
TEOLOGIA Y CRITICA
a la Modernidad

I. La modernidad ¿reducción de la razón medieval?

San Alberto Magno, siendo un profesor que daba cursos sobre Aristóteles en París y en Colonia en el siglo XIII, contaba entre sus oyentes a otro fraile dominico, taciturno pero de una inteligencia sistemática y penetrante, quien elaboraría más tarde una obra maestra de pensamiento filosófico-teológico construida a partir de una arquitectura de principios lógicos (la analogía), metafísicos (la existencia es el acto del ser) y teológicos (la gracia supone la naturaleza) cuya pieza capital será la *Summa Teológica*.

Santo Tomás de Aquino, a diferencia de San Buenaventura, fundamenta su pensamiento en el discurso racional más que en la fuerza de la metáfora. La disquisición que supone el método empleado por Santo Tomás (*quaestio*) implica la capacidad argumentativa y cognoscitiva de la razón como instrumento de conocimiento de lo real.

Suele aplicarse a la filosofía de Santo Tomás, seguidor de Aristóteles en el orden filosófico, la denominación de epistemología de realismo moderado, es decir, de una teoría del conocimiento que afirma la capacidad de conocer la naturaleza de un objeto (y no sólo de pensarlo como será el caso de la epistemología moderna) de manera que, mediante el proceso de abstracción, la razón deduce la formalidad de un objeto

¹ Dominico. Moderador del Centro de Estudios de Teología de la Orden de Predicadores en México. Candidato a Doctor en Teología por la Universidad de Friburgo en Suiza.

para formalizar un concepto, el cual, luego de ser argumentado, pasa a formar un juicio sobre la existencia del mismo objeto.

La “confianza en la razón” sobre la cual Santo Tomás funda su doctrina se fundamenta en las virtualidades infinitas de conocimiento objetivo que el ser humano posee, al mismo tiempo que reconoce las limitaciones subjetivas (de naturaleza y de virtud) que hacen muy difícil el acceso a la verdad por parte de los hombres y mujeres en su existencia. Así, por ejemplo, nuestro autor escribe:

Es necesario subrayar que la naturaleza de una cosa es ante todo su forma, la cual le es dada por la especie. Ahora bien, aquello que hace la especie humana es el alma racional. Es por eso que todo lo que va en contra del orden de la razón está propiamente contra la naturaleza del hombre considerado en tanto que hombre, y aquello que es según la razón es según la naturaleza del hombre en tanto que hombre: “el bien del hombre —dice Dionisio— está en conformarse a la razón, y su mal se encuentra en apartarse de ella”.²

Algunos historiadores de las ideas en Occidente han propuesto la tesis de la relación estrecha que enlaza a la razón moderna con la razón medieval. En efecto, a pesar de la inevitable ruptura del uni-verso medieval, parece existir una continuidad basada en la confianza en la razón como principio de conocimiento.

La diferencia parece estar cifrada en la autonomía absoluta de la razón pretendida por la modernidad, en el sentido restringido de la razón mensurante propia de la ciencia y de la razón modernas, pero ya predichas por algunos medievales como otro dominico de trágico destino Giordano Bruno.

Existen también otros elementos importantes para fundamentar la hipótesis acerca del origen de la razón moderna.

El primero refiere a Abelardo el haber iniciado la aceptación de las exigencias de la razón en el estudio de la Biblia, sobre todo en una incipiente crítica histórica de las fuentes bíblicas; un interés por escudriñar la historia patristica y el afán por sistematizar los conceptos teológicos en una explicación del *mysteryum* de la fe cristiana.³

El segundo elemento atribuye a otro medieval, Joaquín de Fiore, el haber dado inicio a una visión del tiempo basada en la idea de progreso y de cumplimiento puntual de los últimos tiempos anunciado por el

² *Suma Theologiae* I-II, q. 71, a. 2 r.

³ Cfr., Bedouelle, Guy, *Notes de cours d'Histoire de l'Eglise*, Université de Friburgo, Semestre d'Hiver 1988-1989.

