

PROPUESTAS DE CORRELACIÓN ENTRE LA CULTURA MODERNA Y LA FE CRISTIANA

Lluís Oviedo Torró O.F.M.

Las relaciones entre fe y cultura han sido complejas a lo largo de toda la historia, pero la situación se vuelve especialmente crítica a partir de la Ilustración.

[Metadata, citation and s](#)

University of Navarra

ma paradigmática ha tipificado la obra de Richard Niebuhr *Christ and Culture*. De hecho la modernidad conoce también un amplio espectro de formas de relación entre cristianismo y sociedades evolucionadas: desde las formas más antagónicas hasta las más integrativas, sin descuidar niveles intermedios de mediación o colaboración.

El presente estudio se coloca entre los intentos de observar mejor las relaciones entre fe y cultura para rastrear la posibilidad de una vía media de interacción, entre los extremos de la exclusión-rechazo y de la asimilación o síntesis cultural. Dicha vía puede ser caracterizada con el término ya clásico de «correlación», es decir, una especie de mutua referencia que no fuerza la autonomía de cada una de las partes, pero donde ambas formas de observar lo real se benefician de la recepción de motivos, sugerencias y cuestiones procedentes de su respectivo interlocutor. La fe cristiana descubre las ventajas de su apertura a las ciencias, saberes e inquietudes humanas que cristalizan en una determinada cultura, mientras que la reflexión rigurosa en diversas disciplinas y las sensibilidades que se sedimentan en los discursos de las artes, se contagian favorablemente de la presencia y provocación de la fe evangélica a varios niveles.

La modernidad filosófica y científica registra un sinnúmero de casos de «correlación» con la fe, de estatuto amplio y diferenciado, aunque también con bastantes elementos comunes. El breve panorama aquí sugerido se centra en algunos ejemplos o campos del trabajo intelectual en los que se ha demostrado sobradamente la fecundidad de dicha correlación, en concreto: la teoría de la sociedad, al menos desde Max Weber y Simmel hasta Luhmann; la filosofía de la cultura, en el caso particular de Leszek Kolakowski; la nueva fenomenología y su relectura de la tradición cristiana; y la filosofía de la ciencia en su encuentro con la teología.

Antes de adentrarnos en el análisis particular de cada uno de estos campos y de los resultados a los que llega la interacción señalada, conviene puntualizar mejor el sentido teológico de la correlación en sus propuestas iniciales y en el desarrollo reciente.

El «método de correlación» ha sido acuñado por el teólogo protestante Paul Tillich, quien lo describe como una «mutua interdependencia entre cuestiones y respuestas»¹, donde las cuestiones nacen de la reflexión existencial humana, y las respuestas son aportadas por la fe. El método propuesto no se limita sólo a una dinámica de preguntas motivadas a partir de la problemática humana, por una parte, y soluciones alimentadas por la revelación, por otra; Tillich alude también al mutuo condicionamiento entre la pregunta y la respuesta, en el sentido de que la cuestión ya está previamente determinada o mediatizada por la orientación que ofrece la fe; así como la elaboración teológica está siempre guiada por el interés que preside la situación humana y sus particulares exigencias. La correlación, por tanto, es a menudo implícita y se traduce en la elección o énfasis de determinados temas en lugar de otros, en la cuestión del significado o la relevancia de los discursos teóricos, en la necesidad de tomarse en serio ciertos motivos más que otros.

También el teólogo católico Edward Schillebeeckx asumió como parte de su metodología el tema de la correlación, puntualizando la necesidad de superar un esquema simple que busca en la palabra revelada una respuesta clara e inmediata a los acontecimientos vividos, lo que la volvería excesivamente funcional o «variable dependiente» de los intereses humanos. El proceso es un poco más sutil: la respuesta que ofrece la Palabra de Dios es indirecta, pues la revelación suscita en parte la pregunta y promueve la búsqueda de respuestas, sin limitarse a ofrecer una fórmula de solución. Más allá el teólogo holandés reconocía que la correlación se vuelve necesaria a la hora de interpretar la revelación, no tanto en un sentido funcional o de someter a crítica el texto bíblico según nuestras conveniencias históricas, sino de informar nuestro uso de la Palabra de Dios, nuestra forma de anunciarla, de modo que puedan superarse incrustaciones temporales o formas no significativas que impiden acceder a la novedad constante de la revelación².

En el periodo que ha transcurrido desde aquellas primeras formulaciones, el método de correlación se ha vuelto incluso demasiado obvio o descontado, siendo aplicado sin reservas sobre todo en el campo de la teología práctica y de la pedagogía catequética. Los acontecimientos vividos por una determinada sociedad o bien a nivel personal, encuentran una lectura o inter-

1. P. TILlich, *The Problem of Theological Method*, en «The Journal of Religion» 27-1 (1947) 16-26, aquí 25.

2. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Die Korrelation von menschlicher Frage und christlicher Antwort*, en *Glaubensinterpretation*, Mainz 1971, 83-109; véase la síntesis que presenta G. BAUDLER, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben Erschliessen*, Paderborn-München 1984, 19.

pretación en el mensaje cristiano, que demuestra su relevancia al arrojar cierta luz en la ambigüedad de las situaciones vividas o en el discernimiento de los signos de los tiempos. La palabra revelada no es sólo narración histórica, indicación de normas con valor constante o anuncio de esperanza que se remite en el tiempo, sino respuesta a los interrogantes que surgen a lo largo del acontecer colectivo, guía para el entendimiento del misterio profundo de lo humano, fuente de sentido en los ambientes más desolados.

En el curso de las últimas décadas ha madurado en el ámbito teológico, filosófico y científico una cierta exigencia de interdisciplinariedad, que implica la necesidad de tomar en cuenta las aportaciones y cuestiones procedentes de otras disciplinas, si se desea un verdadero progreso del conocimiento y una integración orgánica de los saberes. Se habla entonces de «interpenetración» entre distintos sistemas sociales y de intersecciones entre disciplinas que se ocupan de un mismo sujeto desde distintas perspectivas o cuadros axiomáticos³. En todos esos casos se trata de acercar perspectivas diversas, conscientes de que no podemos abarcar desde una sola visión un determinado ambiente o realidad. Reconocer los límites del conocimiento obliga a aperturas e interacciones amplias y explorativas.

