

Modernidad y Posmodernidad: crisis de los metarrelatos y escatología degradada

Ramón Pérez Soto

Docente, Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile

ramonperez@unach.cl



<https://orcid.org/0009-0004-6866-6180>

Resumen

Mucho se ha insistido en esa ruptura epocal que supone la irrupción de un nuevo paradigma, el postmoderno, que ha transformado significativamente la concepción del mundo y las creaciones culturales humanas. Dicha ruptura ha afectado especialmente el campo de las humanidades y, dentro de este, las disciplinas filosófica y teológica, que aquí nos conciernen. La disruptión parece haber dejado a la teología, especialmente, en una condición de estancamiento, cuando no de confusión respecto a su propósito y pertinencia; atrapada entre un rigorismo intelectual y un sentimiento/experiencia de lo sagrado que no logra sistematizarse plenamente. Esto último nos ofrece la posibilidad de reflexionar en torno al problema desde otra perspectiva, parece que en la medida en que se socava el valor de verdad de los metarrelatos, se posibilita la irrupción de una teología débil, carente de elementos significativos o significadores sustanciales. Este trabajo examina cómo la teología contemporánea, atrapada entre el rigorismo racionalista moderno y la fragmentación subjetivista postmoderna, requiere articular una respuesta que trascienda dialécticamente ambos paradigmas. Se propone que la escatología bíblica, correctamente comprendida, ofrece una alternativa tanto al progresismo lineal moderno como al presentismo postmoderno.

Palabras clave: posmodernidad, metarrelatos, nihilismo, escatología degradada, escatología bíblica.

Abstract

Much has been said about the epochal rupture entailed by the emergence of a new paradigm, the postmodern one, which has significantly transformed both the conception of the world and human cultural productions. This rupture has particularly affected the field of the humanities and, within it, the philosophical and theological disciplines that concern us here. The disruption appears to have left theology, especially, in a state of stagnation, if not outright confusion regarding its purpose and relevance—caught between an intellectual

rigorism and a sense/experience of the sacred that resists full systematization. This latter phenomenon allows us to reflect on the problem from another perspective: it seems that insofar as the truth-value of metanarratives is undermined, the emergence of a “weak theology”, lacking significant or substantively meaning-bearing elements, becomes possible. This study examines how contemporary theology, caught between modern rationalist rigorism and postmodern subjectivist fragmentation, needs to articulate a response that dialectically transcends both paradigms. It argues that biblical eschatology, properly understood, offers an alternative to both modern linear progressivism and postmodern presentism.

Keywords: postmodernity, metanarratives, nihilism, degraded eschatology, biblical eschatology.

Consideraciones preliminares

El siguiente trabajo es una invitación para revisitar algunos elementos de contexto que pueden resultar útiles para el quehacer teológico, particularmente en lo escatológico. Pero la atención estará puesta en la reflexión, hacemos énfasis en esto, pues se intenta alentar el desarrollo de un pensamiento que supere el mero ejercicio casuístico; que esté preparado para enfrentar nuevos y desafiantes escenarios en el futuro. Lo anterior se puede ilustrar con la referencia al texto de Heidegger “*¿Qué es eso de la filosofía?*”. Después de un azaroso trabajo, más o menos a la mitad de su exposición, comenta:

¿Que resulta de lo dicho para nuestro intento de tratar la pregunta: *¿Qué es eso de filosofía?* ...Ante todo esto: no debemos atenernos sólo a la definición de Aristóteles. De ello sacamos esto otro: debemos tener presentes las definiciones anteriores y posteriores de la filosofía. ¿Y entonces? Entonces extraeremos, merced a una abstracción comparativa, lo común a todas las definiciones. ¿Y entonces? Entonces llegaremos a una fórmula vacía que se adapta a cualquier clase de filosofía. ¿Y entonces? Entonces estaremos lo más alejados posible de una respuesta a nuestra pregunta.¹

En nuestro caso pensamos que, de igual manera, detenernos en aspectos fragmentarios o en una síntesis que sea la mera condensación de los elementos constitutivos de nuestra reflexión, podría llevarnos a equívocos. No, no se trata de colecciónar, o recolectar. Nos parece que la solución se encuentra en una reflexión que tenga a la vista los aspectos centrales del problema planteado como objeto de estudio; en una reflexión que no se reduzca meramente a la citación sino que aspire, otra cosa es que lo logre, a ser creativa. Para ello debemos caminar juntos, que es lo que proponemos a continuación.

¹ Martin Heidegger, *¿Qué es eso de la filosofía?* (Buenos Aires: Sur, 1958), 37-38.