Apocalipsis. Este abad de Calabria del siglo XII piensa históricamente en la Trinidad. Como dice Bruno Forte: “el dinamismo de la Revelación de las divinas personas es para él la manifestación en el devenir del tiempo del movimiento eterno de la vida divina inmanente”.⁴ En este sentido, las tesis milenaristas estarían en la base de la concepción moderna del progreso y de la historia como dimensiones donde acontece la salvación del hombre.

II. La ruptura del universo religioso y la emergencia de la conciencia autónoma

En la historia de la teología cristiana, el monje agustino Martín Lutero significa el momento de ruptura del universo medieval y el paso hacia una conciencia cristiana típicamente moderna. Una “nueva episteme” aparece, según Michel Foucault.⁵ Aparece no sólo en el ámbito de la ciencia y de la filosofía, sino también en el pensamiento religioso de Occidente.

Los rasgos de la conciencia religiosa moderna caracterizada por Lutero están marcados, a partir de las tesis de Heidelberg, por el primado de la conciencia, la mediación individual en la lectura de la Palabra de Dios dicha “para mí”, y la crítica del poder jerárquico.⁶

El primado de la conciencia significa ante todo una conciencia de pecado y de justificación, que se traduce en el establecimiento de un principio de recepción del Evangelio de Cristo desde el individuo que cree en Él y que confiesa su pertenencia al Hijo de Dios como única posibilidad de salvación de su desgracia existencial. La continua referencia del *pro me* luterano muestra la conciencia de un individuo que asume en su existencia personal la salvación de Cristo “para mí”. Se trata no sólo de una conciencia egocéntrica sino también, y sobre todo, de una necesidad de ser justificado que nace de la conciencia de perdición a la que ha llevado el pecado que ha desfigurado a la humanidad. En efecto, el pecado es un concepto teológico que juega una función correlativa de la gracia en el pensamiento de Lutero siempre presente como memoria de su origen.

Un segundo rasgo de la conciencia religiosa moderna es la mediación individual en la comunicación con Dios. Esto significa, de hecho, la su-

⁴ Forte, Bruno, *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 82.

⁵ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

⁶ Cfr., Olivier, Daniel, *La foi de Luther: la cause de l'Évangile dans l'Église*, París, Beauchesne, 1978.

ficiencia de la conciencia que se basta a sí misma para encontrar el acceso a la divinidad. Ni la memoria expresada como tradición, ni el sentido de una comunidad que interpreta la Escritura están presentes como notas distintivas de la conciencia religiosa moderna.

La autonomía de la conciencia religiosa, libre de toda atadura jerárquica o dogmática, viene a ser la consecuencia “política” de tal identidad. Las incesantes pugnas religiosas que caracterizaron los tiempos de la Reforma expresan la diversidad de criterios religiosos que pretendían imponerse sobre los demás no por la fuerza de la persuasión sino por la intolerancia de la conciencia religiosa.

Se trata en el fondo, de la emergencia de una conciencia religiosa que tematiza su propio ser y su conciencia, y lo hace, en primer lugar, en una dimensión teológica: define al hombre como *simul peccator et justus* y no acepta otra sabiduría sino la de la Cruz de Cristo, negando en principio a la razón humana toda capacidad de dar salvación eficaz a la humanidad, y valiéndose en consecuencia de la *sola fides* en el camino de la liberación espiritual del hombre.

Aunque parezca extraño éste es un rasgo típico de la modernidad religiosa en cuanto que separa el orden del mundo del orden de la salvación, estableciendo una dicotomía irreconciliable entre la sabiduría de los hombres y la sabiduría de la cruz. Una convicción profunda de Lutero era que el lenguaje de la teología es diferente del de la filosofía. Así, escribe comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo: “¿Quién es Cristo? El lógico responde: es una persona. El teólogo, por su parte, dice: es la roca, la piedra angular. . .”.⁷

Ningún puente es aceptado como posible para reconciliar al hombre consigo mismo en estas dos dimensiones propias de su ser en el tiempo: lo mundano y lo teológico.

