

LA TEOLOGIA EN UN MUNDO SIN CREENCIAS

**(Lección inaugural del curso
lectivo 1997, Facultad de Filosofía
y Letras, Universidad Nacional,
Heredia, 22 de abril de 1997)**

J. Amando Robles Robles

*A Dolly, la oveja escocesa
clonizada, encarnación de lo
mismo y, por ello, como los
gemelos en la antigüedad, ex-
presión perturbadora de la di-
vinidad. Con más devoción y
cariño que temor.*

Al participar en un acto inaugural como este, ustedes esperan, con razón, escuchar algo académico o científicamente también «inaugural», es decir, algo nuevo. Con todo, a esta expectativa se podría responder presentando un desarrollo científico «normal» en el sentido kuhniano del término¹, e incluso con planteamientos retóricos y de forma. Pero no así a la demanda que nos plantea el proceso de evaluación-revisión que estamos viviendo como Universidad, y más aún nuestro inconcluso Congreso «Vicente Sáenz», «Identidad de la Facultad de Filosofía y Letras»².

Estos dos acontecimientos, en la medida en que quieren ser respuesta a los grandes cambios que estamos viviendo en el mundo de hoy, nos disparan al corazón: nos retan como área de saber, retan el humanismo que hasta ahora hemos ofrecido, retan nuestras disciplinas, enfoques y métodos, retan nuestro ser y quehacer universitarios. Ante ellos nuestra respuesta no puede ser la dictada por el desarrollo «normal» de nuestras disciplinas, menos aún una respuesta retórica y formal. Tiene que ser una respuesta verdaderamente nueva, dada desde otro paradigma de pensamiento y que, por lo tanto, implica «ruptura» con el anterior. En el caso de la teología la respuesta no puede ser reconstruir, como pretenden muchos, sino construir de nuevo³.

Nuestro inconcluso Congreso planteó los desafíos que la revolución científico-tecnológica nos presenta, esbozando los trazos del nuevo humanismo: nuestra nueva manera de pensar la realidad y pensarnos en ella, de significar y de significarnos. Por ello, aunque inconcluso, su llamado sigue vigente. Imposible escapar de él. A modo de ejemplo del cambio que espera a todas las disciplinas que integran el saber de nuestra Facultad, quisiera exponer ante ustedes hoy qué significan estos retos y desafíos para la teología, cómo la imponen cambiar y en qué sentido.

1. NUESTRA SOCIEDAD, UNA SOCIEDAD SIN CREENCIAS

De lo primero que hoy la teología tiene que tomar nota, al igual que las demás disciplinas humanistas, es que nuestra sociedad es una sociedad sin creencias⁴. Esta calificación implica varias cosas. Primera, que el paradigma de la sociedad que estamos construyendo es una ciencia nueva, verificadora de todo conocimiento. Segunda, que, como paradigma que es, no admite otro conocimiento que se presente como concurrente y alternativo. Y tercera, que todo conocimiento que no sea científico, tecnológico y pragmático, como sí lo es la ciencia de nuestra sociedad, deberá aceptar el principio de la verificación científica.

Bueno, formalmente hablando no se trata de nada nuevo. En el fondo los paradigmas siempre se han comportado así. Un paradigma es la programación representacional y valórica de la que una sociedad se dota para poder vivir y no morir. Es la matriz con la cual crea las representaciones y valores que necesita para poder existir y actuar como sociedad. Por esta misma función, no puede tolerar ni tolera que sobre la misma base de vida y en el mismo tiempo de una sociedad se dé un paradigma alternativo. La razón es clara, la sociedad no sería viable.

También, siempre son los paradigmas como aquí los entendemos los que imponen las reglas de juego: qué es real, qué no lo es; qué es científico, qué no lo es; qué es necesario, qué no lo es. Ellos dictan la validez al resto del conocimiento. Puede parecer despótico, pero ello deriva de su función de asegurar lo más incondicional para un grupo o una sociedad: su vida y sobrevivencia. Y ello gracias a cierto tipo de recursos, a una manera segura de obtenerlos, así como a una organización social y cultural necesaria. Digamos que cada paradigma, en el tipo de sociedad que es el suyo, ha moldeado a su manera toda la realidad, mundo, pensamiento, valores, relaciones; como ciertos sistemas electrónicos configuran nuestras computadoras. Los paradigmas no son eternos, cambian en una especie de «coevolución orgánica» con el resto de condiciones humanas, sociales y del entorno. Pero mientras están vigentes, no pueden negarse a sí mismos ni a las funciones esenciales que cumplen.

La ciencia e ideología, que fue el paradigma de la sociedad industrial, exigían a todo conocimiento y realidad, como condición de validez, que fuera intelectualizable y racionalizable, es decir, fundamentable en la propia realidad, explicable en sí misma, sin necesidad de recurrir a explicaciones de naturaleza trascendente y, en tal sentido, metarreal. Ello supuso un gran cambio en relación con la manera de conocer anterior, en relación con lo que fue una actitud de siglos del ser humano ante la realidad. La nueva actitud no debe ser tomada en el sentido de que conociéramos todo por vía de una explicación interna a la misma realidad, o tuviéramos un mejor

conocimiento que nuestros antepasados de lo que son las condiciones generales de nuestra vida, sino, como aclaró muy bien Weber, en el sentido de «que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que (...) no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo»⁵. Otro tanto sucede ahora con el nuevo paradigma, la ciencia y la tecnología.

Lo que ocurre ahora es que la nueva condición de validez es la verificación. No en el sentido de que todos nuestros conocimientos estén y sean verificados, lejos de ello, sino al igual que ocurre en nuestros aeropuertos con nuestros equipajes y con nosotros mismos, como una postulación y una exigencia destinadas a eliminar el contrabando. Es decir, todo conocimiento y valor tienen que cumplir con las exigencias del control, se les someta o se les exima de él en el terreno de los hechos concretos. Esto es muy importante.

En el caso del conocimiento y de los valores, estar dispuesto al control es ser y comportarse como conocimientos y valores libres de todo dogma y privilegio, despojados de cualquier creencia, siempre sometibles a la crítica y a la revisión. Precisamente, esta es la exigencia que hace que nuestra sociedad sea una sociedad sin creencias. Nuestra ciencia y tecnologías pueden ser un conocimiento muy reducido, como de hecho lo son, pero no pueden aceptar conocimientos competitivos sin que acepten para estos la verificación que la nueva ciencia y la tecnología a sí mismas se imponen. Todo conocimiento que aspire a ser competente, a tener una palabra válida para asegurar la vida y sobrevivir de esta sociedad, tendrá que ofrecer la garantía de la verificación. La ciencia no lo es todo, pero vivir y sobrevivir es el valor más incondicional de todos, y son demasiados riesgos los que se corren para dejar la sociedad y su proyecto en manos de cualquier otra fuente de conocimientos y de valores, por bien intencionados que estos sean.

