

Para una epistemología del secularismo

Raúl Kerbs

Si existe un fenómeno que preocupa profundamente al creyente que en la época contemporánea quiere mantener viva la fe en la revelación bíblica y en el Dios que actúa en la historia humana, ese fenómeno es justamente el secularismo. Esa preocupación puede transformarse en una profunda conmoción cuando se percibe que en la vida práctica, en los asuntos públicos y privados de los hombres, la religión ha llegado a ser un objeto de museo o de interés histórico o cultural. Además, con su renuncia a la búsqueda de una verdad, de un sentido para la existencia y para la historia humana, con su pretensión de estar en el fin de las ideologías y más allá de la historia, nuestros tiempos posmodernos radicalizan la actitud secular y agregan, así, un motivo más a esta preocupación.

Generalmente el secularismo es caracterizado como un fenómeno moderno. Sobre todo desde Max Weber y otros autores, se ha visto el secularismo como una consecuencia del desplazamiento que la ciencia moderna ha operado sobre todas las cosmovisiones tradicionales, de la erosión de los valores afirmados por ellas y de su consecuente subjetivización y relativización. Nosotros pensamos que el secularismo moderno es la agudización de tendencias que comienzan muy temprano en la historia del cristianismo, cuando algunos teólogos y dirigentes de la Iglesia comenzaron a utilizar conceptos filosóficos que los condujeron a adaptar el contenido bíblico a la cosmovisión que venía adherida a aquellos conceptos. En otros términos, creemos que la secularización y la relativización comienza en el interior del cristianismo cuando una cosmovisión extrabíblica es tomada como absoluta y el significado bíblico como relativo a ella. Esta relativización operó un giro decisivo en algunas ideas fundamentales, como por ejemplo, en la idea de la salvación, de la historia de la salvación y del ámbito que ésta abarca. Ese giro en las ideas genera actitudes secularistas, como después veremos. Pero, además, los teólogos de la Iglesia creían que en su enfoque fundamental de la realidad, la Biblia coincidía con el enfoque griego, y se atrevían a pensar así porque estaban convencidos de que la filosofía griega era un saber insuperable y que no podía ser destro-

nado por ningún otro. Por eso, si la filosofía griega era *la* ciencia, la revelación no podía contradecirla, sino que debía armonizar con ella. Una vez que la ciencia moderna demostró que la ciencia griega no era la única posible ni la verdadera, la modernidad creyente pensó que junto con la cosmovisión griega también caía la bíblica y que entonces lo único válido que aún quedaba de ésta eran algunas ideas útiles para que la nueva existencia técnico-científica no se tornara tan inhumana y obtusa. Sin embargo, esta nueva adaptación del contenido bíblico, ahora al orden moderno, no impidió que el desierto secularista creciera, antes goza de buena salud, en un mundo donde Dios pareciera no jugar ningún papel.

Lo que aquí nos proponemos, no es una descripción del secularismo ni una discusión sobre él. Se trata más bien de tematizar las condiciones epistemológicas¹ que produjeron los fundamentos teóricos del secularismo en el cristianismo desde sus comienzos hasta la época actual. No vamos a hablar sobre el secularismo sino que lo tomaremos como un hecho para preguntarnos ¿qué lo hizo intelectualmente posible?

Reconocemos que las causas del secularismo pueden estar ubicadas en distintos planos, como el de los hechos históricos, sociológicos, psicológicos, teológicos, etc. Sin embargo, pensamos que estos planos dependen y se constituyen como tales a partir de otro plano fundamental, que es el epistemológico, formado por la cosmovisión sobre cuya base un grupo de individuos es capaz de reaccionar, sentir, actuar y pensar coherentemente ante la realidad. La cosmovisión determina todo lo demás porque establece, para el individuo y para el grupo, lo que es real, pensable, verdadero, bueno y lo que no lo es. Es en este nivel profundo que queremos investigar las condiciones que produjeron el secularismo.

Al principio las cosmovisiones no fueron tematizadas como tales y por lo tanto, no hubo conciencia de la diversidad de las mismas. Por eso, la filosofía grie-

Las Escrituras suponen una cosmovisión que hay que respetar para interpretarlas correctamente y, por lo tanto, no necesitan del auxilio de otra, supuestamente más racional, que permitiría alcanzar un estatus epistemológico científico al contenido revelado.

ga en primer lugar identificó su cosmovisión con la racionalidad misma. Sólo en la época contemporánea se produjo la toma de distancia suficiente como para distinguir dos ámbitos: por un lado, la razón como creación y articulación sistemática y coherente de conceptos y, por otro lado, las distintas formas concretas que la razón puede adoptar: mito, religión, teorías filosóficas y ciencia².

Esto quiere decir que en la época en que el cristianismo se planteó el problema de la racionalidad de su cosmovisión, la distinción todavía no estaba hecha. Esto impidió ver que las Escrituras suponen una cosmovisión que hay que respetar para interpretarlas correctamente y que, por tanto, no necesitan del auxilio de otra, supuestamente más racional, que permitiría alcanzar un estatus epistemológico científico al contenido revelado. Veamos cómo esto, sumado a ciertas circunstancias, abrió la posibilidad de que el secularismo estuviera vinculado, en última instancia, con el plano fundamental de la cosmovisión. De esta manera nos aproximaremos a la hipótesis que guiará nuestra reflexión.

Algunos autores han mostrado cómo el cristianismo lanzado a la predicación del evangelio se encontró con que la cultura grecoromana, ganada por diferentes cosmovisiones filosóficas, ofreció, por medio de críticas y acusaciones, resistencia ideológica a la cosmovisión implícita en la nueva religión que aparecía en el horizonte. Además, de hecho existían teorías filosóficas y teológicas con las cuales el cristianismo comenzaba a contaminarse, generando diversas herejías. Frente a esto, o a situaciones análogas, surgen dos actitudes en el seno del cristianismo: la que rechaza todo diálogo con la filosofía --y que por eso mismo muchas veces acepta inconscientemente supuestos filosóficos-- y la que ve en esta última elementos útiles para satisfacer diversas necesidades, como para por ejemplo, combatir teorías heterodoxas o para hablarle al mundo culto un lenguaje que éste entendiera³.