La idea de correlación no se reduce por supuesto a un simple ejercicio de interdisciplinariedad o de intercambio de informaciones entre dos o más ramas del saber. En el contexto en que lo utilizamos y aplicamos supone más bien una fructuosa interacción entre fe y cultura durante la modernidad que conduce a una maduración mutua y a un progreso de todas las partes. Por otro lado asume una especie de «estatuto de latencia», en el sentido de que a menudo la correlación se establece por el mero hecho de que los discursos teóricos se realizan y proponen en un ambiente ya previamente atravesado por las tradiciones cristianas, por ideas que simplemente se vuelven conscientes cuando la reflexión afronta determinados problemas. Desde ese punto de vista es prácticamente imposible hacer una teoría de la sociedad sin tener en cuenta las «teologías cristianas de la vida colectiva», o es inadecuado hacer cosmología ignorando el trasfondo de las concepciones creacionistas que nutre la cosmovisión creyente; o bien no cabe hacer propuestas antropológicas sin tener presente la visión de la persona que deriva de la fe cristiana y se plasma en toda una tradición. Por el mismo motivo, la «latencia correlativa» afecta a la reflexión cristiana, que no puede proponer sus principios sobre el origen y sentido de lo real sin estar afectados por el ambiente científico que nos envuelve, ni puede realizar sus propuestas morales ignorando completamente los condicionamientos culturales, ni anunciar la salvación como si no viviéramos en una época determinada por sus propios problemas y sus desafíos particulares.

3. Véase por ejemplo: N. LUHMANN, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990, 569-574; S. JAY KLINE, *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*, Detroit 1990.

Desde este punto de vista intentaré trazar algunas «figuras de la correlación» en el siglo XX, con particular atención al periodo más reciente. El propósito de fondo es mostrar una inevitable «dependencia mutua» entre las partes, o bien la imposibilidad de dejar de ser modernos, por parte de la Iglesia y de sus propuestas, ni de dejar de ser «cristianos», por parte de muchos de los discursos de la cultura, aunque sólo sea como reacción, estímulo o búsqueda de variaciones en torno al mismo tema. El «horizonte de comprensión», como diría la corriente de pensamiento hermenéutico, nos condiciona y sirve como ámbito de correlación inevitable a todos aquellos que intentan pensar en profundidad la condición humana y la sociedad en la que vivimos.

1. LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD EN BUSCA DE CORRELACIÓN

Una de las disciplinas modernas que no ha podido evitar roces e interferencias con la fe cristiana es la sociología. Al inicio dicho encuentro asumió sobre todo el sesgo de la sustitución o suplantación (*Aufhebung*): frente a una vieja «teoría de la sociedad» —la eclesial— se proponía una nueva forma de entender nuestro ser colectivo, en grado de ofrecer explicaciones más certeras sobrees dinámicas o de proponer vías de progreso más seguras de cuanto hiciera la «teología cristiana de la sociedad», cuya referencia más importante era la grandiosa reflexión de San Agustín en la *Civitate Dei*. La persistente ignorancia del «factor religioso» o de la importante sabiduría social y humana acumulada por el cristianismo a partir de la relación recibida, dieron origen durante el siglo XIX a concepciones de la dimensión social muy reductivas, simples y de escaso rigor, incapaces de atender a elementos muy sustanciales del quehacer colectivo.

Con Max Weber, y en parte también con Georg Simmel, empieza a romperse dicha parcialidad respecto de la sociedad y la historia. La reflexión social se toma en serio a las religiones, y en particular al cristianismo, que seguramente figuraba como modelo de la «religión de fraternidad». Cabe preguntarse entonces en qué sentido se puede alinear a Weber con los autores que asumen de forma más explícita el método de correlación, en especial porque este sociólogo clásico vive envuelto todavía en un ambiente neoilustrado, en el que las inspiraciones religiosas son contempladas más bien con sospecha, si no desdén.

El planteamiento del tema en nuestra introducción puede darnos una clave de respuesta: en Weber se vuelve más o menos consciente una relación de inevitable latencia respecto de la fe cristiana, que, como mínimo, no puede ser ignorada y se pecaría de deshonestidad intelectual reduciéndola a «otra cosa». Conocer la historia de Occidente es para Weber seguir de cerca los procesos religiosos que la informan y la determinan hasta la médula. El cristianismo no es entonces un factor secundario o una variable dependiente, que pue-

de ser explicada a partir de otros factores históricos, como la economía o la evolución cognitiva. La religión es un elemento *per se*, cuya componente principal es de carácter doctrinal, de donde derivan normas de comportamiento y formas organizativas. El hecho de «tomarse en serio» la fe cristiana en cuanto doctrina que incide en la evolución histórica de las sociedades, es una contribución esencial de Weber. Esa determinación se expresa con la imagen del «cambio de agujas» de las vías por donde transita un tren: las doctrinas funcionan como un dispositivo de cambio de dirección en grado de desviar todo un convoy ferroviario, o lo que es lo mismo, en grado de orientar las inmensas potencialidades históricas y sociales en un sentido o en otro.

Weber no ha perdido de vista el cristianismo cuando —yendo más allá de una teoría de los efectos históricos del puritanismo— ha querido ofrecer una visión más sustancial de la fe religiosa, ligada ante todo a cuestiones antropológicas profundas, que sólo pueden ser tildadas como «necesidades religiosas», es decir, referidas al sentido del sufrimiento y de la desigualdad humana⁴. De forma similar la teoría weberiana de la racionalidad se forma en el caldo de cultivo de la observación de experiencias religiosas⁵. Quizás sea esta una de las intuiciones más geniales de Weber y con más efectos históricos: haber ligado el proceso de racionalización característico de Occidente a la evolución que acontece en el seno de la fe cristiana, en especial a partir de la Reforma protestante y de la sublimación que opera la conciencia cristiana de recompensas y valores, hasta volverse consciente de las dinámicas propias de cada esfera de la vida. Es la fe comprometida con la realidad, en contacto con las exigencias del trabajo, y ante las tareas de transformación y organización del mundo, la que va aprendiendo progresivamente el funcionamiento de los distintos ámbitos de actividad: la economía, la ciencia, la política, las artes... Es el principio del proceso de diferenciación racional y la subsecuente secularización, pero es también el anuncio y recordatorio de los orígenes de la racionalidad moderna, de sus vínculos más íntimos con el cristianismo, y de una dialéctica compleja que pesará en todo el desarrollo posterior, en las relaciones entre fe y sociedad.

