

LA NUEVA EVANGELIZACION DEL MUNDO DE LA CIENCIA EN AMERICA LATINA

Margit Eckholt

Pensar la metamorfosis, significa pensar la verdad... Por ello estamos condenados a leer el detalle y nunca la totalidad, o mejor dicho: podemos leer siempre lo total únicamente a través del detalle; a través de su parte visible, tangible, en tanto que cambiante, puesto que [esa parte está] subordinada a la lectura. Dios se halla en lo particular¹.

0. Reflexión preliminar

Mis siguientes consideraciones sobre el tema "Evangelización en el mundo de la ciencia" no pueden ni desean ser más que algunas reflexiones preliminares. En lo que sigue, deseo y puedo también indicar únicamente huellas, cuyo sentido más profundo y cuya formulación científica, sobre todo, deben ser aún elaborados. Quizá nuestro diálogo pueda convertir esas huellas en contornos más nítidos.

En mis reflexiones preliminares, y desde la perspectiva de la teología, desearía abordar la problemática de la "Evangelización en el mundo de las ciencias". La formulación "en el mundo de las ciencias" es de vital importancia: la tarea de evangelización de la Iglesia -tarea de todos nosotros- de ayudar a que el Evangelio tome cuerpo en cada uno de nuestros lugares propios, de posibilitar que se haga vivo, se concretiza a partir de ese lugar de evangelización, de nuestros interlocutores, de los receptores del mensaje, de nuestras palabras, de nuestra praxis. El propósito de estas reflexiones es, entonces, mostrar cómo se llega, desde el lugar concreto de la ciencia (desde los campos de trabajo, desde los interrogantes y cuestionamientos, etc., de cada una de las ciencias hoy), a una concreción de la comprensión de lo que es la evangelización. Esto significa, en primer lugar, percibir y tomar en serio el mundo de la ciencia, como tal, y los interrogantes y cuestionamientos que plantea a la fe, y mostrar, así, huellas y puntos de partida para un

¹ Edmond Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, Munich-Viena 1993, p. 97.

diálogo, desde donde la "tarea evangelizadora" de la Iglesia pueda configurarse. Según esto, las reflexiones parten de dos niveles: primeramente, se trata de indicar los fundamentos teóricos para un diálogo de la Iglesia con el mundo de la ciencia; aquí le corresponde a la teología una tarea especial, en tanto que reflexión científica sobre la fe en el acontecimiento singular de la revelación de Dios en su Hijo y su encarnación en cada época concreta de la historia. Del mismo modo que la teología medieval -sobre todo en la forma de la teología de santo Tomás de Aquino- encontró un lugar en la *universitas litterarum*, imprimiendo su forma peculiar a través de un diálogo vivo con las ciencias -en aquel tiempo era la filosofía aristotélica-, y, asimismo, desarrollándose la propia filosofía por los replanteamientos que le hacía la teología, también es necesario hoy cultivar ese lugar de la *universitas*². A partir de mis propias investigaciones sobre la forma específica de teología y filosofía, también de ciencia, que elaboró el filósofo francés y "teólogo racional" Nicolas Malebranche³, desearía realizar algunas reflexiones sobre esos fundamentos para un diálogo entre Iglesia y ciencia. Entonces, sobre esta base -este es el segundo nivel- podrá abordarse la tarea concreta de evangelización de la Iglesia en el mundo de la ciencia, tarea que se mostrará como la de una particular configuración de su propia doctrina social. Querría terminar las reflexiones con una serie de tesis específicas que se refieren a la tarea de evangelización de la Iglesia.

Las reflexiones bíblicas y teológicas sobre la evangelización las doy ya por supuestas⁴. En relación con algunas aclaraciones conceptuales desearía anotar lo siguiente: en lo que denomino el momento de la evangelización se encuentra implicada una comprensión global del mensaje bíblico, de la revelación de Dios en su Hijo; evangelización significa encuentro, un encuentro desde el centro de la fe con el centro de la fe en su respectiva forma histórica y cultural, y en su correspondiente forma testimonial. Evangelizar significa ir al encuentro del hombre, llevar al hombre a su propia verdad, y esto debido a que, en la evangelización, la verdad de Dios -en la persona concreta de Jesucristo- está en juego, verdad que viene al encuentro en el sí de Dios y en su promesa para con los hombres. Quisiera acentuar, en parti-

2 Cf. sobre la universidad en la Edad Media: *Max Seckler*, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Friburgo de Brisgovia 1980; acerca del diálogo entre fe y ciencia véase: *idem*, *Der christliche Glaube und die Wissenschaft*, en: *Theologische Quartalschrift (ThQ)* 170 (1990), pp. 1-9; *Peter Hünermann*, *Die Theologie und die universitas litterarum*, en: *ThQ* 171 (1991), pp. 316-329.

3 Cf. *Margit Eckholt*, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Innsbrucker Theologische Studien, Innsbruck 1994. Véase también: *idem*, *Razón en corporeidad. La mediación cristológica en el pensamiento de Nicolas Malebranche*, en: *Teología y Vida* 35 (1994), pp. 93-120.

4 Véase, en esta publicación, los trabajos de Eduardo Arens y Sergio Silva.

cular, la dinámica histórica y toda expresión cultural concreta o específicamente social del concepto de evangelización. Se trata de la encarnación del Evangelio en la propia época, en el respectivo momento histórico y en el contexto cultural específico del hombre. La tarea de evangelización de la Iglesia se configura en la relación concreta con el lugar y los interlocutores. Las siguientes reflexiones parten de la relación evangelización y mundo de la ciencia, y estarán determinadas por una serie de cuestionamientos recíprocos: ¿Qué interrogantes plantea la ciencia a la tarea evangelizadora de la Iglesia, y en qué aspectos debe hacerse a sí mismo el mundo de la ciencia, desde esta tarea, lógicos replanteamientos?

1. Evangelización y ciencia - El dilema de la racionalidad de la Modernidad y de la Postmodernidad⁵

Recurrir a la *Gaudium et spes* 36⁶ (la «autonomía de la realidad terrena», las propias leyes y los propios valores de las cosas creadas) parece que se ha convertido en una evidencia en todo diálogo de la Iglesia con la ciencia, el arte, la economía, la política, la sociedad, etc., pudiendo representar el fundamento para un diálogo entre interlocutores con los mismos derechos. Paralelamente, sin embargo -y esto como observación desde una perspectiva alemana-, se puede contemplar un distanciamiento; la complejidad y el pluralismo de enfoques en las diversas esferas de la ciencia dificultan la construcción de verdaderos puentes de diálogo que señalen hacia el futuro; el diálogo es costoso, viéndose frecuentemente interrumpido o truncado por completo. Ante la creciente fragmentarización de la realidad, ante un pluralismo en los contextos de la experiencia y de la vida, esta forma de diálogo va siendo cada vez menos evidente; se extiende un enmudecimiento y una incapacidad de diálogo, poniéndose en juego el mínimo común denominador del discurso, así como la verdad y racionalidad de ese discurso. La consecuencia (tanto en los diferentes niveles de la realidad, también en el ámbito de las ciencias, como en el nivel de la ética filosófica y de la ética testimonial) es «un replegamiento hacia lo propio», que, en el mundo del periodismo, ya se tematiza como fundamentalismo⁷. Este replegamiento hacia lo

5 Sobre el tema de la Postmodernidad véase: *W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1981*³; con respecto a una crítica de la Postmodernidad cf.: *K. Füssel, D. Sölle, F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Lucerna 1993*.

6 «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador.»

7 Véase *Thomas Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Hamburgo*

propio puede ser de naturaleza apolítica, puede aproximarse -en una forma de indiferencia y relativismo- al pluralismo de los mundos de la vida, a los enfoques filosóficos, a las fórmulas de la fe, etc.; sin embargo, puede adoptar, asimismo, la forma de un fundamentalismo beligerante, uniéndose aquí a menudo a un replegamiento ante los desarrollos y conquistas de la Modernidad y a un rechazo en la disponibilidad al diálogo; bajo la adopción de una forma de absolutidad de la propia pretensión de la verdad, se da la espalda a todo puente de diálogo con el otro.