La segunda posición lentamente se fue imponiendo en el cristianismo oficial a raíz de la necesidad de

fundamentar racionalmente el dogma y así constituir un discurso teológico que cumpliera con las condiciones que el contexto filosófico griego estipulaba como racional. Esta actitud continúa en la modernidad, cuando una buena parte del cristianismo adopta diversos elementos de la cosmovisión moderna para redefinir la vinculatividad de la fe.

La hipótesis que queremos sugerir dice que el proceso epistemológico, que después mostraremos como condición de una visión secularista de la realidad, se inicia cuando el cristianismo:

1. Se plantea el problema de la racionalidad de su propia cosmovisión;
2. no distingue entre la racionalidad y las formas concretas que la misma puede adoptar;
3. identifica la racionalidad con la de alguna cosmovisión
4. resuelve, por tanto, el problema adoptando diversos elementos de esa cosmovisión aceptada como paradigma de racionalidad.

En otros términos, las decisiones epistemológicas que están en el origen de diversos procesos secularizantes se tomaron cuando la fe cristiana no se vio a sí misma como racional, como un saber, sino que sintió la necesidad de alcanzar ese estatus con el auxilio de la conceptualidad de alguna cosmovisión.

Ahora debemos analizar más detenidamente ese proceso epistemológico y mostrarlo como condición teórica oculta del secularismo. Pero, como dentro de los límites de este trabajo no podemos abarcarlo en toda su complejidad, nos detendremos en dos paradigmas o modos fundamentales que muestran cómo la adecuación de la revelación bíblica a la racionalidad de alguna cosmovisión generó visiones secularistas dentro del cristianismo. Y, ya que el presupuesto que en ambos casos se maneja es la dicotomía entre fe y razón y la necesidad de integrar la primera a la segunda, utilizaremos el modo paradigmático de comprender en cada caso la fe a partir de la razón, como hilo conductor de nuestra investigación sobre las condiciones epistemológicas del secularismo.

Las decisiones epistemológicas que están en el origen de diversos procesos secularizantes se tomaron cuando la fe cristiana no se vio a sí misma como racional, como un saber, sino que sintió la necesidad de alcanzar ese estatus con el auxilio de la conceptualidad de alguna cosmovisión.

Paradigmas de pensamiento secularizante

a. El paradigma clásico

Con esta denominación nos referimos al modo en que la tradición católica apostólica romana llevó a cabo la elevación de la fe a la racionalidad. Si bien esto no fue hecho de una sola manera, existe no sólo una posición oficial⁴ sino una línea de pensamiento que permitió mantener una larga lucha contra herejías y heterodoxias. En realidad la adopción del pensamiento griego comenzó con los Padres apologetas en el siglo I DC o aún antes (*ver nota 3*); pero como lo que se adoptó en todos

los casos fue la cosmovisión filosófica griega y, es este nivel el que aquí nos interesa, tomaremos para nuestro análisis a Tomás de Aquino como momento culminante del proceso epistemológico que nos ocupa. Mostraremos lo esencial de este paradigma, reconociendo que simplificamos cuestiones que son muy complejas, pero que aquí sólo nos interesan en sus núcleos fundamentales que condicionan todo lo demás.

Tomás de Aquino distingue entre la “razón natural” o capacidad humana de conocer el núcleo esencial, verdadero, de la realidad, y la “razón sobrenatural” o elevación de la razón natural por la revelación divina para poder acceder a verdades inalcanzables para el hombre en su estado carnal⁵.

Para analizar ambos sentidos de “razón” Tomás no parte de la revelación sino de lo que considera ser la concepción paradigmática de la razón: La del pensamiento griego, particularmente la de Aristóteles. Tomás parte del conocimiento filosófico (científico, para aquella época) de la razón natural y se dirige a estudiar la revelación, caracterizada como “razón sobrenatural”⁶. Es decir que para él, la revelación no es una forma concreta de racionalidad ya que ésta ha sido identificada por él con una teoría filosófica cuyos conceptos son aplicados al estudio de la revelación. Ya aquí comienza la historia de la explicación de lo sobrenatural a partir de lo natural: Una historia epistemológica, de diversos alcances secularizantes, que

después nos llevará hasta las radicalizaciones más extremas de lo que ya el paradigma clásico inicia, y que veremos representadas en las explicaciones de la religión más reduccionistas y ateas de la modernidad científica. Quizá cabría preguntar qué otra posibilidad le quedaba a Tomás, siendo que la revelación no ofrece una teoría de la razón humana que sirva de punto de partida; pero al decir esto se está identificando de nuevo la razón humana con el análisis filosófico de la misma para afirmar luego que no hay un análisis tal en la revelación.

Tomás acepta que la revelación posee un conocimiento verdadero, pero también acepta que es la filosofía de Aristóteles la que establece las condiciones dentro de las cuales ese conocimiento puede ser considerado como racional. ¿Cuáles son esas condiciones? Básicamente dos: una teoría de la realidad y una teoría del conocimiento humano de la realidad. Según Aristóteles, conocer una cosa es conocer su "esencia", para lo cual hay que eliminar las características particulares, materiales, cambiantes, temporales, de la cosa, para quedarse con lo universal o esencia. Aquí aparece la teoría aristotélica de la realidad: Lo que propiamente "es" es lo que está más allá del cambio, lo inmutable, atemporal, inmaterial; lo demás no es plenamente y por eso no entra en el conocimiento de la verdad de la cosa: como lo cambiante, temporal e histórico no forma parte de lo que "es", no puede ser conocido⁷. Estas son ideas básicas de la cosmovisión griega que estaban en el pensamiento aristotélico que Tomás adoptó, pero que también estaban presentes en otras teorías filosóficas introducidas en el cristianismo desde los Padres apologetas y que ya habían generado una visión secularista de la realidad. Sólo que Tomás nos ofrece la oportunidad de ver más explícitamente el condicionamiento epistemológico de esa visión.

Según Tomás, y siguiendo siempre a Aristóteles, el hombre también tiene una esencia: El alma racional, que es inmaterial e intemporal. Y, puesto que sólo lo igual puede conocer a lo igual, gracias a esto el hom-

Tomás acepta que la revelación posee un conocimiento verdadero, pero también acepta que es la filosofía de Aristóteles la que establece las condiciones dentro de las cuales ese conocimiento puede ser considerado como racional.

bre puede conocer la esencia inmaterial e intemporal que tienen las cosas, puede conocer el ser eterno, perfecto, inmutable e infinito que está más allá de la realidad material, temporal, cambiante e imperfecta percibida por los sentidos. Esta última, según Aristóteles, es sólo el punto de partida obligatorio para que la mente conozca la esencia y forme el concepto de la cosa.