La cuestión que colea tras esas reflexiones del Weber más maduro es hasta qué punto la racionalidad ha sido un producto pretérito de la correlación entre la fe cristiana y la «gestión de las cosas del mundo», o si tal correlación sigue siendo una exigencia de la racionalidad, cuando ésta se presenta como un procedimiento adecuado para guiar la relación de las personas con ellas mismas y con su entorno. Esa cuestión sigue flotando en los escritos de Weber, para quien la racionalidad en su evolución última ha desplazado definitivamente al espíritu religioso que la sostenía o que nutrió su ascenso, entre

4. Cfr. M. WEBER, *La ética económica de las religiones universales*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid 1983, t. I, 195-196.

5. ID., *Excursus en Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid 1983, t. I, 441.

otras cosas por haber favo recido una actitud de ascesis a varios niveles⁶. No obstante, Weber también tiene en cuenta la otra cara de la moneda, cuando se refiere a los efectos negativos de la separación del estímulo religioso y la deriva de la racionalidad hacia una actitud técnica neutra y «desalmada», que vive de compensaciones y promesas puramente materiales⁷. En estos bre ves párrafos Weber parece anticipar el pensamiento negativo que encuentra su máxima expresión en la conocida «dialéctica de la Ilustración», característica de los pensadores de la Escuela de Frankfurt⁸, que hacía patente los elementos irracionales que acompañan a la racionalidad moderna, a partir de un análisis de sus consecuencias históricas más terribles.

La cuestión sobre la interpretación de estas intuiciones de Weber sigue abierta, y no sorprende que el conocido sociólogo de la religión Rodney Stark, en un reciente artículo, se haya referido una vez más a la herencia weberiana, como uno de los pocos sociólogos que reconoció un valor insoslayable a las doctrinas religiosas. Sin embargo Stark se separa de Weber al sostener que no son tanto las doctrinas que empujaron hacia una moral puritana las que están en la base de la moderna industrialización, sino el «compromiso general de la teología cristiana con la racionalidad»⁹, algo que de todos modos también se insinúa en el gran sociólogo alemán.

Como quiera que sea nos encontramos seguramente ante una cuestión abierta; abierta especialmente a partir de la intervención de Weber, donde la exigencia intelectual de no obviar la relación de la sociedad moderna con la fe cristiana, conduce a una perspectiva más amplia: la conveniencia de correlacionar los esfuerzos humanos en los distintos campos intelectivos y de transformación, con la inspiración cristiana, como condición de una verdadera «racionalidad».

Esa cuestión pervive en lo mejor de la producción sociológica contemporánea y se puede rastrear fácilmente en la obra de grandes autores como Talcott Parsons o Niklas Luhmann, hasta llegar al ya citado Rodney Stark. En el fondo lo que se plantea la reciente teoría de la sociedad es hasta qué punto ésta puede ser pensada prescindiendo de la religión o si, por el contrario, sea imprescindible la correlación con la «esfera religiosa». Sabemos que el pensamiento sociológico del siglo XX se ha medido repetidamente con el problema y oscila entre posiciones funcionalistas y reductivistas por una parte, que tra-

6. ID., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid 1983. t. I, 163ss.

7. *Ibidem*, 166.

8. Entre la copiosa literatura al respecto, baste recordar la obra central de Th. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1977.

9. «I think that the industrial and scientific revolutions were rooted in the general commitment of christian theology to rationality, rather than in Protestantism alone», R. STARK, *Religious Effects: In Praise of «Idealistic Humbug»*, en *Review of Religious Research* 41 (2000) 289-310, aquí 303.

tan de someter la religión a la sociedad y a sus necesidades; y formas de reconocimiento de la identidad y sentido propio de la fe trascendente por otra, como condición que permite entender la modernidad y el desarrollo racional. En el fondo se siente también el temor de que la sociedad pueda «enloquecer», es decir pueda pervertir su comportamiento racional si falta lo que Luhmann, de forma muy abstracta y técnica, llamaba «factor de desparadojización»¹⁰. La correlación desde ese punto de vista sigue siendo inevitable, al menos como antídoto contra la irracionalidad que asoma con demasiada frecuencia en el fermento intelectual postmoderno.

2. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE LESZEK KOLAKOWSKI

El malestar de la modernidad es también un punto de partida en la reflexión del filósofo polaco Kolakowski, para quien las crisis presentes no pueden ser entendidas en absoluto sin tomar en consideración los avatares de la conciencia religiosa en Occidente, y en particular la evolución del cristianismo.

El pensamiento de Kolakowski representa uno de los casos más claros de una consciente correlación entre las inquietudes que se registran en el ambiente cultural desde los inicios de los tiempos modernos, y las respuestas que ha ido madurando la fe cristiana a lo largo de los siglos, una interacción fecunda y provocativa, en la que la fe también es sometida a revisión, en especial cuando toma opciones que la vuelven incapaz de acompañar las ansias y crisis de la existencia moderna.

El método de correlación se aplica por tanto al menos a tres niveles en la obra del maestro polaco: como revisión de las grandes tensiones surgidas en el agitado ambiente eclesial protomoderno, y que seguramente tuvieron una importancia decisiva en el desarrollo cultural de toda la sociedad moderna; como clave que permite interpretar las crisis e insatisfacciones de la conciencia moderna, que a menudo son reediciones de problemas antropológicos y sociales más amplios y ya tematizados por la fe; y como relectura de las propuestas que realiza el cristianismo en nuestro tiempo y correctivo de algunas tendencias que, precisamente desde la correlación con las dificultades culturales, no están a la altura de lo exigido.