El proyecto moderno: autonomía y metarrelatos

Todos reconocemos que algo ha sucedido en las últimas décadas que nos ha llevado a situarnos en un nuevo escenario. Se habla de un cambio de paradigma, de modelo de vida y de quehacer humano. Sólo hasta mediados del siglo XX transitábamos por otra vereda. Vivíamos bajo el alero familiar de la modernidad. Aquella época caracterizada por la duda metódica cartesiana, o duda como método,² que llegó a ser impronta de la modernidad toda —y que luego se consolidaría con la arquitectura crítica kantiana³— la cual estableció la autonomía de la razón como principio fundamental, llevando al hombre a abocarse a un gigantesco esfuerzo de decodificación del mundo, el que parecía reducido a cifras matemáticas. El principio de no contradicción que la razón exigía, permitió elaborar modelos teóricos que desarrollaron velozmente el pensamiento científico. En poco tiempo se dio un salto cuantitativo y cualitativo que no había sido posible en los siglos anteriores, cuando la comprensión del cosmos estuvo reducida a una única variable, la teocéntrica; donde lo religioso era desnaturalizado de su intención original para utilizarlo en disputas ajenas a dicho propósito.

El entusiasmo de la ciencia, y su autocomprendión como elemento auténticamente dador de sentido, en menoscabo de la religión, puede ser visto claramente en la formulación comtiana de los tres estados de avance y progreso humanos, desde un estado teológico, pasando por el metafísico, hasta alcanzar el científico o positivo.⁴ Se proclamaba así el triunfo de la ciencia, reina absoluta y única definidora del criterio de verdad. Todos conocemos los resultados que esto tuvo en el campo de la teología, que aquí nos interesa: el predominio absoluto de la razón sobre la fe, y el sometimiento de esta última vía la negación o la transmutación. Conocidos también son los esfuerzos de algunos intelectuales por conservar algo de su antigua fe, intentando acercarla vía reduccionismo y acomodo, a las normas y patrones fijados por la razón. El resultado fue una fe más científica y un evangelio más “digerible” para el creyente moderno. Sin embargo, dicho intento limitó el rol de Dios en la historia humana, alejándolo de su creación y haciéndolo aparecer, en definitiva, amarrado a las propias leyes que Él había creado en la naturaleza; un Dios con las manos atadas.

El hombre dio prioridad a las teorías universalmente aceptadas y a la adopción de los grandes relatos (metarrelatos). La verdad se alcanzaba por la razón, y la verdad era verdad científica; todo lo que podía ser sostenido por el

² René Descartes, *Discurso del método*, trad. Risieri Frondizi (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

³ Téngase en cuenta como dicha autonomía planteada por Kant, le lleva a postular el espacio de la religión “dentro de los límites de la mera razón”. Ver *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza Editorial, 2016).

⁴ Augusto Comte, *Curso de Filosofía positiva* (Buenos Aires: Aguilar, 1973) Lección 1.

principio de no contradicción. De este modo, se materializaba el modelo propuesto por Comte, poniendo en jaque no solo la etapa teológica, sino también la metafísica. Al inicio del siglo XX, el “optimismo ilustrado” alcanzaba su plenitud: la razón parecía haber capacitado al ser humano para lograr hazañas antes inimaginables y descifrar los intrincados mecanismos de la existencia. Los hombres “positivos” —según la terminología de Comte— formarían una gran hermandad universal, haciendo de la paz una meta alcanzable.

No obstante, la Primera y Segunda Guerra Mundial demolieron ese optimismo ilustrado al exponer las facetas más oscuras de la naturaleza humana. La razón, considerada el gran faro de la humanidad, había posibilitado la creación de una inmensa maquinaria de exterminio masivo; esta tecnología destructiva era producto de teorías previas formuladas precisamente por esa misma razón.⁵ Evidentemente, tal guía resultaba insuficiente.

La irrupción postmoderna: fragmentación y crisis de legitimidad

En la segunda mitad del siglo XX irrumpen lo que es denominado un nuevo paradigma: la posmodernidad. Digamos, en primer lugar, que el vocablo posmodernidad se nos presenta además de huidizo, equívoco antes que unívoco en su significación; lo cual da cuenta de un evidente carácter aporético. ¿Qué es lo que se quiere afirmar al decir posmodernidad? Si el énfasis está puesto en el post, y en razón de lo mismo se concibe a la posmodernidad como una superación de la modernidad, valdría la pena precisar primero el sentido de la modernidad, como fenómeno epocal. Retomemos lo señalado anteriormente: la modernidad representa el período histórico que proclama la absolutización del sujeto, consolidándose con Descartes y el establecimiento del método científico. Se trata de una era caracterizada por la búsqueda incesante de la verdad, legitimada mediante la razón y orientada hacia un conocimiento totalizador; es decir, el tiempo de los grandes relatos, aquellas narrativas que pretenden explicar la realidad en su totalidad. El sujeto erigido como medida universal; la razón como única articuladora de lo real y fuente de significado.