La racionalidad filosófica griega obligaba a Tomás a introducir sistemáticamente una rigurosa separación entre el ámbito atemporal e inteligible de la esencia y el ámbito histórico y temporal de la realidad sensible. Ahora bien, si leemos la revelación bíblica no encontramos allí un tratado compuesto por conceptos que expresen esencias, sino una serie de relatos acerca de personas, acontecimientos y cosas muy concretas: En lugar del plano atemporal de la esencia, un plano histórico-temporal muy bien definido donde se produce la muy diversa acción de Dios para salvar al hombre. El problema es que, para la racionalidad que Tomás estaba aceptando como paradigmática, este último plano es el del ser inferior y de la no verdad. Esto le planteó a Tomás y a muchos otros la exigencia de reformular el contenido de la revelación dentro de las condiciones que aseguraran para la fe el estatus de racionalidad. Veamos cómo hizo Tomás para conciliar el plano histórico-temporal que presenta la Revelación con el plano intemporal de la esencia donde, según el análisis filosófico, se da el conocimiento verdadero de la realidad.

Tomás razona así: Si Dios es un ser inmutable, entonces no puede conocer el mundo ya que en el mundo hay movimiento y para conocerlo hay que hacerlo por medio de los sentidos y para eso hay que tener justamente lo que Dios no tiene: cuerpo. Por tanto, si Dios no conoce el mundo por medio de los sentidos, entonces es imposible que haya revelado a los profetas esos hechos histórico-temporales registrados en la Biblia, sino que sólo les pudo haber revelado esencias desprovistas de todo contenido sensible, histórico-temporal. Pero como Aristóteles ha de-

mostrado que el conocimiento humano sólo llega a las esencias a partir de las imágenes sensibles que los sentidos perciben de las cosas, entonces queda claro que, para transmitir a otros esas esencias reveladas, los profetas tuvieron que recurrir a imágenes, ilustraciones, relatos, metáforas, accesibles a todos los hombres que no están acostumbrados a realizar el esfuerzo abstractivo que conduce al plano propio del conocimiento: el de la esencia. Pero el teólogo, no puede tomar esas imágenes literalmente para hacer la teología⁸, sino que debe abstraer, a partir de ellas, el contenido esencial para formular los conceptos a partir de los cuales producir la teología como conocimiento sistemático-deductivo. La guía para realizar esta tarea son siempre los conceptos fundamentales acerca de Dios, del hombre y de la realidad, en total definidos a partir de aquel dualismo recibido junto con la cosmovisión griega.

Como consecuencia, este planteo atribuye al teólogo un papel fundamental en la decisión acerca de lo que propiamente es el contenido esencial de la revelación y, sobre todo, de lo que debe ser enseñado como correcta interpretación bíblica a los fieles, aunque Tomás reconoce que el Papa, como cabeza de la Iglesia, es quien tiene poder de decisión acerca del contenido esencial (los preámbulos de fe) que sirve como punto de partida para la deducción teológica.

Veamos, ahora, cómo todo este proceso epistemológico que hemos sintetizado muy apretadamente, introduce una visión secularista del mundo. Debe quedar claro que aquí nos referimos a lo que es tendencia generalizada, y que somos conscientes de que hay muchas excepciones a todo lo que diremos. Además, tampoco describiremos intenciones, sino resultados reales.

La cosmovisión bíblica había introducido una valoración positiva del mundo temporal e histórico, al presentarlo como el escenario ineludible de la salvación del hombre. En esta cosmovisión aparece un Dios que se compromete con la historia humana, actúa libremente en ella y la dirige a un planificado cumplimiento de sus promesas. La adopción de la cosmovi-

En la cosmovisión bíblica aparece un Dios que se compromete con la historia humana, actúa libremente en ella y la dirige a un planificado cumplimiento de sus promesas.

sión griega por parte del cristianismo provocó el paso de una perspectiva de progreso temporal en el orden de las actuaciones salvíficas de Dios en la historia a una perspectiva en que el dualismo limita la acción salvífica de Dios al ámbito atemporal de la esencia. (Habría que preguntar, en todo caso, en qué medida se puede seguir hablando de una "acción de Dios".) Ya vimos más arriba que la interpretación metafórica de

muchos pasajes bíblicos permitió introducir cambios en este y otros temas. Nos parece que el cambio que se opera en las ideas de la acción de Dios y de la salvación del hombre jugaron un papel importante en la aparición de tendencias secularizantes dentro del cristianismo. La salvación, en cuanto a lo que hay que esperar del futuro, ya no es en y por la intervención de Dios en la historia, y ya no incluye a la totalidad del hombre sino sólo al alma. La salvación ya no es un proceso temporal que afecta a toda la realidad humana, pero del que el hombre no puede disponer, sino que es concebida como un conjunto de acciones a través de las cuales el hombre tiende a liberar al alma de la opresión de lo temporal y material como ámbitos utilizados para conceptualizar lo pecaminoso.

Podría preguntarse cómo es que una depreciación de lo temporal y material fue capaz de generar un proceso de secularización. A esto respondemos que la disponibilidad que ahora el hombre comienza a tener sobre el proceso de su salvación reclama la presencia de una autoridad terrenal que arbitre al respecto: la Iglesia. La imposibilidad de concebir la acción de Dios en la historia hizo que el futuro histórico, como momento de una nueva acción salvífica de Dios, fuera lentamente desplazado y su lugar ocupado por una interpretación del papel de la Iglesia en la salvación del hombre. La indisponibilidad del proceso de la historia de la salvación para el hombre dejó su lugar a una salvación mediada por la función eclesiástica que se ejerce en el mundo.