Quizás sea más comprensible y admisible lo que estamos diciendo si aclaramos que cuando hablamos de verificación, implícitamente estamos hablando de libertad y creatividad⁶. Estas son las dos verdaderas condiciones del nuevo conocimiento, del nuevo paradigma: la ciencia y la tecnología actuales.

Para cumplir las funciones esenciales que cumple, el nuevo paradigma tuvo que constituirse y organizarse en un conocimiento lo más formal posible, lo más estilizado, lo más aséptico posible a los valores. En otras palabras, ha tenido que demandar la mayor libertad y creatividad posibles, y para ello ha tenido que desprenderse de todos los dogmas y creencias. Ha tenido que hacerse un conocimiento formal y tecnológico, renunciar a preguntarse por el sentido, significación y esencia de las cosas, e interesarse solamente por cómo funcionan y cómo debemos actuar en ellas para obtener ciertos resultados. Sin ese



"Mujeres en la iglesia", dibujo de Francisco Zúñiga (Costa Rica), 1933.

espacio de libertad y de creatividad, imposible la existencia del paradigma que es el nuestro y, prácticamente ya, imposible la sociedad actual. Porque tampoco es posible ya el retroceso.

Ahora bien, si libertad y creatividad son las dos condiciones que exige para sí el propio paradigma, qué extraño que las exija para todo otro conocimiento y valor. Hoy no puede haber dogmas y creencias, tomados como conocimientos y valores sustraídos a la criticidad, a la libertad y a la creatividad. No puede haber dogmas ni creencias de ningún orden: científico, social, económico, cultural, religioso, étnico. Y ello quiere decir, citando a Weber, que se ha excluido lo mágico del mundo.

Pero no nos engañe la cita de Weber. No pensemos, como todavía hacen muchos, que lo que ahora estamos viviendo es más de lo mismo que ya se vivió en el siglo pasado. El cambio es grande entre los dos paradigmas, más de lo que solemos pensar. La ciencia y la ideología del siglo pasado eran laicas, pero profundamente valóricas, todavía muy míticas. Suponían un principio, una fuerza, unas leyes, una razón, un centro, y a partir de estos es como se articulaban. Era la creencia en la Historia, en la Razón, en la Naturaleza, en la Ciencia, como clave de todo. Pese a los cambios estructurales que significa la aparición de la sociedad que vive de la industria, su paradigma —en esto se parecía a los que le antecedieron— era todavía mítico-simbólico—. En este sentido era portador de muchas creencias y no era tan libre y tan creador como se pensaba.

El nuevo paradigma es muy diferente. La nueva ciencia, ya lo hemos dicho, no aspira a explicar nada ni a descubrir el sentido y la significación de nada. La nueva ciencia no puede partir ni parte de ningún supuesto céntrico y absoluto. Para la nueva ciencia no hay un sistema anterior, superior y por encima de los demás. La nueva ciencia es formalidad y funcionalidad, requiere de libertad y creatividad plenas, a estos valores somete todo conocimiento y valor, al igual que los programas antivirus de nuestras modestas computadoras personales someten a

chequeo toda información nueva que introducimos. Nuestro mundo es mucho más desencantado que el mundo desencantado que vio y pronosticó Weber.

La base de este cambio se encuentra en lo que constituye la base de nuestra vida, la posibilidad de la misma, en lo que constituye nuestro sistema de trabajo, el modo socio-laboral cómo nos aseguramos los recursos básicos con que vivimos hoy, que resultan ser recursos de información y conocimiento aplicado. Esta base es por naturaleza autónoma, sin valores. Y es la que requiere como condición de desarrollo y funcionamiento, libertad y creatividad.

Esta es la nueva realidad de la que las disciplinas humanistas tienen que tomar nota. Y a esta exigencia apunta el congreso inconcluso de nuestra Facultad cuando propone la necesidad de una nueva reflexión humanista y sus notas distintivas: «epistemológicamente avanzado», esto es, capaz de asumir los resultados de la vasta experiencia cognitiva desarrollada en nuestro tiempo, dice el documento del Congreso; sea crítico incluso —y sobre todo— consigo mismo; se haga cargo de la problemática científica y tecnológica contemporánea, especialmente en sus dimensiones éticas y epistemológicas, mediante un diálogo efectivo y provocador con los agentes de estas otras modalidades del saber. Y así otras características más⁷.

Veamos el desafío que la nueva realidad plantea a la teología como ciencia o saber de sentido y significación y, por lo tanto, humanista. Pero para percibir mejor este desafío, veamos primero, aunque sea en términos muy generales, cómo desempeñó su cometido hasta nuestros días.

2. LA RELIGION Y LA TEOLOGIA HASTA NUESTROS DÍAS

El campo de las religiones es muy amplio. No todas presentan el mismo desarrollo. Pero podemos hacer una constatación histórica: mas a una religión le tocó cumplir

con la función de ser paradigma de una sociedad, mas esta religión se organizó y se desarrolló como sistema de representaciones y de valores, como sistema de verdades, como programa de la sociedad. Fue el caso general, aunque no solo, de las llamadas religiones universales que, por definición, son las religiones organizadas como visiones centrales del mundo, como cosmovisiones de toda la realidad. Lo fue de manera más notoria en las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo, más especialmente en las dos últimas.

La constatación que venimos de señalar es muy importante. Las religiones siempre han sido más que cuerpo de verdades, más que conjunto de creencias, siempre han sido indagación, búsqueda, conocimiento no funcional de la realidad, experiencia, camino y vida. Pero cuando funcionaron, y lo hicieron durante siglos, como visiones centrales del mundo, como paradigmas, llegaron a opacar su primera y, si ustedes me permiten este juicio de valor, más genuina función, para constituir y funcionar como un sistema filosófico y científico, aunque religioso, de representaciones, verdades e ideas. Así funcionó milenariamente también el cristianismo. Y en estos casos y durante este tiempo, como es bien comprensible, la teología como metadiscurso de la *fe-revelación* y *fe-verdad*, se desarrolló desde la posición hegemónica alcanzada, prácticamente sin discusión ni cuestionamiento, al servicio racional de la religión así percibida y vivida.

