

Modernidad y sentido

Una exigencia cultural para la teología*

Modernity and sense.

A cultural demand for theology

Leonardo Rojas Cadena

Resumen

La modernidad le presenta a la teología el gran desafío de ser un instrumento crítico de la cultura, su reto es ofrecer alternativas de solución a la crisis del mundo contemporáneo, tanto en lo cultural como en el ámbito religioso. A partir de entender el fenómeno de la modernidad en la cultura y sus limitaciones, se propone la necesidad de construir una teología que mire a la religión, como experiencia de vida, como experiencia de fe, desde una racionalidad que contemple la naturaleza simbólica, anamnética y narrativa del ser humano.

Palabras clave: Modernidad, cultura, religión, razón subjetiva, experiencia, teología.

Summary

Modernity presents theology with the great challenge of being a critical instrument of culture. Its challenge is to offer solutions to the crisis of our contemporary world in both cultural and religious aspects. From the understanding of the phenomenon of modernity in our culture and its limitations, arises the necessity of building a theology that studies religion as an experience of life

and faith, from a rationality that takes into consider symbolic nature, history and the narrative of the human being.

Key words: Modernity, culture, religion, subjective reason, experience, theology.

Introducción

La cultura, definida en términos generales, como un conjunto de rasgos distintivos, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social, comprende los modos de vivir, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y creencias, que deben ser aprendidos y compartidos por un grupo humano (Macdonis, 99: 125).

Las transformaciones profundas en las condiciones de vida, en la forma de trabajo y en la forma de organizarse socialmente, estructura una nueva forma de pensar, así como los contenidos y las expresiones culturales de un pueblo en un momento determinado de la historia. Es por esto que se originan las significaciones acerca de factores como el poder y sus relaciones, el sentido de lo colectivo e individual, lo que es sociedad, el género, la definición de los valores apreciados y, por lo tanto, lo que amenaza a una sociedad, y

• Fecha de recepción del artículo: marzo de 2007 • Fecha de aceptación: noviembre de 2007.

LEONARDO ROJAS CADENA. Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Maestría en Educación y Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura, Cali, Valle. Doctorando en Teología en Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor en el Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana, Cali y del CIDEH, en la Universidad de San Buenaventura, Cali. Correo electrónico: lrojas@puj.edu.co; lerojas@usbcali.edu.co

* Texto originado en la investigación *El discurso teológico en la nueva religiosidad cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Cali, 2005-2006, y presentado en el marco del seminario doctoral de teología sobre temas y problemas de la teología contemporánea, dirigido por el P. Alberto Parra SJ. (PUJ-Bogotá).

las formas de resolver los problemas que se derivan de ello.

La cultura, en síntesis, afronta todas estas dimensiones y les da solución espacio-temporal. Además, se convierte en programación vital para los miembros de una sociedad que busca descifrar el mundo, incorporarlo, asumir los comportamientos que les permita afrontarlo y vivir en él. Tal forma de vida provee los valores que el ser humano necesita para explicar, dirigir y orientar su existencia. Luego, el origen estructurante de la cultura, como su esencia, es simbólico, donde las racionalidades que las sustentan están en constante cambio de acuerdo con las lógicas y desarrollos de las sociedades.

En las sociedades originarias, religión y cultura, se relacionan de tal manera que se convierten en códigos comprensivos y explicativos de la realidad; en ellas, cultura y religión, están estructuralmente unidas, así, los cambios de una afectan a la otra y viceversa. Existe entre ellas, por consiguiente, cierta afinidad de origen, ya que la cultura es el marco general que envuelve la vida expresiva y consciente de los hombres, y nada hay que pueda desarrollarse al margen de ella, y la experiencia de fe marca la visión histórica y la propuesta de moral para las comunidades.

En Occidente, la cultura se construye, fundamentalmente, a partir de la matriz greco-romana y la absorción, en la misma, de la experiencia religiosa cristiana, lo que llevó a que la cultura, en su proceso de expansión, se caracterizara por ser exclusiva (única forma de ser en el mundo) y excluyente (segrega cualquier tipo de expresión divergente). En la tradición cristiana occidental, la religión y la cultura llegaron a trocarse, a ser una misma expresión y explicación de la vida social. Sólo a partir de la Modernidad se diferencian nuevamente, otorgándosele a cada cual su propia autonomía.

Esta transformación de la cultura, es la que cuestiona y deja sin el soporte adecuado de credibilidad, a la religión. El cristianismo se configuró en categorías griegas y así quedó fijado en sus dogmas y teología durante siglos, pero la cultura actual ya no es griega.

A partir de este proceso de modernidad, generalmente se ha dado un desencuentro entre la religión y la cultura, que amenaza de manera muy radical la credibilidad y, aun, la comprensión misma de la fe en la actualidad. Basta mirar en la historia el largo, accidentado, conflictivo y doloroso proceso de la conciencia cristiana confrontada con el nacimiento del mundo moderno (Torres, 2000: 13).

Esta ruptura, que marca un cambio de época, exige una revisión de los paradigmas epistemológicos que sustentan el conocimiento y las formas que lo expresan. Por tanto, este cambio epocal se manifiesta en las nuevas maneras de pensar que presentan a la razón como el fundamento del desarrollo cultural, y a la ciencia, como el método propio y exclusivo del conocimiento. Se trata, desde luego, de descifrar la correspondencia estructural entre un nivel determinado de la realidad y un determinado nivel de conocimiento, en la construcción de una nueva forma de pensarse y pensar la realidad: un nuevo paradigma o matriz cultural.

El conocimiento se convierte, así, en el paradigma de construcción de la realidad: es explicación del universo, sentido de la historia; la moral social y sus valores genera los criterios de comportamiento; la religión, y aun las experiencias espirituales, están determinados, avalados o excluidos, por estos paradigmas culturales. La subjetividad y la individualidad, se convierten en la nueva forma de existencia, que exige un código de comprensión de ese mundo, que le exige ser de esta manera. La cultura responde y se alimenta desde la ciencia y desde la racionalidad que la sustenta.

Límites y alcances de la modernidad

“El desencantamiento del mundo”, que propone la modernidad, exige una forma de apropiarse de la realidad que se expresa en el programa de dominación del mundo y la forma de vivir en él. Entroniza la ciencia, que ya no tiene por objeto al conocimiento de la verdad, sino a la explotación sobre la

naturaleza desencantada (Adorno y Horkheimer, 1994: 60, 65).

