

teología a la intemperie

Con estas líneas pretendo hacer ver que la teología actual atraviesa una crisis, que no se reduce simplemente al pluralismo de las teologías en la actualidad y la consiguiente confusión que ésto origina en muchos fieles. Es una crisis más profunda, que afecta a la totalidad de las corrientes modernas de teología, sean hermeneúicas o críticas.

Cualquier corriente de teología, que tenga sensibilidad para la actual manera de pensar y que por tanto haya integrado el pensamiento crítico y la conciencia histórica, se siente incapaz de hacer un «sistema» completo del pensamiento teológico y precisamente ese sistema, capaz de totalización y de integración, es lo que esperan de la teología muchos cristianos, siguiendo, tal vez inconscientemente, la dinámica interna de la misma vivencia religiosa.

Una breve descripción de lo que fue el «sistema teológico» pasado y de lo que es hoy la «nostalgia del sistema perdido», puede iluminar lo que quiero decir al hablar de una teología que ni es un refugio, ni tiene un refugio que ofrecer. Tal vez vivimos en una época otoñal, de la que se puede decir lo que decía R. M. Rilke del otoño del año y de la vida: «El que ahora no tiene casa, no se construye ya ninguna». Y es posible que el teólogo se tenga que resignar a «ir de arriba abajo por las alamedas, mientras el viento barre las hojas caídas»¹.

El «sistema» medieval

La teología medieval consiguió realizar un sistema de la totalidad de conocimientos², a partir de elementos muy dispares, y que, por esa misma razón,

(*) Este artículo corresponde a la conferencia tenida en el ciclo «Sociedad moderna y creencia en Dios», organizado por la Universidad de Granada y la Facultad de Teología.

(1) R. M. RILKE, *Herbsttag. Buch der Bilder*.

(2) La palabra «sistema» no la utilizo aquí en el sentido de los sociólogos como T. Parsons o N. Luhmann, sino en el sentido filosófico de I. Kant: «La unidad de la pluralidad de conocimientos bajo una idea» KrV A 832.

llevaban en sí mismos el germen de la decadencia: La Biblia, el platonismo y neoplatonismo, el aristotelismo, el Pseudo-Dionisio, los Santos Padres y la capacidad increíblemente constructiva de los teólogos medievales colaboraron en la edificación de este sistema. En él se estructuraban armónicamente la teología propiamente dicha, es decir, el tratado de Dios, la angeología, la cosmología (el macrocosmos), la antropología (el microcosmos) y la sociología (teoría de la Iglesia y de la sociedad civil).

En este sistema no es fácil determinar cuál es el principio ordenador, que ha dado lugar a la totalidad. Es muy probable, sin embargo, que haya sido una determinada realidad social la que se ha proyectado en un universo cósmico, de tipo sociomórfico o tecnomórfico, que, a su vez, se ha convertido después en norma e idea ejemplar sacralizante de la misma realidad social³.

Reduciendo el sistema medieval a unos elementos muy simples se puede decir que la idea que domina la totalidad es la idea del «orden», y, concretamente, del orden jerárquico, que se realiza tanto en el orden celeste de los ángeles, como en el universo material con sus esferas, como en el hombre, como universo en pequeño, como en la sociedad, tanto civil como eclesiástica, en las que el movimiento, es decir, el poder, procede siempre de arriba y desciende, ordenadamente, por grados o mediadores, al resto.

No vamos a detenernos en todos los elementos del sistema, aunque no se puede negar que se condicionan todos, unos a otros, sino que vamos a ver, en un par de ejemplos, la correspondencia del orden cósmico con el orden social, sobre todo con el eclesiástico.

La cosmología medieval deriva sobre todo del *Timeo* de Platón, que se combina con la teoría de las causas de Aristóteles y con la idea jerárquica del Pseudo-Dionisio. Como un ejemplo de lo que es esta cosmología puede servir la descripción que da de ella S. Buenaventura en su *Breviloquium*: «Sobre la naturaleza corpórea, en cuanto al ser, esto es lo que hay que mantener: que la totalidad de la máquina del mundo corporal consta de la naturaleza celeste y la elemental. Y que la celeste se estructura en tres cielos principales: el empírico, el cristalino y el firmamento. En el interior del firmamento, que es el cielo estrellado, están las siete esferas de los planetas, que son: Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. La naturaleza elemental se estructura en cuatro esferas, es decir: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Y así, procediendo desde el eje del

(3) Sobre los condicionamientos de las concepciones del mundo se puede ver: E. TOPITSCH, *Erkenntnis und Illusion*. Hamburg 1979.

cielo hasta el centro de la tierra, hay diez esferas celestes y cuatro elementales, con las cuales se integra y constituye toda la maquinaria del mundo sensible, distinta, perfecta y ordenada»⁴.