III La crisis de los grandes temas modernos: razón y temporalidad

Los rasgos constantes de la conciencia moderna a partir de Descartes y Galileo parecen ser: la percepción mensurable del universo espacio-temporal y la primacía de la razón demostrativa. Ambos elementos forman parte de los principios de la ciencia empírica y de la filosofía racionalista que tuvieron su apogeo a partir del siglo XVI.

Los antecedentes especulativos de la matematización de la realidad podemos ubicarlos sorprendentemente en el pensamiento de un medie-

⁷ Citado por Congar, Yves, *Martin Lutero: su fe, su reforma*, París, Cerf. 1983, p. 106.

val, Giordano Bruno,⁸ quien estableció los principios de un cosmos mensurable a partir de las relaciones cuantitativas que constituyen el ser en tanto *quantum*. La recuperación de la materia como sustrato del ser es, de esta manera, la característica típica de la ciencia y de la filosofía modernas.

Sin embargo, la razón filosófica kantiana trajo consigo la delimitación de la capacidad cognoscitiva del hombre por las fronteras del fenómeno, reduciendo a la sola razón demostrativa centrada en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, la naturaleza de la razón humana. Ni Dios, ni la moral, ni la formalidad del mundo nouménico son asequibles como verdad. La verdad es asunto de razón; el bien, objeto del deber. No es posible establecer una correlación entre verdad y bien. Ni tampoco entre verdad y belleza. La experiencia estética, en efecto, es para Kant mera percepción racional y de ninguna manera aproximación a la verdad y luminosidad del ser como lo era para la escolástica clásica.

Pero el *culmen* de la dinámica moderna parece presentarse con la dialéctica de Hegel y el proceso del espíritu para devenir absoluto en la historia. Es precisamente el carácter de absoluto que Hegel pretende dar a la autoconciencia lo que será la piedra angular del sistema idealista y de la emergencia de una conciencia absolutamente autónoma, tanto en su *ser en el mundo* como en su proceso de *pensar lo real* y de identificarse con ello.

La temporalidad deviene entonces correlato de la autoconciencia y, por consiguiente, lugar de realización del proyecto histórico que posibilita la emergencia del sujeto autónomo y del poder transformador de la razón dialéctica. La temporalidad se comprende entonces como historia, proceso, devenir y lucha en la que la *voluntad de dominio* es el arma natural de la autoconciencia.

Además, la búsqueda del absoluto en la historia posibilita la iniciativa histórica de transformación social en la que el sujeto parece poseer todas las capacidades de construir su destino y de vencer la opresión de quien lo domine: sea la culpabilidad de su inconsciente o la clase social que lo explota y aliena.

IV Hacia una crítica religiosa de la modernidad desencantada

Los frutos de la modernidad han aislado al hombre de su entorno poético y simbólico encerrándolo en el laberinto de la razón dialéctica. En su

⁸ Cfr., Mendoza Alvarez, Carlos, "Los antecedentes especulativos de la matematización de la realidad en Giordano Bruno", en *Elementos*, Revista de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, no. 11, abril-junio de 1987.

afán de dominio y manipulación del mundo circundante, el hombre moderno ha ido destruyendo su triple relación a lo que es: la naturaleza, los demás hombres, Dios.

Por esa razón, la crítica a la modernidad desde la religión, si bien supone el reconocimiento de sus adquisiciones teóricas e históricas (tales como la conquista de la libertad, la democracia y la ciencia), no por ello desmitifica los ídolos de la modernidad, fundamentalmente la razón absoluta que se erige en parámetro absoluto del ser y de la obra humana. La crítica desde la teología es entonces una crítica de la idolatría. Es profecía.