La Iglesia aparece como una institución⁹ y como un poder que se ejerce en el mismo mundo donde están otros poderes y otras instituciones. Esto planteó la necesidad de solucionar los problemas planteados

por la competencia entre el poder eclesiástico y los poderes temporales. Y también aquí la cosmovisión filosófica griega sirvió de fundamento: Así como en la realidad hay una división jerárquica donde lo espiritual es superior y lo temporal inferior, así también hay un orden jerárquico en el poder, orden que subordina todos los poderes temporales al poder espiritual de la Iglesia (el mismo orden jerárquico que subordina todas las ciencias a la teología). El mundo y la sociedad es, entonces, un orden que tiene a la Iglesia como ordenadora. La Iglesia, compuesta por hombres, surge como un poder y una verdad que dispone sobre todo otro poder y que juzga toda otra verdad. Lo que epistemológicamente ya no se puede concebir ni esperar de Dios en el futuro, lo trata de asumir la Iglesia ahora y en este mundo.

Así, la Iglesia surge como un orden no superable en la historia, sino sólo fuera de ésta. La condena por la Iglesia del pensamiento de Joaquín de Fiore, puso en evidencia el rechazo de todo pensamiento utópico y de todo intento de superar a la Iglesia en otro momento del proceso de la historia de la salvación. Por este lado la fe es ajustada al punto de vista todavía no de un individuo, como en el subjetivismo relativista moderno, pero sí al de una institución que, a partir de una cosmovisión de referencia (la filosofía griega), fundamenta bíblicamente una dogmática en la que esa institución encuentra su lugar y papel dentro del nuevo orden de la salvación.

Previamente habíamos visto cómo la adopción de la cosmovisión filosófica introducía la necesidad de distinguir, dentro de la Escritura, entre lo que puede ser tomado literalmente y lo que debe ser tomado como expresión metafórica. Ahora decimos que es obvio que, como lo reconoce el mismo Tomás de Aquino, la mayoría de los hombres no tienen la capacidad ni la formación necesaria para realizar esta tarea, la cual queda entonces en manos del magisterio de la Iglesia. Nos parece que este también es un factor de secularismo. En efecto, el creyente es alejado, así, del contacto personal con la Escritura misma. Más bien son otros hombres los que establecen lo que es correcto creer y obrar. Y el hecho de que los creyentes no participen en un proceso creciente de comprensión de la verdad revelada basado en una lectura personal, capaz e inquisidora, ¿no genera una tendencia a la aceptación irracional de lo que se cree? Claro que esta

aceptación irracional no es idéntica a la del relativismo moderno, pues aquí es el sujeto el que decide lo que ha de creer, mientras que allí lo es el magisterio eclesiástico orientado por el paradigma griego de racionalidad. Sin embargo nos parece que esa aceptación hace que el creyente no se vea motivado a investigar la Escritura por sí mismo para obtener de ella una comprensión racional de la vida humana y de la realidad a partir de la cual entender el significado de todo lo que le sucede en el curso de su vida cotidiana. De esa manera, la religión deja de ser algo racionalmente comprendido y personalmente asumido y, por lo tanto, aparece como un ámbito extraño y separado de aquello en lo que el individuo participa a través de su comprensión inteligente y de su compromiso personal. Recluida en una institución y en la tarea de funcionarios especializados, la religión se transforma en algo poco interesante para las masas creyentes, aunque algo aceptado como autoridad en una sociedad tradicionalista. Cuando esta sociedad cedió su lugar a la sociedad moderna, era natural que la religión, que ya había perdido su arraigo en la comprensión inteligente y en la convicción personal de los individuos, estuviera preparada para ser desplazada por otras formas de saber.

Además, el dualismo de la cosmovisión griega tendió a excluir de la salvación algunos ámbitos de la vida humana, los cuales quedaron librados a la indiferencia. Así, la antropología dualista griega que se introduce en la Iglesia hace que la preocupación bíblica por los hábitos que hacen, por ejemplo, a la salud física, sea descuidada. Como el cuerpo debe ser más bien mortificado que cultivado como parte de la obra de la salvación en el hombre, todo lo que tiene que ver con la alimentación, trabajo, descanso, recreación sana y desarrollo equilibrado de la persona, es algo que el creyente experimenta como irrelevante para una religión que el dualismo de forma y materia limita sólo al alma. Entonces muchas prácticas condenadas por las Escrituras como pecaminosas fueron tomadas como algo inocente. A partir de esto, no es extraño ver cómo las masas pertenecientes al cristianismo mayoritario establecen inconscientemente una separación bastante tajante entre lo que tiene que ver con la vida cotidiana, secular, es decir, entre lo "temporal", por un lado, y lo que tiene que ver, por otro lado, con la vida religiosa y con la salvación espiritual, a la cual

parecieran tomar como algo en lo que de vez en cuando participan a través de algunos ritos puntuales, pero algo de lo que en última instancia entiende y se encarga un funcionario religioso especializado. Esta fue una vertiente por la cual también el cristianismo fue secularizado.

Describiremos ahora brevemente el paradigma moderno sobre fe-razón de tal manera que se muestre como condición de procesos de secularización mucho más agudos que los que acabamos de ver.

b. El paradigma moderno

Este paradigma es inaugurado por la crítica del modelo anterior surgida a partir del paradigma científico moderno, cuya epistemología fue sistematizada por Kant, aunque ya podemos encontrar gérmenes de esta crítica en el nominalismo y el empirismo inglés. Aquí tomaremos a Kant como punto de referencia para describir el paradigma moderno sobre fe y razón, y para, a partir de ello, extraer las condiciones epistemológicas del secularismo moderno.

A Kant le llamaba la atención el hecho de que, mientras que la física newtoniana tenía un criterio seguro para evaluar la pretensión de verdad de cualquier afirmación, las distintas disciplinas salidas del paradigma clásico (filosofía griega y escolástica) no disponían de ningún criterio semejante. Entonces en esas disciplinas se daba el triste espectáculo de las escuelas y pensadores que discutían incesantemente, sin poder ninguna de ellas hacer con las demás lo que la física de Newton y otras disciplinas habían hecho con sus rivales: Dejarlas definitivamente fuera de la ciencia. Y la razón de esta imposibilidad residía, según Kant, en que en aquellas disciplinas la razón transgredía los límites del conocimiento humano que la física había enseñado a respetar. Estos límites estaban dados por el espacio, el tiempo y la relación causa efecto que puede observarse entre los fenómenos naturales. Estos límites recortan el ámbito legítimo del conocimiento que Kant denomina *fenómeno*. Si el conocimiento intenta conocer lo que está más allá de dichos límites, el "noúmeno" en la terminología de Kant, entonces comienza a producir conocimientos contradictorios y siempre refutables racionalmente, abriendo la vía a aquel triste espectáculo de la lucha sin fin entre las escuelas¹⁰.