En primer lugar, Kolakowski ha emprendido desde hace varias décadas un trabajo de relectura de algunos de los conflictos más intensos que vivió el proceso de modernización católica desde el 1600, en particular el caso de las nuevas corrientes místicas que desembocan en el quietismo, y el amplio episo-

10. N. LUHMANN, *Society, Meaning, Religion- Based on Self-Reference*, en «Sociological Analysis» 46 (1985) 5-20.

dio del jansenismo, con todos sus matices¹¹. Aparte del ejercicio erudito de interpretación historiográfica y de sus discutibles deducciones en torno al sentido de las distintas tomas de postura que provocó aquel debate, el filósofo apunta a la profunda relevancia antropológica y social que revelan esos pasajes, más allá de las sutilezas de la polémica teológica. Si se desea comprender mejor algunos de los grandes dramas de la condición humana, de sus aspiraciones más íntimas y de su desazón incurable, nada más oportuno que acudir al gran proceso en torno al agustinismo teológico que vivió la Iglesia en los siglos XVII y XVIII. Algunos episodios de la historia cultural posterior se iluminan y entienden mejor a la luz de las dinámicas y de las ideas que se van gestando en esta interesante época de transición, atravesada por búsquedas en varios campos de la fe cristiana, desde el teológico, al moral y místico. Toda esa agitación en el modo de replantear nuestras relaciones con Dios y el significado de la actuación humana sobre el fondo de un destino eterno, expresa de forma muy elocuente la desesperada búsqueda de sentido en la persona y las tensiones que acompañan el nacimiento de la conciencia moderna, entre evolución y reacción, entre apertura a lo nuevo y necesidad de mantener algunas certezas.

En un segundo orden de cosas el procedimiento de correlación es aplicado a la crítica cultural del presente. En un memorable artículo, que después da título a todo un libro, *Modernity on Endless Trial* («La modernidad en proceso indefinido consigo misma»)¹² Kolakowski no duda en combinar el análisis de las grandes tensiones que vive el momento actual con el destino de la fe cristiana en un ambiente secularizado. Los tiempos modernos acumulan de hecho un cierto malestar cultural (*malaise*) en el que resuena el tema de la «enfermedad mortal» de Kierkegaard, es decir, el mal derivado de la excesiva reflexividad, de la conciencia de poder revisarlo y superarlo todo, lo que la condena a una insuperable tensión entre la necesidad de conservar y la de cambio. El diagnóstico de ese mal es claro: reside en el divorcio e incluso enfrentamiento entre la razón moderna, de carácter sobre todo científico-técnico, y la visión que ofrece la fe cristiana con sus valores firmes, lo que aboca, como se sabe al menos desde Nietzsche, al nihilismo, o simplemente a los efectos auto-destructivos que ya advertían los sacerdotes católicos de otras décadas al contemplar la marcha de nuestra civilización.

La modernidad desarrolla naturalmente sus propios mecanismos de auto-defensa o anticuerpos, y así podemos contemplar múltiples versiones de lo que constituye casi un género filosófico: la crítica a la modernidad, practicada desde Vico hasta Heidegger y Adorno. Pero Kolakowski se muestra muy escéptico en torno a las posibilidades auto-correctivas de la reflexión moderna,

11. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église. Conscience religieuse et lien confessionnel en France au XVII^e siècle*, Paris 1969; *God Ows Us Nothing*, Chicago-London 1995.

12. ID., *Modernity on Endless Trial*, Chicago-London 1990, 3-13.

pues a menudo los anticuerpos son causa de destrucción del propio organismo y no de su curación. El problema es más profundo y se refiere a la imposibilidad de llevar a término un programa de completa racionalización de la realidad, y más aún cuando dicho programa quiere llevarse a término a toda prisa. Ese límite se refleja en algunos dilemas que el filósofo hace patentes, por ejemplo, entre la voluntad de racionalizar y la de mantener ciertos vínculos que no pueden ser reducidos a dicha lógica. Un caso concreto se refiere al modo en que se plantea la disponibilidad del cuerpo físico de las personas para trasplantes, frente a la mentalidad que protege con tabúes, a menudo de origen religioso, los límites de lo personal. El disgusto ante los excesos de una visión demasiado racional de las cosas conduce a un rescate de los tabúes, a pesar de su irracionalidad, pues representan límites insuperables, cuya función no es sólo disuadir frente a posibles transgresiones, sino protegernos a nosotros mismos ante ciertos excesos, derivados a veces de la tendencia a racionalizar las cosas de forma ilimitada.

Estos problemas y las indefinidas tensiones que provocan, justifican, por una parte, una llamada a la moderación frente a la voluntad que busca la máxima coherencia; pero, por otra, implican una exigencia de correlacionar la cultura con la fe religiosa, como único modo para mantener de forma lúcida las innegables ventajas del proceso moderno de racionalización sin perdernos en sus efectos más negativos. Ese peligro se revela cada vez más amenazante cuando se aflojan los vínculos que mantienen nuestra sociedad todavía ligada a un mundo de valores de signo cristiano-positivo. Es mejor, desde un punto de vista normativo, renunciar al ideal de coherencia, que quisiera llevar la racionalidad práctica a sus últimas consecuencias; pero dicha moderación parece exigir la coexistencia con otra forma de concebir lo real, con otros intereses que no pueden ser completamente racionalizados o subsumidos por una visión técnica, algo que sólo la fe religiosa puede proveer.

