo sería una gran abstracción carente de rela-

*Otra teología es posible*

ción con la vida, una construcción mental con gran coherencia lógica, sin duda, pero sin existencia más allá de las sesudas construcciones de los teólogos y las teólogas.

### 2.6.1. *Fe-confianza*

La fe posee una profunda raíz *antropológica*. En otras palabras, pertenece a la estructura misma del ser humano, no solo de los que se dicen o son creyentes en sentido religioso. Toda persona tiene fe, incluso quien se declara descreída. En ese nivel, la fe está relacionada con la confianza. Aun la gente más desconfiada no puede vivir sin confiar, porque el acto de confianza pertenece al núcleo de lo humano. Lo expresa el teólogo W. Pannenberg de manera certera y con gran lucidez:

De hecho, la fe como acto vital es sinónimo de confianza. Y la confianza pertenece a los momentos fundamentales y básicos de toda vida humana. Como tal momento vital se extiende más allá del ámbito de las profesiones cristianas [...]. La confianza que necesitamos para vivir no se extiende únicamente a determinadas circunstancias, cosas, personas, nos lleva a confiar, más allá de éstas, en lo indeterminado. La necesidad que tenemos de esta confianza indeterminada como elemento vital se manifiesta especialmente en las horas de abatimiento, cuando carecemos de ambiente vivificante de dicha confianza. Y, sin embargo, por encima de toda duda o fracaso, se eleva siempre y renovadamente aquella confianza condicionada que depositamos en las circunstancias, cosas y personas entre las que se mueve nuestra vida, se da una *confianza incondicionada y más profunda* de la que vivimos.<sup>9</sup>

9. Wolfgang Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Sígueme, Salamanca, 1975, págs. 15-16. (La cursiva es mía.)

Según este texto, cabe distinguir dos niveles de confianza: el de la confianza profunda, incondicionada y totalizante, que es el elemento vital y el soporte del ser humano, y el de las manifestaciones concretas de la confianza en las personas, las situaciones y los proyectos. Estas últimas son un despliegue de la anterior confianza.

La fe-confianza es la tierra firme donde se asienta la vida humana. Sin ella, todo se tambalea, el suelo se resquebraja y no se logra hacer pie. Es justamente lo que expresa el profeta Isaías: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7, 9). En otras palabras, la permanencia en la fe-confianza se convierte en condición necesaria de la existencia. Pero la confianza incondicionada no se mantiene en un plano abstracto, sino que se traduce y concreta como confianza en algo y, sobre todo, en alguien, en personas y cosas que van cambiando conforme va evolucionando el ser humano.

Situándonos todavía en el nivel antropológico, podemos decir con L. Dupré que «la fe es la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda apariencia».<sup>10</sup>

La fe tiene, a su vez, una dimensión *religiosa*, que es consustancial. Es a ella a la que nos referimos generalmente cuando utilizamos esa palabra. En ese nivel, la fe no se reduce, como erróneamente se ha creído, a la aceptación de un conjunto de verdades reveladas, ni consiste en la entrega ciega a una causa. Coincido con Paul Tillich en que, dentro del lenguaje religioso, la «fe» es quizá la palabra más expuesta a deformaciones y definiciones inadecuadas, pero, al mismo tiempo, el término más insustituible.

El acto de creer se mueve en el mundo del misterio, no en el de la magia o la superstición; es, por eso, inmanipulable. Está

10. Louis Dupré, *Simbolismo religioso*, Herder, Barcelona, 1997, pág. 57.

### *Otra teología es posible*

radicada en el interior de la persona religiosa, no en las instituciones religiosas, que no son sujeto de fe. Activa las estructuras profundas del creyente. Pero no por ello queda recluida en la intimidad ni en el mundo de lo sagrado. Tiene que explicitarse en el espacio público y en el entorno de lo profano. Veamos en qué sentido.