Este cosmos, perfectamente ordenado y jerarquizado, cuyo principio supremo era Dios, como motor inmóvil, absolutamente inmutable, al que siguen las esferas celestes, con su movimiento circular, que es la imitación menos imperfecta de la absoluta inmovilidad y, finalmente, los elementos, con su movimiento lineal, como últimos en la escala del ser, está dominado, como dijimos, por la idea del «orden»⁵. Este orden lleva al optimismo, que domina el pensamiento medieval y que, si no logra hacer ignorar el problema del mal, le lleva a soluciones simplificadas de integración en un orden superior. Así concluye Alberto Magno: «Hay que afirmar que hay un orden en el Universo y que Dios no permitiría que hubiera algo desordenado, si antes no hubiera dispuesto y previsto cómo esto se podía reducir y reconducir al orden»⁶. En este orden se integra por tanto la totalidad y así puede añadir el mismo Alberto Magno: «Tanto las cosas mayores como las menores contribuyen a la perfección del mundo, puesto que la perfección consiste en el orden y la conexión de las causas»⁷.

Este orden y conexión de las causas es, en realidad, una jerarquía irreversible de las causas, de forma que el movimiento tiene que venir siempre desde arriba y así puede afirmar Sto. Tomás: «al cesar el movimiento del cielo, cesaría todo movimiento de los cuerpos inferiores, puesto que las fuerzas de los cuerpos inferiores son materiales e instrumentales con relación a las fuerzas celestes, de tal manera que no pueden mover si no son movidas»⁸.

(4) *Breviloquium* II, III,1. Opera Omnia (Quaracchi) vol. V (1981) p. 220. Para probar la existencia del discutible «cielo cristalino» recurre al paralelismo, que se da por supuesto, entre el «macrocosmos» (Universo) y «microcosmos» (hombre): «El orden de las partes en el microcosmos, o en el mundo menor, se corresponde con el orden de las partes en el mundo mayor. Y así vemos en la naturaleza del cuerpo humano que, por encima del corazón, que es caliente y de naturaleza de fuego, está el cerebro, que es frío y de naturaleza de agua. Por tanto en el mundo mayor (macrocosmos) por encima del sol y de los otros cuerpos que calientan, hay que poner una naturaleza de agua» (= el cielo cristalino) II *Sent.* d.14.a.1.q.1. Opera Omnia II (1885) p. 336. La edición de Quaracchi cita como fuente de esta correlación a Aristóteles: «Si enim in parvo mundo fit, et in magno» (VIII Phys. 252b) Pero el principio de Aristóteles es más general y se refiere a cualquier mundo pequeño y no solo al hombre.

(5) Sobre la idea de «orden» en la filosofía medieval véase: P. MICHAUD-QUANTIN, *Etudes sur le vocabulaire philosophique de Moyen Age*, Roma 1970, pp. 85-101.

(6) *SummTheol.* II, tr. XI q 63. Edit. BORGNET, vol. 32, p. 607.

(7) *SummTheol.* II, tr. XI q. 66. Edit. BORGNET, vol. 32, p. 623.

(8) *De Coelo* II, Lect. IV.

Estas consideraciones, puramente físicas, tiene sin embargo una gran importancia para la comprensión de la totalidad porque, como dice el mismo Santo Tomás: «Un error sobre las criaturas redundaría en una falsa ciencia sobre Dios»⁹.

Sto. Tomás ha partido siempre del universo concreto que le rodeaba y se altera su pensamiento si se le reduce a un plano metafísico¹⁰.

Las consecuencias que de esta teoría del cosmos se sacan para una teoría de la sociedad, sobre todo eclesiástica, son claras. Bonifacio VIII en su célebre Bula «Unam sanctam» de 1302, hace alusión expresa al Pseudo-Dionisio, al que en aquella época, por identificársele con el Dionisio Areopagita de los Hechos de los Apóstoles, se le atribuía una gran autoridad: «Pues según S. Dionisio, dice, la ley de la divinidad es la de reducir lo inferior a lo más elevado por intermediarios. No es por lo tanto conforme al orden del universo el que todas las cosas se reduzcan al orden de la misma manera y de forma inmediata, sino las cosas ínfimas por las intermedias y las más bajas por las superiores»¹¹.

Incluso en escritos de tipo ascético, como es la carta de la obediencia de S. Ignacio, dirigida a los jesuitas, se utiliza el mismo esquema jerárquico: «Y lo que tengo dicho de la obediencia, tanto se entiende de los particulares para con sus inmediatos superiores, como de los rectores y prepósitos locales para con los provinciales y en éstos para con el General, y en éste para con quien Dios Nuestro Señor le dió por superior, que es el Vicario suyo en la tierra... Este es el modo con que suavemente dispone todas las cosas la divina providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias y las medias por las sumas a sus fines. Y así en los ángeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores por su orden hasta un supremo movimiento»¹².

(9) *Sum. contra Gent.* II,3.

(10) TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Th. d'Aquin.* Louvain-París 1963 p. 7.