Por la misma función paradigmática de la religión, el elemento teórico, el elemento verdad, noético y ontológico, fue el más desarrollado y, desde luego, el dominante. Esto es tan cierto que se puede reconstruir las historias de las religiones como historias de campos, posicionamientos, instituciones, eventos, conflictos y luchas, a partir del interés por estar en la verdad, detentarla, imponerla, producirla, controlarla. Comenzando porque estas religiones suelen tener su origen en una revelación, esto es, en un conjunto de verdades, y la fe es practicada como la adhesión acrítica a estas verdades y a quien las revela. Y siguiendo, como en el caso de las religiones monoteístas, porque la revelación viene de Dios como una

voluntad de salvación para todos los hombres sin excepción. La teología mostrará lo bien fundada de esta fe, de estas verdades, incluso su necesidad y obligatoriedad, su actualidad y vigencia, para terminar reivindicando la misma adhesión. La religión es una cuestión de conocimiento de verdades reveladas, que suponen señorío y autoridad, es una cuestión de creencias. Así las cosas, nada extraño que en estas religiones la ortodoxia sea tan relevante, lo mismo que los mecanismos e instancias que la aseguran. Es bien conocido como en el caso del catolicismo la Iglesia se autodefine como la detentadora de un «*depositum fidei*». Para no recordar ya el síndrome de la Inquisición, bastión encargado de la defensa y pureza de la fe, es decir, de la verdad.

Es bien cierto, más particularmente en el caso del cristianismo, cómo estas religiones, precisamente por su naturaleza racionalista e intelectual, fueron un gran factor de autonomización del mundo. Esta es otra constatación histórica que hay que hacer de la historia de Occidente, es demasiado obvia en tal sentido, complementaria de la que hicimos al comienzo de este epígrafe. Como ha dicho un autor, «más los dioses son grandes, más los hombres son libres»⁸. La explicación de tal comportamiento se encuentra, como decimos, en el carácter racionalista e intelectual de la religión. Mas una religión se perfila como sistema intelectual y racional, esto es, como paradigma, más favorece la percepción del mundo en términos de autonomía.

Pero tal autonomía, con todo y todo, es relativa, nunca es absoluta. La realidad total siempre es percibida en términos duales: el más acá y el más allá, inmanencia y transcendencia, materialidad y espiritualidad; términos en los que, aunque sea de forma muy sutil, los primeros extremos quedan y permanecen amarrados y supeditados a los segundos. Las teologías cristianas no han podido dar cuenta bien de la autonomía y tienen serias dificultades para hacerlo. Lo muestra bien su hipersensibilidad para reivindicar la primacía de Dios y de su plan cuando las diferentes reivindicaciones de autonomía parecen ponerla en peligro. En caso de duda, no se reivindica la experiencia, la vida, sino la verdad: Dios ha creado todo y, en

última instancia, hay que orientarlo todo conforme al plan que nos ha revelado⁹. El origen de tal concepción se encuentra en el paradigma agrario sobre el que las religiones universales se han articulado y muy particularmente el cristianismo. De un modo u otro al paradigma agrario, como al paradigma mítico, le es esencial la dualización de la realidad, por cuanto le es esencial la experiencia vida/muerte, con la particularidad de que ha podido sustituir el esquema vida/muerte por el esquema mandato/obediencia, el verdadero esquema representacional y valórico de todas las sociedades agrarias; esquema, obviamente, jerárquico y autoritario¹⁰. Mientras la sociedad no sienta la necesidad de salir de este esquema y salga, por más que se interprete la realidad natural, social, cultural y humana como una realidad autónoma, no por ello dejará de ser percibida como dual, y donde estas siempre deberán desarrollarse en sometimiento y obediencia a Dios y a su voluntad. Una vez más, en el mantenimiento de esta visión de las cosas la función de la religión como teoría, función que la teología desempeña como metadiscurso de la fe, es prioritaria. Dicho de otra manera, la verdad está antes que la vida, la creencia antes que la experiencia, la razón antes que la intuición.

Si, en el caso del cristianismo, a lo anterior añadimos su constante de religión urbana, su institucionalización como iglesia, por lo tanto, poseedora de un cuerpo de pensadores a lo largo de su historia dos veces milenaria, su posición hegemónica en Occidente durante casi quince siglos, su manera eminentemente racionalista e intelectual de defenderse frente a la modernidad, y lo que estos factores significan, estaremos en condiciones de comenzar a sospechar hasta qué punto la función teórica ha sido prioritaria para esta religión, y por lo mismo, hasta qué punto tiene dificultades para aceptar el nuevo paradigma y sus condiciones de libertad y creatividad. La historia de dificultades y enfrentamiento entre cristianismo y modernidad, historia tan reciente, por no decir actual, está ahí para probarlo.

Pero algunos de ustedes, si no muchos, estarán pensando para sí, bueno, eso es cierto de las teologías en

general, pero la teología de la liberación pareció inaugurar otra perspectiva. Con ella se revalorizó no solamente la realidad humana, cultural y social, sino las luchas liberadoras de nuestros pueblos, la práctica y el compromiso político con tales luchas. Es muy cierto. Vinculó amor a Dios y a los seres humanos en sus situaciones concretas y en una perspectiva liberadora como ninguna otra teología lo había hecho antes. Y mostró y recordó que la opción por los pobres está en el corazón de la práctica de Jesús de Nazareth y del Evangelio. Es muy cierto, y ha constituido grandes aportes teóricos en su momento. Aportes teóricos en función práctica y que, por ello, de manera históricamente constatable y significativa, han dinamizado la vida de muchos cristianos, especialmente aquí en América Latina. Fue una teología en función práctica.

Todo esto es cierto, pero igualmente lo es que no por ello dejó de ser ante todo y sobre todo un cuerpo de verdades, una teoría, un conjunto articulado de representaciones y de valores, un programa y una norma de vida para quienes se adherían a ella. En otras palabras, el bagaje teórico-representacional fue, pese a todo, no sólo muy grande, sino genesíacamente primero y, a la postre, prioritario. A pesar de su gran impacto en sectores populares y, por lo tanto, en su capacidad de hacerse comprender y apropiarse por algunos millones de personas con escasa escolarización, no por ello dejó de ser una teología portadora de una visión del mundo y de la sociedad, concretamente de la sociedad capitalista, y de una visión y una práctica alternativa para transformarla y superarla. Esto es obvio. Buena prueba de ello es que esta teología no se transmitía a través de un discipulado, como el maestro espiritual transmite su saber a su discípulo, sino a través de cursos, talleres, seminarios, formas todas ellas donde el discurso y el aprendizaje teórico juegan un papel de primer orden. Igualmente se podría aducir la experiencia de muchos cristianos formados en dicha teología, en el sentido de que un énfasis en lo teórico y en la práctica política liberadora al final les resultaba reduccionista y les reseca el espíritu¹¹.

