

# La fe que busca comunicar

*La epistemología subyacente a la hermenéutica teológica<sup>1</sup>*

*Carlos Mendoza Álvarez OP<sup>2</sup>*

## **Introducción al problema hermenéutico**

*Hablar de Dios* en el contexto de la sociedad mundializada es un programa intelectual que supone la toma de conciencia acerca de la realidad histórica de quienes estamos inmersos en dicha conversación: nuestros interlocutores de las ciudades y campos iberoamericanos, pero también nosotros mismos, cristianos de la modernidad tardía.

Con frecuencia la teología se contentó con afirmar la armonía interna de las verdades de la fe, alejándose de las preocupaciones existenciales de los creyentes, o bien adoptando un papel de jueza sobre las vicisitudes del pensamiento filosófico, de la creación literaria o de los movimientos sociales que transmiten el sentir de los tiempos.

Gracias a la evolución más o menos homogénea de la razón en Occidente, desde Atenas y Jerusalén hasta América, podemos partir de la experiencia de un lenguaje común que está cifrado en las preguntas filosóficas fundantes: ¿quiénes somos? ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos?

El hecho cultural que nos caracteriza como occidentales consiste en postular un significado común para todos los humanos: tal es el principio de inteligibilidad de lo real que dio nacimiento al razonamiento filosófico en la Helíade. Pero antes que la academia, el mito, la poesía y las religiones

---

<sup>1</sup> Conferencia presentada en la jornada de estudio del Centro de Estudios Institucionales, Sección Teología, de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Buenos Aires, 2002).

<sup>2</sup> Doctor en teología. Académico en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Profesor invitado en la Universidad de Friburgo en Suiza y en el Magister en *Globalización cultural y pensamiento cristiano* del Instituto Pedro de Córdoba en Santiago de Chile. Dedicado a la teología fundamental, especialmente en el marco de la hermenéutica de la revelación en diálogo con la modernidad tardía.

estaban ya preñadas de esa intención de sentido.

Ahora bien, los tiempos modernos a partir del Renacimiento aceleraron el tránsito de la humanidad a una nueva figura de civilización que denominamos comúnmente *modernidad*<sup>3</sup>. Muchos son los rasgos de esta nueva realidad epocal, de este estilo de vida y de comprensión del que todos hoy somos herederos: sentimiento del individuo en toda su profundidad emotiva y racional, pregunta por el cosmos y su estructura interna, anhelos de orden social donde prevalezca la justicia para todos. Una consigna atraviesa la historia de estos cinco siglos: *emancipación* de toda sujeción. Será la cruz y la corona de tantas epopeyas científicas, éticas, artísticas y hasta religiosas con las que la humanidad ha contado su historia desde entonces.

Como protesta ante la crueldad de la religión, la sospecha fue creciendo hasta expulsar a Dios del nuevo paraíso. *El homo rationalis* quiso verse solo, escudriñando con fruición y espanto su cuerpo-mente-mundo. Sin embargo, incluso entonces postuló como necesario un origen (sustancia, sumo bien, verdad primera) que le permitiera erigirse un mundo para sí mismo.

No vamos a hacer aquí la nostálgica apología de ese orden teocéntrico perdido, ni tampoco la escenificación del auto-sacramental donde celebremos la ejecución de Edipo. Vamos a rastrear -tomando como hilo de Ariadna el tema de la verdad- la ruta de la pregunta por Dios y del hablar cristiano en este laberinto.

Tomaremos el camino de la trilogía: partiendo del derrumbe de la sustancia, pasaremos luego a la aparición del sujeto, para concluir nuestra indagación con el deseo renovado del creyente.

Cada paso irá haciendo crecer en el lector la incertidumbre, a veces la duda, pero siempre en la confianza serena de la inteligibilidad del mundo y de nuestras palabras sobre Dios, a partir del lenguaje que nos ha sido manifestado en la tradición hebrea y cristiana.

Espero que al final de esta conversación, la claridad de lo razonable nos permita anhelar con mayor fuerza que antes el estudio teológico como herramienta indispensable para el creyente artesano, aquél que aspira a

---

<sup>3</sup> Cf. Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente*, Madrid: Taurus, 2001.

captar la belleza de su Señor para plasmarla en símbolo de vida que evoque el carácter tempiterno de lo real.