El tercer nivel de la correlación en Kolakowski supone una forma de flexibilidad para la fe cristiana, que es llamada en causa para verificar su capacidad de respuesta a los desafíos que nacen del ambiente cultural, en una línea que sorprendería al propio Tillich. En efecto, desafiando a todo un modo de interpretar la modernización del mensaje cristiano y su pertinencia a las necesidades de los nuevos tiempos en clave «progresista», Kolakowski reclama más bien la utilidad de mantener algunas distinciones absolutas, por ejemplo entre el bien y el mal, de no ceder en el dualismo que se asocia a la doctrina de la posible condenación eterna, a no claudicar en las exigencias morales y en los tabúes que se les asocian, a recuperar la sabiduría antropológica que anida en el dogma de la culpa original e incluso a mantener una ritualidad que muchos consideraban anacrónica. El problema es que, como dice el filósofo, «el mundo necesita del cristianismo, no sólo en un sentido subjetivo, sino porque es probable que ciertas tareas no puedan ser emprendidas sin su ayuda, y el cristianismo debe asumir su responsabilidad en favor de un mundo que ha forja-

do durante siglos»¹³. Si el cristianismo deja de ser lo que siempre ha sido, si traiciona su mensaje original en aras a una mejor adecuación a los tiempos modernos, entonces su contribución se vuelve superflua, y deja de tener sentido la correlación que tanto se buscaba para contrarrestar los límites profundos de la modernidad. Es precisamente el método de correlación el que nos ayuda a descubrir la relevancia actual del mensaje de fe, más allá de las fáciles manio-
bras de adaptación.

Kolakowski no es ni mucho menos el único en señalar los defectos de la modernidad o en llevar la reflexividad moderna hasta la «crítica de la crítica». Lo que seguramente sorprende es su deducción de que tales límites no sólo explican el ambiguo destino de la postmodernidad, sino que reflejan carencias que sólo pueden ser subsanadas en la relación con la tradición cristiana. El maduro profesor tampoco se encuentra aquí sólo, sino que cuenta con la compañía de autores, bastante más jóvenes, que también protestan contra el complejo de inferioridad que ha demostrado el cristianismo en los últimos tiempos frente a la modernidad, ejercen la crítica de muchos lugares comunes desde una sana asunción de la tradición cristiana y proponen sus modelos alternativos para superar las crisis de nuestro presente¹⁴.

3. FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN CORRELACIÓN

El tercer escenario en el que se observa una fructuosa correlación entre fe cristiana y pensamiento contemporáneo es la corriente reciente de fenomenología radical aplicada a la lectura e interpretación de la revelación cristiana. Esto y convencido de que el modelo de correlación es el que mejor describe este ejercicio de diálogo y recepción de los motivos centrales de la tradición evangélica, aunque en ocasiones la propuesta de los nuevos fenomenólogos desdibuja y traspasa conscientemente los límites entre filosofía y teología, entre racionalidad humana y razón confesante. Los esfuerzos de esta nueva generación de fenomenólogos (fundamentalmente en el ambiente francés) deben ser incluidos entre los modelos de correlación porque su intención es seguir fieles a las exigencias del método fenomenológico, que de todos modos se deja «afectar» por la condición del discurso revelado y de su «verdad», al tiempo que descubren en el mensaje cristiano una fuente de inspiración y de necesaria subversión de ciertas percepciones que han dominado la conciencia occidental.

13. *Ibidem*, 79.

14. Habría que preguntarse de todos modos hasta qué punto estas nuevas corrientes conservan un programa de correlación o se decantan más bien hacia una clara preponderancia de la fe cristiana sobre la cultura; véase: J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford-Cambridge 1990; J. MILBANK, C. PICKSTOCK, G. WARD, *Radical Orthodoxy*, London-New York 1999.

Fundamentalmente son dos los autores de esa escuela que capitalizan nuestra atención: Michel Henry y Jean-Luc Marion¹⁵.

Henry se ha distinguido por su voluntad de «radicalizar» el método fenomenológico para observar mejor realidades y experiencias que parecían escamotearse a las versiones más ortodoxas de esa corriente filosófica. Su ejercicio de correlación entre la filosofía y la revelación cristiana parte de una distinción fundamental: la que separa los fenómenos exteriores, que aparecen a nosotros desde afuera como «mundo», y, por otro lado, «una revelación más original» que se revela a sí misma y que se identifica con la «vida»¹⁶. El cristianismo es descubierto entonces como la religión en la que se identifica Dios y la vida, y donde la divinidad se revela como vida plena, para bien de quienes quieran acogerlo.

Henry ha estudiado en profundidad la percepción cristiana del Dios de Jesucristo como «vida», sobre todo a partir de los textos del evangelio de Juan en los que se afirma esa relación de forma más explícita. Lo que centra su atención es la posibilidad de acceder a la «verdad» del cristianismo como alternativa a la «verdad del mundo». Para ello el fenomenólogo muestra la necesidad de superar otros accesos a la verdad del cristianismo —históricos, filológicos, críticos— que no hacen más que proyectar la verdad del mundo en la evangélica. El acceso que propone consiste más bien en dejar que esa verdad se exprese, en permitir que se muestre tal como es. Entonces se la descubre como la «vida», asociada al ser de Dios, que se revela como Hijo y de la que participamos todos al asimilarnos a ese Hijo, a través de un proceso de «filiación». La verdad del cristianismo es la «vida que se revela» para darse a favor de los hombres¹⁷.

El paso siguiente consiste en descubrir que esta vida es amor, entendido como el modo de ser de Dios, quien goza y padece de forma absoluta y constituye el vivir, gozar y padecer de los hombres, su sentido más íntimo. Dichá transferencia de la vida divina a la humana tiene un nombre: Cristo, como donación cuyo único interés es la salvación de todos¹⁸. Frente a las formas modernas de conocimiento científico y objetivante de la vida, el cristianismo descubre el verdadero sentido de la vida como verdad, esencia íntima del ser humano en cuanto participa del ser amoroso, «patético», de Dios, o de la vida en su expresión absoluta.

15. También Paul Ricoeur merecería estar presente en una lista de pensadores que han correccionado conscientemente la filosofía y la fe, sólo que es más difícil su adscripción al grupo de los fenomenólogos, seguramente habría que hablar en este caso más de «hermenéutica» y quizás abrir un capítulo particular de la historia de la «correlación» en el siglo XX dedicado específicamente a esa escuela de pensamiento.