En fin, es muy difícil imaginarse cómo podría haber ocurrido de otro modo. La teología de la liberación, como las demás teologías cristianas en general de este siglo, es hija y tributaria de la modernidad, de sus metadiscursos, y por lo tanto del carácter teórico-normativo que caracteriza la ciencia e ideología como paradigma de la sociedad industrial. Un buen ejemplo de ello es que la teología de la liberación como discurso sigue reproduciendo una relación sujeto-objeto, un sentido último de la realidad, una orientación teleológica de la historia, entre otros supuestos, típicos de la modernidad, y que ya no tienen más vigencia hoy. Estos supuestos no pueden dejar de aparecer ante el nuevo paradigma como otras tantas creencias y, por lo tanto, no aceptables en la medida en que se presenten como concurrentes y alternativas. Sin embargo, sí aceptará todo lo que la teología de la liberación enfatiza como amor, compasión, solidaridad, gratuidad, compromiso, entre otros valores¹².

¿Por qué así? Porque, como mostramos en el primer epígrafe, una nueva realidad ha surgido o, al menos, una nueva manera de verla y de posicionarnos ante ella, un nuevo paradigma, que modifica y moldea todo lo demás, incluida la religión: cambios que la teología habrá de tomar en cuenta si quiere cumplir su cometido: ser un discurso creíble, y contribuir a la mejor realización del ser humano y de la sociedad.

3. LA NUEVA RELIGION

Con la aparición del nuevo paradigma, la religión ya no puede articularse creíblemente, esto es, válidamente, como un cuerpo de representaciones y de valores capaz de programar y normar la sociedad para que esta funcione. La función de la religión ya no es orientar y dar sentido a nuestra vida, la religión no es solución para nada, ni siquiera para la muerte¹³. La sociedad no necesita de esta función milenaria de la religión. Lo que la religión sí puede hacer, para ella y para la nueva sociedad, es recuperar una función mucho más anterior todavía, la función de ser un lugar donde se descubre la realidad, donde se hace la experiencia de esta, la experiencia pues

de nosotros mismos, del universo, de todo. La religión sí puede ser, con sus grandes y riquísimas tradiciones, el lugar donde encontremos un método, un camino, guías más avezados, experiencias de validez universal, seres humanos, textos y comunidades donde esta sabiduría se conserva inmarchitable. La religión sí puede ser, como dijo Jesús de Nazareth de sí mismo, «camino, verdad y vida». La religión sí puede ser gratuidad, amor, compasión, fusión con el otro y con lo otro, unión y comunión con todo, búsqueda y descubrimiento de la realidad total.

Decíamos que se trata de una función muy anterior a la que hemos conocido y conocemos nosotros. Diferentes autores suelen ubicar esta función en la religión de los pueblos cazadores, en la religión chamánica¹⁴. Porque, al parecer, en ese tipo de sociedades la religión era método, camino, iniciación, experiencia, rito, más que visión intelectual de la realidad y explicación de la misma. Es una función que, aunque latente, nunca desapareció. Es la función que han descubierto en épocas y dentro de marcos culturales bien diferentes los místicos de todas las religiones. De ahí el parecido tan grande entre todos ellos, no sólo en la experiencia, sino también en su lenguaje último.

Ello explica también el parecido de su talante, de sus actitudes. Hombres y mujeres por lo general poco locuaces, enemigos de la teoría, conscientes de su incapacidad para entregar teóricamente lo descubierto, más conscientes aún del peligro paralizante de toda teoría, y por ello inclinados a hablar en parábolas, a expresarse en un discurso motivador y sugeridor, para así despertar la propia búsqueda del discípulo, su determinación y la realización personal de la experiencia que él ha hecho.

Ello explica también la marginación de la que estos hombres y mujeres han sido y son objeto. Por una parte, nadie más respetuosos que ellos de sus venerables tradiciones religiosas. «No crean, decía Jesús, que yo vine a suprimir la Ley o los Profetas: No vine a suprimirla sino para llevarla a la perfección». Y añadía, «Les aseguro que primero cambiará el cielo y la tierra antes que una coma de la Ley: todo se cumplirá» (Mt. 5,17-18). Pero, igualmente

también, nadie más libres para crear y recrear. Lo escrito les merece total respeto, porque contiene una experiencia de gracia, inapreciable y valiosa para todos los tiempos, y como tal no se debe adulterar ni tratar a la ligera. Pero lo importante es esa experiencia, esa vida, no la expresión cultural que alguien le dio. De ahí la marginación que sufren. Porque no hay nada ni nadie más cuestionador del sistema, de la doctrina, de la teoría, comenzando por el sistema, doctrina y teoría religiosos, y de quienes están interesados en el mantenimiento de estos, que los hombres y mujeres verdaderamente religiosos.

De ahí también su carácter excepcional dentro de la regla. «Monstruos» llamaba Gramsci a modelos como Francisco de Asís¹⁵, precisamente por lo raros que son allí donde debieran abundar. El lo explicaba muy bien. El descubrió que el interés de la Iglesia no está, por paradójico que parezca, prioritariamente en la vida, en la experiencia, sino en la teoría, en el mantenimiento y reproducción de verdades y creencias. El sistema montado sobre la teoría no aguanta sin costo el cuestionamiento frecuente de hombres y mujeres como Jesús de Nazareth, Francisco de Asís, y tantos otros.

Decíamos al comienzo de estos párrafos que la sociedad no necesita ya, como en algunos casos lo necesitaron tipos pasados, de la religión en su función de paradigma y programa de la sociedad. Pero hemos subrayado lo que la nueva religión puede hacer para sí misma y para la sociedad. En efecto, aunque la nueva sociedad pueda pasar estrictamente hablando sin la religión, esto no significa que el aporte de lo religioso sea espernible. Muy al contrario, la nueva sociedad valora extraordinariamente lo religioso, le abre espacios inéditos y le demanda su aporte especial.