El resultado de dicha empresa se refleja en las acciones de inhumanidad del siglo XX, las cuales mostraron la irracionalidad de la racionalidad predominante, que permitió a su vez, que pensadores como Horkheimer, Adorno, Hinkelamert, Marcuse, Habermas, se dieran a la tarea, desde una Teoría Crítica, de develar los fundamentos de dicha modernidad: *“nuestro objetivo aquí es investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual”* (Horkheimer, 2002: 43).

Las sociedades modernas utilizan la racionalidad de los recursos (técnicos y naturales) para lograr una mayor eficacia productiva. Dicho de otra manera, la sociedad del dominio del hombre y la naturaleza, como lo advierte Marcuse en su libro *“El hombre unidimensional”*. La racionalidad técnica (progreso tecnológico) revela su carácter político a medida que se convierte en el gran motor de una dominación más acabada (disfrazada de opulencia y libertad), puesto que somete las posibilidades de la razón crítica y la libertad de los individuos en la sociedad, dejando claro que no existe una objetividad neutra en la consecución del conocimiento.

El desliz de la modernidad fue su confianza en la *“unilateralidad de la razón”*, la cual desembocó en un salvajismo instrumental y funcional del pensamiento, que permeó la cultura y la vida humana en su totalidad. La búsqueda de la verdad, en cuanto tal, su validación y legitimación, lleva a que se pierda de vista la preocupación por el sentido de los objetos de la ciencia, y su relación con el ser humano que habita el mundo de la vida: *“es sorprendente ver reducida la precariedad del orden social a las causas del egoísmo y la estupidez”*. Por lo anterior, esta corriente en el pensamiento moderno, se confirma como la fuente de los conflictos sociales (Hinkelamert 2002:108). La actual civilización técnica, surgida del espíritu de la Ilustración y de su concepto de razón, no representa más que un dominio racional sobre la naturaleza, que implica paralelamente un dominio (irracional) sobre el hombre, ya que, en nombre

de la razón y apoyados en actitudes ilustradas, se puede justificar cualquier cosa.

El proyecto con el que nace la modernidad, limitado en su aplicación: *“liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”*, al final terminó siendo un proceso de alienación y de cosificación: *“el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad”* (Horkheimer, 2002: 64), de tal manera, que su debilidad *“radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”* (Horkheimer, 2002: 59).

Adorno y Horkheimer, evidencian entonces de qué manera la sociedad y la cultura como tal se re-constituyen a partir de los pro-

La bestia de siete cabezas y la bestia de los cuernos de cordero.



cesos de racionalización crecientes, e, incluso, contemplan la irracionalidad a la que ha conducido el avance científico en las ciencias sociales; su estricto y estéril rigor, la pobreza de sus conclusiones: “La ilustración... Ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores... Pretendía resolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia... La Ilustración ha consumido hasta el último resto de su autoconciencia... Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración, eran ya producto de ésta” (Horkheimer y Adorno, 1994: 61-63).

Ahora se hace imperioso preguntar por el modelo paradigmático de racionalidad, alrededor del conocimiento en la racionalidad dominante, que da origen y sustenta a la ciencia moderna. Para aclarar tal inquietud, el planteamiento que se realizará alrededor del tema tiene dos puntos fundamentales: el paso de la razón objetiva a la razón subjetiva, y la estructura simbólica de la existencia humana.

De la razón objetiva a la razón subjetiva

La teoría de la razón objetiva se sustentaba en una concepción de la totalidad, que aspiraba a desarrollar un sistema que abarcara todo lo existente, incluido el hombre y sus fines; concebía al conocimiento como la capacidad de elucidar los principios universales del ser y, a partir de éstos, construir los parámetros necesarios para la existencia humana. Es decir, la ciencia era entendida como una serie de procesos reflexivos y especulativos (Horkheimer, 2002: 52).

Según Horkheimer, grandes sistemas filosóficos, como los de Platón, Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaron en esta teoría objetiva de la razón. En este contexto, las acciones y pensamientos individuales tomaban como referencia a la estructura objetiva de la totalidad. Los sistemas filosóficos de la razón objetiva pretendieron encontrar una estructura omni-abarcante del ser y derivar de ella el destino humano. Así, esta aspiración trató de sustituir la religión

por el pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección.

La razón objetiva contenía, en su seno, las consideraciones acerca del existir humano y del mundo de todas las cosas y los seres vivos, y las relaciones entre ellos. La razón es un principio inherente a la realidad y una capacidad subjetiva del intelecto (Horkheimer, 2002: 46). A su vez, no permite compartir su dominio con ninguna otra fuente de conocimiento y reflexión. Luego, su intento es por sustituir a la religión, y emerger como única fuente de verdad. Para la razón ilustrada, especulación es sinónimo de metafísica, y ésta lo es de mitología y superstición. En última instancia, para Horkheimer, la vencida no fue la religión, sino la metafísica y el concepto objetivo de razón misma. Con el paso del tiempo, no pudo cumplir con la misión de comprender la naturaleza verdadera y profunda de las cosas ni establecer los principios rectores de la vida de los hombres (Horkheimer, 2002: 56).

El concepto de “razón subjetiva”, por su parte, se refiere a la razón como aquella que ordena los medios al fin, es decir, trata de la instrumentalización de la razón. Para el pragmatismo contemporáneo, lo racional es lo útil, entonces, una vez decidido lo que se quiere, la razón se encargará de encontrar y definir los medios para conseguirlo. En tal caso, es racionalmente correcto, y por lo tanto, verdadero; es lo que sirve para algo, es útil al sujeto para lograr su autoconservación (Horkheimer, 2002: 47).

Este tipo de razón, que hace énfasis en discernir y calcular los medios adecuados para alcanzar un fin, implica una serie de profundos cambios en la manera de concebir la realidad, y, por lo tanto, en el pensamiento occidental en los últimos siglos, más cuando la razonabilidad de los objetivos a alcanzar han quedado relegados a un segundo lugar. Es decir, la razón pragmática, subjetiva, excluye de sí misma el mundo de los fines. La razonabilidad es concebida como adaptación, como coincidencia con la realidad tal cual es. La realidad no es puesta en tela de juicio a partir de la razón. La razón sirve para ajustar los actos a ella. Pero, Horkheimer dice que,

cuando en la civilización occidental surge la idea de razón, ésta era mucho más que una simple regulación de la relación entre medios y fines; la limitación moderna del pragmatismo hace que la razón pase a ser un componente dependiente del nuevo proceso social; los productos de la razón, los conceptos y las nociones, pasan a ser medios racionalizados como ahorradores de trabajo (Horkheimer, 2002: 59). Pero, también, como función adicional, está para denunciar como superstición, todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales.