16. M. HENRY, *Étique et religion dans une phénoménologie de la vie*, en M.M. OLIVETTI (ed.), *Philosophie et religion entre étique et ontologie*, Padova 1996, 89-97; *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

17. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, 37.

18. *Ibidem*, 82.

De esta visión se deduce un contraste insuperable entre la antropología moderna y la verdad cristiana sobre el ser humano, un contraste que se prolonga a nivel moral, o que incluso afirma la superioridad moral de la verdad cristiana¹⁹, en particular por la incapacidad moderna de comprender al otro hombre como «hijo», referido a Dios, y como «vida», tras el olvido de esa condición. El cristianismo muestra su superioridad al trascender una percepción superficial de la verdad del mundo, reducida a lo que se puede observar, y reivindicar el contenido vital de lo real, como algo al mismo tiempo radicalmente extraño al mundo e íntimamente presente en él de forma invisible pero eficaz. De ahí la advertencia terrible que recorre una parte del pensamiento moderno y asume plenamente Henry: si la existencia humana cobra sentido por su generación filial en la vida del amor divino, entonces «la negación de Dios es idéntica a la del hombre»²⁰. El filósofo no puede esconder su pesimismo al contemplar un panorama en el que la técnica se propone reemplazar a los hombres, y éstos se confrontan cada vez más con la vaciedad como representación última de lo humano. Un diagnóstico desconsolado que evidencia la imponente necesidad de la verdad cristiana como condición para entender y dar sentido a la existencia personal.

El análisis que propone Henry lleva hasta el extremo la tensión entre la evolución moderna científico-técnica y la revelación cristiana, seguramente a favor de ésta última. Una vez más, como resulta patente en el recorrido señalado, es la ruptura de la relación del mundo cultural moderno con la fe cristiana, la causa de la preocupación de varios pensadores, cuyo esfuerzo central reside en reconstruir ese vínculo, en volver a instaurar la verdad cristiana en el espacio de la comprensión intelectual de la persona y la sociedad. Ciertamente Henry no resuelve el gran problema sobre cómo llevar a cabo la correlación, cómo referir una idea a la otra, un mundo al otro. Sostiene la verdad del cristianismo como algo distinto de la verdad del mundo, su absoluta necesidad y carácter correctivo si nuestra civilización quiere sobrevivir, si el ser humano puede recuperar su dignidad, si la moral es posible. No creo que tal exigencia deba ser interpretada como una negación de la verdad de la ciencia, también necesaria, aunque incompleta. El espacio de la correlación sigue entonces abierto y disponible para experimentar nuevas tensiones y equilibrios.

El segundo caso que despierta nuestro interés lo representa Jean-Luc Marion y sus intentos de acercar la fenomenología a la teología, o mejor, a la cristología. Embarcado como tantos otros pensadores contemporáneos en la tarea de la superación de la metafísica, Marion encuentra un firme aliado en el mensaje cristiano del amor, del que deriva toda una teoría del «don»²¹.

19. *Ibidem*, 322.

20. *Ibidem*, 330.

21. J.L. MARION, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989; y la continuación: *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998.

Las sutilezas de la investigación fenomenológica se unen a la propuesta de una forma de concebir el amor en la que resuenan claramente las voces de la tradición cristiana, que el filósofo recupera en tono decididamente apológico.

También en este caso, como en los anteriores, se plantea el problema de los límites de una racionalidad moderna que aboca al nihilismo, y la posibilidad de ir más allá de la misma, lo que seguramente no es factible sólo a través de una profundización en la lógica moderna, como querrían las distintas versiones del pensamiento neo-ilustrado y sus múltiples propuestas en las últimas décadas. Sólo saliendo de sí misma, yendo al encuentro del misterio cristiano del amor y de la lógica de la donación que se revela en Jesucristo, es posible superar las aporías de aquella razón, que muchos han denunciado, y cuyo síntoma más claro para Marion es la «revocación de la moral», su imposibilidad²².

La lógica que preside las audaces reflexiones de Henry y Marion es similar: parte de los límites de la racionalidad occidental, sea en el campo de la ciencia, o sea en el de la metafísica, para ir en busca de respuestas en el terreno de la revelación cristiana, que es redescubierta e reinterpretada a la luz de estas nuevas exigencias, como mensaje de vida y de amor en sentido radical, que excluye toda imposición y abre el espacio de la ética. La moral parece la víctima más evidente de las crisis de la conciencia moderna y de los avatares de la racionalidad. Lo que algunos se preguntan es si al llevar a término un ejercicio de correlación tan decidido, no se hayan violado las reglas del ejercicio fenomenológico, no se haya ido más allá de cualquier forma de «reducción eidética», para rendirse ante una verdad previa y que se revela antes que toda búsqueda de evidencia o de certeza, características del método de Husserl²³. Esta puesta en crisis del propio método es seguramente más una virtud que un defecto de los nuevos fenomenólogos, en grado de aplicar distinciones sobre la forma de «aparición» de lo real que enriquecen el método o lo libran de sus estrecheces²⁴. La correlación en este caso implica una transformación de los discursos en liza, no sólo un diálogo entre cuestiones que nacen de la insatisfacción moderna con la evolución de la razón occidental, sino un acercamiento que conduce en ocasiones a replantear las coordenadas desde las que se formulan las preguntas y se buscan las respuestas.

22. J.L. MARION, *Prolegomènes à la charité*, Giromagny 1991, 56.

23. Ha sido L. KOLAKOWSKI entre otros quien ha asociado el método fenomenológico a la búsqueda de certezas, y también quien ha mostrado las dificultades inherentes a la empresa; véase: *Husserl y la búsqueda de certeza*, Madrid 1977.

24. Véase la opinión de J.F. COURTINE, *Présentation: Phénoménologie et herméneutique de la religion*, en *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 10.

4. FE Y CIENCIA POR FIN EN DIÁLOGO

La relación entre la fe cristiana y el ámbito científico plantea uno de los desafíos más delicados tanto para la reflexión teológica como para la propia ciencia, consciente de no poder eludir ciertos problemas más allá de su propio marco cognitivo. Tras décadas de dificultades y alejamiento, asistimos hoy a un cambio del ambiente, que alumbra las condiciones para una fecunda correlación entre esas dos esferas. Numerosas contribuciones de teólogos y científicos demuestran una voluntad de romper fronteras impuestas artificialmente y de abrirse a otros discursos ajenos a su especialidad.