## 1. La crisis del conocimiento teológico sustancialista: la Ilustración tecno-científica

### 1.1 *De la sustancia al sujeto: crítica de la onto-teología*

La crítica de la metafísica es la piedra de toque de la Ilustración<sup>4</sup>. Sobre todo a partir de Kant hasta Heidegger, la razón moderna irá desmontando, paso a paso, los presupuestos onto-teológicos que dieron consistencia teórica a aquella civilización basada en la pretensión de conocimiento objetivo de lo real, en una ley natural concomitante a la ley divina y en estructuras de organización jerárquica derivadas de tal pretensión de verdad.

Un concepto unívoco de sustancia predominó en la definición de la estructura y función de los entes -comprendido como participación entitativa en la corriente del realismo epistemológico de raigambre aristotélica- ligándolos con el fundamento del ser.

La identificación de tal sustancia primera con Dios, realizada primero por la filosofía helenista cristiana y luego consagrada por Anselmo y Tomás de Aquino en la Edad Media<sup>5</sup>, ni hizo sino consagrar tal pretensión de verdad con el aura religiosa.

Las estructuras de representación simbólica de la realidad y de postulación del bien moral correspondiente fueron ordenadas a este principio metafísico y teológico, de manera que arte y política, vida privada y moral pública estaban referidas inevitablemente a este *ordo supranaturalis*.

La aparición del ego dubitante del racionalismo cartesiano introdujo una variable que, a lo largo de toda la modernidad occidental, ha ido cobrando cada vez mayor amplitud en la construcción de la cultura: el sujeto cognoscente y sentiente es participante activo en la aventura intelectual y

---

<sup>4</sup> Coinciden en la designación del problema, aunque no es su solución: Ratzinger, Joseph. *Fides et Ratio*, Roma: 14.IX.1998 c. III, nn, 47 y 48. Y por el lado opuesto: Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*, Barcelona: Piados, 1996, 36 ss.

<sup>5</sup> Cf. Gilson, Etienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1993, 39 ss.

moral. Serán Kant y los maestros de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche) quienes llevarán hasta sus últimas consecuencias epistémicas y libertarias la aventura del yo moderno, con sus delirios y con su orfandad, cuna en la que aparece una nueva versión de religación con la trascendencia<sup>6</sup>.

### 1.2 El problema de la verdad: más allá del objetivismo de la revelación

La cuestión metafísica deriva, de manera inevitable, en un desplazamiento epistemológico. En efecto, si la introducción de la subjetividad en la correlación con el ser resulta una condición de posibilidad del conocimiento crítico a partir de Descartes y Kant, entonces se introducen los factores histórico, contextual y lingüístico en la “construcción” de la objetividad.

Lonergan intentó conciliar el realismo tomista del conocimiento análogo con los principios kantianos de la razón crítica, subrayando el carácter *trascendental* del conocimiento en tanto trascendencia inscrita en los dinamismos de la persona<sup>7</sup>. No parece haber otra solución posible a esta aparente contradicción constitutiva entre sujeto y objeto. La postulación de la analogía de proporcionalidad intrínseca no bastó para afirmar al mismo tiempo la objetividad del concepto y la subjetividad del proceso.

Aplicado el parámetro realista a la teología, se deriva el modelo apologetico de la revelación que, de manera ingenua y ambiciosa, pretende una formalización exclusiva de la verdad revelada, en términos categoriales, que preside la identidad y estructura de la vida cristiana, así como sus procesos de transmisión del *depositum fidei*.

Es fácil deducir que tal modelo generó una progresiva separación entre religión católica apologetica y sociedad moderna<sup>8</sup>, desde la crisis modernista en el siglo XIX hasta los debates de finales de siglo XX del neotomismo con la teología progresista europea y la teología latinoamericana de la liberación.

---

<sup>6</sup> Véase: Estrada, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. 1, Madrid: Trotta, 1994 y 1996, 153 ss.

<sup>7</sup> Cf. Lonergan, Bernard. *Insight Estudio sobre la comprensión humana*, México-Salamanca: UIA-Sígueme, 1999, 385 ss.