(11) La edición de la Bula es de I. LO GRASSO, *Ecclesia et Status.* Roma 1939, p. 188ss. No discutimos aquí el tema de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil que se plantea en esta bula.

(12) MANUEL M. ESPINOSA POLIT, comentado este párrafo, dice: «Este corto párrafo encierra la razón profunda de por qué sea necesaria la subordinación para que pueda conservarse y progresar la sociedad» y cita el texto de Sto. Tomás en el que está inspirado el texto ignaciano: «Es preciso que en todas las causas motrices ordenadas las fuerzas de las segundas vengan de la primera; porque la segunda causa no mueve sino en cuanto es movida por la primera. Lo mismo advertimos en cuantos ejercen el mando, a saber, que la razón de gobierno se deriva del gobernante supremo a los gobernantes subalternos» I, II, q. 93 a 3 c. El mismo argumento de la jerarquía causal lo utiliza todavía el Papa León XIII para justificar como voluntad de Dios la diversidad de las clases sociales (Encíclica *Quod apostolici* ASS 11 (1878/79) 372).

Como resumen puede servir una frase de S. Buenaventura sobre el Papa que es «fuente, origen y norma de todos los principados eclesiásticos (autoridades eclesiásticas). del cual, como de lo más alto, se deriva el poder ordenado hasta los miembros más bajos de la Iglesia»¹³. Comentado este texto decía Romano Guardini que: «es interesante ver cómo se unen aquí los cargos jurídicos y el orden de jurisdicción con conceptos que proceden de los grados metafísicos del ser»¹⁴.

La insuficiencia del sistema

Pío XI dijo en una ocasión que la Iglesia había hecho suya propia la doctrina de Sto. Tomás de Aquino¹⁵. Esta afirmación y otras muchas parecidas, dejan la impresión de que la doctrina de Sto. Tomás, y en general todo el sistema escolástico medieval, no son *una* interpretación del cristianismo, sino *la* interpretación del cristianismo. Y sin embargo, precisamente su rígido sistema dejaba marginados algunos temas revelados que son centrales. Así su concepción de la absoluta inmutabilidad como la realización suprema del ser, y el movimiento circular de las esferas celestes como la copia mejor de esa inmutabilidad, no dejaban margen al carácter histórico y escatológico del cristianismo. Su rígida jerarquía causal en la cual «lo inferior tiene que ser siempre movido por lo superior y no al contrario»¹⁶ no deja ninguna iniciativa a la Iglesia entendida como pueblo de Dios. El problema de la misericordia y la compasión de Dios, enfrentado con la idea de la absoluta inmutabilidad, tenía que contentarse con soluciones puramente verbales¹⁷, y la misma encarnación del Verbo corría el riesgo de ser interpretada como unión puramente extrínseca¹⁸.

En resumen: el sistema medieval a pesar de, o precisamente por su admirable equilibrio, tenía mucho de lecho de Procusto, que obligaba a amputar lo que no entraba dentro de él.

(13) *Brevil.* VI c. XII n. 5. Opera Omnia (Quaracchi) vol. V, p. 278.

(14) Citado por N. M. WILDIERS, *Weltbild und Theologie*. Zürich, etc. 1974 p. 135, n. 67. La concepción del mismo Juan Pablo II de las relaciones entre el magisterio oficial y los teólogos parte del supuesto de que solamente hay un depositario de la totalidad de los carismas, que es la Iglesia Jerárquica, y que ésta es la que concede a algunos «subsidiariamente» algunas funciones delegadas. Cf. Alocución a la Curia Romana, OssRom 29 Junio 1980. La función delegada de los teólogos sería la de dar una confirmación competente y autorizada a la doctrina de la Iglesia. Aquí naturalmente se identifica «Iglesia» con el Magisterio oficial, como en otras muchas ocasiones, y no con la totalidad de la Iglesia.

(15) AAS XIII (1921) 332.

(16) ST. TOMÁS, *SummTheol* I q. 112 a 2.

(17) Como la que aparece en S. ANSELMO, *Proslogion* N.º 8.

(18) Sobre los problemas que plantea la idea de absoluta inmutabilidad, derivada de la filosofía griega, véase W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes* München-Paderborn-Wien 1974.

La crisis del sistema¹⁹

Tres elementos fundamentales de este sistema lo hacían extraordinariamente vulnerable: 1. El puesto central que ocupaban en él las especulaciones cosmológicas, utilizadas como paradigma para la comprensión de la sociedad. 2. El puesto central del hombre en el universo. 3. El inmovilismo antihistórico y antievolucionista, que era un presupuesto tácito, pero indiscutible, de todos los sistemas medievales, tanto de origen platónico como aristotélico.

Estos tres elementos fueron puestos en cuestión por descubrimientos de las ciencias naturales o de las ciencias del espíritu. En primer lugar la revolución de Copérnico y de Galileo termina definitivamente con el cosmos medieval.