La posmodernidad, por contraste, se caracteriza por la ruptura con esa aspiración totalizadora que definió a la modernidad. En términos más concretos, esto implica el reconocimiento de múltiples perspectivas sobre la realidad y su aceptación como saberes parciales capaces de articular distintas verdades, todas ellas susceptibles de ser consideradas válidas de manera simultánea. Paralelamente, se observa un alejamiento de la concepción lineal de la historia,

⁵ “Estoy absolutamente convencido de que las cámaras de gas de Auschwitz, Treblinka y Maidanek fueron preparadas en última instancia no en algún ministerio u otro en Berlín, sino más bien en los escritorios y en las salas de conferencias de científicos y filósofos nihilistas” en Victor Frankl, *The Doctor and the Soul: Psychotherapy to Logotherapy*, 3^a ed. (New York: Vintage Books, 1986), xxix (la traducción es nuestra).

dado que se cuestiona la eficacia de la noción de progreso. Emerge así un subjetivismo radical, desvinculado de la racionalidad como principio ordenador y permeable a la dimensión emocional, privilegiando lo diverso, lo sensorial y lo pulsional.⁶

De lo expuesto se desprenden al menos dos problemas inherentes a la noción de posmodernidad. En primer lugar, el prefijo “post” que la sustenta mantiene una vinculación ineludible con la modernidad, pues supone una afirmación del elemento temporal y lineal que, paradójicamente, la posmodernidad pretendería abolir; es decir, esta necesitaría inexorablemente a la modernidad como fundamento y antecedente. En segundo lugar, la posmodernidad, al definirse como negación de la modernidad y plantearse en oposición directa a ella y a su discurso —metarrelatos frente a saberes fragmentarios, verdad universal frente a múltiples verdades—, conllevaría una raíz fundamentalmente negadora antes que afirmativa, quedando igualmente condicionada por la modernidad como referente insoslayable.

Desde esta perspectiva, la posmodernidad no representaría una propuesta innovadora, en tanto no apuntaría a una esencia, sino que se articularía a partir de una noción referida tan sólo a una externalidad frente a la modernidad. Quizás precisamente lo anterior permita afirmar una postura diferente, esto es, la posmodernidad antes que superación epocal, más bien momento de quiebre, de intento de superación, que todavía no se despliega completamente. Posmodernidad, en definitiva, como aspiración; nuestro tiempo como uno de tránsito hacia un momento futuro. Y por ello entonces la ambivalencia.

Por otra parte, la posmodernidad, al exaltar la subjetividad como elemento esencial, privilegia al sujeto cognoscente por encima del objeto conocido. Esto significa que la posmodernidad nos hace más subjetivos y menos objetivos, erosionando lo que constituía el patrimonio fundamental de la modernidad: la búsqueda de lo concreto, de lo real y de la verdad. La posmodernidad, en cambio, por su énfasis en la subjetividad y en la mirada parcial de lo real, defiende el valor de verdad de cada una de estas perspectivas, sacrificando la idea de una verdad absoluta, total, más completa, global. Esta tendencia se manifiesta no sólo en la preferencia por verdades múltiples, sino también en la pérdida de interés por cualquier teoría omniabarcante, es decir, completa o total en sentido absoluto. Esto explica la pérdida de fe en los metarrelatos, precisamente esas explicaciones comprehensivas de la realidad. En este sentido, la posmodernidad se caracteriza por una pérdida de confianza

⁶ El nihilismo postmoderno declara la ausencia de fundamentos metafísicos, a la vez que que cuestiona la posibilidad de un discurso coherente sobre la verdad. Según Vattimo, observamos la aparición de un “pensamiento débil”, sin aspiración a una fundamentación última. Véase Gianni Vattimo, *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1988). Para Bauman, la modernidad se torna líquida, y se caracteriza por la fluidez de las estructuras sociales y simbólicas, incluyendo las religiosas (Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, [Buenos Aires: FCE, 2004]).

en los grandes constructos racionales y teóricos de la humanidad, lo que implica una profunda desconfianza hacia el papel de la razón, expresando a la vez una preocupante preferencia por lo emocional e irracional.

Si damos un paso más, podemos decir que asistimos hoy al despliegue de formas y modelos de pensamiento que responden perfectamente y, en razón de lo mismo, son coherentes con el espíritu de la posmodernidad: no existe una verdad única en el ámbito epistemológico a la cual aspirar, sino que distintas miradas –multiplicidad de verdades–, cada una de las cuales pareciera ser saludable, positiva; un relativismo epistemológico, en definitiva, no un conocimiento cierto o verdadero, sino más bien el establecimiento de verdades múltiples. Y el mismo relativismo se deja ver en el campo moral o axiológico (relativismo axiológico) donde no es importante el establecimiento de una verdad moral única o la justificación de ella a través del establecimiento de un absoluto, sino que más bien existe un recurso a la mirada particular o al sesgo de cada uno de los sujetos cognoscientes.