Cuando el tema de la evangelización, en distintas variaciones, se convierte hoy en el tema guía de programas eclesio-políticos (por ejemplo, si contemplamos el Sínodo africano, o el diseño de una idea de evangelización para el año 2000 para la Europa del Este, o mirando retrospectivamente hacia la celebración de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo), habrá pues que analizarlo, considerando el trasfondo del dilema de la racionalidad y de la problemática del fundamentalismo de la Modernidad y de la Postmodernidad, de la preocupación por la "mediación" de la fe en la realidad -realidad examinada en toda su pluralidad y fragmentariedad- y de la preocupación por la construcción de puentes de diálogo. Está a debate -y aquí desearía adherirme a una formulación de Jean Ladrière- la siguiente cuestión: ¿«es la fe cristiana un cuerpo extraño en la cultura moderna, testimoniando en ella -y en cierta forma contra ella- una alteridad total, más bien expresa la fe, en el misterio que anuncia, el sentido profundo de aquello que adviene en y por esta cultura?»⁸ Junto con el tema guía de la evangelización se sitúa cada vez más en el centro de atención la inquietud y el interrogante de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*⁹ de si se ha llegado en la Modernidad a una verdadera penetración entre Evangelio y cultura. En vista del riesgo que corren los logros positivos de la Modernidad (racionalidad y justicia humana), en vista de los límites ante los que choca la Modernidad en el presente, es cada vez más tarea de la Iglesia, debido, precisamente, a la Modernidad y sus logros, convertirse en una constructora

1989; *idem* (ed.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Vernunft*, Francfort 1989.

⁸ Ver Jean Ladrière, *Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaften - ein schwieriges Gelände für die Theologie*, en: Peter Hünermann (ed.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1993, pp. 42-62, aquí p. 43.

⁹ Véase el núm. 20 de *Evangelii nuntiandi*, que dice: «La ruptura entre el Evangelio y la cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada.» Cf. asimismo el *Documento de Puebla 783* y el de *Santo Domingo 96*.

de puentes, impulsar el diálogo entre las diferentes dimensiones de la realidad, lo que significa también entre las ciencias, y luchar por las nuevas reglas de ese diálogo en la Modernidad y en la Postmodernidad.

En la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* se pusieron los fundamentos -sobre la base de una racionalidad de la Modernidad, entendida de forma comunicable y positiva- para ese diálogo y para la "contemporaneidad" de la Iglesia con esas ciencias: la capacidad de la Iglesia para una contemporaneidad era, en efecto, un criterio esencial para un diálogo exitoso, para tomar en serio, por una parte, las "realidades terrenas" y cada una de las ciencias, y, por otra, la consecución de una "comprensión más global de la fe", «... puesto que los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; pues una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado. (...) Vivan los fieles [así continúa más abajo] en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano»¹⁰.

Hoy, treinta años después de estas reflexiones, esta comprensión sobre la racionalidad y el progreso se encuentra precisamente ante un dilema: la ciencia, al verse cuestionada en su investigación de base y en el desarrollo de nuevas tecnologías, se encuentra por ello cuestionada en su tarea fundamental de búsqueda de posibilidades futuras para el hombre: las ciencias chocan con los límites del crecimiento, con el supuesto fin de la historia (Francis Fukuyama), con el potencial destructor de los nacionalismos, con el cuestionamiento de un ethos de convivencia y de cooperación, que se manifiesta en la xenofobia y el abandono de la juventud (por citar aquí las experiencias de los contextos alemanes y europeos de los últimos años), con el todavía explosivo y amenazador crecimiento de población, y con la muerte por hambre en el "Tercer y Cuarto Mundo". ¿Existen criterios éticos y líneas directrices para una configuración conjunta de un futuro humanamente

10 *Gaudium et spes* 62.

digno? ¿A qué criterios se somete la investigación de base en el campo de la tecnología genética, por ejemplo, o qué reglas sigue la cooperación política y económica?

En la actualidad, el "dilema de la razón" -según Nicolas Rescher¹¹-, significa sobre todo que la razón misma no puede aportar ya garantía alguna de validez, y que todas las pretensiones de verdad y la justificación del comportamiento racional se han vuelto obsoletas. Los "potenciales de racionalidad" de la Modernidad parecen agotados; disminuye la capacidad de diálogo entre las ciencias, y la así denominada "Filosofía de la Ilustración insatisfecha" arranca de una "ruptura del discurso coherente"¹².

Jean Ladrière intenta considerar positivamente, partiendo de esa idea de "limitación", este momento de la Modernidad, y prepara, así, el camino a un nuevo enfoque para un diálogo entre ciencia moderna y teología o racionalidad de la fe. En continuidad con el pensamiento de Paul Valéry, la Modernidad significa para Ladrière: «"Comienza el tiempo de un mundo que ha llegado a su fin." [Hoy el progreso], que engendra una conciencia viva de los límites, es la simbolización de una situación espiritual, en la que, por todas partes, las dinámicas puestas en marcha por la Modernidad encuentran la resistencia de las cosas, la posibilidad de fracaso, o, sencillamente, la posibilidad de no-realización de ciertos objetivos. Esta omnipresencia del límite se traduce en un sentimiento de la finitud que ya no se encuentra, como en el pasado, unido a la impotencia del hombre ante las fuerzas de la naturaleza, sino que procede de una duda generalizada en las propias posibilidades»¹³. A nivel filosófico, el «deconstructivismo [ha mostrado] que el universo de la racionalidad clásica no está sostenido por un fundamento último que asegura la estabilidad, sino que se ve devuelto a un fundamento sin fondo, que es pura función de apoyo, en absoluto "figurable"»¹⁴. Un momento esencial en las reflexiones de Ladrière es añadir al momento de historicidad -que pertenece a uno de los logros de la Modernidad- una dimensión, en la que la "dialéctica de la Ilustración" se encuentre implícita, además de los momentos de alienación, culpa y tragedia que marcan sobre todo el tiempo histórico del siglo XX (las catástrofes del Holocausto y del Archipiélago de Gulag): «a nivel de reflexión, es sin duda la toma de con-

11 Cf. *Nicolas Rescher, Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft*, Würzburg 1993, pp. 23-27 y p. 269s. Acerca del concepto de razón, las estructuras de racionalidad y su variación véase los diversos aportes en: *H. Poser* (ed.), *Wandel des Vernunftsbegriffs*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1981.

12 Cf. *W. Oelmüller, Durch Grenzerfahrungen herausgefordert. Philosophie der unbefriedigten Aufklärung*, en: *Herder Korrespondenz* 47 (1993), pp. 134-140.

13 *Jean Ladrière*, op. cit., p. 54.

14 *Ibidem*, p. 55. El término "figurable" significa lo representable. En este caso, ese fundamento sin fondo, dice Ladrière, no es representable.

ciencia viva de esa posibilidad -a fin de cuentas- destructiva la que ha inspirado las diferentes formas de pensar la finitud, que están directamente unidas al proceso de autolimitación de la razón. La finitud es la que marca el límite, es también la que se manifiesta en el fracaso y la que, asimismo, se revela dramáticamente en lo trágico de la existencia histórica. La conciencia de la finitud es inseparable de la forma de conciencia histórica que se ha instituido en los tiempos modernos, y cuyas verdaderas implicaciones han aparecido recién en la época contemporánea»¹⁵.

Ante esta finitud se requiere una "razón dialógica"; los potenciales de conflicto efectivos y posibles entre los diferentes grupos de intereses, élites políticas y económicas, o las diversas interpretaciones de la realidad hacen necesaria la creación de lugares de intenso y objetivo diálogo; esto implica también un diálogo de la ciencia, en el que, precisamente, esa finitud, en sentido positivo, aporte tolerancia y "humildad" a la búsqueda de posibilidades de futuro.