Este proceso de entronización en la sociedad de la razón subjetiva, tiene repercusiones culturales que se le escapan a su dominio, y que terminan siendo expresión de aquello que quiere desplazar (el encantamiento del mundo), pero que se fortalece desde los ámbitos de la irracionalidad y de la comprensión alternativa de la realidad (Horkheimer, 2002: 61).

El pensamiento moderno centrado en la creencia de que una idea, un concepto o una teoría, son fundamentalmente un plan de acción, donde la verdad es el éxito de la idea, significa la validez absoluta de determinadas ideas por sí mismas, sustituyendo la lógica de la verdad por el de la probabilidad; es más, “el pragmatismo refleja una sociedad, que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar” (Horkheimer, 2002: 77) y además, políticamente, en la vida de los pueblos, “la idea de la mayoría ha asumido un aspecto, por completo, irracional (Horkheimer, 2002: 66).

Planteado el problema de la racionalidad, surge el del conocimiento, en donde se descubre el carácter instrumental de la ciencia, en su pretendida búsqueda de la explicación del mundo. “El pensamiento, como tal, es sustituido tendencialmente por ideas estereotipadas. Éstas son, por un lado, tratadas como instrumentos puramente utilitarios, que se toman o se dejan de modo oportunista, y por otro, como objetos de devoción fanática” (Horkheimer, 2002: 86).

El saber científico se distingue por un conjunto de conocimientos denotativos, los cuales se refieren a los objetos accesibles por

la observación explícita y son enunciados en un lenguaje pertinente para los expertos. El científico necesita un destinatario, que pueda ser, a su vez, su destinador: lo que muestra que están en juego, tanto la verdad del enunciado, como la competencia de quien lo enuncia, lo cual satisface su búsqueda de legitimidad, de tal modo que se constituya una comunidad de iguales en competencia. Este saber es excluyente (Lyotard, 1994: 64). “La utopía negativa de Aldoux Huxley, expresa este aspecto de formalización de la razón, esto es, su transformación en estupidez. En ella se presentan las técnicas del ‘nuevo mundo feliz’ y los procesos intelectuales con ellos relacionados, como algo de un refinamiento extremo” (Lyotard, 1994: 86).

La modernidad que se impuso como modelo cultural en Occidente, exige la legitimación del conocimiento, aun a espaldas de la sociedad misma y sus saberes, los cuales son más amplios que la simple denotación de la realidad normatizable y explicable, al mezclar ideas sobre saber-hacer, saber-vivir y saber-oír, de tal modo, que la verdad no es el único criterio, sino que se acogen otros tales como: eficiencia (cualificación técnica), justicia (ética), belleza (sensibilidad). Por lo tanto, el saber, así entendido, es el que permite emitir “buenos” enunciados denotativos, “buenos” enunciados prescriptivos, “buenos” enunciados valorativos y desarrollar buenas actuaciones (conocer, decidir, valorar, transformar) (Lyotard, 1994: 48).

Este saber es afín a la costumbre y es lo que constituye la cultura de un pueblo. No obstante, ambos, la distinción entre saber consuetudinario y saber científico, se armonizan en la preeminencia de la formulación narrativa del saber tradicional, pues el relato es la forma por excelencia de ese saber (Lyotard, 1994: 50). Se combinan, de esta manera, la nueva actitud científica y el modo de interrogar la legitimidad socio-política planteando que “el héroe es el pueblo; el signo de la legitimidad, su consenso, y su modo de normativación, la deliberación” (Lyotard, 1994: 60). Sin embargo, este pueblo, es el de los operadores del saber científico, que no sólo difieren totalmente del pueblo de los saberes narrativos tradicionales, sino que

son los destructores activos de los saberes tradicionales de los pueblos.

El saber ya no es el sujeto, y su única legitimidad es hacer real la moralidad, por lo tanto, se reivindica la función crítica del saber. Y le asigna como único papel al saber positivo, el de informar al sujeto práctico sobre la realidad en la cual se debe inscribir la ejecución de la prescripción.

Los relatos determinan criterios de competencia y/o ilustran la aplicación, definiendo lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura, y, como parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados. Su regla de oro es el no olvido, o mejor, el recuerdo, pues todavía se encuentran narraciones de otras épocas que circulan en nuestro mundo contemporáneo (Lyotard, 1994: 49), obedeciendo a una triple competencia: saber-decir, saber-escuchar, saber-hacer, en el contexto de las relaciones de la comunidad.

Con Lyotard se ha presentado el problema cultural y social, que plantea el conocimiento en la modernidad, en su necesidad de legitimación. Se trata de denunciar a una razón, que no repara en preguntarse por el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante y su impacto en la vida de los hombres (Horkheimer, 2002: 47).

Se trata, entonces, de descubrir las condiciones del conocimiento en el marco histórico material en la que ha ocurrido el desarrollo de los hombres, lo cual plantea la necesidad de entender al conocimiento como resultado de la actividad del sujeto cognoscente; es decir, el sujeto que aprende produce el conocimiento en contexto, evidenciando la existencia de una “base de intereses”, lo que desvirtúa la pretensión de objetividad denotativa y descriptiva total de esta construcción humana de la racionalidad objetiva. La producción humana se relaciona con su existencia material, de ahí que la humanidad tenga interés en la creación del conocimiento que le permitirá controlar procesos y mantener la comunicación (Habermas, 1986: 161).

A la vez, existe un interés que se basa en la reflexión de la vida humana, sin el cual la rebelión entre aquél y el conocimiento no

podría existir; este es un interés en la razón, en la capacidad de ser autorreflexivo y auto-determinante para actuar racionalmente. De ello resulta que el conocimiento generado enriquece la autonomía y la responsabilidad y, por lo tanto, es un interés emancipativo (Habermas, 1986: 168).

En este modelo intervienen los intereses humanos, estrategias arraigadas para la interpretación de la experiencia vital, los medios de organización social y las ciencias (Habermas, 1986: 168-170). Todos ellos se despliegan en trabajo (acción instrumental o técnica) e interacción (lenguaje o acción comunicativa).

La intención de Habermas, heredero de la tradición de la escuela de Frankfurt, es utilizar la filosofía, en diálogo con el positivismo y con Husserl, para solucionar la crisis de las ciencias y de la cultura europea, fruto de los intereses particulares propios de las ideologías, que buscan el bien para una porción de la humanidad, a través de una visión diferente desde el establecimiento de una teoría crítica del conocimiento.