Puede sonar contradictorio lo que estamos diciendo, pero no lo es, sino por el contrario, muy coherente. Veamos. Si el nuevo paradigma le asegura a la sociedad su funcionamiento, el hecho de que pueda vivir y sobrevivir, por primera vez en la historia de las sociedades no le asegura la orientación que necesita, la conducción y el

acompañamiento. El nuevo paradigma es incapaz de proporcionar fines, objetivos y metas, que son valores. Por otra parte, nunca las sociedades dispusieron de tal potencial científico y tecnológico, de un poder tan grande. La consecuencia es clara: si la sociedad actual no es capaz de complementar su paradigma con el aporte de valores de otras fuentes, corre un gravísimo riesgo de ir a una catástrofe. Por su propia naturaleza, por primera vez en la historia el nuevo paradigma necesita del complemento de la ética, de la filosofía, del arte y de la estética, de la religión. No tolera la concurrencia y la competitividad en lo propio de su función, pero sí necesita y requiere la complementación de los valores, la complementación de lo gratuito. Las religiones no han muerto, es muy valioso el aporte que pueden hacer, y es grave su responsabilidad en hacerlo.

Pero el aporte de la religión en esta convergencia de fuentes es bien específico y peculiar. En el fondo no es a la religión a la que le compete aportar el sentido de la vida y de la historia, porque tal sentido viene aportado por nuestros proyectos, y a la religión, repetimos, ni le compete explicar nada ni aporta sentido de nada. La religión, por ejemplo, no da explicación ni sentido a la muerte. La contribución de la religión se sitúa en el ámbito de lo máxima gratuidad, en el ámbito pues de lo más innecesario e inútil. La especificidad de la religión es el nuevo conocimiento, la nueva experiencia, la nueva realidad que nos aporta, y que, como el arte, es una realidad inédita, nueva, de una dimensión no regida por la necesidad y la funcionalidad. Y para esta realidad no paradigmática el nuevo paradigma de la ciencia y de la tecnología deja todo el campo libre, aún el del paradigma, porque se sitúa a un nivel más profundo, trascendente.

Además, gracias a las exigencias o reglas que impone el nuevo paradigma, las religiones no podrán hacer su aporte desde posiciones y en actitudes dogmáticas, excluyentes, coercitivas, como lo hicieron en el pasado. Todas las religiones tendrán que presentarse en pie de igualdad, no pretendiendo poseer más verdad que la que tienen. Ninguna podrá declararse tener la verdad, ser

mejor o superior a las otras, y, mucho menos, ser la única. En esto, aunque les cueste, las primeras beneficiadas serán las propias religiones. Por lo demás, no es difícil imbuirse de esta nueva actitud. Cuando las religiones se configuraron como paradigmas y programas llevaban inoculada en su pretensión la exclusividad y, por lo tanto, la rivalidad y la competencia. Al poder descubrirse ahora como gracia, experiencia y sabiduría, le es inherente a este hecho la convicción de que los caminos son infinitos, prácticamente cada persona tiene el suyo, y así tendrá que descubrirlo.

4. LA NUEVA TEOLOGIA

¿Qué significan estos cambios para la teología?, nos preguntábamos al comienzo de nuestra exposición. ¿Cómo la imponen cambiar y en qué sentido? Aunque por la novedad misma de los cambios que están teniendo lugar, aún no tengamos articulada respuesta para todas las preguntas pertinentes que podrían hacerse, algunas ya son posibles y, además, urgen.

Después de lo que llevamos dicho, una primera respuesta es clara. Para la teología estos cambios significan el reto más grande que como disciplina ha tenido desde su existencia.

Ya no es el reto de acertar con hallazgos fructíferos en las virtualidades de las diferentes partes que componen el discurso teológico —signos de los tiempos, teorías, métodos, fuentes—, virtualidades que una vez halladas permitirían alargar la vida del discurso teológico moderno. Por definición tales hallazgos se enmarcarían dentro de lo que Kuhn llama «desarrollo normal» de un paradigma y de una disciplina, y esto en un momento en que los «desarrollos normales» ya no son suficiente respuesta. En el mejor de los casos se trataría de ramas temporalmente vivas naciendo de un tronco muerto.

Ni siquiera es el reto de uno de los cortes epistémicos que probó e ilustró Foucault en **Las palabras y las cosas** y que se han dado varias veces en la historia del saber

occidental. Aunque en los cortes de Foucault los cambios son grandes, hasta el punto de significar la aparición de nuevos supuestos, nuevos objetos de estudio, nuevos métodos y nueva organización del saber, sin embargo como que tales cambios se dan sobre la permanencia de un mismo fondo objetivo-instrumental que ofrece el paradigma. Surgen nuevos objetos, nuevas disciplinas, nuevos métodos, pero, como muy bien mostró Foucault, permanece la misma voluntad de saber y en manos de ella todos son instrumentos de un saber sistematizado, objetivo, seguro y, por así decirlo, externo. El reto que hoy se presenta a la teología como disciplina de saber es mucho mayor. Se trata de un reto inédito. En los cambios citados, tanto en los estudiados por Kuhn como en los estudiados por Foucault, como que los mismos ocurren dentro de una cierta continuidad. Ahora esta continuidad se quebró, no existe más.

La teología no permaneció ajena a los cambios estudiados por Kuhn y por Foucault. Se los podemos aplicar fructuosamente como clave de análisis. De hecho ella los fue capeando e incorporando con mayor o menor éxito. Según se descubrían nuevos terrenos, esto es, nuevos campos del saber con sus nuevas sensibilidades y sus nuevos retos, la teología iba trazando sus rieles por dónde avanzar, adaptándose al medio. De pronto es como si el campo cambió de naturaleza. Ya no se pueden trazar rieles en él como era habitual hacerlo y la teología se siente como una locomotora a la que le faltan rieles y campo. Dicho de manera menos metafórica, hasta ahora la teología pudo articularse como discurso, y así lo hizo, sobre el discurso del paradigma dominante, fuese este el del paradigma agrario o el de la ciencia e ideología. Ahora ya no puede hacerlo, ahora tiene que articularse sobre su misma especificidad, sobre la experiencia que constituye su objeto de estudio. Y esto tiene muchas y graves consecuencias.