Si bien aquí nos preocupa fundamentalmente el contenido en sí —lo epistemológico y axiológico—, no es menos importante el proceso de transmisión de los conceptos, lo metodológico. Y aquí cabe una consideración importante, que podría ser objeto de otra presentación: la crisis de la verdad (en lo epistemológico y axiológico) parece haber desplazado la cuestión hacia la transmisión del contenido, ocultando así el problema que se presenta con el contenido mismo, o condición de verdad de lo que pretende ser comunicado. De este modo, el oscurantismo respecto a lo primero se extiende también a lo segundo. Lamentablemente esto no resulta tan evidente, y se saluda como positivo la instalación de enfoques y aproximaciones que, en algunos casos, terminan volviendo más complejo el problema. Es que, al apostar por los medios, pasamos por alto el quid del asunto y sus fines.⁷

Religión, religiosidad degradada y escatología degradada

Por otra parte, en nuestro mundo contaminado por el aire postmoderno del que hemos hablado, la religión misma se ha visto afectada y da evidencia de

⁷ Y olvidar los fines y propósitos puede resultar especialmente peligroso si lo consideramos en una perspectiva existencial y metafísica. El hombre “sin ideales, incapaz de ir más allá de sí mismo”, puede acabar dando culto a la “juventud, la belleza física y el consumo” o buscando “satisfacciones sustitutivas en sectas esotéricas, en el éxtasis de la droga o en la salvaje emoción de la violencia”, Ana Escrivá, “Nihilismo y fe en el lenguaje”, *Revista de Filosofía Universidad de Chile* 49-50 (1992): 54.

¿Serán estos, los tiempos del “hombre viejo” de Ellacuría, que según él “domina en la civilización noratlántica, occidental, donde el pragmatismo, el hedonismo y el egoísmo insolidario no dejan espacio para el profetismo y la utopía?”; Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión* (Estella: Verbo Divino, 1998), 272.

un sesgo nihilista,⁸ operándose como resultado de lo anterior una secularización de la religión.⁹ Esto se explica, entre otras cosas, por: la utilización de la ciencia para alcanzar la intelección de fenómenos que históricamente eran esclarecidos a través de “la doctrina religiosa”,¹⁰ por la separación de la iglesia del estado, por la pérdida de aquella del monopolio en cuestiones religiosas y por la multiplicidad de expresiones religiosas que se ofertan al hombre moderno.¹¹ Un hecho que destaca, en este contexto, es el paulatino confinamiento de la religión al ámbito privado,¹² lo que podría comprenderse debido al mayor énfasis en la autonomía del individuo, que lo lleva a considerar a su conciencia como única definidora de sus “opciones intelectuales y morales”.¹³ Es decir, se opera una gradual pero segura “subjetivación de la religión”, lo que explica la existencia

⁸ En este sentido, el espacio religioso se ha dejado influir por los avatares sociales propios de la posmodernidad. “La actitud nihilista, reforzada por la situación de inestabilidad política y de crisis económica de una magnitud jamás alcanzada después de la guerra, así como por la caída de los ideales, tal vez erróneos pero sin embargo reales, no sólo afecta a la ideología oficial sino también a la religión”, T. V. Buzova, “En una ciudad del Ural: un estudio sociológico sobre la juventud y la Iglesia”, en Gilles Kepel, *Las políticas de Dios* (Buenos Aires: Anaya & Mario Muchnick, 1995), 133-134.

⁹ Resulta iluminador en este sentido el estudio del proceso de secularización en España, con énfasis en las formas que ella asume, véase a Pedro Castón Boyer, “La secularización en la sociedad española”, en Rafael Briones y Pedro Castón Boyer, *La religión en una sociedad secularizada* (Madrid: Editorial Popular, 1990), 31-53.

¹⁰ Alejandro Frigerio, “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”, <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf> (consultado el 28 octubre de 2025).

¹¹ Frigerio, “Desregulación”.

¹² Alberto Moncada, *Religión a la carta* (Madrid: Espasa Espíritu, 1996), 16, “La religión se ha convertido “en un bien de consumo que se exhibe en la infinidad de anaqueles donde hoy se expone y vocea la mercancía religiosa. Muchos creyentes de hoy eligen los trozos de su credo que se adaptan mejor a su sensibilidad, a sus otras hipótesis básicas sin aceptar la totalidad de las tradiciones o de las recomendaciones de sus líderes o incluso escogen partes de diferentes credos o espiritualidades para confeccionar su particular referencia religiosa... y ha dado lugar a lo que aquí llamo ‘religión a la carta’ que se contrapone tanto al patriotismo religioso vigente en amplias zonas del mundo islámico como a la militancia política teñida de religión que persiste en otras”.