Es la misma aventura de la modernidad la que ha ido mostrando los límites del conocimiento. Uno de los cuales está alrededor de la moral en donde el problema radica en definir qué es lo correcto y cómo esta razón pragmática, se posiciona para determinar lo que se excluye de la racionalidad, considerando solamente los medios necesarios y eficaces para conseguir un fin (Horkheimer, 2002: 59).

La formalización de la razón hace que conceptos como justicia, felicidad e igualdad, fundamentales en la razón y con una fuerte base espiritual, ya no tengan valor en la realidad. Se hace evidente, entonces, la imposibilidad de comprender la calidad de una cultura sin entender previamente la calidad de sus dioses, o mejor, de su Dios. La religión pervivirá en las sociedades secularizadas como un factor esencial, que alimenta la sensibilidad moral de sus ciudadanos (Habermas, 2001: 92).

El ámbito simbólico: el mundo y el hombre

La vida comprendida – el lenguaje interpretado – la memoria en lo cultural

Un segundo elemento que se hace perentorio abordar es el del hombre y la cultura desde el hecho simbólico. De cara a la tradición ilustrada de la modernidad, emerge desde la cultura y la vida del hombre, el carácter signíco y simbólico de la existencia. Se requiere, por lo tanto, afrontar el problema del sentido, de la interpretación de los significados, de la referencia contextual histórica, que permite develar las significaciones que actualiza y reconstruye la realidad.

Recordando el artículo de Fukuyama sobre el fin de la historia, y la reacción opuesta de Irving Kristol, que dijo: “Nosotros podremos haber ganado la Guerra Fría... Pero esto significa, que ahora el enemigo somos nosotros mismos, no los otros”, Metz plantea la existencia de amenazas ideológicas en el mundo occidental contra la libertad subjetiva e, incluso, identifica el fenómeno de la “sobredeterminación de la industria técnico-cultural de la libertad subjetiva” (Metz, 1999: 85). Se requieren, por ello, caminos alternativos que le posibiliten al hombre re-construir y asumir su significatividad y significación.

Así, resurge el estatuto de lo simbólico de la vida y su sentido, y emerge después de haber sido desplazado por la “ciencia moderna” y su interpretación del mundo. El mundo simbólico nuevamente muestra su capacidad de evocar y, a la vez, de alimentarse de las metáforas, las parábolas y los mitos.

La vida comprendida

En efecto, el ser humano es un ser experiencial y se relaciona con el mundo a través de sus vivencias - experienciales. En el fondo, toda dimensión y función especializada del conocimiento, es una especialización de las dimensiones y funciones presentes en la experiencia. Ahora bien, dentro de la dimensión experiencial, el ser humano desarrolla experiencias de “*sentido*” que ocupan un lugar privilegiado, y que son las que tiene



Satanás es arrojado al abismo.

y construye cuando vive la experiencia de la significación de sí mismo, de su vida, del cosmos, del mundo, de la historia. Dentro de las experiencias de sentido cabe distinguir experiencias de lo *sagrado*, que se refieren a la presencia de una dimensión o realidad superior, y más profunda, que el ser humano desconoce y para la que requiere de sensibilidad, lo cual lleva a la experiencia religiosa (Robles, 2002: 200).

Antes de la reflexión propiamente dicha, basada en la razón, está la persona concreta, que piensa y opta espontáneamente. Es el nivel de la persona completa, que da sentido y reconoce valores, se hace ella misma a través de sus actos y se expresa en plenitud. Este es el sitio de la fe y de toda otra creencia, que significa la existencia humana en totalidad.

Esto quiere decir que la reflexión tiene que juzgar y orientar la experiencia vivida del ser humano ejerciendo una función crítica. La experiencia por sí misma no es comprendida por el hombre, sino a partir del conocimiento, como método, que fundamenta aquello vivido, mostrando su razonabilidad. Sin perder de vista que la vida, en cuanto vivida, ya contiene una lógica latente. De manera que pensar es repensar; y juzgar es ayudar a la intencionalidad espontánea de sentido, que permite ser coherente en la explicitación de los significados.

Si el conocimiento es el factor que determina la significación de la experiencia humana y, por lo tanto, de la vida, no todo modelo de conocimiento permite develar el sentido existencial y profundo del factor humano.

Tres elementos intervendrán, por tanto, en la búsqueda del sentido de la realidad del hombre: la comprensión, el discurso y el ser. Ricoeur llega al sentido del ser a través de la comprensión de sus múltiples signos y manifestaciones, pues el ser es el reflejo de las diferentes manifestaciones espirituales del hombre en el discurso; discurso que está conformado, entre otros, por los mitos, símbolos y metáforas, cuyo estudio no pasa inadvertido en el pensamiento del autor francés. Y es que, como él mismo insinúa, “el símbolo da qué pensar”, siendo necesaria la reconstrucción de los signos y las manifestaciones del ser, a través de la interpretación.

Así queda planteado el problema entre el conocimiento, que requiere el mundo del sentido, y el mundo de las ciencias de la naturaleza. Mientras las ciencias naturales sólo alcanzan a “explicar”, las ciencias del espíritu intentan “comprender”. Entre “explicación” y “comprensión” existe una gran diferencia.

Paul Ricoeur concibe lo que se denomina *explicar* y *comprender*, como dos actitudes distintas posibles frente a las acciones humanas y, de hecho, a los textos como producciones del hombre. Se ha atribuido a Dilthey la invención de esta dualidad en la que un término excluye al otro: la explicación sería lo propio de las ciencias *naturales*, mientras que la comprensión constituiría la actitud

que caracteriza a las ciencias *humanas*. La primera se apoya en la observación empírica, en la relación causal y se justifica mediante la lógica inductiva. La segunda, en cambio, implica para el investigador una introducción en el campo del psiquismo ajeno; para ello se vale de la *interpretación* de los textos que testimonian o manifiestan ese psiquismo. Ellos -los textos- se convierten así en la base de la objetivación para las ciencias del espíritu (Ricoeur, 2001: 193).

Este autor define a la interpretación como una dialéctica de la comprensión y la explicación en el plano del sentido inmanente a todo texto, como dos etapas diferentes de un arco hermenéutico único” (Ricoeur, 2001: 99). Cuando escribe “interpretar el texto”, aclara rápidamente que se refiere, no sólo a la lectura de textos escritos, sino también a la tarea de “llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2001: 98).