Lo primero que tiene que dejar atrás es, precisamente, su carácter de disciplina, su naturaleza teórica, su voluntad de saber, para configurarse como un saber práctico¹⁶. Es la exigencia del objeto que la justifica. Si este ya

no es la verdad como aprehensión de la realidad, sino la búsqueda del misterio de la realidad, los caminos que conducen a ella y la experiencia de la misma, la teología tiene que configurarse como un saber práctico y hasta técnico, más que como un saber teórico, al servicio de quien quiere hacer esa experiencia. Es la sabiduría práctica de un experimentado, de un maestro, mostrando el camino a un discípulo, advirtiéndolo, aconsejándolo, sosteniéndolo y animándolo, porque sólo lo técnico se puede enseñar. El conocimiento propiamente tal, el hallazgo del misterio, la fruición de encuentro, es intransmisible, nadie lo puede vivir por otro, cada quien lo tiene que hallar. La nueva teología tiene que ser esa conjunción de pedagogía y sabiduría. El interlocutor no es el saber teórico, no es la ciencia, no es el paradigma de la sociedad, son los hombres y mujeres que quieren hacer esa experiencia.

Esto implica que el objeto de la teología está cambiando. Ya no es la fe-verdad, sino la fe-experiencia¹⁷. De igual modo, está cambiando la finalidad que se persigue con el mismo. Esta ya no es proporcionar a los creyentes una visión teórica del mundo, equiparles con un cuerpo de verdades, siempre superior y alternativo a los cuerpos teóricos existentes. Tampoco es asegurarles contra la muerte o lo desconocido. La finalidad ahora es ayudar a los hombres y mujeres a que descubran esa nueva dimensión de la vida que significa la religión, ese nuevo conocimiento, esa nueva experiencia. La teoría teológica también se redefine. Subordinada por entero al nuevo objeto y a la nueva finalidad, su cometido es mostrar que ello es posible, fundamentando la nueva realidad, iluminando su camino y distinguiendo lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo espúreo. La teología no abandonará la teoría, sólo que esta se verá redimensionada y refuncionalizada en función del nuevo objeto de estudio y de la nueva finalidad. Cambia también el método. Es muy diferente un método para hallar verdades, más conocimiento teórico, sistematizar mejor este, de un método que lleve al ser humano a la experiencia más profunda y original que pueda hacer. El enfoque, las categorías, los modelos, todo el instrumental, sin dejar de ser crítico y utilizado críticamente, cambia totalmente.



"Iglesia de la Merced, San José", pluma de Boris Moya
Portuguez, 1873? En: Ferreto, Luis, *Arte y sociedad en la Costa
Rica del siglo 19* (San José: EUNED, 1986)

Abandonada la naturaleza teórica tal cual hasta ahora ha caracterizado a la teología, esta tendrá que redefinir y precisar bien cuál es la pertinencia y estatuto de su conocimiento y de sus categorías. Si no es un conocimiento competitivo de la ciencia y de la filosofía el que aporta, de qué conocimiento se trata, cuál es su naturaleza y validez, qué función cumple. Respondiendo a estas preguntas tendrá que dar cuenta de la naturaleza especial de su objeto de estudio y de su conocimiento, objeto y conocimiento que trascienden y engloban el objeto y conocimiento de lo que solemos llamar realidad y que en el fondo es lo epifenomónico de la realidad, objeto como tal de la ciencia y del saber conceptual. Así podrá explicarse tanto la autonomía entre conocimientos, teológico y científico-filosófico, como la estrecha relación. Pues la realidad de la que habla la teología sólo es posible y existe en la realidad de la que habla la ciencia y el pensamiento conceptual. No hay posible escape o alienación.

Una teología como la que aquí se postula cumple con las exigencias de la ciencia y de la tecnología como paradigma. No compite con ellos, no cultiva verdades concurrentes, menos aún creencias, sino que, fiel a su competencia, aporta un conocimiento nuevo, verificado y verificable, fuente de libertad y de creatividad como hijo que es de ellas, y por lo mismo admirablemente complementario. Pero ante los retos de cambio, imposible no hacerse preguntas. Preguntas y respuestas son necesarias para ir mostrando la validez de los cambios que se proponen. Son muchas las que surgen y que habrá que ir planteándose y respondiendo. Veamos algunas.

Habrà muchos que se pregunten, ¿qué pasará con todo el extraordinariamente rico tesoro que han venido aportándonos las teologías de las diferentes religiones a lo largo de tantos siglos?

En la historia de la humanidad ni ayer ni hoy es fácil ni está garantizado —al parecer, ni es deseable— que conservemos todo lo que consideramos valioso. La teología no tendría por qué ser excepción. Nosotros, por ejemplo, no podremos reproducir la teología ciencia, disciplina de saber, como fue producida a lo largo de toda la vigencia del paradigma agrario. Ya no lo necesitamos, ya no son ésas nuestras condiciones culturales y sociales. Y, en consecuencia, la función social dominante que cumplió esa teología se perderá. Aunque conservemos su producción en nuestras bibliotecas, museos, iglesias y otras instituciones, no será lo mismo. Aunque conservemos todo el material teológico no podremos leerlo como fue leído entonces, ni tendrá para nosotros el significado que tuvo. Hechas estas salvedades, lo que de tesoro hay no tiene por qué perderse y no deberá perderse.

Lo que de tesoro hay en las teologías, y efectivamente es extraordinariamente rico, podremos y deberemos conservarlo con dos funciones. Una de crítica. Conservando la teología como fue hecha durante siglos, tendremos en ella un elemento de permanente contraste para mejor acertar en la teología que tenemos que hacer hoy. Y otra de continua fecundación. Un trabajo arqueológico a

fondo en los campos de la teología, nos hará descubrir muchos vestigios de esa función de la teología que ahora debemos reprimonar y que nunca desapareció del todo. Los «monstruos» al estilo Francisco de Asís, para utilizar la expresión de Gramsci, fueron posibles. La nueva teología tendrá que practicar su sabiduría también con lo que fue la producción de antaño de otras teologías.

La teología, objetarán muchos, como disciplina que es, ha sido un saber público y, como cualquier otra disciplina, si no más, le ha movido siempre una vocación social, de impacto en las costumbres, en la cultura, en la sociedad. La vocación pública y social pareciera esencial a la teología. ¿No habrá un gran peligro de dimisión de esta vocación con la nueva teología? Aún reconocidas limitaciones, complicidades y pecados, las iglesias con sus teologías han sido también bastiones históricos de denuncia y criticidad de sistemas filosóficos, sociales y políticos poco humanos. ¿Se perderá también esta función de la teología y de las iglesias?