Existen como criterios de juicio cuatro grandes temas que tocan lo profundo de la condición moderna:

1. La necesidad de una revelación para el conocimiento del todo

Franz Rosenzweig (1887-1929) en su obra *La estrella de la redención*⁹ establece las bases teóricas para realizar una crítica de la modernidad por su afán totalizador de la existencia humana. Su pregunta radica en la "posibilidad de conocer el Todo". Para este autor judío creyente: "la muerte, el temor de la muerte, ensambla todo conocimiento del Todo". La angustia de lo terrestre es lo único que puede permitir al hombre acceder al Todo. El idealismo, en su pretensión fusional de la conciencia con el todo ha vaciado al hombre de su posibilidad de acceder al Todo. Es una ilusión el no querer aceptar que la nada es *quelque chose*, que está continuamente presente. La filosofía idealista, del conocimiento uno y universal del Todo es una mentira porque no asume la realidad de la muerte.

La incapacidad de la razón de conocer el Todo sólo puede ser superada por la manifestación del Todo, es decir, por una revelación, puesto que la verdad no es sólo asunto de la razón sino que es una verdad redentora que vivifica. Tal es el caso de las tres grandes religiones mono-teístas, y particularmente del judaísmo como religión revelada a un pueblo que tiene desde entonces la vocación de ser pueblo elegido para testimoniar de la vida eterna; es el pueblo de la promesa abrahámica de vida eterna en el seno de Dios. El cristianismo, por su parte, es la religión del camino hacia la vida eterna, de la esperanza creadora que aguarda la consumación de los tiempos. El islamismo, en fin, es la religión de la razón que viene a mostrar al hombre creyente los límites de su condición finita y le da la ley de adoración al Ser trascendente.

⁹ Rosenzweig, Franz, *L'étoile de la rédemption*, París, Seuil, 1982.

Devote professor.

Suga



2. *El miedo a la alteridad*

Emmanuel Levinas (1909-) ha expuesto magistralmente en numerosas ocasiones su comprensión de la condición humana como una ética abierta al infinito y a la suma alteridad. Basado en el estudio de la tradición rabínica medieval, aporta un registro de pensamiento diferente al de la modernidad, no sin debatir abiertamente con autores modernos acerca de su comprensión del hombre y de la historia. Su pensamiento religioso está centrado en el concepto de *alteridad o de absoluto*, en el sentido que con sus mismas palabras:

La libertad marca la identidad absoluta de la persona, es decir, de lo no-intercambiable, incomparable y único [. . .] Unidad anterior a todo signo distintivo, unicidad lógicamente indiscernible del “yo” de la primera persona. Unicidad que no se olvida bajo ninguna de las presiones del Ser, ni de la Historia ni de las formas lógicas que la encierran.¹⁰

El meollo de su crítica de la modernidad, particularmente de la ética kantiana, es que no es capaz de dar razón de la espontaneidad incoercible que caracteriza al otro y que al someter al único e incomparable “yo” a la comparación y al pensamiento en el orden de la ley, ofende en su voluntad a una dignidad “infinita”. En este sentido, para Levinas no puede haber experiencia de libertad sin fraternidad, es decir, sin respeto “en lo concreto” de los derechos del otro que se manifiestan a la conciencia como derechos del otro y como deberes para mí de los cuales yo debo responder. Es, pues, la responsabilidad frente a los derechos del otro lo que me permite hacerme *hermano* y lo que me da la posibilidad de ser hombre.

3. *La Temporalidad como presente histórico*

La transformación de la historia como absoluto en un “presente histórico” es para Paul Ricoeur¹¹ el desafío mayor al que se enfrenta el pensamiento contemporáneo. El acontecimiento hermenéutico viene a expresar la categoría conceptual que evoca la condición finita, dialógica y terrestre del hombre en el mundo. La apertura a la dimensión poética

¹⁰ Levinas, Emmanuel, *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, “Indivisibilité des droits de l'homme”, Friburgo, Suiza, Editions Universitaires de Friburgo, 1985, pp. 36-37.