A partir de esta situación de limitación puede crecer en importancia el concepto de racionalidad de la teología para la *universitas litterarum* y la *universitas scientiarum*; en la razón de la fe siempre está contemplada la humanidad del hombre en el sentido de una limitación: el mundo y el hombre se encuentran en el tiempo histórico bajo el signo de una posible alienación, que encuentra su fundamento precisamente en la libertad del hombre, sin embargo, el tiempo histórico -y aquí se sitúa el momento de la revelación- se abre, en Jesucristo, a la salvación y al futuro. En el marco de la "disputa de las ciencias", del "dilema de la racionalidad" del presente, la teología -y aquí la Iglesia puede retomar su tarea de evangelización en el mundo de la ciencia- podría realizar un aporte positivo, retomando, justamente, los logros positivos de la Modernidad: racionalidad, justicia humana y progreso. Esto significa, en la actualidad, ayudar al hombre a descubrir su humanidad y, sobre todo, considerar el "fin" de la Modernidad de manera positiva: "fin" no significa precisamente excluir (a pesar de todos los límites y cuestionamientos que actualmente se derivan de las diversas crisis y retos: problemática Norte-Sur, peligro de nacionalismos, ecologismo, feminismo, los críticos de las tecnologías, etc.) el progreso de la historia y la esperanza

15 *Ibíd.*, p. 59s. Esta situación de la razón, según Ladrière, representa un fundamento para la teología y para un encuentro con la fe: «un lugar de posible anclaje para la fe, un espacio de espera para la fe (...): la presencia en ella de un dinamismo constructor que abre a la acción un horizonte escatológico...; la capacidad de autoconstitución y, en este sentido, la autonomía de las dimensiones espirituales que ese dinamismo inspira; la prueba, en cada una de ellas, de una esencial finitud, que se manifiesta no sólo en el límite, sino también, más radicalmente, en la fracaso e irrupción de lo trágico; y la presencia misteriosa, en el corazón de la historia, de la realidad del mal» (*ibíd.*, p. 61s.).

en el futuro. La luz que la teología debe poner sobre el celemín, en forma de su racionalidad, puede iluminar el camino y los límites que se perfilan en la racionalidad de la Modernidad.

Nicolas Malebranche ha sido uno de los precursores fundamentales de esta forma de racionalidad. A continuación desearía presentar con brevedad las posibilidades implícitas en su "forma de razón" para un diálogo entre teología y ciencia, precisamente para aclarar el significado de una racionalidad consciente de sus límites, de una "razón en corporeidad".

2. Racionalidad en el mundo y la historia - "Razón en corporeidad"

El filósofo y -como el mismo se designaba- "teólogo racional" Nicolas Malebranche (1638-1715) vivió en un tiempo de profundas transformaciones. Siendo un erudito en el campo de las ciencias naturales, participó en la *Querelle des Anciens et Modernes*, poniéndose del lado de los *Modernes*. Precursor de innovaciones científicas, mantuvo un intenso contacto con Leibniz y fue miembro de la *Académie de Sciences*. Como teólogo desarrolló, sobre el trasfondo de los planteamientos metódicos y metafísicos de René Descartes, un modelo de racionalidad teológica que, saliendo de las vías recorridas por la escolástica barroca, abre a la teología nuevos caminos para, en diálogo con las ciencias, configurarla de nuevo desde el centro de la fe cristiana, desde la revelación de Dios en su Hijo, Jesucristo.

Con su obra 'Búsqueda de la verdad' ('Recherche de la vérité', uno de sus escritos metafísicos más importantes), Malebranche pretende esbozar un instrumentario hermenéutico para la investigación científica: hombre y mundo, en su facticidad concreta, corpórea y, en ella, "histórica", son objeto de su investigación. En continuidad con Descartes, Malebranche da por supuestos los momentos de racionalidad moderna: una comprensión de la ciencia, orientada por la idea del método, un nuevo pensar la infinitud de la realidad, una nueva comprensión del "orden". Según Rombach, la idea medieval del orden es desintegrada y reintegrada en un sistema de la realidad; la realidad y su verdad se descubren a través de relaciones. Subsistencia-en-sí es posible únicamente en un amplio contexto de estructura y relación¹⁶; la identidad sólo puede ser hallada en la relación con lo otro, es decir, está "mediada". Con esto Malebranche, al igual que Descartes, rechaza el modelo de substancia aristotélico-tomista de la metafísica. El ente particular se descubre, entonces, a partir de la estructura relacional, esencialmente

16 Cf. aquí los análisis de *Heinrich Rombach*, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, t. 1, Friburgo de Brisgovia-Munich 1981 (2ª ed.), cap. 4,1: "Die Gestalt des neuzeitlichen Denkens" (pp. 340-354), así como su interpretación de Descartes (pp. 355-525).

infinita, de la realidad¹⁷. El espíritu finito y creado se encuentra en una estructura de dos polos infinitamente alejados: el mundo corpóreo, por un lado, y Dios, por otro, polos a los cuales el espíritu, moviéndose en cualquiera de las direcciones, sólo puede aproximarse, pero sin anular la distancia respecto a ellos.

Ya en el Medievo tardío se hizo visible la fragilidad del modelo de orden que transcurría a través de las más diversas esferas de la realidad: ciencia, sociedad, política. Con la nueva filosofía cartesiana, poseedora de una comprensión de la ciencia, orientada por la idea del método, comprensión que integra las cada vez más influyentes ciencias naturales, se despidió un modelo de orden que, evidentemente, parte de un orden establecido por Dios, en el que todas las creaturas tienen su determinación, «su lugar en el conjunto del universo»¹⁸. Asimismo se disuelve la estructura del orden socio-político del Medievo, la burguesía gana en influencia y comienza a configurarse una sensibilidad por las estructuras democráticas, aunque ésta

17 Acerca del concepto de substancia en santo Tomás, Heinrich Rombach escribe: «Por medio de la *essentia* recibe la substancia, según santo Tomás, los dos momentos esenciales del subsistir por sí y del sustentar, de lo separado y de aquel algo que puede devenir sustento para enunciados» (Heinrich Rombach, op. cit., I,13). «*Substantia, quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur in seipso; et ideo dicitur subsistere quasi "per se" et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa, et pro tanto dicitur obstare*» (cf. *ibídem*, nota 5: De pot. 9,1). La sustitución -ya incipiente en el nominalismo- de la idea aristotélico-tomista de substancia por la idea de sistema conduce a una visión de la realidad, en la que lo particular adquiere su «realidad en el todo articulado» (14). «Todo ser tiene únicamente el sentido de aparecer, de existir, de estar-dado al interior de un espacio universal de realidad que no es definible con mayor detalle» (*ibídem*, p. 136). Fundamental para la metafísica moderna es también una nueva visión de la infinitud: lo finito participa incluso de lo infinito; a la realidad (finita) se le atribuye incluso, en lo grande y en lo pequeño, infinitud.