La resistencia de la Iglesia a esta innovación no se debió exclusivamente al conservadurismo propio de cualquier institución establecida. Hubo seguramente motivos pastorales: el intento de evitar a los fieles conflictos en la interpretación de la Biblia. El admitir la teoría de Galileo hubiera obligado a una reinterpretación de la Biblia y a esto era precisamente a lo que se resistía el Magisterio eclesiástico.

Precisamente en este campo de la interpretación bíblica, la entrada de la mentalidad histórico-crítica obligó a revisar muchas cosas tenidas por absolutamente indiscutibles. Pero aun más allá de la mera crítica histórica, la conciencia de historicidad, que pone un halo de relatividad sobre todo lo humano, ponía en cuestión, al menos en ese terreno, el ideal de inmutabilidad y de estabilidad. La teoría evolucionista hacía perder al hombre su puesto central en el Universo y finalmente extendía la primacía del movimiento, frente a la inmutabilidad, mucho más allá de los límites de la historia, para llevarla en último extremo a la totalidad del universo y, de esta manera, a una visión del mundo totalmente nueva, o, incluso, a la imposibilidad de una visión del mundo.

(19) Tanto la palabra «crisis» como la palabra «muerte» proceden de una imagen biológica del sistema. Determinar cuántos elementos del sistema tienen que desaparecer para que éste se pueda considerar «clínicamente muerto» no es fácil. Por eso he preferido la palabra «crisis», que alude a la capacidad del organismo para defenderse. El estudio de la crisis y posible muerte de un sistema, desde el punto de vista sociológico, sería muy interesante, pero excesivamente complicado en una sociedad tan compleja como es la occidental. Se podría plantear, por ejemplo, la pregunta de si es la Iglesia la que, al aferrarse a toda costa a lo antiguo, queda marginada de la intervención efectiva en la vida social, o, por el contrario, son los grupos progresistas y partidarios de la adaptación los que quedan marginados de la Iglesia y, faltos de apoyo Institucional, quedan de hecho totalmente desplazados y a la intemperie.

Frente a estos cambios eran posibles, teóricamente, tres actitudes:

1. Volver las espaldas a Aristóteles y refugiarse en el Platonismo. Fue la actitud del Cardenal Bérulle y se mantuvo algún tiempo en el Oratorio, para terminar siendo comprometida por el Jansenismo.

2. Renunciar a la totalidad del mundo antiguo y empezar la teología sobre un fundamento totalmente nuevo. Fue la actitud de Descartes.

3. Remar contra corriente y mantener a toda costa el aristotelismo y escolasticismo. Fue la actitud que adoptó la Iglesia oficial²⁰.

En efecto, en los tres momentos fundamentales, que son los que han puesto en peligro la estabilidad del sistema medieval, aparece la resistencia de la Iglesia a renunciar a este sistema: la condenación de Galileo por Urbano VIII, la resistencia a la entrada del pensamiento histórico en la interpretación de la Biblia, con todos los decretos de la Comisión Bíblica desde el año 1909 hasta el año 1948, fecha de la célebre carta del secretario de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard y, finalmente, la resistencia a la idea de evolución, con todas las secuelas que ésta tenía para la teología del estado paradisíaco, el pecado original, la redención, etc.²¹

La nostalgia del orden

A pesar, por tanto, de que los descubrimientos de la ciencia moderna dejaron al descubierto la insuficiencia o la inexactitud del sistema medieval, la añoranza de recuperar «el orden perdido» —con el que siempre se sueña y nunca se define— aparece siempre de nuevo, no sólo en pequeños movimientos de tipo conservador, sino en documentos oficiales de la Iglesia. La palabra «orden», referida al orden de la naturaleza, puede tener hoy un sentido ambiguo. Cuando los científicos hoy hablan de orden se refieren a la regularidad de los procesos físicos. Cuando en los documentos pontificios nos encontramos con la palabra «orden» hay siempre, o casi siempre, una referencia, más o menos consciente, a la estructura jerárquica del orden medieval, con sus dos características: jerarquía de causas y estabilidad.

(20) N. M. WILDIERS, o. c. en la nota 14, p. 253.

(21) Los decretos de la Comisión Bíblica eran declarados obligatorios en conciencia por Pío X el 18 de Nov. 1907 (D. 2113 = DS 3503) y la carta al Card. Suhard es de 1948 (D 2302 = DS 3862) El evolucionismo no ha sido condenado nunca directamente por Roma, pero es indiscutible la resistencia a admitirlo, tanto de parte de Roma como de un numeroso grupo de teólogos. Todavía en el año 1948 escribía el Card. Ruffini un libro para refutarlo. Más materiales se pueden ver en la obra antes citada de Wildiers.