<sup>8</sup> Véase el agudo análisis semiótico que, si bien en contexto francés de los años setenta, no ha perdido significancia en nuestros días: De Certeau, Michel. *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1974.

### 1.3 *El dilema del sentido: la pluralidad de humanismos*

La modernidad tardía ha introducido una nueva perspectiva, aun más inquietante para los discursos y las prácticas monoculturales con pretensión de absoluto. Se trata de la conciencia de la complejidad<sup>9</sup> de lo real de la necesaria pluralidad de aproximaciones cognitivas, éticas y místicas a lo real.

El pluralismo nace, en efecto, como proyecto cultural moderno en la fase más tardía de mundialización. Si bien el sujeto posmoderno apela a la diversidad, en el entorno micro histórico y la aceptación apacible o atormentada de la orfandad ontológica, no por ello renuncia al sentido, sino que afirma su contextualidad y su provisionalidad en la infinita gama de opciones para discernir lo humano (verdad, bien, esperanza).

La pluralidad de sentidos aparece a los ojos de los habitantes de la aldea global como un punto de partida en la construcción de sus identidades respectivas. Cualquier discurso o práctica que pretenda agotar la riqueza de la condición humana es, por lo menos, desechada como viable, si no es que duramente criticada como nueva versión del totalitarismo. En cambio, el sujeto débil afirma la posibilidad de asumir la pluralidad como horizonte de vida y de comprensión en el cual es posible seguir esperando un futuro para la humanidad.

Los humanismos derivados de cada una de estas identidades emergentes – afirmadas en un contexto de exclusión por parte de los sistemas totalitarios antiguos y nuevos – con dificultad son expresados y reconocidos en los espacios públicos, que tienden a ser controlados por intereses tribales e identitarios, tanto en religión como en ciencia o política.

Sin embargo, la aparición de propuestas éticas sustentables<sup>10</sup>, en clave de sujetos negados que afirman públicamente su derecho a la palabra y a la identidad, es un signo de movilización social en las democracias modernas y un motivo de esperanza para el futuro de la humanidad en tiempos de vuelta de los fundamentalismos políticos y religiosos.

---

<sup>9</sup> Cf. Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: GEDISA, 2001; *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona: Kairós, 1974.

<sup>10</sup> Cf. Dussel, Enrique. *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, México-Madrid: UAM-Trotta, 1998.

## 2. El derrumbamiento de la figura religiosa objetivista ante la aparición de la subjetividad constructivista

La modernidad trajo consigo una nueva fase en la aproximación a la experiencia religiosa, caracterizada por su relación con la inmanencia y, desde ahí, cierta apertura a la trascendencia. La pretensión de verdad implicada en el concepto de revelación argüido por las religiones abrahámicas se vio confrontada con la contextualización del conocimiento procedente del sujeto. Así se explica la génesis de la deconstrucción sistemática de los fundamentos míticos de las religiones y su posible reinterpretación en clave histórica y existencial.

### 2.1 *Sujeto cognoscente: Dios como invención*

La crítica a la religión a partir de la Ilustración<sup>11</sup> adquiere el tono de una batalla contra la heteronomía frente a la libertad humana. En efecto, el proyecto moderno de emancipación comienza con las ciencias experimentales, no cesará hasta no incluir la misma experiencia religiosa como reducto último de la libertad autónoma.

Por eso fue necesario postular la carga constructivista del concepto de Dios, desde diversos enfoques. Los maestros de la sospecha, en tanto deudores de la crítica de Feuerbach, rechazaron unilateralmente la religión como alineación, en medio de un contexto de enfrentamiento de las Luces con el cristianismo occidental. La filosofía de la religión post ilustrada<sup>12</sup> ha transitado a otra fase donde la experiencia religiosa se juzga por su capacidad de humanizar al sujeto y a la comunidad humana, y se previene de los abusos del sentimiento religioso suprarracional.

En este sentido tenemos que hablar de la *invención* de Dios en cuanto constructo del sujeto, con toda la compleja trama de elementos que lo constituyen, a saber: proyección de los deseos y posible coartada de la libertad por un lado, pero por otro, horizonte último de comprensión de la libertad,

---

<sup>11</sup> Cf. Torres-Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella: Verbo Divino, 1992, 150 ss.