La realidad sensible, espacio-temporal, que era el punto de partida del conocimiento en el paradigma clásico, se transforma en el límite de todo conocimiento en el paradigma moderno que Kant sistematiza. Ya no hay continuidad racional entre lo sensible y lo suprasensible o inteligible. De lo suprasensible no podemos formarnos ninguna idea objetiva, pues si lo hacemos, podemos hacer de ella afirmaciones contradictorias, con lo cual perdemos la objetividad y racionalidad propias de la ciencia. Si bien el conocimiento sigue utilizando conceptos, éstos nunca pueden aplicarse a algo que esté fuera del espacio, el tiempo y la causalidad. Si utilizamos el concepto, de una causa suprema del mundo para hablar del origen de todas las cosas (como por ejemplo, cuando las Escrituras hablan de un Creador del universo), lo que estaríamos haciendo es aplicar la causalidad fuera de los límites del espacio y del tiempo para atribuírsela a un Ser Supremo. Pero, pregunta Kant, ¿quién ha tenido una percepción espacio-temporal del Ser Supremo? Evidentemente, nadie. Entonces lo que tenemos es un pseudoconocimiento. Y lo mismo rige para todo intento de conocer la esencia de las cosas, la existencia de Dios, el mundo como totalidad, la naturaleza del alma, la libertad¹¹. Estos objetos no son *fenómenos* sino *noúmenos* y el *noúmeno* existe, pero no lo podemos conocer, pues no podemos tener de él una percepción sensible.

No es difícil ver que la desconexión que Kant establece entre lo sensible y lo suprasensible implica una desconexión entre la fe y el conocimiento, entre la fe y el saber. Kant no era ateo, pero restringía la idea de Dios, del alma inmortal y del mundo superior al ámbito de la vida moral del hombre. Con esas ideas no podemos conocer nada en la realidad; tampoco podemos conocer la existencia de Dios, de un mundo superior o de la inmortalidad del alma. Kant hizo caer bajo los golpes de su crítica toda la filosofía y la teología construida según el paradigma clásico. Pero abrió un abismo entre la fe y el conocimiento y dejó planteadas unas preguntas para el creyente: Si las cosas son como sostiene Kant, ¿de qué hablaban los profetas y escritores bíblicos? Si todo conocimiento que trasciende lo sensible se queda *ipso facto* sin referente objetivo, ¿de qué habla la Sagrada Escritura? Además, si el problema no está en que el *noúmeno* no exista, sino en que por más que exista no lo podemos conocer, es decir, si por

más que Dios exista no podría revelarse a nosotros, pues no tendríamos recursos cognoscitivos que nos permitan superar nuestras limitaciones espacio-temporales para conocer y comprender esa revelación, entonces ¿quién se revela en la Sagrada Escritura? Afirmar para la revelación un origen en Dios es, para Kant, volver a transgredir los límites del conocimiento en busca de una causa sobrenatural inconcebible.

Lo que Kant hizo es mostrar que la ciencia moderna¹² obliga a la fe a reinterpretar la intención de la Biblia; como sus afirmaciones chocan no sólo con resultados sino sobre todo con supuestos de la ciencia, entonces hay que buscarle un nuevo referente y un nuevo significado al texto bíblico. Veamos cómo fue realizado esto y qué direcciones concretas tomó, de esta manera estaremos analizando los fundamentos epistemológicos de dos formas que adopta el espíritu secular moderno.

Al explicitar la epistemología implícita en la ciencia moderna, Kant estableció las condiciones en que se tenía que plantear la investigación de la verdad en la era del imperio de la ciencia físico-natural. Después de Kant se iniciaron muchos esfuerzos teóricos para alterar esas condiciones, pero casi todos, o simplemente respetaron el carácter modélico de la explicación científico-natural negando cualquier otra, o introdujeron otros patrones explicativos, pero sin cuestionar las limitaciones que le impone al conocimiento el modelo causal natural de la ciencia moderna. Por eso puede decirse que, dejando de lado a quienes continuaban con el paradigma clásico, los tiempos modernos se ubican a una bajo el signo de Kant.

La obra de Kant determinó dos actitudes básicas ante la relación entre la fe y la razón y sobre el problema de la vinculación con la fe. Por un lado, la de quienes se decidieron a seguir manteniendo la vigencia de la fe, pero concibiéndola como un ámbito heterogéneo respecto del conocimiento de la realidad fenoménica. Por otro lado, la de quienes no ven en la revelación y en la fe más que un pseudoconocimiento que, junto con otros productos de la cultura, tiene una génesis o cumple algunas funciones en la vida indivi-

Kant hizo caer bajo los golpes de su crítica toda la filosofía y la teología construida según el paradigma clásico. Pero abrió un abismo entre la fe y el conocimiento y dejó planteadas unas preguntas para el creyente...

dual y colectiva del hombre. Mientras que para los primeros es necesario interpretar la revelación para extraer de ella un mensaje y una verdad, para los segundos hay que hacer una interpretación desenmascaradora que muestre el falso saber de la revelación. Describiremos brevemente ambas maneras de pensar.

A. Según esta primera manera de pensar, después de Kant no es necesario caer en un escepticismo sino que hay que buscar nuevas vías para rehabilitar la legitimidad de la fe. Si

Kant cerró el camino cognoscitivo al *noúmeno* dejando a la fe fuera de la razón y del saber, la cuestión era abrir otros caminos como el de la moral (que el mismo Kant abrió), el sentimiento de absoluta dependencia¹³, la experiencia humana de los propios límites, el encuentro con el Otro¹⁴, la comprensión existencial de las posibilidades más propias de ser¹⁵, la praxis de liberación de los pobres¹⁶, etc. La fe entonces es legítima a condición de no caer en la ilusión de pensar que ella nos brinda un conocimiento de la realidad fenoménica. La fe entonces no nos proporciona un conocimiento sobre el origen y el fin de todas las cosas ni sobre el sentido de la historia y de la vida humana como totalidad. La revelación no es una comunicación de conocimiento de Dios al hombre sino la expresión de una experiencia que el hombre tiene más allá de los límites de su conocimiento fenoménico.