La dialéctica de la explicación y la comprensión puede proporcionar la respuesta, en la medida que constituye la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial. También en la comprensión de la experiencia existencial se hace presente lo que Ricoeur llama la dialéctica de la distancia y de la apropiación donde el distanciamiento significa, sobre todo, extrañamiento, y la apropiación rescata la herencia cultural del pasado de la enajenación de la distancia. Este intercambio define la historicidad de la interpretación.

Es así como el significado del acontecimiento humano y del texto no está detrás de ellos, sino enfrente; no es algo oculto, sino algo develado. Lo que tiene que ser entendido, no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente. Entender un acontecimiento y un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla.

La comprensión y la explicación tienden a traslaparse e invadirse una a la otra (Ricoeur, 2001: 84). La comprensión tiene que ver con la significatividad de formas de expresión tales

como los signos... Son significativos, porque se refieren directamente a la experiencia de "otra mente". La necesidad de interpretar estos signos proviene precisamente de la forma indirecta en que se transmiten tales experiencias evitando psicologizar la comprensión, en aras del acontecimiento humano, pues resulta imposible intencionar la acción del sujeto autor (Ricoeur, 2001: 85).

Comprender la experiencia religiosa se logra sólo cuando se da la experiencia del "Misterio" y se da la religión como respuesta. Así mismo, es la experiencia que se produce cuando el misterio o alguien irrumpen en nuestras vidas, en nuestra conciencia. Si el ser humano es animal experiencial y la fe es experiencia, la conexión entre ambas tiene que ser fácil y garantizada. Se trataría, entonces, de llevar la fe a la experiencia.

El lenguaje interpretado

La condición dialógica en el hombre parece la forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano. Tal condición se inscribe en el ámbito de lo subjetivo y de los "sentidos" (significativo), lo cual requiere abordarse desde su propia especificidad. Algo es transferido de una esfera de vida a otra, siendo el lenguaje creación y expresión del pensamiento humano. El diálogo se constituye en un acontecimiento, que conecta dos acontecimientos, hablar y escuchar (Ricoeur, 2001: 31). Por tanto, no es otra cosa que el proceso de exteriorización del ser humano, en donde la "exteriorización y la comunicación son una y la misma cosa, pues no son nada más que una elevación de una parte de nuestra vida al logos del discurso" (Ricoeur, 2001: 33). El lenguaje es, en sí, el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública.

"El lenguaje ya no es tratado como una forma de vida, sino como un sistema auto-suficiente de relaciones internas" (Ricoeur, 2001: 20) que debe ser tratado desde sus elementos constitutivos, tiempo y espacio; desde sus operaciones alrededor de la integración en totalidades más grandes y la disociación en las partes constitutivas (el sentido parte de la primera operación; la forma de la segunda). Estas realidades hacen del análisis

del lenguaje un problema cuyo resultado puede estar marcado por la subjetividad y por la realidad misma de quien lo realiza (Ricoeur, 2001: 21).

Estamos en el terreno de la intención de la comunicación, es decir, aquello que se quiere comunicar, que en último término es lo identificable en la interpretación, no en cuanto intención, sino en cuanto contenido (Ricoeur, 2001: 31).

Para lograr una interpretación del acto comunicativo, reduciendo el campo del malentendido, relativo al contenido proposicional, se ha de pensar lo contextual como el elemento dialógico que permite superar la no comunicabilidad de la experiencia humana con un relativo éxito, teniendo presente que, mientras el sentido es inmanente al discurso objetivo (en el sentido de ideal), la referencia expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo (Ricoeur, 2001: 34).

Para Ricoeur, "el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto... Que he leído, comprendido y amado". Luego, lo que primero se entiende en un texto no es una persona, sino un pro-yecto, esto es, la obra, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo (Ricoeur, 2001: 50). Además, como lo afirma el autor, "La visualización de la cultura comienza con el desposeimiento del poder de la voz en la proximidad de la presencia mutua" (Ricoeur, 2001: 55).

La interpretación de un texto termina siendo la autocomprensión de un sujeto, mediante la comprensión de los signos de su propia cultura. A través del texto, la lectura recobra el sentido, genera una nueva proximidad, suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio. La apropiación del pasado procede a lo largo de una lucha sin fin con el distanciamiento. "La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis" (Ricoeur, 2001: 54).

Memoria en la cultura

Desde tiempos inmemoriales, los pueblos crean y atesoran relatos, que trascienden las generaciones; estas historias (narraciones)

vivas, constituyen un espacio de encuentro intergeneracional y horizontal. Sin embargo, el sentido último de su existencia supera este propósito, expresando los sentidos de relación de la gente con la naturaleza y con su comunidad. Mientras se le ha dado valor al desarrollo tecno-científico, se ha perdido de vista muchas verdades y valores simples, que mantenían unida una comunidad, al punto de encontrarnos en un mar de vacíos, soledades y falta de respuestas. Hinkelamert plantea, por ejemplo, que la sociedad no se repite sino que se reconstituye, mediante el discernimiento que determina el significado de lo que hicieron los antepasados en nuevas circunstancias.

Se está viviendo, entonces, un proceso crítico de las identidades sociales. Los modelos identitarios han entrado en crisis por múltiples razones, pero se hace necesario admitir que la imperante sensación de vacío identitario impacta en el desarrollo histórico en términos de desarraigo y fragmentación social, que afecta la consistencia de las redes vinculares, la identificación de metas y el sostén de acciones comunes. La memoria, como lo diría Metz, es defendida, no como categoría de compensación, sino de constitución del espíritu humano y de su experiencia en el mundo (propio del pensamiento bíblico y de los pueblos originarios), y se da en oposición a lo científico-técnico, en cuanto no se interesa por la dimensión subjetiva del saber. Esto lleva al anonimato, a la pérdida de la identidad, orientándose más a la información, que a la comprensión, lo cual elimina la diversidad étnico-cultural (Ember, 97: 33-34).

La crisis de la modernidad, en su afán de describir la realidad y desmitologizarla, genera un ocultamiento de la estructura profunda anamnética del espíritu (Metz, 1999: 75), que se puede afirmar como una de las pérdidas culturales comprensivas de la cultura. Este fenómeno de la pérdida de “memoria” lo comparten las ciencias del espíritu y el cristianismo, quienes viven su crisis, al ser absorbidos y relegados por la razón ilustrada.

Cuando la razón en la modernidad dejó de lado el carácter anamnético, puso en riesgo la comprensión de la existencia humana, en la medida que el conocimiento se convirtió en un elemento puramente instrumental, que no reconocía el sentido de la historia y por lo tanto, al perder la memoria histórica no podría explicarse a sí misma la desgracia provocada por la misma razón.