En su última alocución radiofónica de Navidad Pío XII hacía, ya desde el principio, alusión a este orden del universo: «Con razón, dice, un pueblo antiguo de elevada cultura (el pueblo griego) no encontró otro nombre más apto para designar el Universo que «kosmos», es decir, orden, armonía, belleza». Y a continuación se refiere a un «concepto *cristiano* de cosmos, modelado por la sabiduría creadora de Dios y, por tanto, unitario, ordenado y armónico» Esta gran ley de armonía «que penetra todo el mundo» ha sido perturbada por el pecado, pero el mundo puede y debe ser reconducido a la armonía original, que fue el tema del Creador desde el principio, cuando comunicó su perfección a sus obras. Naturalmente esta ley de armonía tiene consecuencias para la comprensión de la moral católica, que tiene que reaccionar contra todo «interiorismo» o «historicismo», con el que algunos pretenden debilitar el valor universal de las normas morales. La actuación del cristiano en el mundo se comprende sobre todo como una colaboración para «sostener el orden divino y la armonía del mundo»²².

Es claro que Pío XII, aunque toleraba la idea de evolución hasta cierto punto, no partía de ella en sus reflexiones y por tanto, cuando habla de «sostener el orden divino y la armonía del universo», está partiendo de la idea de que el único cambio que ha habido en el mundo desde la creación ha sido el cambio introducido por el pecado.

Por otra parte, considera que la filosofía escolástica, a diferencia de otras filosofías, no se funda en un deleznable fundamento, sino «en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas». Por eso no hay que maravillarse de que algunos de estos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los Concilios Ecuménicos, de suerte que no sea lícito apartarse de ellos»²³.

Dentro de la misma mentalidad fixista y conservadora del «orden» podía decir Pablo VI que todo pecado «lleva consigo una perturbación del orden universal» y son conocidas las consecuencias que en la encíclica «*Humanae vitae*» se deducen de la «necesidad de conservar el orden de las cosas establecido por Dios»²⁴.

Tal vez dentro de este mismo esquema de nostalgia de la estabilidad del sistema perdido haya que colocar la oposición que se establece entre la «estabilidad» de la estructura eclesial y los cambios y mutaciones de la sociedad civil, del lenguaje dogmático frente a otros lenguajes, e, incluso, la estabilidad

(22) AAS, 50 (1958) 8ss.

(23) Véase el rechazo no sólo del idealismo, pragmático e inmanentismo, sino también del existencialismo y del historicismo, en la Encíclica «*Humani generis*» D. 2306 = DS 3878 y D 2311 = DS 3883.

(24) AAS, 59 (1967) 6s. y 60 (1968) 492.

e inmutabilidad de la lengua latina, como más apta para expresar la inmutabilidad de la palabra de Dios, que las mudables lenguas vulgares²⁵.

La crisis de la teología crítica

La teología, o más exactamente, una orientación actual de la teología, que no ha querido caer en la mera nostalgia del orden perdido, se ha hecho crítica. Tal vez haya que decir: no ha tenido más remedio que hacerse crítica. Creo que también para estos teólogos vale la afirmación de I. Kant: «Al que ha gustado una vez de la crítica le repugna ya para siempre cualquier charlatanería dogmática, a la que antes había tenido aprecio por necesidad; porque su razón necesitaba algo y no encontraba nada mejor para su entretenimiento»²⁶.

Pero esta mentalidad crítica de la teología, que tiene que ser considerada como una bendición, por una parte y al mismo tiempo absolutamente ineludible, se convierte también en su sino, que ha de llevar a la teología crítica a una crisis por dos razones completamente distintas: porque se ve envuelta en la crisis general del pensamiento crítico, y porque no responde a lo que espera de la teología un sector considerable de lo que podemos llamar «el hombre religioso».

La crisis del pensamiento crítico no es ninguna novedad y apenas hace falta detenerse en ella, si no es para recordar cómo la dinámica interna del mismo pensamiento crítico tiene que llevar a éste a una crisis.

Prescindiendo del objeto concreto al que se refiera la crítica y que puede clasificarla como crítica de la autoridad, de la razón de la religión, de las ideologías, etc., desde un punto de vista más formal se puede clasificar en: crítica constructiva y destructiva, objetiva y subjetiva, total y parcial. Cualquiera de

(25) Pío X contra los modernistas D 2053 = DS 3453. Pablo VI en la Encíclica *Mysterium fidei* y Pío VII en la carta sobre las traducciones de la Sagrada Escritura a lenguas vulgares D 1604 = DS 2711, algo que recuerda de alguna manera los dos tipos de razonamiento (*logoi*) que distingue Platón para las cosas inmutables y las cosas mudables. *Timeo* 29b. Habría que añadir a esta nostalgia el efecto transformante que esta teoría de la sociedad tiene sobre la sociedad eclesial misma. Manteniendo su estructura, se tiende poco a poco a elegir los hombres más idóneos para que realicen sin roces el ideal de causas intermedias, que reciben sin resistencia el movimiento de la causa principal y lo transmiten sin contemplaciones a la base. Como ejemplo pueden servir los criterios para la selección del episcopado durante la crisis modernista en tiempos de Pío X. Poco a poco se fueron eliminando de las sedes episcopales las clases nobles y las clases burguesas y dando acceso casi exclusivo al episcopado a las clases humildes, formadas en seminarios diocesanos y carentes del espíritu de crítica que la formación más amplia y mundana de las clases nobles y las clases burguesas podía aportar y que, naturalmente, podría significar también un entorpecimiento en la transmisión de las ideas motrices que venían desde arriba. Véase el estudio de L. BEDESCHI, *La curia romana durante la crisis modernista*. Bologna 1968, p. 189ss.