Los planteos que de aquí se derivan son muchos; pero todos tienen en común que suponen, junto con Kant, que la ciencia moderna, particularmente las ciencias naturales, poseen el patrón de lo que es la explicación de un hecho por sus causas naturales¹⁷. De acuerdo con dichos planteos, si la Biblia habla de intervenciones sobrenaturales de Dios en la historia, si habla de milagros y otras cosas que no encajan dentro del modelo explicativo causal de las ciencias, entonces eso debe ser considerado como una expresión, en términos cognoscitivos, de una experiencia que el hombre ha tenido más allá de los límites de su conocimiento. (Por ejemplo, expresar la experiencia del bien y del mal a través de lugares como el cielo y el infierno y de seres personales como Dios y Satanás).

Surgen múltiples intentos para evitar el escándalo que para la racionalidad del hombre moderno implican muchas expresiones de la Biblia. Así, se supone, que si el hombre tuvo una experiencia religiosa y quiso dar expresión a la comprensión que allí tuvo de una posibilidad de existir en el amor, la comunión y la paz perfecta, fuera de todo egoísmo y de toda soberbia, entonces trató de significar la impotencia humana para originar esa posibilidad de existir y utilizó expresiones míticas, simbólicas o metafóricas como *Reino de Dios*, *Segunda Venida*, etc., las cuales, según el paradigma moderno, no se refieren a hechos históricos que sucederán en algún momento ante la vista de los hombres, sino que hablan de posibilidades de existir que se le proponen al hombre o simplemente de un *horizonte escatológico* que recorta, más allá de todo lo históricamente logrado en la salvación, el ámbito de lo que siempre está más allá de la historia; mejor dicho, más allá del *fenómeno*: el *noúmeno*. Otro ejemplo: Cuando se dice que el pueblo ha tenido una experiencia de liberación de la esclavitud y opresión, entonces el escritor la expresó a través de la narración sobre una intervención sobrenatural extraordinaria y escribió el "*Yo te saqué de Egipto*".

Según el paradigma moderno todas estas expresiones no pueden ser entendidas en sentido literal pues exigen introducir una causa sobrenatural para explicar un fenómeno histórico, lo cual va contra la explicación científica, ya que salta fuera de los límites del conocimiento y rompe la cadena de la causación natural, es decir, rompe la racionalidad de la ciencia. Si hoy la ciencia no puede verificar la existencia de tal causa, entonces en el pasado tampoco existió, así como tampoco existió ninguna otra ruptura en la continuidad de causas y efectos naturales. Si la revelación, tal como está registrada en las Escrituras, posee una verdad, ésta no puede mantenerse ante la razón, pues pretende ser una verdad sobre lo que está más allá de los límites del conocimiento humano. La Revelación no posee conocimiento de la realidad, sino que no es más que un intento humano de presentar en imágenes significativas una experiencia que, al producirse más allá de los límites del conocimiento, no puede ser

*Afirmar para la
revelación un origen en
Dios es, para Kant,
volver a transgredir los
límites del
conocimiento en busca
de una causa
sobrenatural
inconcebible.*

explicada por causas naturales y que entonces plantea la necesidad de volver intersubjetivo algo que no tiene objetividad ni intersubjetividad racional. De aquí a tomar la Revelación como un mito y a hablar de la necesidad de una interpretación desmitologizadora de la misma, hay un paso y quizá ni siquiera eso.

B. Según esta segunda manera de pensar, es posible demostrar que la fe y la revelación tienen un origen en causas naturales, el cual está enmascarado, con algún propósito legitimador de alcances alienantes, como un origen sobrenatural y divino. En esta línea también se han formulado múltiples planteos. Para Nietzsche el origen de la fe religiosa está en la lucha de los hombres débiles, escrupulosos y moralistas contra los hombres fuertes, poderosos e inmorales; una lucha de los que tratan de imponer la obediencia al bien contra los que están "*más allá del bien y del mal*". Para Feuerbach la fe tiene su origen en una proyección ilusoria de un mundo de felicidad y plenitud que el hombre no puede lograr en el más acá y que por eso trasfiere al más allá y que le sirve para consolarse de sus desgracias del más acá. También para Marx la religión tiene causas naturales perfectamente investigables por las ciencias: Por el lado de los oprimidos se origina en el temor al castigo y en la necesidad de consuelo, y en este sentido es el "*opio del pueblo*"; por el lado de los opresores, la religión cumple la función ideológica de legitimación de las prácticas injustas que el poder económico y político necesita para mantenerse como tal. Para Freud, la religión tiene su origen en mecanismos inconscientes análogos a los que dan origen a los sueños, con lo cual la religión no sería más que el relato diurno del deseo inconsciente, al igual que el resto de las producciones de la cultura, y como tal, puede ser explicada por el psicoanálisis de estas producciones. En síntesis, la religión no sería, según esta manera de pensar, más que un intento de enmascarar, con algún propósito individual o social, consciente o inconsciente, en términos sobrenaturalistas, hechos que pueden ser explicados a partir de causas, génesis o función, por las ciencias (sociales, en este caso, pero siguiendo siempre el modelo tomado de las naturales).

En síntesis, el paradigma moderno genera una actitud creyente, pero secularista: El origen de la religión no está en Dios, sino en el hombre; Dios no es un ser que esté en alguna parte y con el cual el hombre pueda comunicarse, sino que más bien la idea de Dios es algo que el hombre crea para darle sentido a una experiencia que de muchas maneras se entiende como religiosa. Además, origina una actitud que da el último paso, ya ateo, en una línea secularizante que se inicia con el modelo clásico. En efecto, mientras que éste limitaba la religión y la salvación al ámbito inteligible atemporal, pero real y cognoscible de la esencia, mientras que la actitud moderna creyente vuelve ese ámbito irracional e inobjetivable para la ciencia, la actitud atea niega toda legitimidad al mismo, viéndolo como algo alienante y susceptible de ser reducido a causas naturales.