Los problemas principales al afrontar este cuarto escenario de la relación son —en primer lugar— hasta qué punto es posible un diálogo entre las partes y si, en todo caso, sea mejor el encuentro que un saludable aislamiento y una fructífera especialización. La respuesta sólo puede venir de la revisión de la praxis en curso y del análisis de las aperturas ya realizadas. Se trata de salir al encuentro de la gran dificultad que hace patente Michel Henry, ya señalada en el punto anterior: la existencia de dos verdades y los perjuicios que derivan de la reducción cultural a una sola forma de verdad: la de la ciencia. El perjuicio seguramente es simétrico, en el sentido de que afecta también a la teología o a la inteligencia de la fe, cuando ésta se niega a asimilar las condiciones metodológicas que caracterizan el rigor de un discurso y lo salvan de una recaída en la meretórica.

La historia del desarrollo reciente es iluminadora a ese respecto. Podemos registrar de hecho el paso de una situación de mutua ignorancia e incluso de desprecio y hostilidad entre ciencia y fe, a un incremento de los trabajos y de los debates en torno a temas que afectan a la percepción de la ciencia y de la razón creyente, dando como resultado el ensayo de diversos modos de interacción o del ejercicio interdisciplinar.

En ese caldo de cultivo cabe destacar al menos tres logros parciales, que no pueden ser atribuidos a un sólo autor, sino a todo un ambiente en el que trabajan bastantes especialistas. El primer logro consiste sin duda en evidenciar la gran relevancia de una parte de los resultados de la ciencia para la fe, y viceversa. Frente a la tendencia —a menudo dominante— que apunta a la incommensurabilidad entre paradigmas cognitivos muy distintos —como es el caso de la física y la teología— se destacan las implicaciones científicas de las creencias reveladas y experimentadas en una larga historia de recepción, y las implicaciones teológicas de algunos descubrimientos científicos, que no pueden ser ignorados a la hora de comprender el misterio de la creación, de los orígenes humanos, de la temporalidad, o de nuestra constitución material y social. Nos estamos convenciendo poco a poco de que podemos ganar mucho más en la escucha a la otra parte, y que es positivo superar el aislamiento.

La segunda consecuencia del diálogo en curso ha sido seguramente el aprendizaje por parte de la teología de métodos y formas de entender su pro-

pio desarrollo que la acercan al rigor demostrado por las ciencias y —en todo caso— a una autocomprensión más pragmática y realista de su propia labor²⁵. Eso no significa que se hayan desestimado otras formas de hacer teología, como por ejemplo, el uso de la hermenéutica histórica o el cultivo de discursos poco asimilables al canon científico. Lo importante es que junto a ellos se va madurando la posibilidad de teologías que trabajan más los aspectos interdisciplinares o se dejan afectar por los resultados de las ciencias, asumen su lenguaje, y están atentas al campo empírico, especialmente a la suerte de los discursos y propuestas eclesiales realizados en el tiempo. La intención última es afirmar el ideal del rigor por encima de otros valores comunicativos.

Una tercera aportación se refiere a los resultados concretos de la correlación en acto, y que suponen lecturas tanto de principios científicos, que adquieren nueva luz al confrontarlos con la fe, como de la teología, que descubre nuevas posibilidades de expresar el misterio de la salvación. Varios temas específicos asumen un nuevo cariz cuando son trabajados desde un marco de comprensión científico. De hecho un grupo de autores, que se autodenominan «científicos-teólogos»²⁶, intentan desde hace algunos años releer los misterios de la creación y la redención, la cristología, el pecado original y la gracia en claves propias del pensamiento científico, merced al hábito que esos autores han ido acumulando en las otras disciplinas cultivadas antes que la teología (física, biología...). Los resultados son de gran interés, por la capacidad que exhiben de actualizar el lenguaje de la fe y de aportar nuevas razones desde las que replantear verdades de siempre.

Seguramente John Polkinghorne constituye uno de los mejores ejemplos dentro de la empresa que emprenden los científicos puestos a hacer teología. Ante todo hay que decir que no se trata de un «aficionado» o de un caso, entre otros muchos, de autores en el campo de la divulgación científica dados a ofrecer conjeturas de orden teológico sin ninguna base o erudición. Polkinghorne es tanto un buen físico como un bien informado teólogo, lo que garantiza la lucidez y seriedad de sus aportaciones. Soporta de hecho la seguridad con la que refleja los resultados de una interacción arriesgada, pero al tiempo importante y fecunda para ambas partes. En su forma de entender lo característico de la visión cristiana occidental en relación con el mundo físico, destaca tres principios de gran relevancia científica: «El compromiso (*commitment*)

25. Cfr. N. MURPHY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca-N.Y. 1990; J.W. VAN HUYSSTEEN, *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*, Grand Rapids-MI 1989; Ph. CLAYTON, *Explanations from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*, New Haven-London 1989; M.C. BANNER, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford 1990.

26. I.G. BARBOUR, *Religion in the Age of Science*, London 1990; A. PEACOCKE, *Intimations of Reality*, Notre Dame-IN 1984; J. POLKINGHORNE, *Scientists as Theologians: A Comparison of the Writings of Ian Barbour, Arthur Peacocke and John Polkinghorne*, London 1996.

con la realidad, la búsqueda de racionalidad y el reconocimiento de la contingencia»²⁷, seguramente constituyen el caldo de cultivo del desarrollo de la ciencia moderna.