Es cierto que, comparada con lo que ha sido hasta el presente, la nueva religión se define más por el conocimiento en función del ser-realización total, que por el conocimiento en función de la acción. Es igualmente cierto que su actitud primera y básica es más de contemplación que de acción. En tal sentido, es legítimo el temor de que la nueva religión induzca a actitudes de quietud y de indiferencia frente a la realidad humana y social. Pero estas actitudes, de darse —y hay que reconocer que es fácil que se den—, no dejarían de ser actitudes religiosamente espúreas, y ello no sólo por lo alientantes que resultan sino por lo teóricas y programáticas que son. Estas actitudes, imponiendo una interpretación y valoración de la realidad, caerían en el error de volver a convertir la religión en un sistema y programación de la realidad, que por lo mismo la dualizan y la fuerzan.

La nueva religión —y la nueva teología tiene que dar cuenta inequívoca de ello— parte de la convicción, que en ella es punto incuestionable de partida, de que no hay realidad mayor que la propia realidad, ni otra realidad

diferente de ella. La realidad es la mayor y la única revelación. No hay otra verdad, valor o experiencia por encima de ella, más allá de ella. La realidad sí presenta niveles, que es cosa bien diferente, de significación, y estos son concéntricos, de modo que quien más profundiza en los niveles de la realidad, más los asume conscientemente todos y sus contradicciones. La realidad tiene profundidad, tiene corazón, como tiene significación y tiene sentido, y ese corazón es comunión con todo, identificación con todo, compasión y amor por todo. La religión verdadera, así como la teología que la tematice, se caracteriza por descubrir el valor y la necesidad de todo y, así, por valorar como igualmente valiosos el ser viviente que llamamos humano y la ameba más pequeña, la galaxia más grande y la partícula subatómica más pequeña. Nada le es indiferente, nada le puede resultar indiferente. Todo le resulta pleno, eterno, divino. ¡Cómo le va a ser indiferente al hombre y mujer religiosos, a las comunidades religiosas, la suerte de sus hermanos, sobre todo cuando esta suerte es consecuencia de mecanismos de explotación y opresión social! La nueva teología tiene que mostrar cómo la ética es parte esencial de la realidad y brota desde lo más profundo de la misma¹⁸. Además de este argumento común, a las teologías de cada tradición religiosa les va a ser fácil encontrar en su propia tradición religiosa argumentos muy convincentes para el compromiso total con los hombres y los pueblos. Lo que sí puede suceder es que las mediaciones analíticas y científicas no sean las mismas que hemos utilizado hasta ahora o, al menos, que no adhiramos a ellas «programáticamente» como lo hemos hecho ni las canonicemos, sino que las utilicemos siempre más conscientes de su carácter instrumental.

Por último, último en cuanto a esta exposición se refiere, no es posible que no deje de aflorar una preocupación epistemológica. En la nueva religión, ¿cuál es la garantía que se tiene de encontrarse en el buen camino, de estar realizando la verdadera experiencia religiosa, ya que quizás en ningún campo como en este es tan fácil el autoengaño, la ilusión, y hasta la impostura?

No hay ninguna garantía total. La única garantía es que otros lo han alcanzado. Que alcanzarlo es posible. Que este es el aporte más grande que han hecho y hacen las religiones. Que en esto consiste la verdadera religión. Hay maestros, hay hombres y mujeres experimentados en ese caminar, que le pueden enseñar a uno. Pero nadie puede hacer el camino por nadie, como nadie puede vivir por nadie. Hay que correr el riesgo. Los maestros nos dicen, y es lógico, que sólo corriendo el riesgo se aprende a caminar. Libertad y creatividad han de ser también las premisas del conocimiento religioso. Como la ciencia actual, es en un proceso de prueba error que tiene lugar también el nuevo conocimiento religioso. ¿Cómo podría ser de otra manera? Lo contrario, es volver a una religión-sistema, a una religión de verdades teóricas, de creencias. Sólo la verdadera experiencia da la seguridad de la certeza y de la realidad. La teología encuentra en su nuevo objeto de estudio una nueva posibilidad para la que ha sido y es una de sus funciones científicas, como es la función crítica y de discernimiento.

Estas son algunas de las urgencias y posibilidades más importantes que queríamos señalar en el cambio que se impone a la teología. Es toda la tarea, una tarea por lo demás titánica, la que queda por delante. La raíz de los cambios no está tanto en la peculiaridad teológica de su conocimiento, valga la redundancia, sino en la desaparición de supuestos filosóficos y «humanísticos», por así decir, que estaban en la base de su discurso. En este sentido, los cambios que se imponen en la teología bien pueden ser un ejemplo demostrativo, tal como decíamos al comienzo de nuestra exposición, de cambios similares en las demás disciplinas humanísticas. Aunque hay que reconocerlo, algunas de ellas han comenzado su renovación antes. En todo caso, y por lo que respecta a la teología, estos parecieran ser años de vuelta a la mismidad como experiencia, una experiencia fascinante, misteriosa y que con frecuencia inspira temor. Como Dolly, la oveja escocesa clonizada a la que, al comenzar, dedicábamos esta conferencia.

NOTAS

1. Kuhn habla de ciencia «normal» para referirse a la manera estable como una disciplina aplica un paradigma de conocimiento que muestra ser pertinente, hasta que este es cuestionado y se produce una «ruptura». Cf. Thomas S. Kuhn, **La estructura de las revoluciones científicas**, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, caps. II, III y IV.
2. Cf. Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Congreso «Vicente Sáenz», **Identidad de la Facultad de Filosofía y Letras**, Resolución del 1er. Plenario, Heredia, 4 de mayo de 1995.
3. «No podemos pensar, como pretenden muchos, en reconstruir. Hay que pensar en levantar nuevos edificios porque no es posible reconstruir los viejos», dice Mariano Corbí a propósito de la religión. **Religión sin religión**, PPC, Madrid, 1996, p. 151.
4. Cf. Mariano Corbí, **Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión**, Editorial Herder, Barcelona, 1992, pp. 227-272, y **Religión sin religión**, PPC, Madrid, 1996, *passim*.
5. La ciencia como vocación, en **El político y el científico**, Alianza Editorial, 1a. ed., Madrid, 1967 (8a. reimpr. 1986), p. 200.
6. Cf. Mariano Corbí, **Proyectar la sociedad**, pp. 65-71.
7. **Ibidem**, pp. 3 y 4.
8. Marcel Gauchet, **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**, Gallimard, París, 1985, p. 53.
9. Un buen ejemplo de esto se puede ver en la obra más reciente del teólogo Jesús Espeja, **El Evangelio en cambio de época**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra, España), 1996. En ella el teólogo hace derroche de simpatía y esfuerzo por dar fe de la autonomía de la realidad humana, sin que en mi opinión lo logre bien. Buena muestra de ello es cómo reiteradamente nos recuerda «Los cristianos creemos que las personas sólo podemos vivir y actuar animados por Dios mismo que a todos da vida y aliento». p. 106.
10. Cf. Mariano Corbí, **Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 221-427; **Religión sin religión**, pp. 9-47. Aquí hablamos de dualización en términos de realidad sobrenatural o divina y realidad natural, material y humana. La dualización de la realidad en términos de Bien y Mal, Principio del Bien y Principio del Mal es más propia de las sociedades ganaderas y de cultura ciudadana. Cf. **Religión sin religión**, pp. 26-29, 38-47.