Si limitamos el análisis final sólo a la mentalidad que en la modernidad intenta mantener la vigencia de la fe, no es difícil ver que, a raíz del paradigma aceptado, la religión cristiana pierde su fundamento en una realidad superior y en una revelación dada por Dios desde allí. Este fundamento real-objetivo que la fe pierde, tendrá que ser reemplazado por otro, o suprimido. Comienzan los tiempos en que, según este paradigma, el creyente ya no debe vincular la religión con la existencia de un mundo supremo, de un Dios que es fuente de verdad objetiva y de acciones salvíficas reales, posibles de ser situadas en la misma realidad que el hombre experimenta cotidianamente. Mientras que el paradigma clásico limita la acción de Dios y la salvación al ámbito de la esencia y de lo inteligible, los cuales son vinculantes para el hombre a través del alma (esencia), el paradigma moderno, si bien mantiene la existencia del noúmeno como ámbito suprasensible, lo vuelve incognoscible y no experimentable para el hombre en el mundo real. Con esto la religión sigue perdiendo terreno frente a otros saberes que se apoderan de la pretensión de objetividad y verdad, y que entonces se vuelven vinculantes para el hombre moderno. Esta es la condición epistemológica fundamental de un mundo secular donde para Dios y la religión queda un minúsculo rincón en la conciencia individual, la cual --bajo el veto del paradigma moderno que Kant sistematiza-- no tendrá otra alternativa que formarse una imagen subjetiva, relativa de Dios y de la fe en él. ↵

Referencias bibliográficas

¹ Puede parecer extraño que nos propongamos una epistemología del secularismo. En efecto, si la epistemología es el estudio filosófico del conocimiento científico, ¿qué tiene que ver ella con un ámbito no científico como lo es el secularismo? Sin embargo, aquí tomamos el término “epistemología” en un sentido mucho más amplio que el mencionado para referir al estudio de las posiciones teóricas fundamentales del hombre o de un grupo de hombres ante el mundo y que condicionan su pensamiento y sus prácticas.

² No podemos fundar aquí esta distinción. La demostración de que todo nuestro conocimiento se basa en presuposiciones, está suficientemente fundamentada por múltiples escuelas de pensamiento contemporáneo. Basta recordar los conceptos de “certeza irracional de la experiencia” (Gehlen), “prejuicio” (Gadamer), “cautiverio en los preconceptos” (Hans Lipps), “comprensión previa” (Heidegger), “juego de lenguaje” y “forma de vida” (Wittgenstein), “interés” (Habermas), “acción” (Piaget), *Lebenswelt* (Husserl), “episteme” (Foucault), “paradigma” (Thomas Kuhn).

³ Para un panorama sobre la adopción del instrumental conceptual al filosófico por parte de los primeros pensadores cristianos y sobre los problemas que esto provocó véase Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como protegémenes para una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974, pp. 572-597; 667-706. Todo este libro de Küng trata de demostrar que el problema de la cristología está en que se quiere comprender la Encarnación a partir de conceptos filosóficos que son inadecuados para ese propósito. En lugar de la filosofía griega, Küng propone como más adecuados los conceptos del pensamiento de Hegel, sin preguntarse en qué medida el mismo Hegel está determinado por la filosofía griega.

⁴ En la encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879, el papa León XIII declaró la obra de Tomás de Aquino como fundamental para la Iglesia y a su autor como patrono universal de todas las escuelas católicas. Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, vol. II, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1975, p. 264.

⁵ A fin de no citar una bibliografía tan extensa remitimos, para toda esta cuestión a la excelente y profunda síntesis de Gilson en la Introducción a su obra *El mismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Bs. As., Desclée de Brouwer, 1951, pp. 11-44.

⁶ GILSON, *op cit.*, p. 16.

⁷ Tomás de Aquino hace un gran esfuerzo por integrar la materia en su metafísica y hasta cierto punto lo logra, pues sostiene que las cosas están compuestas de materia y forma. Pero la materia concreta, que individualiza las cosas y las hace algo aquí y ahora (y que Tomás llama “materia signada”), no entra en la definición de la cosa: “Esta materia no entra en la definición de hombre en cuanto hombre, pero entraría en la definición de Sócrates si Sócrates tuviera definición; no entra, pues, en la definición de hombre este hueso y esta carne, sino hueso y carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre”, Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Bs. As., Aguilar, 1966, p. 37. Es decir que sólo son cognoscibles las notas universales de la materia, o sea, lo que puede entrar en la definición de los conceptos universales. En la p. 35 Tomás dice que la forma, que pertenece al ámbito de lo universal y atemporal, es el acto de la materia, es decir, lo que le da realidad. Es decir que la materia sin forma es incognoscible, como lo dice Tomás en la *Suma Teológica*, I. 12, 1 ad 2.

⁸ En la *Suma Teológica*, I, 1, 9, Tomás dice que “es conveniente también que la Sagrada Escritura, que debe ser el alimento de los fieles en general, según aquello de San Pablo (Rom. 1, 14): Me debo a los sabios y a los que no lo son, proponga las cosas espirituales bajo emblemas corporales, a fin de que a lo menos así puedan ser comprendidas por los rudos, incapaces de percibir las cosas inteligibles, en sí mismas... las imágenes agradan naturalmente al hombre; pero la ciencia sagrada no las usa sino por la necesidad y la utilidad, como hemos dicho.”

⁹ No estamos en contra de la Iglesia como institución. Las instituciones no son buenas ni malas en sí mismas, por el simple hecho de que no existen en sí mismas fuera del uso que los hombres hacen de ellas. Sobre este tema concordamos en lo esencial con el punto de vista expresado por Paul Ricoeur en *El socius y el prójimo*, publicado en *Política, sociedad e historicidad*, Bs. As., Ed. Docencia, pp. 38-44.

¹⁰ Kant cuenta algo de esta situación en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Bs. As., Losada, 1976, tomo I, pp. 127-146.

¹¹ Esta crítica restrictiva es el núcleo de las tres secciones del segundo libro de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, tomo II, pp. 76-316.