Metz establece una diferencia entre la memoria y la razón anamnética: la primera permanece sobre la pista de lo olvidado, se desvía de la razón histórica y cae en categorías compensatorias, mientras que la razón anamnética, ejerce el reconocimiento de la capacidad de culpa como dignidad de la libertad, se opone al olvido del sufrimiento pasado y asegura la no arbitrariedad del uso público de la historia, convirtiéndose en una memoria peligrosa (Metz, 1999: 80).

Las tradiciones bíblicas pertenecen al cristianismo y éste a la historia europea del espíritu. Y es a través de ella, y a la constitución de una razón, que pretende ser práctica en cuanto libertad subjetiva y solidaria, y por lo tanto, una ilustración que se da cuenta de la desgracia preparada por ella y por su antropología del dominio, no existe sin el espíritu de la memoria, lo cual implica una cultura comunicativa que está obligada a la memoria. El espíritu del recuerdo se niega a la separación entre génesis y forma, y mantiene una relación precaria con los discursos científicos (Hinkelamert, 2002: 122).

En la reflexión sobre la memoria y la anamnesis, Ricoeur propone que las costumbres sociales y todos los habitus de la vida en común, desplegados en rituales sociales propios de los fenómenos de rememoración, son asignados únicamente a la memoria privada (Ricoeur, 2000: 58). Aunque por su coincidencia están en el plano de lo social, lo cual permite compartir los contenidos culturales, enseñarlos y aprenderlos.

En efecto, el esfuerzo de rememoración es el que ofrece la ocasión más importante de “hacer memoria del olvido”... La búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalidades principales de la memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas de

la rapacidad del tiempo, a la “sepultura” del olvido. El deber de la memoria es el deber de no olvidar (Ricoeur, 2000: 50).

Al hablar Ricoeur sobre la polaridad, reflexividad y mundaneidad, expresa que el ser humano, no sólo se acuerda de las percepciones y aprendizajes, sino que estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual aconteció. Las cosas intrínsecamente están asociadas a lugares... Lugares de memoria.

Una pregunta más radical se plantea alrededor de la clase de perennización operada por la “serie de reefectuaciones rituales, más allá de la muerte sucesiva de celebrantes”: ¿no hace de nuestras conmemoraciones el acto más extremadamente desesperado para contrarrestar el olvido en su forma más solapada de destrucción de su causa de deterioro? (Ricoeur, 2000: 66)... El tiempo consume y deshace los acontecimientos y los hechos, la vida de los individuos y de los pueblos.

Hacer memoria implica un diálogo con los tiempos en donde el pasado puede configurar el futuro (o viceversa), desde un “presente vivo”. La revisión paralela de la fenomenología del recuerdo y de la de imagen, encontraría sus límites en el proceso de configuración del recuerdo en imágenes (Ricoeur, 2000: 22) El referente último de la memoria sigue siendo el pasado (Ricoeur, 2000: 23).

El saber religioso y la teología

Frente a la cultura, impuesta en Occidente por la modernidad, surgen las preguntas: ¿puede la religión ser un recurso que le permita a los seres humanos recuperar el valor de la experiencia vivida y, por lo tanto, ser respuesta del sentido de la misma? ¿Puede la teología mediatizar, desde la experiencia religiosa, la propuesta cultural contemporánea?

Si la religión aspira a ser un mensaje y una experiencia válidos para el ser humano contemporáneo, tendrá que articularse estructuralmente, a partir de las nuevas propuestas emergentes de la racionalidad. No puede reducirse a un sistema ético o moral, ni a ser una visión de la historia, por

ser realidades construibles y construidas y, como tales, autónomas en su orden.

La religión se reproducía articulada sobre los que fueron los valores más básicos de las sociedades reforzando así su credibilidad y su lógica en las diferentes formas de vida (muerte-vida, mandato-obediencia, esencia-de las cosas-sentido), condición que daba a estos valores credibilidad y evidencia (Robles, 2002: 209). La religión se construía más como fruto de la razón y de la reflexión, que de la experiencia. Es así como la moral religiosa se cimentó como sistema a partir de la sacralización y sublimación de esos valores básicos, de tal manera que frente a la modernidad nunca llegó a ser una experiencia cabal, sino que se constituyó como convicción.

Tampoco la religión puede reproducirse más como visión de la historia, ya que la

Grabado que muestra gente hablando con animales.



historia tiene la dirección y el sentido humano de su quehacer en el mundo. Luego, una visión religiosa de este tipo sería “la sacralización extemporánea de una visión del espacio y del tiempo, producto ésta de transformaciones materiales, sociales y culturales realizadas por el ser humano y no de la voluntad eterna de un dios” (Robles, 2002: 25).

La religión se podrá reproducir, a partir de la propia subjetividad, desde la experiencia, tan rica en el ser humano actual, que presenta la dualidad sujeto-objeto. Como experiencia hay que pensarla de manera totalmente distinta a como pensamos todo nuestro conocimiento ordinario, evitando caer en la reproducción de las creencias racionales, que no permiten llegar por una experiencia real y verdadera (Robles, 2002: 211-212).

Efectivamente, la experiencia es mucho más que conocimiento, entendido como *sentir, percibir, ver y conceptualizar*. La experiencia entra en el campo de lo volitivo y existencial: es *querer, es actuar* y es *ser*. Las verdades requieren ser comprendidas para hacer y experimentar. La religión posibilita esta dimensión de la experiencia ya que obliga al creyente a construir su propio camino en la medida que nadie puede recorrer un camino por otro, más cuando los testigos y maestros ya realizaron una experiencia anterior, a pesar de que tienen mucho que enseñar sobre ella,

A lo largo de la modernidad, se ha ido estrechando la trascendencia, pasando de la gran trascendencia afirmada por las religiones universales, a las trascendencias intermedias representadas por la nación, el Estado, el mercado y el sistema; para llegar hoy a las pequeñas trascendencias de la preocupación por la salud y la autorrealización. Mardones concluye: “La ruptura de las cosmovisiones unitarias y de fondo religioso ha dejado en la fragmentación y la duda a la conciencia moderna” (Mardones, 1999: 138). Sin embargo, hoy retorna la búsqueda de las experiencias de trascendencia.