<sup>12</sup> Cf. Mendoza, Carlos. *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*, México: UIA/Plaza y Valdés, 2003, 139 ss.

la historia y la esperanza, como bien lo ha recordado recientemente la ética discursiva.

## 2.2 *De inmanencia e historia: la secularización del Reino de Dios*

Este proceso de “reducción antropológica” que implicó la modernidad no aniquila necesariamente la trascendencia. Contradice cierta idea de ser en sí, absoluto, sobre la que se construyó la metafísica onto-teológica. Pero abre la posibilidad a la apercepción trascendental, a partir de las huellas del Infinito en los entes finitos, entre los cuales el ser humano es punta de lanza de la creación entera en tanto microcosmos, por medio de sus procesos fundacionales: conocer, decidir, esperar.

Se ha dicho que la modernidad y su pretensión de autonomía es hija del judaísmo y cristianismo gracias a su común idea de creación. En efecto, el Dios que separa del caos cada orden creatural, mantiene en el ser su obra, según la versión narrativa hebrea del *Shabbat* divino o la versión ontológica de la providencia divina de los escolásticos cristianos. Lo que parece claro es el talante emancipatorio de la libertad humana que, en la civilización moderna, se hace proyecto de civilización. Si el Dios creador descansa, es porque deja ser a sus creaturas. En tanto Providente, el Dios de Jesús no descansa para proveer a cada creatura de su sustento ontológico.

En este sentido, habría que afirmar con mayor precisión las cartas de ciudadanía de la autonomía de la creación y su trascendental relación con el misterio de la Libertad infinita, que da perspectiva al horizonte de la esperanza que los humanos podemos vislumbrar desde nuestra finitud asumida al extremo.

De ahí que la categoría hebrea y jesuánica de *Reinado de Dios* venga a sintetizar este proceso mundano en el que Dios está siempre a la obra, no con intervencionismo histórico sino desde la cercanía vital y libertaria respecto de su creación y de la humanidad.

En este sentido era imprescindible la secularización de la idea de Reino de Dios que fue llevada a cabo por Hegel y Marx, a fin de dar cuenta del orden de la creación y de la finitud, en el marco de referencia de la otredad.

Asumir entonces la orfandad histórica en la que se encuentra la humanidad no significa necesariamente matar a Dios, sino delimitar su orden de presencia, de intencionalidad, de libertad absoluta. Sólo entonces la libertad hu-

mana puede apelar al mundo divino: no como suplemento de humanidad, sino como manantial de esperanza y de acción solidaria con las víctimas inocentes.

### 2.3 *Finitud y trascendencia: más allá de la angustia y el sufrimiento*

En este contexto moderno ilustrado la religión no es expulsada sino ubicada en su justa dimensión. Se trata de que comprender al fin el aporte narrativo de los mitos fundadores de las religiones, al mismo tiempo que la verdad histórica que transmiten en ropaje mitológico. Pero sobre todo se trata de postular una nueva correlación entre libertad humana finita y libertad divina absoluta como horizonte de sentido y de esperanza activa<sup>13</sup>. Cierta figura de Dios ha muerto, para dar paso a una configuración histórica de la religión menos ingenua, más crítica, pero sobre todo pertinente con la racionalidad moderna<sup>14</sup>.

Por su parte la crítica de la religión en la modernidad tardía busca elementos para incorporar la experiencia religiosa como elemento constitutivo de la construcción de identidades individuales y colectivas.

La trascendencia irrumpe en la inmanencia al modo de la relación ética fundante en el rostro e invocación del otro sufriente. Pero asimismo la trascendencia aparece de manera positiva en la plenitud provisoria del encuentro amoroso y de la experiencia estética.

No se trata de negar el sufrimiento, ni de ignorar la dramática de las víctimas. Más bien se trata de dar razón de cómo, en el seno de esas experiencias de finitud expuesta<sup>15</sup>, nace la posibilidad de una aparición de la trascendencia. Entonces y sólo entonces, categorías como redención, justificación y salvación, despliegan su amplio significado humanizador y divinizador<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Barcelona: Herder, 2000, 326 ss.

<sup>14</sup> Cf. Torres-Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno*, Santander: Sal Terrae, 2000, 17 ss.