11. «Paradójicamente, los hombres sometidos a creencias se hacen hombre fríos, voluntariosos y responsables, pero fríos (...). Un hombre que se apoye en las creencias ha de someter, con la voluntad, a su sensibilidad, su corazón y su carne, sometidas por la fuerza de la voluntad, no pueden desarrollar su capacidad de conocimiento. Así, ese tipo de hombres son siempre hombres de conocimientos religiosos fríos, carentes de calidez, carentes de espontaneidad y ternura; y eso ocurre aunque, desde la voluntad, se sacrifiquen por el prójimo». Mariano Corbí, **Religión sin religión**, p. 103. De manera convergente, y hablando de los efectos nocivos del conocimiento religioso conceptualizante, concluye el maestro espiritual A. de Mello: «¿Debemos extrañarnos de que, no habiendo logrado entender esto, las Iglesias cristianas se hayan convertido en minas agotadas?» Y añade: «Lo que ahora se extrae de las minas son palabras y fórmulas, y con ellas se abarrota el mercado. Pero la experiencia es escasa, y los cristianos nos estamos volviendo un pueblo 'palabrero'». *Un cristiano oriental habla sobre la oración*, **Concilium**, 179 (1982), pp. 403-404.
12. «No hay que equivocarse: aunque las iglesias se conviertan todas en iglesias de los pobres, mientras promuevan la religión como sistema de creencias, están intrínseca y estructuralmente ligadas a un sistema de poder, control y coherción. *Mientras las religiones se apoyen en sistemas de creencias, no hay teología de la liberación que pueda romper el lazo entre las creencias y el poder*». Enfatís del autor. Mariano Corbí, **Religión sin religión**, pp. 94-95.
13. «La religión tendrá que tematizar que no comporta, de por sí, un sistema de interpretación del mundo, ni un sistema de valores que constituya las estructuras objetivas y las relaciones intersubjetivas, ni tampoco una moral. La religión tendrá que tematizar que constituye un sistema de iniciación a la experiencia sagrada y un modo de sacramentalización de esa experiencia. Tendrá que tematizar que no pretende proporcionar ni un modo de interpretar la realidad, ni un sistema para reconciliarse con ella, con uno mismo, con el dolor y la muerte por lo menos directamente y por vía ideológica, sino un procedimiento explícitamente orientado a provocar una transformación interior, un procedimiento para despertar o crear una sensibilidad de un origen superior e insospechado».
«Salvadas las diferencias, la religión en cuanto a su conexión con la ideología, deberá recorrer un camino semejante al ya recorrido desde hace mucho tiempo por la poesía y el arte. Tendrá que orientarse explícitamente a abrir a los hombres a la experiencia de lo sagrado, de Dios, y abandonar explícitamente todo intento de inductinación mediante una dogmática y una moral» (Mariano Corbí, **Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**, p. 51).
«No es la Religión, sino nuestros proyectos los que darán orientación y sentido a nuestra vida» (p. 188). «Si la religión no

es una solución ya hecha para la vida, tampoco es una solución para el problema de la muerte. Si, para la nueva sociedad, la religión no equivale a un sistema de cosas que hay que creer, no solventa directamente el problema de la muerte» (p.190). Mariano Corbí, **Religión sin religión**.

14. Mariano Corbí, **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**, pp. 51 y 52. «Es más, el peculiar modo de conexión de la religión con los sistemas de interpretar el mundo, el hombre, las relaciones intersubjetivas, etc., a que estamos habituados es un fenómeno relativamente reciente en la larga historia religiosa de la humanidad». Hay indicios, muy serios, que hacen suponer que ese modo de presentar «La religión de los cazadores, la más larga de la historia humana, ponía todo su acento en los medios de iniciación y expresión de la experiencia sagrada; la religión se apoyaba más en el chamán, el maestro del éxtasis, el místico del grupo, que en el sistema mítico cazador» (*Ibidem*, p. 52).
15. Cf. Hugues Portelli, **Gramsci et la question religieuse**, París, Anthopos, 1974, p. 31. Corbí dirá: «Es cierto que la mística y los maestros religiosos estuvieron siempre presentes, pero también es cierto que siempre estuvieron marginados, ignorados o considerados como 'peligro público'» (**Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**, p. 52).
16. A. de Mello en el artículo citado contrasta muy bien en muy pocos párrafos ambos saberes.
17. No es extraño que de un tiempo a esta parte los teólogos vengán insistiendo en la experiencia como categoría de aprehensión de lo teologal. Incluso para los filósofos el conocimiento experiencial es el más acorde con la naturaleza valórica de muchas realidades. Cf., por ejemplo, Alfonso López Quintás, **El conocimiento de los valores**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989, pássim.
18. Sin embargo, la nueva religión ya no podrá articularse con ninguna otra ideología, tal como aquí la entendemos, es decir, con ningún sistema representacional ni valórico, ni apoyarse en ella. «En el caso de nuestra sociedad, dice Corbí, la experiencia religiosa de los que logren algún grado de transformación interior no podrá validar, de por sí, ningún sistema ideológico, sino que se tendrá que mantener siempre distante de cualquiera de ellos. Sin embargo, los que logren algún grado de transformación en su experiencia religiosa podrán utilizar indistintamente cualquiera de los sistemas ideológicos vigentes para iniciar a otros a dicha experiencia religiosa o para sacramentalizarla» (**Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**, p. 53).