Polkinghorne señala la necesidad de buscar la «consonancia» entre el ámbito de la física y de la fe cristiana. En primer lugar se trata de determinar en qué medida la fe puede iluminar algunos interrogantes que surgen en la investigación científica. Son dos los resultados a los que llega la correlación: la «inteligibilidad» que la fe propone de un mundo, que de otro modo se vuelve absurdo, precisamente en su armonía y buen funcionamiento; y el «principio antitético» o misterio en torno a la «óptima sintonización» que ha permitido el origen de la vida y su evolución hacia las formas vitales más conscientes, un misterio que la fe encara desde la idea de «diseño» o de «intencionalidad creadora». Pero la ciencia también avanza sus exigencias de consonancia, ante las cuales la teología debe buscar adecuación: la forma de plantear los orígenes, la representación del fin del cosmos, y la interacción entre azar y necesidad al concebir la relación de Dios con el mundo.

Más allá, tanto Polkinghorne como Arthur Peacocke, han desarrollado sus propias relecturas de principios dogmáticos cristianos, no sólo desde la clave de la consonancia, que podría extrapolarse, sino también desde la posibilidad científica de dar razón de temas como las afirmaciones cristológicas de la encarnación y de la redención, así como del difícil tema del pecado original. Se registran variaciones entre los autores y líneas de tendencia que en ocasiones se separan de la doctrina católica, pero en otras —la mayoría— tratan de rescatar el significado de las convicciones cristianas. Su intento es precisamente reafirmar el contenido esencial de la revelación aplicando criterios prestados de la dinámica evolutiva, por ejemplo para superar una reducción emergentista del sentido de la encarnación de Cristo, o para recuperar el papel de Dios en la obra creadora a través de la encarnación²⁸.

No se encuentra solo ni mucho menos Polkinghorne en esa tarea de profundizar una línea de correlación tan necesaria. De hecho, si se desea llevar a término de forma concreta el programa de acercamiento de la fe a la razón, que la encíclica *Fides et ratio* reclamaba, lo menos oportuno es descuidar el papel de la ciencia, como forma fundamental que asume la racionalidad contemporánea. Ciertamente esa relación no está libre de conflictos, o no es lo pacífica que muchos podrían desear. Estos últimos años asistimos a la guerra abierta, y explícitamente declarada, entre los partidarios de las versiones más duras del evolucionismo, negadoras de toda trascendencia, y los partidarios del «diseño inteligente», como clave que consiente comprender la complejidad

27. J. POLKINGHORNE, *Reason and Reality: The Relationship Between Science and Theology*, London 1991, 74.

28. ID., *Scientists as Theologians: A Comparison of the Writings of Ian Barbour, Arthur Peacocke and John Polkinghorne*, London 1996, 64ss.

específica del mundo natural²⁹. No creo que la correlación deba funcionar necesariamente de forma pacífica, y el conflicto puede ser signo de una gran vitalidad, al contrario de las situaciones en las que por evitar el choque se impedía todo intercambio fecundo y la razón se empobrecía.

* * *

Los ejemplos señalados indican la existencia de una línea diversa de recepción filosófica y cultural de la fe cristiana, más allá de las exclusiones de un pensamiento ilustrado con demasiados prejuicios frente al cristianismo. La teología se beneficia seguramente de esta interacción, y aprende —más allá de los propios esfuerzos apologeticos— cómo el *depositum fidei* puede fecundar el pensamiento y suscitar argumentos nuevos, dando una relevancia inusitada al mensaje revelado y a la fe vivida. Por su parte, la teología se siente llamada a atender los requerimientos que proceden de la cultura, en un sentido en ocasiones distinto al que preveían nuestras preconcepciones o nuestro proyecto de modernización, a menudo demasiado dependiente de los movimientos culturales.

La correlación crea un ambiente de intercambio y diálogo de largo alcance, no limitado a las modas culturales pasajeras. En todos los casos analizados en este capítulo se describen tendencias que trascienden a las situaciones coyunturales, que a menudo atraen la atención de los analistas. Seguramente aportan un marco de comprensión amplio y exigente en el que proponer el anuncio cristiano más allá del mimetismo y la asimilación cultural.

Los ejercicios de correlación siguen estando vivos, y los años recientes conocen nuevos ensayos que siguen de una forma muy amplia un diálogo creativo entre la fe y varios aspectos de la cultura, sin ahorrar críticas e incursiones «subversivas» de diverso signo. Lo cierto es que, como ha demostrado recientemente el joven teólogo inglés Graham Ward, a pesar de los esfuerzos de buena parte de la modernidad por esconder o marginar la fe cristiana, ésta siempre reemerge de una u otra forma, en ocasiones a modo de «implosión» cultural. Del mismo modo que en el esquema psicoanalítico las memorias reprimidas retornan de una u otra forma, provocando desequilibrios y sufrimiento, así también la burda represión cultural del mundo de creencias y de esperanzas cristianas provoca su implosión incontrolable. En definitiva, es difícil entender nuestra cultura y nuestra vida sin una referencia a la tradición cristiana³⁰.

Naturalmente la presentación ofrecida es muy limitada y los casos de nuestro breve elenco, aún siendo paradigmáticos, no representan el amplio espectro de lo que podríamos llamar «experiencias de correlación en curso», y

29. No hay que confundirlo con el debate entre evolucionistas y creacionistas, en el sentido de una visión fundamentalista del relato de la creación en siete días; el debate entre evolución ciega y diseño es mucho más serio y se plantea a nivel científico. Véase por ejemplo la obra de W.A. DEMBSKI, *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*, Downers Grove 1999.

30. Cfr. G. WARD, *True Religion*, Oxford-Malden 2003.

que deberían incluir otras ciencias humanas y sociales (como la psicología, la antropología e incluso la economía), y otros ambientes filosóficos en los que se da una fecunda interacción (en especial la hermenéutica y, también, la tradición analítica). Lo importante es constatar el hecho de que muchos autores y escuelas de pensamiento superan o van superando el «paradigma de la exclusión» o las formas de reduccionismo que convierten a la fe cristiana en un fenómeno a asimilar y explicar desde otras claves. La tradición cristiana por el contrario deviene protagonista en la correlación, se le reconoce una autoridad en la común búsqueda de la verdad y se libera su palabra para que pueda iluminar los misterios y preguntas que la conciencia humana sigue planteando, por mucho que avance por la vía de la modernización.