En el ámbito cristiano, la *fe* es la virtud teologal por excelencia y se entiende como la adhesión a Jesús y a su causa, a su vida y a su movimiento, a su mensaje y a su práctica, a su muerte y a su resurrección. Implica a la totalidad de la persona y comprende toda la realidad. No se queda en la mera respuesta doctrinal a la pregunta sobre si Jesús es divino o no, si es humano o no. Exige tomar postura a partir de la totalidad de Jesús ante la realidad en sus diferentes dimensiones. En otras palabras, la fe en Jesucristo es más que fe en él; es, como afirma Jon Sobrino, una fe totalizante, que conduce a los cristianos y cristianas a hacerse cargo de la realidad para transformarla en la línea de los valores del reino.<sup>11</sup>

#### *2.6.2. La esperanza como principio y como virtud*

Como ha demostrado E. Bloch, la esperanza no es una mera disposición anímica o una cuestión de carácter —optimista o pesimista, según las personas o las situaciones. Se trata de una determinación fundamental de la realidad objetiva y un rasgo esencial de la conciencia humana. Antes que virtud, es principio (*Das Prinzip Hoffnung*) presente en el mundo, esperanza fundada (*docta spes*), que orienta a la realidad y al ser humano hacia

11. La idea de la fe como totalidad es desarrollada de manera magistral por Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999. Sobrino se inspira directamente en Karl Rahner, su maestro, e indirectamente en Xavier Zubiri, maestro de Ellacuría.

una meta, hacia una finalidad. La persona, ser-en-esperanza, es el guardagujas que impide que el mundo vaya a la deriva y que lo guía hacia su plena realización.

La esperanza es también virtud, pero no de ojos cerrados, pies quietos y manos inactivas, sino de visión lúcida –análisis crítico de la realidad–, de mirada hacia el futuro y de pies en movimiento, que pone al ser humano en camino hacia la libertad, en éxodo hacia la tierra prometida. Es esperanza-en-acción, que conduce directamente al compromiso de transformación. El principio-esperanza de Bloch se torna «compromiso-esperanza». Gracias a él, la ética desciende de las cumbres de la abstracción idealista y se hace historia o, mejor, «se hace carne», como el Verbo de Dios en el evangelio de Juan. Si la fe posee el *prius*, dice Moltmann, la esperanza «tiene la primacía».<sup>12</sup>

La esperanza es la virtud del optimismo, pero no del optimismo ingenuo, que ve todo de color de rosa y no cree necesario luchar, sino del optimismo militante, que es consciente de las dificultades del camino, pero cree que pueden vencerse. Sabe que la acción humana puede fracasar y no lograr su objetivo. Más aún, asume el fracaso como momento necesario del itinerario histórico del ser humano, pero sin quedarse tumbado al borde del camino, como si el fracaso fuera la última palabra. Cree, más bien, que puede remontarlo, superarlo. El ser humano puede sentirse derrotado por las mil adversidades de la vida, pero tiene capacidad para probar de nuevo, para intentarlo otra vez no dándose definitivamente por vencido, porque *alea non jacta est* («la suerte no está echada»).

La esperanza es la virtud de la disconformidad con la reali-

12. Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza* (3 vols.), Trotta, Madrid, 2004-2007; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969; Juan José Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella, 1992.

dad, de la rebeldía contra el orden establecido, de la negativa a aceptar el poder del destino sobre la vida humana, del inconformismo con el pasado convertido en criterio del presente y del futuro. No se conforma con la fatalidad de la muerte, ni con la negatividad del sufrimiento. Ahora bien, el inconformismo de la esperanza no se queda en una actitud más o menos romántica o estética de descontento, sino que lleva a asumir la propia responsabilidad en la construcción de un «mundo nuevo», e impulsa a la acción para lograrlo.

Leída desde la esperanza, la realidad no es lo dado, lo acontecido, lo ya pasado, sino lo que queda por acontecer, por suceder, lo por venir. La realidad no se entiende como totalidad conclusa, sino como proceso, *in fieri*, que está siempre brotando, en permanente estado de gestación. La realidad, en fin, se encuentra en clave de utopía.