(26) *Prolegomena* Ed. de la Akademie IV p. 366.

estas formas de crítica nos lleva en última instancia a una aporía, al parecer insuperable.

La crítica constructiva se encuentra ya desde su comienzo en los griegos, con el uso no específico de la palabra como «capacidad de juzgar» y tendría su representación, sobre todo, en el uso literario del método histórico, con su preocupación fundamental por comprender. Desde el punto de vista filosófico, el sentido constructivo se encuentra sobre todo en Hegel y en Schleiermacher.

La crítica negativa tiene sus comienzos en la Ilustración y, después del paréntesis de Hegel, en la recuperación de las corrientes de la Ilustración por la izquierda hegeliana.

Naturalmente se puede siempre decir que aun la crítica más negativa tiene siempre como objeto final la construcción de algo nuevo sobre nuevas bases. Dentro de la teología el empeño de la crítica habría que colocarlo primariamente dentro de una búsqueda de identidad o de autenticidad, eliminando todas las adherencias que a lo largo de la historia han ido encubriendo y deformando tanto la comprensión de la Revelación misma, como la autocomprensión del hombre y la relación entre el hombre y la revelación, que deje al descubierto el carácter liberador originario de la misma revelación.

El papel preponderantemente negativo de la crítica deriva de la Ilustración, pero los dos aspectos de la crítica permanecen siempre relacionados uno al otro. Sin embargo, si se presupone la exigencia ilimitada del pensamiento crítico, esta relación se convierte en contradicción. La subjetividad crítica se esfuerza por construir algo nuevo, que no esté basado, como lo antiguo, en una autoridad sin fundamentación, o en la arbitrariedad, o en intereses de poder, sino únicamente sobre el fundamento de la misma subjetividad crítica. Pero esta legitimación constructiva de la crítica, o esta construcción legitimada por la subjetividad, tiene que ser a su vez puesta en cuestión y nunca se verá libre de este ineludible y poderoso «poner en cuestión» de su legitimación. Es en realidad la misma dinámica del pensamiento crítico la que obliga a este trabajo de Penélope, de tejer y destejer sin descanso. El único camino que parece queda libre es el de interrumpir arbitrariamente este proceso, algo así como lo que hizo D. Quijote cuando quiso transformar su morrión en celada y lo completó con cartón y para probar si podría estar al riesgo de una cuchillada sacó su espada y le dió dos golpes, y con el primero y en un punto deshizo lo que había hecho en una semana. Y la tornó a hacer de nuevo poniéndole unas barras de hierro por dentro, de tal manera que él quedó satisfecho de su fortaleza y sin querer hacer nueva experiencia de ella la diputó y tuvo por celada finísima de encaje.

La aporía del pensamiento crítico estaba en realidad presente ya desde el mismo Kant, aunque de forma aun latente y se ha hecho explícita mucho después.

Con esto queda indicado el segundo aspecto de la contradicción de la crítica, que de alguna manera se entrecruza con el primero: es la relación entre crítica objetiva y crítica reflexiva.

Por crítica objetiva entiendo el poder de discernir que se esfuerza por hacer valer el objeto, presentado a nuestra subjetividad, tal y como es en su contexto histórico y no deformado por reglas autoritarias de lenguaje, o por presunciones no conscientes, o por intereses conscientes o inconscientes.

La crítica reflexiva es la aplicación de esta crítica a la misma subjetividad y de hecho está implícita en la exigencia de la crítica objetiva de tener validez universal.

La crítica objetiva concierne por tanto a la orientación en el mundo; la reflexiva a la determinación de la identidad de la subjetividad. La crítica de los datos objetivos de orientación implica la crítica de la determinación de la identidad. Por lo tanto la crisis de orientación, como la conocemos por la historia, tiene que llevar a una crisis de identidad. Y aquí tropezamos de nuevo con un dilema: La crítica, tanto negativa como positiva, del mundo parece posible únicamente en el caso de que la subjetividad en este proceso de realización, no esté sometida a una crítica radical. Y al contrario, una crítica de la subjetividad, tanto negativa como positiva, parece suponer un marco de orientación objetivo que no sea, a su vez, puesto en crisis. Una crítica reflexiva, sin un cobijo objetivo, se puede convertir en un peligro para la existencia misma y sin embargo es imposible sin ser inconsecuente²⁷.