Llegado a este punto, Luhmann afirma que: “No se puede ya concebir la religión como determinadas respuestas a preguntas

determinadas, sino como la pregunta misma” (Luhmann, 1987: 246). La religión no puede ser sumisión, ni obediencia, no se puede reducir al cumplimiento de normas morales, es descubrimiento y realización de la maravilla y totalidad de lo que es el ser humano y el universo, por lo tanto, está en relación con la pregunta por el sentido de todos los sentidos. Si la(s) religión(es), tienen un sentido, éste es el de liberar el fondo de bondad de los seres humanos, ir en su búsqueda, allí donde se encuentra completamente enterrado.

El cristianismo, en Occidente, se convirtió en una religión ilustrada; o sea, frente al Dios de las religiones más o menos fideístas, el cristianismo forma parte, desde sus comienzos, de los esfuerzos desmitologizadores del pensamiento racional. Hoy el cristianismo en sus diferentes confesiones, con avances y retrocesos, piensa el mundo en categorías que toma de las ciencias y del pensamiento, más históricas y culturales, más dinámicas, más antropológicas y sociales, en una palabra, más científicas, aunque no deja de practicar una lectura y apropiación selectiva.

Pero el retorno de la religión viene exigido por una crítica a la razón ilustrada, a su ímpetu secularizador, a su unilateralidad, a su búsqueda de fundamentación y certeza.

Hay un giro “hacia la creencia no basada tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, cuanto en la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al Misterio. Se resalta el acto de creer por encima del contenido. (...) Y estamos desafiados a dar una respuesta ante esta sensibilidad: hacer teología y abrir vías de acceso a la relación personal con Dios” (Mardones, 1999: 14).

En esta coyuntura se hace necesario reconocer que la religión se había dado a la tarea de comprender el mundo de forma explicativa apoyada en la teología y que había descuidado su origen narrativo, que responde a su experiencia religiosa, su origen. Entra en competencia, por tanto, con la ciencia de tipo positivo y entra en la crisis de descrédito al tratar de fundamentar sus verdades desde la positividad de las ciencias avaladas por su autoridad, lo cual precipita una crisis de credibilidad y de consistencia de la misma.

En otras palabras, lo que en este punto cayó en crisis, no fue el contenido dogmático, que ya hacía tiempo la había tenido, sino la autoridad, dejando claro que lo que aquí cobra la modernidad es la caída de un conocimiento impuesto y mantenido autoritariamente.

Este desarrollo de la racionalidad en el ámbito religioso, siendo un riesgo, ofrece algunas posibilidades. Por una parte, se relativizan las pretendidas demostraciones de la irracionalidad de la fe; por otra, al reconocer que hay una pluralidad de razones y de juegos de lenguaje, la religión se ve enfrentada a la necesidad de justificar su propia racionalidad, como espacio de convicción y de confianza, es decir, de la experiencia como espacio de la seguridad interior con débiles garantías externas, depositadas en la persona de otro. “Es decir, una justificación que apunta hacia un futuro que legitimará la esperanza depositada en ese otro” (Mardones, 1999: 135).

Ante la imposibilidad científica de afirmar la razonabilidad de la fe, se hace necesario afirmar la trascendencia de Dios, y la imposibilidad de ser demostrada su existencia al no ser objeto de conocimiento. Lo que sí se puede mostrar es la actitud humana, que hace posible escuchar la palabra de Dios: la experiencia de fe.

La experiencia religiosa tiene un potencial simbólico debido a que remite a una “realidad que engloba todo dándole sentido último” (Ricoeur, 2001: 166). Por ello, cuando no se capta o no se respeta la dimensión simbólica de lo real, se desvía el tratamiento filosófico dado a la religión. No obstante, tampoco basta con la apertura a lo simbólico; ésta debe ir más allá de la crítica, la cual se realiza a partir de lo que Ricoeur ha llamado la ‘segunda ingenuidad’; sólo así se puede liberar el potencial simbólico de la religión, de manera humanizadora, sin caer en reificaciones.

No se trata, pues, de eliminar del mundo religioso la racionalidad, pues “no todo se cierra con la racionalidad rigurosa del modelo científico...” Puesto que en el reconocimiento de la multiplicidad de aproximaciones a la realidad existe “...La razón, que mira

a la vida, a su sentido y significado. Una razón más aproximativa, pero más rica en evocación y significado... Que nos remite a profundidades desconocidas y abismáticas” (Ricoeur 2001: 185).

Al estar inmersa la experiencia humana y, a la vez, mediada por el mundo cultural, es decir, un mundo simbólico, la persona humana se puede definir como “animal intérprete”, en donde, al ser Dios totalmente el Otro, la fe sólo puede referirse con un lenguaje simbólico, pleno de imágenes y de narraciones míticas, por lo que su comunicación y su comprensión exigen una mediación hermenéutica.

Ricoeur propone tres momentos para entender y juzgar correctamente el lenguaje de la fe, lo cual no implica que, en la interpretación, las comunidades se queden o se pierdan en uno de ellos: (1) ir más allá de la comprensión literal, (2) descubrir la intención en la utilización del sentido figurado, y (3) lograr equilibrar la relación: desmitificación-literalidad (Ricoeur, 2003).

Hay que combatir una comprensión literal del lenguaje simbólico, cuya simple materialidad ocultaría la verdad y haría referencia a un ídolo. Hace falta desmitificar, es decir, entender que el símbolo o mito no es un absoluto. En el discurso religioso cristiano, los aspectos típicos del fundamentalismo, parten del rechazo de toda visión histórico-crítica de los textos bíblicos; la orientación casi mítica hacia un pasado idealizado, el rechazo de toda valoración positiva del desarrollo moderno y a las formas de vida que engendra (político-social y económico).

Las iglesias se convierten en comunidades de interpretación en las cuales se discute la pregunta sobre la justicia y sobre el bien. El trabajo teológico aquí se convierte en una forma metodológica de control de la religión (Habermas, 2001: 94), donde “el discurso religioso, que se desarrolla dentro de las comunidades de creyentes, se mueve en el contexto de una determinada tradición, caracterizada por un determinado contenido normativo y dogmáticamente elaborado; ese discurso religioso remite a una práctica ritual común y se apoya en experiencias específica-

mente religiosas del individuo” (Habermas, 2001: 95).

Si las funciones cognitivas, o de donación de sentido, ejercidas por las imágenes religiosas del mundo, resultan no heredables en la era “postmetafísica”, no se puede decir lo mismo de las funciones de cohesión social, que llevan a una obligación moral sustentadas en la autoridad de poderes míticos, que han sido logradas comunicativamente (Habermas, 2001: 103). Y la heredera legítima de estas funciones es, según Habermas, la ética discursiva.