18 U. Dierse, art. Ordnung. III. Neuzeit, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, Darmstadt 1984, p. 1281: «Dios es el autor del orden en el mundo, en cuanto que ha concedido su determinación a todas las creaturas y mostrado su lugar en el conjunto del universo, disponiendo así todo según medida, número y regla» (Sab 11,20). Véase H. Rombach, *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1981 (2ª ed.), p. 23: «La realidad del mundo no puede dejarse tal y como es, sino que debe captarse como *ordo* (ciencia), del mismo modo que la realidad del hombre no puede confiarse a sí misma, sino que hay que darle forma como *ordo* (historia). Esta idea del *ordo* constituye el Occidente. La "unidad" como tal y por sí sola no es único objeto de las aspiraciones en la vida del hombre, sino que la unidad, realizada en la "diversidad", es decir, el orden es el principio del ser y de la vida en ese ámbito cultural, pero, a decir verdad, no un orden cualquiera, sino el orden único, válido y continuo, que actúa penetrando todas las situaciones de realidad y de humanidad, y que se presenta y afirma, por todas partes, como la forma de manifestación del "espíritu"».

se encuentra todavía unida a un estrecho modelo absolutista de Estado y, por esta razón, determinada por lo "trágico"¹⁹. No se abandona la idea de orden en sí, sino que se constituye una nueva comprensión de ese orden: el orden no se encuentra ya preestablecido de manera evidente e incuestionable, sino que se encuentra, más bien, en la capacidad de disposición del hombre. Orden es un «todo por realizar», es el «resultado de un proceso», o «eso que debe ser construido aún por el hombre»²⁰. En esa medida, la idea del método adquiere un significado para el modelo de ciencia moderna; la razón se realiza en forma de esbozo, guiado metódicamente y orientado hacia una evidencia, posibilitada por la *idea clara et distincta*. En ese esbozo, la razón construye un orden, un nexo de argumentación, levantado sobre la *mathesis universalis*. La verdad adopta la forma de la certeza que ha de realizarse en un proceso, dirigido metódicamente por el hombre. Además, a través de la idea transformada de substancia y de la importancia de la interconexión de la realidad se constituye la verdad en una estructura de relaciones²¹.

«*Le Verbe éternel est la raison universelle des esprits*»²²: un modelo del pensar teológico. Con la nueva metafísica de Descartes, referida al sujeto particular pensante, son deletreadas nuevamente, en el siglo XVII, la cuestión de Dios y la prueba de su existencia. El planteamiento teórico cartesiano conlleva, sin embargo -en la tensión entre el *cogito* y *Deus*-, ambivalencias que -según la interpretación de Eberhard Jüngel- pueden conducir, en el desarrollo de la formulación de la filosofía de la subjetividad, a que se piense el ser únicamente como autoactualización; si el fundamento de la verdad se encuentra «en la reflexión del *cogito* sobre sí mismo», Dios se hace, no obstante, «impensable»²³. El desarrollo que va desde Kant, Fichte

19 Véase la interpretación de la "cosmovisión trágica" en Pascal y Racine de L. Goldmann, *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den "Pensées" Pascals und im Theater Racines*, Francfort 1985; véase también: B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 tomos, Francfort 1978.

20 U. Dierse, op. cit., p. 1284; véase L. Honnfelder, *Die ethische Rationalität der Neuzeit*, en: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (eds.), *Handbuch der christlichen Ethik*, t. 1, Friburgo de Brisgovia 1979 (2ª ed.), pp. 19-45, aquí pp. 24-27. «La desaparición del orden está unida, a la vez, a un nuevo concepto de la libertad del hombre...: libertad que es responsabilidad por el estado del mundo como exigencia referida al futuro y no como pretérita culpa original» (Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort 1983 (2ª ed.), p. 158).

21 Cf. Heinrich Rombach, op. cit., I, 16.

22 Nicolas Malebranche, *Conversations chrétiennes*, en: *Oeuvres complètes*, t. IV, París 1971 (2ª ed.), Avertissement; X, 7; ver también: *idem*, *Traité de morale*, en: *Oeuvres complètes*, t. XI, París 1974 (2ª ed.), TM I, 1; XI, 17: «*La 'raison' qui éclaire l'homme est le 'Verbe' ou la sagesse de Dieu même*». Cito a Malebranche según la edición original.

23 B. Lauret, *Systematische Christologie*, en: P. Eicher (ed.), *Neue Summe Theologie*,

y Hegel hasta Feuerbach y Nietzsche se ve ya preparado por el planteamiento teórico cartesiano.

En su lectura de Descartes, Malebranche muestra que este camino, brevemente trazado, no es una consecuencia necesaria del planteamiento teórico cartesiano. Retoma el *cogito* cartesiano, pero pregunta además por el fundamento de ese *cogito*: la realización particular del pensar es conducida a su fundamento. En su obra 'La Recherche de la vérité', éste es el camino del yo particular, del espíritu humano -más allá de posibles caducidades, extravíos y equívocos- en su original experiencia de la verdad. A través de la *attention* del espíritu es descubierta, en el fondo de la razón, la presencia del Maestro, Jesucristo. El aislamiento del pensar, en este encuentro con el "Maestro", se abre a la comunidad con Jesucristo y con los otros en Cristo. En cada *cogito* particular, en la realización subjetiva del pensar, se anuncia, entonces, una vez más un pensar originario, que sustenta el *cogito* particular. El autodescubrimiento del mundo en el *cogito* posee una referencia absoluta: el *Logos*, Jesucristo²⁴.

Mientras que Descartes se recoge -una y otra vez- en su interés meramente filosófico, la intención de Malebranche es desarrollar un pensar teológicamente competente. Considera sus análisis al servicio de la *fides quaerens intellectum*. Así, en continuidad con san Agustín, el patrón de la verdad del pensar particular es el *Magister*, Jesucristo, que, una vez más, es inherente al *cogito* particular²⁵. Con ello, la encarnación de la Palabra eterna es la condición de posibilidad para la razón para encontrar, bajo las condiciones

t. 1, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1988, pp. 136-284, aquí p. 258. «El punto de partida teórico de Descartes, determinante para la metafísica de la Modernidad, es, valorado en sí mismo, el punto de partida teórico para la descomposición de la presupuesta comprensión de Dios y, con ello, de la certeza que, hasta entonces, se tenía acerca Dios.» «En el horizonte del "yo pienso", la determinante idea metafísica de Dios, también la teología -aunque no de forma exclusiva-, se hizo cada vez menos pensable y, por último, impensable» (E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübinga 1982 (4ª ed.), p. 163 y p. 167).

²⁴ La pregunta acerca de la existencia del mundo y la integración del mundo y de la "historia" en la metafísica le permiten recurrir a Malebranche a un pensar cristológico. Sólo desde esta posición puede confirmarse, finalmente, la tesis de la estructura cristológica de la razón. En su 'Recherche de la vérité', Malebranche traba relación con el modelo del *logos* de los Padres de la Iglesia; la mediación cristológica de ese modelo está desarrollada sistemáticamente, sobre todo, en su obra 'Entretiens sur la métaphysique et sur la religion'.

²⁵ El "habitamiento de Dios" en la razón, que convierte a lo más profundo del hombre, la razón, en lugar de encuentro entre Dios y el hombre, es una experiencia de encuentro vital de Malebranche con el "Maestro", Jesucristo, a la que le condujo su vinculación a la comunidad del Oratorio y la formación en la vida de piedad con los padres Bérulle, Condren, Gibieuf y otros padres del Oratorio.

de cada historia propia -lo que significa bajo las condiciones negativas del mundo-, el verdadero conocimiento, la identidad. Esta aceptación de la historia, en la terminología de Malebranche, la aceptación de la unicidad del espíritu con el cuerpo, de la corporeidad del espíritu y, unido a esto, de la influencia de los sentidos, de la imaginación, de las inclinaciones y pasiones, integra, en la razón, una dimensión "temporal", así como la aceptación, entendida positivamente, de los límites de esa razón. Precisamente y debido a que la *attention* del espíritu se distancia de su verdadera meta: Dios y el conocimiento de la verdad -por la influencia de los sentidos, la imaginación, las inclinaciones y pasiones y la propia debilidad-, se requieren, una y otra vez, nuevos intentos en el camino de búsqueda de la verdad. El espíritu, como espíritu en el mundo, como razón en corporeidad -lo que para Malebranche significa en su "equivocidad" y "no-identidad"-, se encuentra en constante inquietud hacia su meta. Como conocimiento del espíritu puro, el conocimiento perfecto sólo es posible "fuera" de la historia, en el *eschaton*. Conocer en el mundo y en la historia es siempre un conocer provisorio, expuesto a múltiples errores. En este sentido, en Malebranche, la forma de la razón tiene una dimensión finita e histórica; puede ser denominada como "estructura cristológica", ya que está conformada según el modelo de la encarnación del *Logos* divino.