El último aspecto, que está presente en los dos anteriores, es el que pone completamente al descubierto la aporía del pensamiento crítico: se trata de la relación entre crítica relativa y crítica absoluta. De hecho ninguna crítica es posible sin un presupuesto mínimo de un sistema de relaciones de orientación objetiva y de identidad, y en este sentido toda crítica es relativa. Pero al mismo tiempo este presupuesto, por mínimo que sea, no puede colocarse fuera del

(27) Véase la observación de C. J. BAUDY, sobre la Ilustración como privilegio de élites, contestando a E. Topitsch (en P. EICHER (Hrsg) *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, p. 37s. «La crítica de las ideologías se tendría que preocupar hoy –dice– de cómo poner remedio a los males que ha provocado. El análisis de la religión tendría que hacerse ya de forma constructiva, porque una aparición masiva de necesidad de salvación no atendida supone un potencial de perturbación, que una sociedad no se puede permitir a la larga. Dicho pronto y mal: Cuesta demasiado dinero el tratamiento individual de los males anímicos. Una Iglesia trabaja más barato que un hospital».

alcance de la misma crítica, si no es de forma puramente dogmática o pragmática. En la práctica, si no se quiere incidir en el dogmatismo, la única salida posible parece que es la pragmática: prescindir de la totalidad y contentarse con resultados parciales y provisionales. Pero, aunque esto sea necesario en determinadas ocasiones, no se puede considerar como solución de principio. De hecho tiene que fracasar cualquier intento de poner fuera del alcance de la crítica cualquier límite arbitrario que se le quiera imponer.

El dilema (o el trilema) ineludible en el que incide, por tanto, cualquier discusión sistemática sobre la crítica se puede expresar con la siguiente pregunta fundamental: ¿Es posible conseguir una orientación, o determinar una identidad sin eludir las exigencias éticas de una crítica total, o sin quemar en el fuego de la destructiva negación crítica toda posibilidad constructiva, o simplemente sin resignarse a la contradicción de la crítica?²⁸.

La exigencia de seguridad del «hombre religioso»

La otra causa de la crisis de la teología crítica la encontramos en otro mundo completamente distinto, y aun opuesto, a la misma crítica. Es lo que yo llamaría: la apetencia normal de un gran grupo de los que podemos llamar «hombres religiosos». Esta apetencia la podemos deducir de una de las funciones, quizá la más importante, que muchos sociólogos de la religión asignan a la religión con relación a la sociedad. Peter Berger, por ejemplo, insiste en que el papel, históricamente crucial, de la religión en cuanto legitimación de instituciones sociales «se explica por su capacidad única de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal, última. Las construcciones, intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana, reciben entonces la apariencia de una seguridad y permanencia definitivas»²⁹. Y P. Bourdieu sitetiza esta función como «absolutización de lo relativo y legitimación de lo arbitrario»³⁰.

A partir de aquí podemos decir que: seguridad, permanencia, legitimación del orden en el que de hecho se vive, es una apetencia normal de una gran parte de los hombres religiosos y aun, tal vez, del hombre religioso normal o prototipo.

(28) Todo esto que precede está resumido, de forma apresurada y simplificada, del excelente artículo de D. LANGE, *Subjektivität und Kritik* ZThK 77 (1980) 287-324.

(29) *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona 1971, p. 60s.

(30) *Genèse et structures du champ religieux*. RevFrancSoc 12 (1971) 310.

Una manifestación de este deseo de seguridad y de permanencia la podemos ver en las manifestaciones multitudinarias en torno al Papa actual, que aparece ante las multitudes —a diferencia de su predecesor Pablo VI— como un hombre que no duda y por lo tanto que inspira seguridad y confianza.

Si es verdad la afirmación de P. Berger de que «la mayoría de los hombres en el curso de la historia han sentido la necesidad de legitimaciones religiosas, pero sólo pocos han demostrado interés en el desarrollo de «ideas» religiosas»³¹, podemos explicarnos también el que esta sensación de seguridad prescindiera con frecuencia del contenido mismo del mensaje³².

Precisamente esa «sensación de seguridad, de legitimación y de justificación» es lo que una teología verdaderamente crítica no puede ofrecer en absoluto. Es más: eso es precisamente lo que una teología crítica tiene que poner en crisis. Es natural, por tanto, que esta teología crítica sea vista con prevención tanto por una gran parte del pueblo creyente, que se siente perdido en la inseguridad que le trae la crítica, como de los Pastores, que temen el desconcierto de ese pueblo fiel y la puesta en cuestión de su propia autoridad.