Según esto, la religión sería una realidad periclitada y llamada a traspasar sus funciones a otras formas de asegurar la cooperación y la integración, acordes con un mundo desencantado y un universo simbólico descentrado y plural. Lo que es cierto es que “la filosofía no puede sustituir el consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable o la injusticia no reparada” (Habermas, 2001: 105), además de consideraciones de orden ético: debería estar penalizado invocar en vano el nombre de los que han sufrido y ejercer una violencia desmesurada sobre nuestro relato del pasado, siempre mucho más complejo y frágil de lo que desearíamos.

No obstante, precisamente esto es lo que impide a Habermas apreciar aquellos aspectos de la tradición religiosa, que tienen que ver con la solidaridad anamnética, es decir, de la solidaridad vinculada al recuerdo de las víctimas de la historia. El punto de referencia aquí es la *Teología política* de Metz y la confrontación, con Habermas, de su discípulo Peukert. Porque falta sensibilidad para la suerte de los que están bajo la injusticia y la miseria, también para los aniquilados y sus derechos no cancelados, falta sensibilidad, asimismo, frente a la experiencia religiosa del que se alimenta la solidaridad con ellos.

La secularización moderna pareció eclipsar el interés del pensamiento por lo religioso, porque ocultó la relevancia de las cuestiones religiosas; hoy vuelve el interés por la religión desde el pensamiento crítico porque en ella se cristalizan algunas de las cuestiones más acuciantes del pensamiento social. El po-

der legitimador de la religión en el ámbito político y el servicio, se puede prestar para la reflexión teológica en el juego de poderes científicos planteados por Hinkelamer.

El desarrollo del saber religioso tiene la posibilidad de ofrecer a la teología y al mundo moderno, en su etapa tardía, herramientas para reconstruir en el ser humano su ser experiencial, posibilitando la comprensión de su vida vivida que le permita ser con el otro (y el Otro), recuperar su memoria, regresar a las narrativas originarias de su discurso que van más allá de una simple explicación del mundo, desde su visión de historia y su propuesta moral. Ofrece, también, comprensión y sentido de existencia donde la memoria, el recuerdo histórico, el espíritu anamnético, siempre hace afirmaciones sobre el ser, conteniendo una nota temporal real contextual.

Los sistemas de interpretación religiosa le permiten a la humanidad tener más claridad sobre su propia naturaleza y sobre los medios teóricos y prácticos para configurar autónomamente su vida.

Toda teología moderna es teología de mediación entre la tradición recibida y la tradición entregada. La tradición es recibida desde los relatos de las comunidades de fe, que han vivido una experiencia, la cual es narrada y que, por lo tanto, está organizada y presentada mediante la utilización de códigos, los cuales han de ser interpretados de acuerdo con las referencias o connotaciones contextuales (factores desde el plano espacial, temporal, plano ideológico, psicológico verbal). El relato debe ser descifrado desde una intención, una pregunta a responder, de la búsqueda que él plantea mismo.

La narración del cristianismo recibida, requiere mediación hermenéutica antes de ser vertida al contexto histórico actual, ya que este tipo de relato está abierto significativamente en cuanto que debe ser colmado por la praxis del oyente, como una narración viva que todo escucha debe relatar. Es por ello que la teología hoy, ha de regresar a los ámbitos propios de la religión, que es la que la alimenta y sostiene. La teología se hace desde la ciencia y desde los métodos. La religión

se hace desde la experiencia. La ciencia no se narra; lo que se narra es la experiencia. Se necesita hoy más narrativa, sin despreciar la conceptualidad.

Frente a la desaparición del hombre con sus lenguajes y relaciones, parece ser que sólo le queda acudir al supuesto fundamental teológico enraizado con la experiencia religiosa, pues es el lenguaje teológico el único que todavía el hombre gesticula como sujeto imaginario de signos y códigos; es el espíritu de la libertad subjetiva que aún queda y se debe, no tanto al paradigma espiritual de las tradiciones griegas, sino a las tradiciones bíblicas y su pensar comunitario.

Ya Metz denunciaba que la ausencia de la teología y la política en el mundo de las ciencias ha llevado a la pérdida de sentido en la interpretación en la vida cultural de los pueblos occidentales, y a la pérdida de la conciencia de proyecto histórico-social de los pueblos. Una teología consecuente tendrá que elaborar sentidos y valores que no pueden tener una interpretación exclusivamente cultural de nuestra realidad humana para no seguir jugándole al positivismo propio del idealismo alemán.

Es posible concebir la teología en su conjunto según el modelo de la ciencia empírica crítica, a partir de los problemas sobre la teoría del discurso religioso, cuyo tema básico consiste en exponer con precisión la relación que éste tiene con la realidad y los criterios que cumple su pretensión de verdad.

Renunciando al concepto de Dios, tal vez la teología descubra posibilidades para pasar de la interpretación de la revelación, como consciente de su función, a la reflexión sobre la modalidad constitutiva de la sociedad mundial.

Un intento interesante de la teología como mediación cultural y científica es la del teólogo Helmut Peukert, quien se propone como ideario, en su obra "Teoría de la ciencia y Teología", exponer la propuesta de una teología fundamental enraizada en la teoría de la acción comunicativa y, por lo tanto, también anamnética y solidaria; es decir, la presenta como una teoría de la realidad, que se experimenta en esta acción comunicativa,

que puede ser definida y denominada a través de ella (Peukert 2000: 221).

Bibliografía

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1994.
- HORKHEIMER, Max. "Medios y fines". *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica de la razón utópica*, Editorial Desclée, Bilbao, 2002.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- _____. *Teoría de la interpretación*. Siglo XXI Editores, México, 2001.
- _____. *La relación filosofía-fe y la interpretación del lenguaje religioso*, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986.
- _____. *Teoría de la interpretación Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- METZ, Johann Baptist, *Por una cultura de la memoria*. Editorial Antropos, Barcelona, 1999.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- LUHMANN, Niklas. "Die Unterscheidung Gottes", en *Soziologische Aufklärung 4*, Opladen, Westdeutscher, 1987.
- PEUKERT, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Herder Barcelona, 2000.
- MARDONES, José María, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander, Sal Terrae, 1999.
- MACIONIS y PLUMMER. *Sociología*. Prentice-Hall. Madrid, 1999.
- EMBER y EMBER. *Antropología cultural*. Prentice-Hall. Madrid, 1997.
- ROBLES, José Amando. "La religión ante la cultura actual. Repensar la religión". *Cuadernos de realidades sociales 59/60* (enero 2002), del Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.
- Torres Queiruga, Andres. *Creer de otra manera*. Sal Terrae, España, 2000.