¹³ Moncada, *Religión a la carta*, 16-17. A partir de esto, se desarrollan credos y confesiones de fe personales. Como ejemplo véase a J. Caputo, “On religion – Without Religion” especialmente las secciones “The Faith of a Post-Modern” y “Axioms of a Religion Without Religion”, en *On Religion* (Florence, KY, USA: Routledge, 2001), 125-141.

de los cada vez más “creyentes pero no practicantes”.¹⁴ Las iglesias, conscientes de este fenómeno, van cediendo ante el embate de los creyentes (o “clientes”) que van exigiendo cada vez con mayor insistencia su propia versión religiosa. Haciendo a un lado sus “pretensiones universalistas” y adaptándose a su clientela, se convierten en sectas, “esto es grupos de clase y status particulares”; es decir, la religión se “seculariza”.¹⁵ En este contexto, la religión aparece como algo manipulable, de cuyo “misterio” se puede disponer y “ponerlo a nuestro servicio”.¹⁶ Esto para Fernández del Riesgo “implica una actitud idolátrica, la idolatría, en este sentido, ‘designa la confusión del misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas’”. La idolatría implica, pues, el intento de relacionarse con el misterio mediante una actitud mágica”.¹⁷

Con esto en mente, intentemos considerar las nociones de “religiosidad degradada” y “escatología degradada”, que, aunque abordamos desde una perspectiva histórica, nos interesa conectar finalmente con el contexto escatológico actual. Resulta útil para nuestro propósito recordar, por un momento, las ideas acerca de la “ontología arcaica” del historiador de las religiones antiguas Mircea Eliade, expresadas, preferentemente, en su libro *El mito del eterno retorno*. Aparece allí la idea de una “cosmogénesis”, momento primigenio opuesto a la temporalidad, en el que podemos ser reinstalados vez tras vez precisamente mediante el mito del eterno retorno, expresado en la acción ritual.¹⁸ Esto daría como resultado la anulación del tiempo profano, de la duración y de la historia, pudiendo el que realiza la acción ritual verse “transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción exemplar”.¹⁹

Las religiones históricas como el cristianismo, en cambio, favorecen la historia y no el cosmos como el lugar privilegiado para la manifestación de lo sagrado. Aunque en este caso opera una orientación lineal que impide repetir

¹⁴ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 284. El mismo autor desarrolla: “Los jóvenes suelen aceptar ciertas verdades religiosas y pasar de otras, no confían en la Iglesia, pero tampoco muestran una animosidad notable sobre ella; se entusiasman con la figura de Juan Pablo II, pero olvidan sus enseñanzas en materia de moral sexual y familiar. A esta manera de comportarse la ha llamado González-Anleo la ‘religión light’: ‘un tipo de religiosidad caracterizado por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistémico –las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional, su declaración de independencia en el terreno de los compromisos personales y éticos’, etc” (p. 285).

¹⁵ José Casanova, “El ‘revival’ político de lo religioso”, en *Formas modernas de religión*, ed Rafael Díaz-Salazar, et al (Madrid: Alianza Universidad, 1994), 230-231.

¹⁶ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 63.

¹⁷ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 63.

¹⁸ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 29ss.

¹⁹ Eliade, *El mito*, 41.

cualquier instante particular, existe una doble manera de escapar a esta irreversibilidad: el tiempo litúrgico y “el final de los tiempos”, que, en la medida en que recupera la experiencia paradisiaca, cierra “un gran ciclo único” que reemplaza a los ciclos sucesivos de la cosmogénesis.²⁰ En cualquiera de los dos casos, sin embargo, asistimos a la manifestación de una misma “tendencia metafísica esencial”, la necesidad de trascendencia y de consuelo frente al terror de la historia,²¹ que si es ignorada, favorece la búsqueda de falsos sustitutos —una “religiosidad degradada”—; este fenómeno, una vez desenmascarado, origina un hombre sin ideales, sin sentido, o en otras palabras, actúa como factor desencadenante del nihilismo.²²

Desde otra perspectiva conceptual, Nietzsche nos advierte del peligro de ocupar el vacío dejado por la “muerte de Dios” con representaciones espurias: las doctrinas de redención universal, el socialismo y la música wagneriana. A esto Nietzsche lo denomina “nihilismo incompleto”.²³ Es precisamente este “nihilismo incompleto” el que permite la aparición de la “religiosidad degradada” de Eliade y de lo que denominaremos en adelante “escatología degradada”. Esta última consistiría en la sacralización de un pueblo o una persona, proyectándolos de manera ideal-utópica desde una perspectiva inmanente.

La mitología escatológica y milenarista ha hecho su reaparición estos últimos tiempos en Europa en dos movimientos políticos totalitarios. A pesar de estar radicalmente secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están cargados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y beatitud. Norman Cohn, el autor del libro más reciente sobre el milenarismo, escribe a propósito del nacional-socialismo y del marxismo-leninismo: «Mediante la jerga seudocientífica de que uno y otro se sirven, se encuentra una visión de las cosas que recuerda especialmente las lucubraciones a las que se entregaba la gente en la Edad Media. La lucha final, decisiva, de los elegidos (ya sean “arios” o “proletarios”) contra las huestes del demonio (judíos o burgueses); la alegría de dominar el mundo, o la de vivir en la igualdad absoluta, o las dos a la vez, concedida, según un decreto de la Providencia, a los elegidos, que encontrarán así una compensación a

²⁰ Escribar, “Nihilismo y fe”, 53.

²¹ Véase Eliade, *El mito del eterno retorno*, capítulo IV “El terror a la historia”.