Si se descubre, en esta "estructura cristológica" de la razón, una forma de razón genuinamente teológica, se plantea naturalmente la cuestión -a causa de los supuestos actuales de comprensión- de un diálogo entre la teología y las restantes ciencias. ¿Quiere abandonar la teología, con su modelo de razón, el discurso con las restantes ciencias? ¿Recurre a su "propia dinámica cognitiva"?²⁶ Cuando Max Seckler exige que la teología, «en sus propias realizaciones ulteriores, y de manera decidida, debe participar genuina y cooperativamente en el proceso científico de conocimiento y en el discurso de la verdad de las ciencias racionales», entonces ¿no podría caracterizarse esta participación «en sus propias realizaciones» -al aportar lo suyo «propio» al discurso de la verdad de la ciencias racionales²⁷- precisamente con la fórmula de "estructura cristológica de la razón" de la teología? Ciertamente Malebranche se habría resistido a la atribución de una "propia dinámica cognitiva". Su modelo de razón -y en éste se expresa ya un interés de carác-

26 Cf. Max Seckler, *Der christliche Glaube und die Wissenschaft. Überlegungen zu den Dimensionen eines keineswegs sinnlosen Konflikts*, en: ThQ 170 (1990), pp. 1-9, sobre todo p. 7. Para Malebranche, conocer es siempre un conocer en un horizonte cristiano de verdad. La capacidad fundamental de descubrir la verdad de la razón es un "hecho". En base a esto es posible, entonces, una argumentación "filosófica/autónoma", es decir, una argumentación adecuada al objeto de conocimiento y al modo de proceder de las diferentes ciencias.

27 Cf. *ibídem*, p. 7.

ter "ilustrado"- posee un factor de verdad para todos los hombres: en la sola razón, en la *Raison universelle* común a todos los hombres, se fundamenta el carácter de verdad de todas las ciencias²⁸. Como *Raison incarnée* se encuentra remitida al contexto histórico y cultural respectivo. Al mismo tiempo, a causa de esta participación en la *Raison universelle*, se puede llevar a cabo un discurso con las otras ciencias y, más allá de esto, un diálogo con el resto de las religiones²⁹. En cada *cogito* particular se anuncia -traspasando las limitaciones y posibles engaños de este *cogito*- una "razón universal, inmutable y necesaria"³⁰.

En el camino de la *attention de l'esprit*, del recogimiento en lo más íntimo, acontece el encuentro con esa *raison*, el *Logos*, que "habita" en cada espíritu, en cada alma³¹. Precisamente, por el hecho de que esa *Raison universelle* es también esa concreta *Raison incarnée*, vinculada al tiempo histórico, a limitación y alienación, e integrada en la "estructura cristológica" de la razón, es decir, en lo "otro" de la razón, sería erróneo, sin embargo, reprocharle a Malebranche una pretensión de totalidad de la razón. En la referencia a la *Raison universelle*, toda forma concreta de pensar teológico

28 Cf. *Nicolas Malebranche*, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (EM), en: *Oeuvres complètes*, t. XII, París 1984 (3ª ed.); «Donc il y un Dieu, et une raison: un Dieu dans lequel se trouve l'archetype que je contemple du monde créé que j'habite: un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi...» (*idem*, EM II,2; XII/XIII,51). «... on pourroit dire qu'on auroit donné une science universelle, et que ce qui en sauroient faire usage, seroient véritablement sçavans; puisqu'ils auroient le fondement de toutes les sciences particulières, et qu'ils les acquereroient à proportion de l'usage qu'ils feroient de cette science universelle» (*idem*, *Recherche de la vérité* (RV), en: *Oeuvres complètes*, t. I y II, París 1974 (2ª ed.); RV VI/I,1; II,245). «On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, et c'est le privilège qu'elle a sur le sens et sur l'imagination...» (*idem*, RV Conclusion de I-III; I,491).

29 Véase su 'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois'.

30 Cf. las exposiciones de *Nicolas Malebranche* en la segunda *Méditation chrétienne* et *métaphysique* (MChr), en: *Oeuvres complètes*, t. X, sobre todo pp. 7-19. «... comment se peut-il faire, que tous les hommes s'entendent et conviennent entr'eux, si la Raison qu'ils consultent est une Raison particulière? Peux tu concevoir ... qu'une Intelligence particulière puisse être la Raison universelle, qui rend raisonnables toutes les Nations du monde» (*idem*, MChr II,7; X,20/21). «... la Raison est universelle, immuable, nécessaire...» (*idem*, MChr II,8; X,21).

31 «Ne sens-tu pas que la lumière de ta Raison t'est toujours présente, qu'elle habite en toi, et que lorsque tu rentres en toi-même, tu en deviens tout éclairé? N'entens-tu pas qu'elle te répond par elle-même, d'abord que tu l'interroges; lorsque tu sçais l'interroger par une attention sérieuse» (*idem*, MChr II,11; X,22). Cf. también MChr II,12/13; X,22. «Il n'y a que le Verbe de Dieu qui soit la Raison universelle des esprits». Ver MChr II; X,19.

es conducida, siempre de nuevo, más allá de estrechamientos, sistematizaciones y falsas totalidades³².

Con la "estructura cristológica" de la razón, además, se enuncia algo más que una forma de racionalidad, conteniendo, más bien, un modelo de vida; la *Raison* de Malebranche configura la vida, le da forma, es un momento crítico de la praxis de la vida individual³³. En conceptos como "comunidad", "luz" y "vida", que Malebranche ya introduce en el contexto de su indagación de la búsqueda de la verdad y sitúa después en el centro de las 'Méditations chétiennes et métaphysiques' y de la realización espiritual y práctico-vital de la 'Recherche de la vérité', está expresado, mediante la *attention de l'esprit*, el encuentro de la vida, que acontece en el fondo de la razón, y el ser-sumergido en la «esencia interna de la revelación»³⁴. «En Él [así lo formula Malebranche en continuación con el pensamiento de san Pablo] tenemos la vida, el movimiento y el ser: *non longue est ab unoquo-*

32 El camino de *attention* no está acabado en la historia; la posibilidad de "recogimiento" en lo interior se da siempre de nuevo (cf. *idem*, RV Conclusion de I-III). «Mais si je considère que le corps est infiniment au dessous de l'esprit, qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'instruire de la vérité, ni produire en lui la lumière; et que dans cette veuë je rentre en moi-même, et que je demande: ou plutôt (puisque je ne suis pas à moi-même, ni mon maître, ni ma lumière) si je m'approche de Dieu, ...: j'entendrai une réponse claire et distincte de ce que je dois faire: réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit et qui se dira toujours... L'homme intérieur qui est en moi se moquera de l'homme animal et terrestre que je porte. Enfin l'homme nouveau croîtra, et le vieil homme sera détruit, pourvû néanmoins que j'obéisse toujours à la voix de celui, qui me parle si clairement dans le plus secret de ma raison, et qui s'étant rendu sensible pour s'accomoder à ma foiblesse et à ma corruption, et pour me donner la vie par ce qui me donnoit la mort, me parle encore d'une manière tres-forte, tres-vive et tres-familîère par mes sens, je veux dire par la prédication de son Evangile» (*ibidem*, I,490). Con eso, se anuncia -en la posibilidad de un recomenzar- una forma de esperanza, en el sentido de una apertura escatológica.