<sup>15</sup> Cf. Mendoza Álvarez, Carlos. *Deus liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1996, 70 ss.

<sup>16</sup> La gran intuición de este inseparable binomio fue reinterpretada en contexto post ilustrado ya desde hace décadas por Schillebeeckx, Edward. *Interpretación de la fe*, Salamanca: Sígueme, 1974.

### 3. La teología desde los escombros: después del proyecto moderno ilustrado de autonomía y emancipación

A lo largo de estas páginas he querido sugerir un camino de interpretación del cambio de paradigma al que se enfrentan hoy las religiones, incluido el cristianismo<sup>17</sup>. La vasija conceptual en la que hoy puede tener sentido hablar de salvación y gracia, es de manera irreversible aquella de las sociedades post-ilustradas.

Pero es necesario antes dejar atrás la nostalgia de cristiandad, es decir, renunciar a tener puesta la mirada en el mundo mono cultural pasado en el cual el cristianismo se consolidó como cultura. Es necesario abrirse, sobre todo, a la reinterpretación de la fe en una nueva vasija conceptual -con sus fragmentos epistemológicos, ontológicos y éticos- para dar paso a una experiencia creyente acorde con la nueva racionalidad que inspira a la humanidad en esta edad de la razón hermenéutica<sup>18</sup> y pragmática.

#### 3.1 *La verdad como procedimiento comunicativo*

La pluralidad de aproximaciones del conocimiento humano no niega la existencia de la verdad una, pero sí renuncia a la pretensión de absoluto en virtud de la conciencia de la finitud de la condición histórica de la razón.

Si la verdad es una construcción de sentido a partir de la percepción, la abstracción, la deducción y la aplicación pragmática del sujeto, entonces se hace énfasis de manera especial en el aspecto *procedimental*<sup>19</sup> del conocimiento, más que en su objetividad pura.

El pensamiento moderno tardío ubica el problema de la verdad en relación directa con la dimensión ética del conocimiento, incluida la utilización de la verdad por la voluntad de dominio. Así, no importa tanto el conocimiento objetivo sino aquél que es *sostenible*, es decir, que permite construir y aguardar un futuro para la humanidad. Por eso mismo, el problema de la verdad incluye el problema del otro, y del otro negado, excluido o

---

<sup>17</sup> Cf. Küng, Hans. *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid: Trotta, 1997, 655 ss.

<sup>18</sup> Cf. Geffré, Claude. *Le christianisme au risqué de l'interprétation*, Paris: Cerf, 1983, 67 ss.

<sup>19</sup> Cf. Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris: Fayard, 1987, 371 ss.

marginado por esa misma voluntad de poder que se hace sistema de poder, control, predominio, casta, tribu, clase social, patriarcado.

La verdad es, en suma, un procedimiento intersubjetivo que requiere una normatividad epistémica y ética. Se trata de realizar aquel famoso *in-venire* de la mejor tradición pedagógica medieval que reinterpreto la *paideia* griega. Pero la versión moderna es *deconstrucción-construcción identitaria* de la verdad<sup>20</sup>. Algunos la han llamado mayéutica histórica, para mejor señalar el orden inherente al sujeto en sus dinanismos de verbalización y descubrimiento de su ontología y finitud abiertas constitutivamente a la trascendencia.

### 3.2 *La postulación de una ontología débil o relacional*

De ahí que, retomando a Levinas en sus comentarios heideggerianos, haya que transitar de la metafísica a la ontología, de la onto-teología a la ética fundacional, porque lo que importa no es tanto pensar el ser, como lo hacía el modelo metafísico, sino *el ser que envejece y muere*, como lo recuerda la racionalidad hebrea. Atenas es corregida, completada, ampliada por Jerusalén<sup>21</sup>.

La escuela de Marburgo, representada por Hermann Cohen y luego Franz Rosenzweig, es una de las más vigorosas tradiciones de pensamiento moderno que estructura una alternativa a la metafísica dura que degeneró en el idealismo alemán. Si bien retoma adquisiciones invaluable de la modernidad como la razón crítica, la libertad ontónoma y la intersubjetividad del conocimiento, subraya y lleva a su radical planteamiento la negatividad de la historia, tematizada luego por Benjamín y recibida en teología cristiana por Moltmann, Metz, Schillebeeckx y Peukert.