²² Escribar, “Nihilismo y fe”, 53-54, “En esta forma Eliade presenta la función de consuelo ante el temor de la historia como esencial a toda experiencia religiosa; como dicho temor, por otra parte, constituiría un rasgo universal, la religiosidad aparece como una estructura última del espíritu humano, como expresión de una tendencia metafísica esencial que -mientras el hombre carece del aparato conceptual suficiente- se expresa exclusivamente en lenguaje mítico... Tal estructura última puede ser ignorada a nivel consciente en ciertos períodos como el nuestro, por ejemplo, que mantiene su atención centrada en los aspectos manipulables de los entes; ello no significa, sin embargo, que se extinga aquello que ella estaría llamada a remediar”.

²³ Martin Heidegger, *Sendas perdidas* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1969), 188.

todos sus sufrimientos; el cumplimiento de los últimos designios de la historia de un universo al fin desprovisto de mal, he aquí algunas viejas quimeras que todavía hoy nos acarician.²⁴

En nuestro tiempo, marcado por la posmodernidad, la religiosidad degradada se caracteriza, como en todo lo trágico, por su presentismo. Asistiríamos así a la sacralización del ahora, tal como en el cuadro Angelus Novus de Paul Klee, que para Benjamin “representaba la llegada diaria del mesías”²⁵, “el presente es divino en la medida que es un ‘sí’ a la vida”²⁶, “la valorización de ‘este instante’”²⁷. Además, la presencia de lo sagrado “remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión compartida o por la correspondencia, casi mítica, con lo que me rodea”²⁸. El tiempo, entonces, no presenta la misma orientación, no está nada asegurado en el tránsito, no existe la idea de proyecto, sino la idea de duración; asistimos, pues, a la instalación de un tiempo policromo, presentista y que afirma simplemente la existencia de lo que es, en lugar de la monocromía de la modernidad, con su tiempo asegurado, lineal y proyectista. Esto claramente atenta contra la noción de escatología, que depende de las ideas de continuo y consumación.

Escatología degradada y teología contemporánea; desafíos y oportunidades

Conviene detenerse un momento para preguntarnos: frente a esta “escatología degradada”, ¿qué alternativas ha ofrecido la teología cristiana contemporánea? Al examinar los desarrollos teológicos posteriores a Bultmann, observamos que, como respuesta a la “interpretación existencialista”, ha surgido un proceso de “reescatologización” teológica. Este movimiento ha tenido como

²⁴ Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor, 1991), 34.

²⁵ Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001), 47.

²⁶ Maffesoli, *El instante eterno*, 48, “Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí ‘en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia’. En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada... Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya sea individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprimible que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones”.

²⁷ Maffesoli, *El instante eterno*, 53.

²⁸ Maffesoli, *El instante eterno*, 57.

exponentes principales a Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann,²⁹ quienes han formulado lo que se conoce como “teología de la esperanza”. Esta propuesta encuentra su antecedente en El principio esperanza de Ernst Bloch, y establece las bases para una comprensión renovada de la dimensión escatológica dentro del pensamiento cristiano contemporáneo.³⁰ A partir de estos antecedentes, Pannenberg y Moltmann han tratado de recuperar el horizonte escatológico de la iglesia primitiva. Sus ideas continúan influyendo fuertemente en la teología protestante y católica.

Todavía queda por ver, sin embargo, si algunos de los desarrollos de Pannenberg y Moltmann responden a lo que hemos denominado “escatología degradada”. De hecho, la hermenéutica existencialista que estos teólogos proponen opera una transformación radical de la comprensión escatológica, pues privilegia la dimensión existencial del mensaje bíblico por sobre su contenido histórico-objetivo; la escatología no apunta a eventos futuros de carácter histórico, sino que se reformula como la posibilidad de alcanzar una existencia presente auténtica. Esta “escatología realizada”, en definitiva —de orientación existencialista—, disuelve la tensión temporal de la esperanza bíblica, entre el “ya” y el “todavía no”. Como advierte Clark Pinnock:

La teología contemporánea se ha vuelto indecisa y relativista. La gravedad de esta crisis para las iglesias no debe ser infravalorada. Los cimientos se tambalean... Las normas trascendentes de la revelación bíblica se han relativizado de tal modo que no pueden ofrecer un punto de vista único. Tal teología, que no tiene un fondo conceptual en la Revelación divina... se ve abocada a la ambigüedad para parecer atractiva. Se reduce a manipular los símbolos esenciales con referentes vagos, o a la producción de una serie interminable de innovaciones y especulaciones, que llevan las marcas inconfundibles de su génesis moderna. La teología moderna está prácticamente desacreditada.³¹

La teología contemporánea, situada en la tensión entre modernidad y posmodernidad, por un lado prioriza la razón y el principio de no contradicción —criterio que tiende a invalidar lo sobrenatural— y, por otro, muestra una desconfianza hacia la razón misma y los metarrelatos, incluida la tradición

²⁹ Véase Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática III* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007); *La revelación como historia* (Salamanca: Sígueme, 1977); Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).