¿Y la esperanza cristiana? Tradicionalmente se ha presentado como enfrentada a la esperanza humana o caminando en paralelo. El cristianismo ha operado en la teoría y en la práctica como un idealismo hacia atrás, que ha situado la edad de oro en el pasado, como un platonismo centrado en la contemplación de las ideas eternas. Y, sin embargo, la gran aportación de la religión judeocristiana a la humanidad puede resumirse en estas tres ideas: la existencia como historia frente a la existencia como eterno retorno de lo mismo, la esperanza como principio de la vida y la utopía como motor de la historia.

La esperanza bíblica es *praxis hacia adelante*. Lo expresa muy bien el Segundo Isaías: «No recordéis lo antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43, 18-19). Lo concreta todavía más el Tercer Isaías en la profecía del cielo nuevo y la tierra nueva: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva: de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento; sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crear» (Is 65, 17-18). Lo nuevo

no se construye con materiales de derribo y hacia arriba; se edifica sobre nuevos cimientos y con materiales recién fabricados. Lo nuevo no surge porque sí, por arte de magia. Requiere ponerse manos a la obra, creatividad.

La esperanza histórica y la esperanza cristiana no están tan alejadas como se nos ha hecho ver. El principio-esperanza de Bloch y la virtud cristiana de la esperanza no pueden seguir caminando en paralelo sin mirarse a la cara como si fueran dos desconocidos, ni colocarse en dos trincheras enfrentadas como si se tratara de dos adversarios irreconciliables. Las afinidades son muy profundas. El primero constituye un impulso para reanimar la esperanza teológica que, durante siglos, ha permanecido adormecida y recluida en el mundo de las virtudes pasivas y ha dirigido su mirada al más allá de la muerte, sin hacer pie en la historia. Lo expresa muy certeramente Moltmann:

El «principio-esperanza» puede animar [...] a la teología cristiana a intentar una nueva interpretación de su primitiva esperanza para hacerla valer frente a todos los sentidos acomodaticios que pretenden tergiversar su verdadero sentido. Es verdad que el verdadero rostro de la esperanza cristiana está lamentablemente desfigurado en la fenomenología de la esperanza de Bloch, pero [...] este flagrante malentendido de que ha sido objeto debe estimularle a desarrollar su propia fuerza explosiva y a librarse de la nueva cautividad de Babilonia, en que ha estado viviendo.<sup>13</sup>

La esperanza cristiana no se ubica en la planta superior de la esperanza humana, del mismo modo que tampoco es su sacralización. Está radicada en la historia, se encarna en las utopías

13. Jürgen Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Sigüeme, Salamanca, 1971, pág. 288.



*Otra teología es posible*

históricas y trabaja por la realización del reino de Dios en la Tierra a través de los proyectos históricos de signo liberador. Su fundamento se encuentra en el *Dios de la esperanza*, que no es un dios dotado de los viejos atributos de la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia, sino el *Dios del futuro*.

### 2.6.3. *El amor, virtud socioteológica*

Llegamos así al *amor*, la virtud socioteológica o, si se prefiere, éticoteológica. El rasgo distintivo del Dios de Jesús es el amor. Más aún, ésta es su mejor definición de Dios, según la primera carta de Juan: «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8), y solo quien ama conoce a Dios. La respuesta de los creyentes al Dios-Amor no puede ser otra que el amor en toda su extensión: a Dios y al prójimo, y en toda su plenitud y radicalidad: la donación de sí y la entrega de la propia vida por el otro, pues nadie tiene mayor amor que el que da su vida por el hermano.