La ontología relacional tuvo también otro vector de desarrollo en la filosofía trascendental post kantiana elaborada por Lonergan y teologizada luego por Rahner. Más recientemente Knauer<sup>22</sup> y Andrade han desarrollado estas intuiciones en los ámbitos de la teología fundamental, la antropología

---

<sup>20</sup> Cf. Bourdieu, Pierre. *Razones práctica. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, 1997.

<sup>21</sup> Cf. Strauss, Leo. *Las tres olas de la modernidad*, México: UIA, 2003.

<sup>22</sup> Cf. Knauer, Peter. *Para comprender nuestra fe*, México: UIA, 1989.

teológica y el tratado sobre el Dios de Jesucristo. Destaca el planteamiento de la unilateralidad de la ontología en la búsqueda de la trascendencia a través de sus dinamismos antropológicos, en la lógica del *siempre más* histórico, como parámetro de referencia de la gracia que acontece en el encuentro interpersonal yo-tú, abierto a un tercero, el encuentro leído en clave de alteridad<sup>23</sup>.

### 3.3 *La teología post-kantiana: entre el lenguaje y la alteridad*

De esta manera, la teología en tiempos de la modernidad tardía solamente puede buscar su pertinencia en la asunción de la acción comunicativa desde las víctimas aniquiladas<sup>24</sup>.

Si la teología, junto con las ciencias humanas todas, quiere pensar la realidad histórica, no puede hacerlo solamente desde el aspecto formal del discurso. Tiene que apelar a la base material de exclusión, marginación y sufrimiento que da sustento al orden mundial. Así, será posible reconstruir el discurso y la práctica teológica con el talante profético, o mejor crítico, que le dio nacimiento en la racionalidad simbolizada por Jerusalén.

Las condiciones de posibilidad de una interpretación teológica significativa y pertinente en estos tiempos del fragmento, están cifradas en la asunción de la finitud, la intersubjetividad y el desmontaje de los mecanismos de exclusión basados en la violencia del deseo mimético<sup>25</sup>.

Una vez reconocido el diagnóstico de insuficiencia del modelo apologetico en teología<sup>26</sup>, se abre el horizonte de una fase hermenéutica desde la negatividad, con cierto acento apofático en la percepción de la historia, para que así los cristianos puedan comunicar al mundo el gozo de creer, la audacia de esperar y la fuerza del dar la vida por los otros.

---

<sup>23</sup> Cf. Andrade, Barbara. *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

<sup>24</sup> Cf. Peukert, Helmut. *Op. cit.*, 328 ss.

<sup>25</sup> Cf. Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2003, 37 ss.

<sup>26</sup> Cf. Fiorenza, Francis. *Foundational Theology*, New York: Crossroad, 1996, 9 ss.

#### 4. Conclusión abierta

En síntesis, hemos querido abordar en el presente artículo las siguientes preguntas fundacionales:

- ¿Cómo traducir la metafísica del ser subyacente al modelo tomasiano en un contexto post-kantiano donde se privilegia la subjetividad?
- ¿Qué categorías epistemológicas son pertinentes para hablar de revelación cristiana en el contexto de la modernidad hermenéutica?
- ¿Cómo afecta la razón hermenéutica al discurso teológico y a la praxis cristiana?

Luego de este breve recorrido, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

- a. La teología en tanto *ratio manuducta per fidem* conlleva el dinamismo de la razón, en sus diferentes figuras históricas y el consiguiente diálogo con la fe como luz de inteligencia y como experiencia de relación crística.
- b. La razón moderna ha evolucionado hacia la edad hermenéutica donde se replantean las nociones de ser (relacionalidad), de verdad (contextualidad histórica y comunicativa) y de bien (praxis corresponsable).
- c. La teología ha asumido con dificultad esta edad de la razón, pero hoy es mediación imprescindible a fin de que el anuncio de la fe sea creíble, significativo y pertinente para la sociedad postmoderna.
- d. De no asumir los desafíos de la razón hermenéutica, la transmisión viva de la fe será puesta en peligro y perderá significancia en la sociedad contemporánea.