³⁰ Para Bloch, el hombre debe a la Biblia su conciencia escatológica, en consecuencia, en el devenir histórico y en la reflexión que le acompaña, es posible advertir el trabajo de “la conciencia escatológica alumbrada por la Biblia”, Ernst Bloch, *El principio Esperanza* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 265.

³¹ Clark Pinnock, *Revelación bíblica. El fundamento de la teología cristiana* (Barcelona: CLIE, 2004), 17.

doctrinal histórica del cristianismo.³² Desde esta perspectiva, en el cristianismo contemporáneo parecieran resonar las palabras del siervo negligente de la parábola: “mi señor se tarda en venir” (Mat 24:48). Esto se puede observar en ciertas propuestas de revisión de la fe escatológica evangélica,³³ el intento de reinterpretar el mensaje bíblico de acuerdo al molde cultural contemporáneo, puede terminar desvirtuando la aplicación de la enseñanza profética a nuestro tiempo. En este contexto, resulta necesario delimitar los ámbitos epistemológicos que son propios de la filosofía y de la teología. Por un lado, la primera es una actividad reflexiva, crítica y de conclusiones provisorias —el camino del hombre en busca de la verdad—; la teología, por su parte, encuentra su punto de partida en la revelación bíblica: es Dios saliendo al encuentro del ser humano para ofrecerle respuestas definitivas y proporcionarle, en palabras de Étienne Gilson, un punto de referencia y partida.³⁴ Cuando en la praxis teológica emergen aporías que no pueden conciliarse fácilmente con las exigencias de la razón, la fe debe abrirse paso a través de tales dificultades en virtud de su propia naturaleza como certeza y convicción.

Nos parece que otro peligro amenaza el quehacer teológico actual: la tentación que representa el desarrollo de estudios y posturas escatológicas irrelevantes, que consisten en la mera formulación de ejercicios de quiasmos y estudios de género profético, reduciendo la investigación bíblica a una labor en clave científica.³⁵ Se privilegia en este caso la sofisticación técnica, que busca el virtuosismo académico, pero permanece alejada de las interrogantes humanas fundamentales. Resulta útil considerar en este contexto, lo dicho por James Atkinson sobre los teólogos escolásticos, los cuales pasaban su vida buscando

³² En este sentido, considérese cómo la influencia heideggeriana en Bultmann, se manifiesta especialmente en la adopción de categorías existenciales para interpretar el kerygma, Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología* (Barcelona: Ariel, 1970).

³³ “Quizás lo apocalíptico, con su sensacionalismo, representa una etapa inmadura del cristianismo. Quizás deberíamos reemplazarlo con el evangelio del amor, la aceptación y el perdón”, Beatrice Neall, “Apocalyptic-Who Needs it?”, *Spectrum*, (10 de abril 2018), <https://spectrummagazine.org/article/2018/04/10/apocalyptic%25E2%2580%2594who-needs-it> (consultado el 28 de octubre de 2025).

³⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1952), 42.

³⁵ Problema que no afecta sólo a la teología. Se puede decir lo mismo del quehacer filosófico: “Filosofías de fuerzas muertas para hombres sin demasiadas fuerzas, para hombres que transitan los caminos de la costumbre. Porque también el pensamiento se hace costumbre, también la filosofía se convierte en rito de papers y conferencias, en acomodamiento de palabras y expresiones a gustos de árbitros y comités de referato, en búsqueda de temas adecuados para intereses sociales de investigación y de presupuesto, también el pensamiento se mete en el corsé de la academia y de sus dictados y dictámenes”, Mónica B. Cragnolini, “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura”, *Confines* 2, no. 3 (octubre 1996).

ingeniosas respuestas a preguntas que nadie jamás se haría.³⁶ Cuando el quehacer teológico olvida lo esencial del mensaje cristiano, se vuelve autorreferencial y termina desnaturalizándose, o en el mejor de los casos siendo mal comprendido.

Fernando Canale, aun cuando escribe a teólogos adventistas, formula una advertencia que trasciende los límites confesionales. Su planteamiento merece ser consideración de cualquiera que pretenda hacer teología siendo fiel al mensaje bíblico:

Debemos seguir el dictamen bíblico de “Examinadlo todo”, especialmente cuando estamos estudiando la obra de los teólogos. Sin embargo, encuentro algunos escritores adventistas que, a pesar de su afirmación explícita de basarse únicamente en las Escrituras, están siendo influenciados implícitamente por nociones filosóficas extrabíblicas. ¿Cómo puede ser esto? Una causa probable de esta situación desafortunada podría ser que frecuentemente los adventistas tienen la tendencia a olvidar que la teología cristiana, tanto en sus formas clásicas como liberales, ha sido construida sobre el fundamento de filosofías humanas. Por lo tanto, muchas ideas que nos parecen bíblicas pueden, al reflexionar, rastrearse hasta un origen filosófico humano.