Fe religiosa y crítica

De intento he hablado «de una parte del pueblo creyente», porque no es la totalidad. Ni siquiera se puede decir que esa parte del pueblo creyente, que busca la seguridad a toda costa, sea precisamente la más específicamente cristiana. La religión bíblica tiene ya desde sus comienzos un elemento de crítica, y aun de crítica radical, innegable. Los profetas del Antiguo Testamento pusieron en cuestión las prácticas religiosas del pueblo y de los sacerdotes, la confianza del pueblo en el templo como símbolo de la presencia de Yahvé en medio de ellos y garantía de seguridad, y aun la confianza en la elección misma. La predicación de Jesús supone una auténtica inversión de valores: no los poderosos, sino los débiles; no los justos, sino los pecadores; no los sabios, sino los ignorantes; no los profesionales del cumplimiento de la ley, sino los marginados; no el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre.

El hombre cristiano por tanto tiene que preguntarse continuamente si, a pesar de la predicación de Jesús, no hemos vuelto a caer en la defensa de un «orden

(31) Obra citada en Nota 29, p. 69.

(32) En este sentido sería interesante verificar estadísticamente si la venta de anticonceptivos ha descendido en los Estados Unidos a raíz de la visita de Juan Pablo II.

religioso» en el que importa más el orden y la jerarquía, que la inversión de valores predicada por Jesús³³.

Pero todo esto no quita que la aporía del pensamiento crítico siga siendo un problema para el teólogo, al que parece que no queda más alternativa que la recaída en el dogmatismo o en el pragmatismo, o dicho con términos más teológicos, en el fideísmo.

Sería ingenuo pensar que en dos líneas se puede formular un camino, de alguna manera coherente, para salir de este callejón sin salida. Pero al menos se puede insinuar por dónde tendría que ir este camino.

1. En primer lugar hay que caer en la cuenta de la complejidad de aquello que designamos hoy con el nombre de «Teología», y que comprende elementos históricos, éticos, psicológicos, sociológicos, etc. que participan naturalmente de los mismos problemas que tienen las ciencias correspondientes.

2. En ese conglomerado la teología como ciencia tiene que ser asimilada a las ciencias del espíritu, puesto que su objeto son interpretaciones de hechos y no meramente hechos.

3. El problema fundamental se plantea con todo en relación a la fundamentación última y a la determinación analítico-lingüística del status lógico de esa última fundamentación, es decir, de la aceptación de una realidad trascendente y determinante de la totalidad, que llamamos «Dios».

4. Desde el punto de vista puramente analítico-lingüístico esta aceptación tiene que ser considerada como «hipótesis explanatoria no-científica» sobre cómo son las cosas³⁴.

5. Como son posibles diversas hipótesis, y no es posible decidir sobre ellas de forma puramente científica, hay que recurrir a una opción básica, que puede ser razonable, pero que no es estrictamente racional. Hay que tener en cuenta con todo que el mero hecho de renunciar a una explicación última es ya una opción.

(33) La opción entre el evangelio y la sacralización del orden establecido aparece de una manera brutal en el escritor francés Ch. Maurras que proclamaba a la vez su adhesión al catolicismo institucional y su rechazo a aceptar «los evangelios de esos cuatro judíos oscuros». Como explicación de esa paradoja dice que la Iglesia «ha sabido poner a los versículos del Magnificat (derriba del trono a los poderosos y levanta a los humildes...) una música que atenúa su veneno» Citado por A. BLANCHET, *Henri Bremond 1865-1904*, París 1975, p. 57

(34) Sobre estas hipótesis véase A. JEFFNER, *The Study of Religious Language*, London 1972, p. 120ss.

6. Aunque muchos científicos, no preocupados por la filosofía de la ciencia, estén persuadidos de que parten de principios absolutamente indiscutibles, sin embargo, en el carácter, en última instancia opcional, de estas hipótesis últimas la teoría de la teología no difiere de otras tendencias de la filosofía de la ciencia, como es, por ejemplo, el racionalismo crítico, que parte de «un acto de fe irracional en la razón»³⁵.

7. El carácter hipotético, desde el punto de vista analítico, de la aceptación de la existencia de Dios, no pone en cuestión la firmeza de la aceptación de esa existencia por la fe, ya que esta decisiva firmeza no le viene a la fe del análisis lógico, sino de un don.

8. El que este don de la fe no caiga en el ámbito de lo científicamente determinable es solamente una expresión más de los límites que el método científico pone al acercamiento a la realidad en toda su complejidad, sobre todo a la realidad de las relaciones interpersonales, que es donde se sitúa el acto de fe.

9. Sobre la inseguridad o la provisionalidad de resultados en otras cuestiones teológicas, que ya no son la fundamentación básica, hay que admitir que sería ilusorio pensar que para vivir, o para decidir, hay que estar siempre seguro, absolutamente seguro, de todo. Hay que tomar con frecuencia decisiones gravísimas sobre una base teórica muy endeble. El esperar a que todo estuviera claro sin discusión no puede llevar más que a una parálisis absoluta. En la mayoría de los casos nos basta un discurso razonable.

Ricardo Franco

(35) K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957, p. 414.