33 «Que si l'interroge dans toutes les questions Metaphysiques, naturelles, et de pure Philosophie, aussi bien que dans celles qui regardent le réglement des moeurs, j'aurai toujours un maître fidèle qui ne me trompera jamais: non seulement je serai Chrétien, mais je serai Philosophe; je penserai bien, et j'aimerai de bonnes choses: en un mot je suivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je suis capable, et par la grace et par la nature» (*idem*, RV I,491). «De sorte qu'il n'y a que lui qui nous puisse éclairer, en nous représentant toutes choses; de même qu'il n'y a que lui qui nous puisse rendre heureux, en nous faisant goûter toutes sortes de plaisirs» (*idem*, RV III/II,6; I,447).

34 Max Seckler, *Die Aufklärung - eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, en: W. Kern (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981, pp. 51-66, aquí p. 59. Entonces, por esta razón se puede tender un puente desde Malebranche a Pascal y desde Pascal a la apologética de la inmanencia (L. Ollé-Laprune, M. Blondel) del siglo XIX.

que nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus»³⁵. No desde afuera, a manera de doctrina comunicada, sino en el interior de la razón acontece el «acercamiento de la propia realidad salvífica de Dios»³⁶. Jesucristo se comunica, y en la razón, que es comunicación hecha forma, une a los hombres entre sí y con Dios mismo³⁷. La búsqueda de la verdad, el camino hacia el núcleo de la propia existencia es el movimiento de la vida del hombre hacia su propia meta: restablecer la imagen y semejanza de Dios conforme a la que ha sido creado: «Si portamos en nosotros la imagen del Verbo humillado sobre la tierra, y si seguimos los movimientos del Espíritu Santo, será restablecida y se hará imborrable esa imagen original de nuestra primera creación, esa unión de nuestro espíritu con la Palabra del Padre y con el amor del Padre y del Hijo. Nos asemejaremos a Dios, si somos semejantes al Hombre-Dios. Entonces, Dios será todo en nosotros, y nosotros todo en Dios»³⁸.

Justamente, en la referencia al momento concreto de la encarnación como condición de posibilidad para la búsqueda de la verdad de una "razón en corporeidad", se perfila en el pensar de Malebranche un planteamiento para la constitución de formas históricas concretas de una racionalidad; cada una

35 *Nicolas Malebranche*, RV I,447.

36 *Max Seckler*, *Die Aufklärung*, op. cit., p. 65.

37 «Je me communique à tous les esprits autant qu'ils sont capables; et par la Raison, dont je les fais participans, je les unis entre eux et même avec mon Père: car ce n'est que par moi, que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce» (*Nicolas Malebranche*, MChr II,13; X,22). «Y aunque sólo mi Padre me posee totalmente, me alegro de la comunidad con los hijos de los hombres. Me comunico a todos los hombres en la medida, en la que ellos son capaces; y por medio de la razón, de la que les permito participar, les uno entre ellos y con mi Padre: pues sólo a través mío pueden tener algún tipo de relación entre sí y una comunidad.» «Et quoi qu'il n'ait que mon Père, qui me possède entierement, je fais néanmoins mes délices d'être avec les enfans des hommes. Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables; et par la Raison, dont je les fais participans, je les unis entre eux et même avec mon Père: car ce n'est que par moi, que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce» (ibidem, II,13; X,22). Véase también ibidem, II,14; X,22/23.

38 «C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de nôtre esprit au Verbe de Dieu, et de nôtre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu: ... Mais, si nous portons l'image du Verbe humilié sur la terre, et si nous suivons les mouvemens du S. Esprit, cette image primitive de nôtre première création, cette union de nôtre esprit au Verbe du Pere, et à l'amour du Père et du Fils sera rétablie & renduë ineffaçable. Nous serons semblables à Dieu, si nous sommes semblables à l'Homme-Dieu. Enfin Dieu sera tout en nous, et nous tout en Dieu, d'une manière bien plus parfaite, que celle par laquelle il est nécessaire, afin que nous subsistions, que nous soyons en lui, et qu'il soit en nous» (*idem*, RV I,446). A partir de aquí está expedito el camino hacia la "crisología filosófica" de Malebranche.

de las formas se encuentran referidas, respectivamente, a este solo modelo de *Raison universelle*. El mismo Malebranche acentuó a veces la certeza de la verdad, la capacidad de verdad de la razón y la comunicabilidad de la verdad a través de la participación en la sola razón universal. En sus textos no se puede pasar por alto la pretensión ilustrada de totalidad y de universalidad de su modelo de racionalidad. Todas las ciencias y también todas las religiones, en su forma cultural e histórica, pueden remitirse a ese solo núcleo de verdad, que es, además, posibilidad para su libre determinación. A pesar de todo, es posible, a partir del pensamiento de Malebranche, trazar líneas de interpretación -precisamente en la acentuación de la concreción de la razón en su forma cristológica- para la constitución de formas históricas concretas de racionalidad.

En Malebranche, la estructura cristológica de la razón se adecua como modelo de razón a la teología cristiana. Precisamente, cuando se da por hecho que la teología cristiana presupone "la facticidad de la revelación divina", y que, en tal medida, la cristología es «principio de la teología como ciencia»³⁹, la forma de racionalidad propia de la teología puede ser caracterizada mediante una estructura cristológica. Sin embargo, en la medida en que esa razón de la teología está unida a las restantes formas históricas de racionalidad y al fundamento original de la realidad, es decir, al lugar de conjunción en el que se encuentran pensar y ser, se da una base común de argumentación y comunicación, en la que son transmisibles los diferentes modelos de explicación del mundo⁴⁰. Así pues, del pensamiento de Male-

39 Helmut Hoving, *Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie*, en: Dieter Hattrup, Helmut Hoving (eds.), *Christologie und Metaphysikkritik. Libro-homenaje a Peter Hünermann*, Münster 1989, pp. 1-34, aquí p. 7. «El acontecimiento de Cristo es, según el Credo, la revelación escatológica de Dios en Jesucristo. La cristología es el *Logos* de este acontecimiento. (...) Sin embargo, la cristología tiene que tener vigencia como principio de unidad de la teología: acerca de la teología *qua* conocimiento de Dios sólo puede hablarse, allí donde -sea en la manera inicial que sea- se hable del Dios, de Jesucristo» (ibídem, p. 9). «La interpretación del mundo por la teología es de otra índole que aquella de la filosofía. La interpretación pertenece a un pensar creyente, que se entiende, a diferencia del pensar de la filosofía, como respuesta a la revelación divina» (ibídem, p. 10).

40 Véase acerca de la relación entre racionalidad científica y teología, sobre su referencia universal a la verdad y sobre su comunicabilidad: L. Honnfelder, *Wissenschaftliche Rationalität und Theologie*, en: L. Scheffczyk (ed.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1989, pp. 289-314; sobre el concepto de razón, de las estructuras de racionalidad y de su cambio véase diversos aportes en: H. Poser (ed.), *Wandel des Vernunftsbegriffs*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1981. Sobre la "comunicabilidad" en Malebranche: «Car je suis seur que tous les hommes sont unis à la même Raison que moi; puisque je suis certain qu'ils voient ou peuvent voir ce que je voi quand je rentre en moi-même, et que j'y découvre les veritez ou les rapports necessaires que renferme la substance intelligible de la Raison universelle qui habite en

branche pueden surgir impulsos para un pensar en la tensión entre universalidad y particularidad, para un modelo de racionalidad que la muestre como esencial para el hombre, precisamente en la integración de los límites de la racionalidad en sí misma. En esa forma teológica y cristológica de racionalidad, ésta se muestra, además, en su estructura de esperanza y en su dimensión práctica de la vida, percibiendo al hombre en su totalidad. Esta forma de razón se sabe a sí misma como limitada y, a la vez, en su *attention*, en su desplegamiento hacia algo que siempre es mayor que ella misma, como ilimitada⁴¹.