¹² Podría pensarse que una cosa es la interpretación kantiana de la racionalidad



científica y otra cosa es la idea actual de *ciencia*. Sin embargo, por más que la epistemología, desde Bachelard y Popper hasta Feyerabend, pasando por Lakatos, Kuhn, Toulmin y Hanson, entre otros, haya ablandado la idea de ciencia que el primer positivismo había difundido a partir del patrón de las *ciencias duras*, lo cierto es que la práctica científica no renuncia a la explicación de los fenómenos por sus causas, génesis o funciones naturales (*natural* aquí como opuesto no a social sino a sobrenatural). Y, por más que la ciencia se base en lo inobservable a simple vista o en constructos teóricos, nunca abandona el continuo cerrado y espacio-temporal de causas y efectos naturales. Esto implica que la ciencia siempre verá los relatos bíblicos sobre las intervenciones divinas en la historia como algo extraño a su propia racionalidad. La ciencia podrá aportar muchas verificaciones de lo que dice la Biblia, pero para verlas como tales hay que mirar desde la Biblia y no desde la ciencia. La ciencia, más allá de las ideas particulares que cada científico pueda tener de ella, nació como una alternativa tanto a la explicación mitológica y filosófica como a la bíblica. De otro modo, ¿cómo explicaríamos todas las verificaciones científicas discordantes con la Biblia? Esto ya no constituye un problema para la ciencia sino para el hombre que hace ciencia o que evalúa la ciencia desde la Biblia.

¹³ Este fue el camino que tomó el teólogo protestante Friedrich Schleiermacher. "Para Schleiermacher el sentimiento religioso del hombre era el centro de su pensamiento, constituyendo el punto de partida y el tema central de su teología: La teología ha de describir sistemáticamente lo que expresa el sentimiento religioso del cristiano. La religión o piedad del hombre reemplazaba así a la Palabra de Dios y al Evangelio de Jesucristo." Zahrnt, Heinz. *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza, Hechos y Dichos, s/f, p. 40.

¹⁴ Hacia el final de *Totalidad e infinito* (Salamanca, Sígueme, p. 295), Levinas dice: "El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado --o *santo*-- rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un 'núcleo' de su objetividad como un accidente, sino que **produce** así su verdad (que su 'punto de vista' sobre mí no podría abolir). Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de 'curvatura del espacio intersubjetivo', significa la intención divina de toda verdad. Esta 'curvatura del espacio' es, tal vez, la presencia misma de Dios."

¹⁵ A fin de no citar una bibliografía muy extensa, remitimos, para una reflexión muy consciente sobre el condicionamiento kantiano sobre un buen sector de la teología protestante, a J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1969, pp. 56-122. A lo largo de toda esta obra el autor hace un esfuerzo de importancia para hacer saltar los moldes griegos y kantianos de la teología, es decir, un esfuerzo por superar tanto el paradigma clásico como el moderno. Sin embargo, no parte de la revelación misma, sino de la ontología del no-ser todavía de Ernst Bloch, lo cual lo empuja a enfatizar la categoría del *novum* y el concepto de futuro sin una reflexión previa sobre el concepto de tiempo en la Escritura. Ello explica la reducción de la revelación a la promulgación de promesas (ver pp. 49-56) y a la centralización de toda su teología en el concepto de *esperanza* y la abstracción que a partir del mismo aplica a la Escritura. Por eso su esfuerzo por pensar históricamente no llega a tomarse en toda su radicalidad el contexto histórico que despliega la Biblia. Esto se ve en varios momentos de la obra citada, por ejemplo, cuando afirma que "*la conciencia cristiana de la historia no es la conciencia de los siglos del universo histórico en el saber misterioso acerca de un plan divino para la historia, sino que es una conciencia de misión en el saber acerca del encargo divino, y es, por ello, la conciencia de la contradicción de este mundo irredento y la conciencia del signo de la cruz, en el cual se apoyan la misión cristiana y la esperanza cristiana*" (p. 256). En la p. 255 afirma que "queda excluido el insertar el acontecimiento de la resurrección en la historia universal o en lo apocalíptico, así como el poner una fecha a su futuro o a su retorno." Si bien es cierto que no hay que poner fechas, eso no quiere decir que los acontecimientos escatológicos, como la resurrección o la segunda venida, no vayan a ser hechos históricos situados en la misma historia universal en que fechamos los hechos que suceden ante nuestros ojos. Pero, como se deduce de la cita, Moltmann no aceptaría esto, con lo cual, a pesar de aparentar justamente lo contrario, se muestra como un buen ejemplo de pensamiento que en lo fundamental se ubica dentro de la línea deshistorizante del paradigma clásico y moderno y que con ello contribuye a vaciar la historia de la acción de Dios. Rubem Alves viene a confirmar esto al sostener que para Moltmann hay "una esperanza trascendental (puesto que no está relacionada a ninguna situación específica) que hace que el hombre conozca el dolor de su presente" R. Alves, cit. por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 283. Sigue diciendo Gutiérrez que, según Alves, para Moltmann "Dios sería algo así como el **primum movens** aristotélico que arrastra 'la historia hacia el futuro pero no se deja comprometer en ella'. De ahí el peligro de 'docetismo' que Alves cree ver en el pensamiento de Moltmann..." *Ibid.*

¹⁶ Esta es la opción de la *Teología de la liberación*, de la cual no existe una formulación sino varias. Pero todas las que quieren mantenerse dentro de la Iglesia católica romana presentan el interesante esfuerzo por seguir el paradigma clásico pero insertando, en lugar de la filosofía de Aristóteles, el análisis científico, sobre todo marxista, de la realidad, con lo cual entran bajo la zona de influencia del paradigma moderno. Por ello, a pesar de su esfuerzo por reemplazar la concepción ahistorista que el paradigma clásico había introducido en la teología, no logran avanzar hasta una concepción histórica bíblica, pues no cuestionan los supuestos del análisis científico de la realidad, los cuales desconectan el ámbito espacio-temporal fenoménico del ámbito suprasensible del no-muerto donde está Dios. Por eso Dios queda fuera de la historia (conforme al paradigma clásico que estos teólogos necesitan seguir de todos modos para permanecer dentro de la Iglesia), y sus intervenciones salvíficas en la historia tienen que ser reemplazadas por la praxis humana de liberación de los pobres como contexto donde se da la revelación y la salvación. Véase: Enrique Dussel, *Erica comunitaria*, Bs. As., Paulinas, 1986, pp. 237, 238; Rubén Dri, *La utopía de Jesús*, Bs. As., Nueva América, 1987, p. 63; Leonardo Boff, *Desde el lugar del pobre*, Bs. As., Ediciones Paulinas, 1986, p. 21; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 25.

¹⁷ Para una síntesis sobre las exigencias del paso del paradigma clásico al moderno en la teología protestante véase: Heinz Zahrnt, *Op. cit.*, pp. 232-240.