El amor reconoce a Dios como Dios y no como objeto manipulable a nuestro gusto y capricho, y sometido a nuestros intereses particulares; lo experimenta como misterio insondable e inagotable; lo siente como ser compasivo y fuente de compasión; lo vive como liberador y fuerza de liberación. El amor no se queda en la contemplación ociosa de Dios, sino que conduce directamente a *practicar a Dios*; no se reduce a un acto de conocimiento de Dios a través de la razón pura, sino que desemboca en una actitud ética.

A su vez, el amor reconoce al prójimo como otro, respetando su dignidad inalienable e inimitable, sin pretender convertirlo en *alter ego*; como hermano/a, a quien acogemos en nuestro mundo sin pedir nada a cambio. El otro, el prójimo, no es un bien inventariable ni un objeto que estudiar; no es parte de un todo ni un medio para el logro de otros fines; no puede convertirse en un instrumento al servicio de determinadas ideologías

—sean cuales fueren— o intereses colectivos —por muy dignos que se presenten—; no se trata de una persona que se tenga que captar para nuestra causa —por muy noble que sea. El otro no es un concepto ni una sustancia; tampoco se limita a ser un simple miembro de una especie. No se define por sus propiedades, su carácter, su *status* social o su lugar en la historia.

Hablando en positivo, habría que decir que el otro, el prójimo, es un fin en sí mismo, un absoluto irremplazable, como subrayara con lucidez E. Mounier.<sup>14</sup> O, en términos de Lévinas, el otro es *rostro*, pero no en cuanto fijado en la memoria o en una fotografía, sino en cuanto realidad expresiva. En ese sentido, es palabra, solicitud, orden y súplica, y demanda respuesta, ayuda y compasión. De ahí emana la responsabilidad del ser humano para con los demás. Ahora bien, la relación con los demás, según Lévinas, nunca es simétrica, es decir, no puede ser el encuentro entre dos personas iguales. La responsabilidad de una persona para con su prójimo no es el resultado de un contrato; es, más bien, fruto de la entrega, de la donación; en una palabra, de situarse en el lugar del otro. Así, el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan.<sup>15</sup>

Esto debe traducirse en actitudes concretas hacia los demás y hacia los prójimos más necesitados que, para la Biblia, eran los huérfanos, las viudas y los extranjeros, y hoy son los inmigran-

14. Cf. Emmanuel Mounier, *El compromiso de la acción*, ZYX, Madrid, 1967; *id.*, *Revolución comunitaria y personalista*, Zero, Madrid, 1975; C. Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1969; M.<sup>a</sup> José Criado, *Persona y compromiso en Mounier*, ZIX, Madrid 1970.

15. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987, 20 ed.; *id.*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987; *id.*, *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995; Agustín Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1997.

### *Otra teología es posible*

tes, los desplazados, los pueblos y los continentes excluidos, etcétera.

El amor, todo amor, y muy especialmente el amor como virtud cristiana, no crea identificación entre los seres humanos, sino distinción, valoración y aprecio del otro en cuanto distinto de mí. El amor cristiano es *agapé*, amor de benevolencia que quiere el bien del prójimo, responde bien por mal y se extiende a los enemigos, que se incorporan al ámbito de la comunión-comunidad de vida.

Si, al referirnos a la esperanza, decíamos citando a Moltmann, que tenía primacía sobre la fe, en el caso del amor, hemos de decir, con san Pablo, que es «la mayor de todas ellas (de la fe y de la esperanza)» (1 Cor 13, 13).

#### 2.1. HORIZONTE DE LA LIBERTAD

Sin libertad, los teólogos y las teólogas no podemos construir una teología para Otro Mundo Posible. La teología elaborada en no pocos centros teológicos se encuentra en un régimen de esclavitud, de cautividad. Es quizás impecable desde el punto de vista formal, pero le falta el aire para respirar, las alas para volar y la libertad para hablar.

Las jerarquías religiosas ejercen un control tan fuerte sobre la enseñanza teológica que limita sobremanera, cuando no de manera absoluta, la libertad de los teólogos y las teólogas. El escritor español Mariano José de Larra decía en el siglo XIX: «Escribir en España es llorar». Más de un siglo después, esta frase podría aplicarse a los teólogos y las teólogas diciendo: «Hacer teología es llorar».