Muchos adventistas trabajan bajo la ilusión de que las ideas filosóficas no influyen en las teologías bíblicas o prácticas. Desafortunadamente, también nos encontramos con enseñanzas filosóficas en el mismo fundamento y metodología de las teologías bíblicas y prácticas. Al interactuar con la extraordinaria riqueza de ideas teológicas disponibles, los teólogos que trabajan en estas áreas se beneficiarán de aplicar una hermenéutica de la sospecha sensible a los sistemas filosóficos frecuentemente ocultos que operan dentro de ellas.³⁷

La propuesta hermenéutica “de sospecha” de Canale es un reconocimiento de que todo discurso, incluido el teológico, corre el riesgo de ser influenciado por presuposiciones e intereses que pueden pasar inadvertidos. Por ello la necesidad de ejercer una vigilancia intelectual que busque identificar los presupuestos y fundamentos filosóficos implícitos en su elaboración. Cabe también decir que esta invitación a la precaución metodológica, no implica una renuncia al crecimiento en la verdad. Más bien, es un llamado a explicitar y examinar los presupuestos desde los que desarrollamos la reflexión teológica. Se trata de tener presente dónde está nuestra esencia, nuestra raíz.

Recordemos que el cristianismo se fundamenta ante todo en la Palabra. Fue dicha comprensión lo que alentó en los primeros siglos el pensamiento rico y elevado que daría forma a una teología y a un aparato hermenéutico para

³⁶ James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (Madrid: Alianza, 1971), 54.

³⁷ Fernando Canale, “Is There Room for Systematics in Adventist Theology?”, *JATS* 12 no. 2 (2001): 116. Traducción nuestra.

comprenderla mejor. Si hoy se ha dejado de lado la Palabra, ¿tendrá algo que ver con haberla desligado del pensamiento e instalado como variable interpretativa de la misma a una simple emotividad? No es que los sentimientos no importen, pero estos deben sujetarse al primado de la Palabra, la que es aprehendida –en el sentido de captada–, a través de la conciencia.

Conclusiones

Este trabajo ha buscado examinar la relación entre la crisis de los metarrelatos en la posmodernidad y el surgimiento de lo que hemos llamado una “escatología degradada”, que desafía los fundamentos de la interpretación bíblica del tiempo y los eventos finales. El análisis realizado, pareciera indicar que la fragmentación epistemológica postmoderna, ha favorecido las manifestaciones de religiosidad degradada y las construcciones escatológicas inmanentistas, sacrificando la dimensión trascendente de la fe cristiana.

Observamos que la teología contemporánea pareciera encontrarse en una encrucijada, sometida por una parte a las demandas del rigorismo metodológico moderno, y por otra, a las influencias subjetivizantes propias del pensamiento postmoderno: la ausencia de fundamentos metafísicos y la crítica a la posibilidad de un discurso coherente sobre la verdad. Esta situación hace necesaria la afirmación inequívoca del fundamento de la revelación bíblica no reduccionista, sino más bien reconociendo que la Escritura constituye el lugar privilegiado donde Dios se comunica de manera definitiva y autoritativa con el hombre. Aquí es donde resulta más pertinente que nunca el consejo de “examinarlo todo” (1 Tes 5:21); se debe junto con esto, ejercer discernimiento ante presupuestos filosóficos que pueden operar en oculto y desafiar la ortodoxia bíblica. También es necesario mantenerse alertas para no caer en ejercicios simplemente academicistas, especulativos en definitiva, que reduzcan la investigación bíblica a ejercicios técnicos, y olviden la naturaleza propia del quehacer teológico.

La escatología bíblica auténtica, es aquella que está unida indisolublemente a la esperanza que el *kairós* de Dios comunica; se presenta pues, como alternativa al optimismo ilustrado y al presentismo postmoderno, manteniendo la tensión entre el “ya” y el “todavía no” del Reino.

Vale la pena destacar al final de este trabajo, que nuestro momento histórico se caracteriza por ser un tiempo de cambio y de oportunidad, esencialmente escatológico. Y como cristianos, somos portadores de un mensaje escatológico que Cristo legó como fundamento de nuestra esperanza. La invitación es, entonces, para hacer nuestras las palabras de Roberto Badenas, que nos reconectan con dicho legado:

Él (Cristo) se fue dejando abierta de par en par la puerta de la esperanza, insistiendo en que había que mantenerla siempre abierta... prefirió invitarnos a

otear el horizonte, unidos en la esperanza del gran día, cada vez más cercano, en que volverá a reunirnos en un encuentro, entre amigos, que no tendrá fin.³⁸

Esta perspectiva escatológica, pensamos, hará posible iluminar nuestra comprensión teológica, a la vez que nos ayudará para una mejor praxis cristiana en un mundo marcado por la incertidumbre y la fragmentación postmoderna.

³⁸ Roberto Badenas, *Encuentros* (Madrid: Editorial Safeliz, 1993), 217.