La teología, ante el dilema de la racionalidad y de la fragmentariedad de la realidad, tiene como responsabilidad aportar hoy su forma de racionalidad al diálogo de las ciencias. Sobre esta base de diálogo puede, entonces, ponerse en marcha, en todos sus detalles, la tarea de evangelización de la Iglesia en el mundo de las ciencias.

3. Replanteamientos a la tarea de evangelización de la Iglesia frente a la crisis de la cultura y de las ciencias hoy

Hoy en día la Iglesia sólo puede realizar su tarea de evangelización, si son tomados en serio los afanes positivos de las ciencias, si -a partir de la situación de la Modernidad, de la situación de las ciencias y de su concepto de racionalidad- son tomados en consideración los cuestionamientos planteados a la forma de evangelización, también en lo que se refiere a los fundamentos y al concepto de evangelización. Aquí se encuadra -sobre todo ante el pluralismo de los contextos de la vida- la pregunta acerca de la mediación de la pretensión universal de la verdad en toda situación particular: ¿Cómo pueden mediar entre sí tradición e innovación, o la pretensión universal de la fe y las diversas formas particulares de su expresión?

Recién en los últimos años se ha ido tomando conciencia de la "radicalidad" de la nueva autocomprensión de Iglesia y teología, cimentada en las constituciones del Concilio Vaticano II (especialmente en *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*). En este sentido se perfila una nueva etapa en la elaboración del Concilio Vaticano II: la nueva vitalidad, las formas concretas de una relación entre ser-hombre y ser-cristiano, entre Iglesia y mundo, para las que la Iglesia, mediante el desarrollo de diferentes Iglesias locales, ha encontrado una diversidad de prácticas pastorales, litúrgicas, etc., y los comienzos de un diálogo con las ciencias sociales, políticas y la economía, necesitan una reelaboración hermenéutico-metodológica por parte de la reflexión teológica.

moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences» (*Nicolas Malebranche*, EM II,2; XII-XIII,51).

⁴¹ El modelo cristológico es un modelo abierto; importante es la integración de la dimensión del espíritu. Se perfila la apertura hacia una estructura trinitaria.

La verdadera radicalidad de los impulsos del Concilio Vaticano II de «escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio»⁴², la conciencia de la Iglesia de cuánto debe seguir madurando, a partir de la experiencia de la historia, en su relación con el mundo, se ponen de manifiesto, precisamente, cuando hay que recoger esa radicalidad "en lo conceptual".

Se trata de realizar hoy este punto: la elaboración de una forma de "contemporaneidad" de la evangelización tiene que plantearse la cuestión, cómo esa vitalidad de formas concretas y particulares de realización de la fe, y cómo la pluriformidad -historicidad y contextualidad- no son simplemente un momento accidental o contingente de la evangelización, sino más bien un momento "constitutivo" de ella. El contexto de la evangelización -lo que significa también las cuestiones del mundo de la ciencia- determina la forma de evangelización. ¿Cómo poner en claro que el solo discurso acerca de la salvación en Jesucristo puede adoptar una variedad de formas y expresiones, y que tras niveles de lenguaje, a menudo en apariencia opuestos, se sigue portando esa "sola" verdad?

Un momento esencial es hoy, ante los fragmentos de realidad y el dilema de racionalidad de la razón, construir puentes de diálogo: diálogo con la cultura en sus diferentes formas significa poner-atención a la vitalidad de la conformación de espacios humanos de realidad, ya sea en la economía, la política, el arte, ya sea en la pluriformidad de expresiones religiosas. En su vitalidad y, también, en su posible transformación por la fe misma, la cultura puede devenir "expresión propia" de la fe y "símbolo real" específico de la fe en la historia⁴³, pudiendo convertirse el mundo de la ciencia, por ejemplo, en portador y en forma testimonial de la evangelización. Modelo funda-

42 *Gaudium et spes* 4.

43 Cf. *M. Kehl*, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, p. 255. *H. Fries*, *Zur Interdependenz von Theologie und Kultur*, en: F. Castillo et al., *Herausforderung. Die Dritte Welt und die Christen Europas*, Regensburg 1980, pp. 109-140. «Cultura se refiere al modo y manera cómo el hombre, gracias a su capacidad de conocimiento y libertad, se da forma a sí mismo, a sus posibilidades y capacidades en el mundo y el entorno que le son dados. Cultura se refiere también a lo objetivado: lenguaje, tradición, religión, ethos, derecho, educación, ciencia, arte, pero también técnica, economía, construcción y organización de la sociedad, creación de estructuras políticas y sociales, que deben servir al ser-hombre del hombre y ayudar a su realización» (*H. Fries*, op. cit., p. 109). «Cultura expresa lo específico y peculiar del hombre, de su actuar y de sus obras, es decir, al hombre mismo. Cultura se da desde un principio con el hombre, y varía con la individualidad particular, geográfica y social; cultura se interpreta en la diversidad de su dimensión en la historia: en la historia de cada cual, de los pueblos, de la humanidad» (*ibídem*, p. 110). Cf. también *Peter Hünermann*, *Evangelisierung und Kultur. Eine systematische Reflexion*, en: *ThQ* 166 (1986), pp. 81-91.

mental de esta vitalidad y concreción es el hacerse-presente Dios en Jesucristo: la encarnación. Modelo para la inculturación es por ello la cristología misma⁴⁴.

El diálogo y la tarea de evangelización en el mundo de las ciencias representa, en el fondo, un proceso de traducción recíproco: el "acontecimiento" de la revelación de Dios en Jesucristo sólo puede hacerse realidad de nuevo mediante un "proceso de mediación", mediante un "proceso de traducción": el acontecimiento tiene que decirse a sí mismo, sin embargo, sólo puede hacerlo, si puede expresar ese "mismo" en lo otro del mundo del lenguaje y de la argumentación de la ciencia. A través del testigo, tocado por el Verbo en su específica cultura e historia, la tradición se convierte en un vivo acontecer, en una mediación de vida. Cada una de las formas de la fe vivida, que se constituyen en ese proceso de traducción -es decir, la respuesta del testigo-, están referidas siempre a una historia concreta, a una cultura concreta, a un campo de trabajo específico. Evangelización e inculturación del Evangelio en el mundo de la ciencia poseen, de esta manera, una dimensión eclesiológica: la Iglesia es una forma de realización, en la que la fe debe conseguir, siempre de nuevo, vitalidad en la concreción histórica y cultural.

La estructura fundamental de esta mediación en el mundo de la ciencia es -dentro de una concepción teológica- "cristológica"; la autorrevelación de Dios en Jesucristo es fundamento de una racionalidad de la fe, racionalidad que -y esto está implantado en la humanidad de Jesucristo- puede establecer un diálogo con otras estructuras de racionalidad, ofreciendo con ello, en su pretensión escatológica de verdad, posibilidades para el enjuiciamiento de diferentes conformaciones de la cultura (también para la negación de formas que vulneren la dignidad del hombre).

Si este diálogo es posible, pueden aparecer -desde la Iglesia- cuestionamientos a la evangelización justificables; lo que significa que la tarea de evangelización puede llevar también a una forma de una doctrina social de

44 En la inculturación se trata de «hacerse-presente la vida cristiana y el mensaje cristiano en una forma que es tanto comprensible como "dispuesta a entender"; se trata de comprender lo más íntimo de cada cultura y de contribuir a que esa cultura siga desarrollando sus propias posibilidades para esa síntesis de valores, normas y reglas de comportamiento, que permiten a cada hombre crecer en un auténtico ser-hombre, que ha sido revelado en Cristo» (A.A. Roest Crollius, *Inkulturation als Herausforderung*, en: M. Sievernich, G. Switek (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Friburgo de Brisgovia 1990, pp. 613-623, aquí p. 615).

la Iglesia en el mundo de la ciencia⁴⁵: en juego se encuentra la verdad del hombre. Quisiera abordar este punto en forma de tesis.