Ha llegado el momento de poner en práctica en la reflexión teológica el lema de la Ilustración: «¡Atrévete a pensar!», sin tutores que ejerzan la función de censores. Tenemos que hacer uso

público de la razón teológica, venciendo las resistencias de quienes, desde la política, la religión y la economía, nos disuaden de pensar.

Mientras los teólogos y las teólogas no tengamos un estatuto de libertad en las distintas religiones y no podamos ejercer nuestro trabajo desde la libertad de expresión, investigación y publicaciones, nuestra teología servirá para reforzar y reproducir las instituciones religiosas, pero no contribuirá de ningún modo a construir Otro Mundo Posible.

### 3. NUEVAS CATEGORÍAS

Una teología para Otro Mundo Posible requiere un cambio de categorías. He aquí algunas de las principales categorías que se pueden incorporar al ámbito teológico.

- Del ámbito de las ciencias de las religiones: secularización, desecularización, retorno de la religión, religión del mercado, religión del imperio, nuevos movimientos religiosos, religión de la diosa, fundamentalismos, diálogo interreligioso, diálogo de civilizaciones, interespiritualidad, laicidad, sacralidad, monoteísmo-politeísmo.
- Del ámbito de las ciencias de la vida: bioética, biogenética, biología, biotecnología.
- Del ámbito de la política y de la economía: política, economía, mercado, emancipación, liberación, globalización, altermundialización, movimientos populares, víctimas, dependencia, solidaridad, exclusión, marginación, justicia, pecado estructural, movimientos de resistencia global, liberación, alteridad, proximidad.
- Del ámbito del género: dioses(as), patriarcado, género, autonomía, redes, violencia de género, feminismo.

*Otra teología es posible*

- Del ámbito de la ecología: ecología, Tierra, cosmos, naturaleza.
- Del ámbito de la interculturalidad: cultura, interculturalidad, multiverso, indígenas, afrodescendientes, etnia, raza, diálogo interreligioso, interioridad, etcétera.

#### 4. LA TEOLOGÍA COMO ESPERANZA DE QUE EL VERDUGO NO TRIUNFE SOBRE LA VÍCTIMA

La imagen del enano jorobado de Walter Benjamin y su relación con la teología expresa de manera certera la función que ésta puede jugar en la construcción de Otro Mundo Posible. Cuenta Benjamin en sus «Tesis de filosofía de la historia» la anécdota de un muñeco vestido al modo turco que se sentaba en un tablero colocado sobre una mesa muy amplia y que replicaba de manera siempre certera a cada jugada de un experto ajedrecista con otra jugada contraria hasta lograr la victoria. Todo un sistema de espejos daba la idea de que la mesa era transparente por sus diferentes lados, cuando quien, en realidad, estaba sentado dentro era un «enano jorobado», maestro en el arte del ajedrez, que guiaba la mano del muñeco a través de un sistema de hilos. El equivalente del muñeco en cuestión es, para Benjamin, la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico», decía entonces el filósofo. Éste tendrá asegurada la victoria, «si toma a su servicio a la *teología* que, como es sabido, es hoy pequeña y fea, y no debe dejarse ver en modo alguno».<sup>16</sup>

No es menos expresiva la comprensión de Marx Horkheimer sobre la teología como la apuesta por la justicia y como rela-

16. Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, I, Taurus, Madrid, 1989, pág. 177.

tivización de la injusticia, como el anhelo de lo «totalmente Otro» y la esperanza de que el verdugo no triunfe sobre las víctimas. La teología así entendida, decía, debe acompañar a la política, pues una política sin teología «no dejará de ser, a fin de cuentas, un negocio, por muy hábil que éste sea».<sup>17</sup>

17. H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 105.