¹¹ Ricoeur, Paul, “Le temps raconté”, en *Temps et récit*, t. III, París, Seuil, 1985, pp. 332-346

de la existencia es para este pensador el camino meta-lógico y creativo que puede afrontar los frutos amargos de la modernidad que manipula sus objetos de discurso o experiencia.

La hermenéutica de la conciencia histórica, al mismo tiempo que se inscribe en las grandes adquisiciones de la modernidad, se distancia de ella como sistema totalizante del ser y del pensar, para proponer una justa relación entre el *ser-afectado-por-el-pasado* y el *horizonte-de-espera* que teje el drama humano en su presente histórico. En esta visión de la temporalidad, contraria al afán totalizador hegeliano, Ricoeur plantea la emergencia de la iniciativa histórica como clave de la poética, es decir, de la receptividad humana a la eficiencia de la historia, de asunción de la condición imaginativa del sujeto no desmemoriado sino inmerso en una tradición de experiencias y símbolos transportados por la tradicionalidad constitutiva de la memoria. Así, nuestro autor desemboca en una ética, correlato de la hermenéutica, como respuesta poética del lenguaje.

El acontecimiento vivido es contado porque es vivido en la encrucijada de la memoria histórica. Entonces deviene *tiempo contado, obra literaria y poética* que expresa la conciencia de ser en el presente, con la apertura a un horizonte de espera que está por acontecer. La simbólica se abre, pues, a una espera.

4. La vuelta del tiempo escatológico

Una categoría de la temporalidad de origen judeocristiano sin duda es la del tiempo escatológico.¹² Significa la duración teológica que el individuo, la comunidad y el mundo viven en su relación al Reino de Dios, el cual está incoado en la historia como semilla que fecunda la iniciativa histórica y que aguarda aún su plenitud en la consumación final de los tiempos.

Para los cristianos este tiempo ya está dado desde la Pascua de Cristo y se colmará con el regreso de Cristo a la tierra que será la suprema *epiphaneia* de Dios (Mt 24: 4,29; Jn 14: 21-23). En suma, el tiempo escatológico anuncia el fin de la era presente y el advenimiento de la salvación nueva y eterna.

Especialmente el Nuevo Testamento afirma que en Jesús de Nazaret la historia alcanza su acabamiento. Con él, el tiempo histórico llega a su punto final porque el Reino de Dios ha llegado para realizar la reunión

¹² Cfr., Nelis, Jan y Lacocque, Denis, "Eschatologie", *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Bélgica, Brepols, 1987, pp. 422-427.

de los elegidos (Mt 25:31-46), mediante la resurrección de los muertos (1 Tes 4: 13-18) a la que se accede por la fe en Cristo Jesús (Jn 5:24; 6:40-47; 8:51).

Tal categoría bíblica resume, a mi manera de pensar, la crítica a la modernidad desde la fe cristiana en virtud de su índole relacional que ubica al hombre liberado (Gal 5:5) en una experiencia de gratuidad (recepción de la alteridad), capaz de hacerlo hermano (mediante la iniciativa histórica) a fin de testimoniar del Camino (*hodos*) para poder reconciliar en el hombre la verdad (*aletheia*) y la vida (*ho zoe*).

Sin embargo, la crítica a la modernidad desde el cristianismo ha de efectuarse como una mirada hermenéutica sobre el individuo, la sociedad y el mundo afrontando dos retos:

- * Dar cuenta de la fuerza creadora que anima el universo (desafío de reconstituir una teología de la creación)
- * Reconocer en ella la experiencia humana auténtica de creación, simbolismo y ética responsable, la obra del Espíritu de Dios que vivifica a la creación entera.

La crítica de la razón moderna es como la parábola del padre pródigo (15:11-32): relata la vuelta a casa del hijo que, deviniendo libre mediante la conquista de su identidad, reconoció a su padre desde la mendicidad, y sólo entonces queda capacitado para vivir el espíritu de las bienaventuranzas del Reino de los Cielos:

“Felices los limpios de corazón
porque verán a Dios”
(Mt 5:8).