4. Posibles cuestionamientos a la praxis de las ciencias a partir de la forma de evangelización de la Iglesia: una búsqueda de pistas para la tarea de evangelización de la Iglesia en el mundo de la ciencia

En el diálogo de la Iglesia con el mundo de la ciencia, el lugar a partir del que se pueden reflexionar los criterios de la acción y se pueden dar líneas de orientación y algunas motivaciones para la acción es la doctrina social de la Iglesia⁴⁶. Es "competencia" de la Iglesia poder hacer transparente y operativo, en relación a las diferentes formas de la praxis, el momento teórico de su racionalidad, que es elaborado por la teología en la *universitas scientiarum*. Precisamente porque el hombre en su totalidad -en sus cuestionamientos y esperanzas, pero también en sus formas de realización prácticas, que también pueden errar- es camino de la Iglesia, se encuentran profundamente relacionados entre sí -en la racionalidad subyacente a su tarea de evangelización- los momentos teóricos y prácticos: sobre todo en los aspectos de la responsabilidad por los otros y por sí mismo, en los aspectos de la comunidad, de la apertura escatológica y de la forma de esperanza en la realidad.

A partir de esta competencia, y contribuyendo a la humanidad del hombre -lo que significa al desarrollo de sus posibilidades de vida en la salvaguardia de su libertad y dignidad de hombre-, se le plantean cuestiones, entonces, en sentido contrario, a las ciencias mismas: ¿Qué se puede y debe impulsar en las diferentes ciencias? ¿Dónde debe la Iglesia, por bien del hombre, aconsejar mayor cuidado?

En el momento de la evangelización -y eso quiere decir, por último, en el vínculo con Jesucristo- se da una instancia crítica que puede disolver todos los totalitarismos y reduccionismos en la configuración del mundo, que puede denunciar la provisionalidad de toda obra humana, de la construcción de instituciones sociales, económicas y políticas, y que puede mostrar toda rigidez de estructuras por su carácter ideológico. Esto es también, precisamente, una exigencia para las ciencias. En la forma cómo el hombre es promovido -aquí- en su ser-hombre, puede entonces explicarse, cómo se

45 Véase aquí, sobre todo, las afirmaciones en *Centesimus annus* acerca de la relación entre evangelización y doctrina social de la Iglesia: «De esto se deduce que la "doctrina social" tiene de por sí el valor de un "instrumento de evangelización": en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo» (ibídem 54). «... para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano» (ibídem 5), porque la Iglesia asume el camino del hombre (cf. ibídem 62).

46 Cf. *ibídem* 5.

conforman, en el mundo de la ciencia, "huellas de Iglesia", y cómo se construye una cultura cristiana en el sentido de una cultura de lo humano⁴⁷.

Ante la ya mencionada fragmentación de la realidad y ante el dilema de la racionalidad de hoy, pertenece a la cultura de lo humano en el mundo de la ciencia construir puentes de diálogo, contribuir al entrelazamiento de la realidad, promover la interdisciplinariedad, que puede, a raíz del saber objetivo y de la competencia disciplinar, hacer crecer el respeto por el otro y, así, sentar las condiciones previas para un diálogo verdadero⁴⁸.

A partir de las bases elaboradas por la teología, la Iglesia puede cuestionar el concepto de racionalidad de las ciencias y su capacidad de diálogo. Eso exige sobre todo tomar conocimiento del lugar concreto e histórico de las ciencias: ¿En qué contexto social, político y económico está entroncada la labor científica, la docencia y la investigación? ¿En qué relación se encuentran los objetivos de la labor científica con respecto a ese contexto?⁴⁹

A esa concreción pertenece el enjuiciamiento de los diferentes proyectos de investigación: ¿Qué personas y qué proyectos son apoyados? ¿Está asegurada una integración en el contexto general de la sociedad? ¿Se trata, en las diferentes parcelas de la ciencia -en las tecnologías modernas, en los desarrollos de la medicina, de la tecnología genética, etc.- de un aporte para el conjunto global de lo humano? Otra pregunta importante afecta al investigador mismo: ¿Qué personas hacen ciencia y quién es apoyado? ¿Qué criterios se aplican? ¿Se abrirán las comunidades científicas más allá de élites y

47 Los laicos son protagonistas esenciales de esa evangelización. En el *Documento de Santo Domingo* son denominados: «... protagonistas de la Nueva Evangelización, la Promoción Humana y la Cultura Cristiana» (*ibídem* 97). «Evitar que los laicos reduzcan su acción al ámbito intra-eclesial, impulsándolos a penetrar los ambientes socio-culturales y a ser en ellos protagonistas de la transformación de la sociedad a la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia» (*ibídem* 98).

48 «Un gran reto es la Universidad Católica y la universidad de inspiración cristiana, ya que su papel es especialmente el de realizar un proyecto cristiano de hombre, y, por tanto, tiene que estar en diálogo vivo, continuo y progresivo con el Humanismo y con la cultura técnica, de manera que sepa enseñar la auténtica sabiduría cristiana, en la que el modelo del "hombre trabajador", aunado con el del "hombre sabio", culmine en Jesucristo» (*ibídem* 268).

49 Cf. *Sector universitario*, Conclusiones de la mesa de trabajo. Las tareas específicas de la universidad latinoamericana, en: Hermann Weber (ed.), Promoción humana. América Latina en el umbral de los años noventa, Seminario Académico del KAAD, celebrado en Bogotá del 31 de julio al 4 de agosto de 1992, Bonn 1993. En este trabajo fueron investigados los cometidos de las universidades católicas y definidos como de: "docencia", "investigación", "difusión cultural" y "servicio a la comunidad": «... docencia e investigación son factores que no deben desvincularse de la problemática social, política y económica de su entorno» (*ibídem*, p. 89). Frente a la pérdida de valores, es una tarea importante, hoy en día, la «contribución al esclarecimiento del ethos de los pueblos respectivos» (*ibídem*, p. 93).

"ámbitos de dominio" tradicionales? Quiero llamar la atención especialmente sobre el reducido número de mujeres en todas los ámbitos de la ciencia, o en posiciones importantes dentro de las élites sociales, técnicas, económicas, etc. La Iglesia puede, en un diálogo con representantes de la ciencia, presionar en este punto para la puesta en marcha y extensión de programas de promoción de la mujer.

Por el contrario, es obligación de la Iglesia y su evangelización, a partir de la posibilidad de una configuración múltiple en el lugar concreto de la ciencia, promover la aceptación y tolerancia de una diversidad de caminos para una cultura de lo humano. Para la Iglesia eso significa: estar abierta a cuestionamientos acerca de la necesaria configuración diversa de las formas de mediación del Evangelio en cada contexto concreto de la vida.

Aquí veo la tarea del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano: trabajar para un diálogo de la Iglesia con las diferentes ciencias, y promover la interdisciplinariedad. Es justamente en ese camino, en el que puede forjarse la identidad cristiana, y ésta penetrar la cultura, siendo ella misma inculturada: en actitud de franqueza ante la sola Palabra y, al mismo tiempo, en un espíritu de apertura para y en contemporaneidad con el espíritu de la Modernidad. Eso significa exactamente: liberación hacia el "Espíritu", reconocimiento y respeto del otro. Y esto es posible, porque en todo encuentro hay un "Otro" presente, que conduce ese encuentro hacia lo nuevo y hacia la amplitud. De esta manera puede darse espacio -en esa forma de evangelización- a la realidad, que es más grande que todo lo restante; se puede realizar un "trabajo de esperanza", que es necesario frente al supuesto fin de la historia. El hombre, como fue revelado en Cristo y toma forma en Él, es más de lo que se esconde tras sus posibilidades y formas de realización limitadas, finitas e históricas. En la historia, el hombre está permanentemente en camino hacia su realización, y, justamente por ello, la historia nunca llega a su fin: el "otro" está siempre por descubrir. Y eso significa: "capacidad de futuro".*

* Traducido del alemán por Esteban Santori.