

## EDITORIAL

El presente número de “Consonancias” aborda una temática de gran interés para profundizar la integración del saber en nuestra universidad. Sabemos que, en sí misma, dicha integración, como lo afirmaba Juan Pablo II, es un objetivo de difícil alcance en la actualidad, dada la fragmentación y la hiperespecialización de las diversas disciplinas. Agregaba el Papa que, a pesar de la dificultad señalada, la búsqueda de la integración del saber seguía siendo una meta posible. Sabemos, desde nuestra experiencia, que su logro exige una gran creatividad y un muy intenso ejercicio de diálogo entre los profesores. Nuestra tarea, en el IPIS, consiste en pensar tanto el fondo de la problemática de la integración cuanto los medios para que ella pueda ser buscada concretamente en las diversas unidades académicas.

Precisamente en ese trabajo de pensamiento tendiente a recrear y concretar la integración llamamos la atención, en este número, acerca de un factor que no siempre es tenido en cuenta y que resulta decisivo en el logro o en el fracaso de los intentos por llevar adelante los proyectos de integración del saber. ¿De qué se trata? De las “variedades de la integración del saber”, como intitula el Dr.Papanicolau su artículo. Es decir que no existe una única manera de concebir y de practicar esa integración. La razón de esta pluralidad es, fundamentalmente, la presencia de *lo religioso* y su relación con *la cultura* en el proceso integrador. La integración del saber, sobre todo en su dimensión “vertical”, implica la relación con la Trascendencia. Y si bien lo religioso, en nuestro caso, es *lo cristiano*, esta especificidad religiosa, siendo una, admite una pluralidad de realizaciones que configuran una rica y variada tipología. El Dr.Papanicolau ha elegido dos aspectos especialmente expresivos del rostro religioso cristiano, dos aspectos que dan origen, respectivamente, a dos tipologías fundamentales: en primer lugar, la triple tipología de la experiencia religiosa, que permite percibir los distintos perfiles que surgen cuando en ella se acentúa lo afectivo, lo intelectual o lo volitivo; en segundo lugar, la tipología –quíntuple– que resulta de la manera de concebir la relación entre Cristo y la cultura.

A esta ya de por sí interesante pintura tipológica nuestro autor agrega dos elementos novedosos. En primer lugar intenta el entrecruzamiento de ambas tipologías, para pasar luego a imaginar el sentido que podría tener en cada caso la integración del saber, subrayando sus principales rasgos. Se perciben de este modo las “variedades de la integración del saber”, en las que cada uno –más allá de la inevitable esquematización propia de las tipologías– podrá reconocer el propio talante integrador.

¿Qué utilidad tiene para nuestra tarea en la universidad este “mapa” de posibles integraciones? Además de la ya señalada –reconocer el propio lugar– señalo una, a mi juicio decisiva: esta reflexión ayuda a comprender al otro que, desde su tipología religiosa, busca – como yo desde la mía– llevar adelante la tarea de integración del saber. De esta comprensión sincera y cordial podrá nacer la necesaria amplitud mental y la imprescindible confianza sin las cuales fracasan nuestros esfuerzos por dialogar sobre temas comunes e importantes para la universidad. De ese tipo de diálogo vive la verdadera integración del saber, aquella capaz de integrar también sus múltiples variedades.

Pbro.Dr.Fernando Ortega  
Director

## LAS VARIETADES DE LA INTEGRACIÓN DEL SABER

Jorge Papanicolau

### I. INTRODUCCIÓN

En números anteriores de *Consonancias* hemos procurado alcanzar una mejor comprensión acerca de lo que implicaba la integración del saber en cuanto desafío ineludible para una comunidad universitaria que intenta superar los obstáculos y desafíos que la fragmentación de los saberes plantea hoy a la docencia y a la investigación. Como fruto de nuestras reflexiones llegamos a la conclusión de que la integración del saber, para nosotros los cristianos, está íntimamente ligada al diálogo fe-razón, a la preocupación ética por los problemas que aquejan a las sociedades en las que nos toca vivir, a la perspectiva teológica, a la interdisciplinariedad como propuesta epistemológica, a una visión orgánica de la realidad y al diálogo entre la fe y la cultura, entre las temáticas más relevantes.

Otro aporte estuvo dado por la distinción de dos planos, o momentos, de la integración. Uno, que hemos denominado “integración horizontal”, tiene que ver con la interdisciplinariedad, es decir, con la relación entre las disciplinas que espontáneamente dialogan entre sí a partir de una temática u objeto de estudio común. En ese diálogo se va creando naturalmente una mirada común, por la dinámica propia del estudio, y se va tomando conciencia de que los problemas a los que se enfrentan las disciplinas son complejos y que lo que está en juego, en última instancia, es *el significado mismo del hombre, cuestión transversal a todas ellas*. Por ello concluíamos que los problemas debían ser encarados interdisciplinariamente: un solo enfoque no es suficiente, por lo que hay que pensar desde perspectivas disciplinarias diferentes para abordar un mismo problema.

El otro tipo de integración es el que hemos caracterizado como “vertical”: no en el sentido de una integración deducida a partir de ciertos principios universales, sino asociada más bien al concepto de profundidad, es decir, la integración que se anuncia tras haberse sumergido en el insondable misterio del ser, siempre abierto a nuevas revelaciones. Aquí aparecen – desde las disciplinas que se han encontrado horizontalmente en el diálogo interdisciplinar– *las preguntas que aquellas no pueden responder desde sí mismas, y que las abren a la ética, al arte, a la filosofía, a la teología*. Pero además, y de manera eminente, emergen cuestiones en las que se pone en juego la fe vivida y nuestra concepción de la búsqueda de la verdad. Por todo ello, tratamos de ver esta última perspectiva vertical desde una mirada que llamamos *humanista o existencial*, dando a entender que no se trata solamente de una integración intelectual, sino que incluye necesariamente todos los aspectos del hombre real, en función de una cultura “humana, del hombre y para el hombre”, como decía Juan Pablo II.

En estas reflexiones, según se puede colegir, el foco del análisis estuvo puesto en la integración como **proceso**, principalmente como actividad intelectual –pero no solamente–, y en el **objeto** de la misma: los distintos saberes convocados a la unidad a la hora de pensar a fondo las realidades que nos toca vivir, en la “libre búsqueda de toda la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios” (*Ex Corde Ecclesiae*, 4).<sup>1</sup> Así, se podría decir que esta tarea

---

<sup>1</sup> Recordemos lo que Juan Pablo II decía en ECE respecto a este tema y la misión de los docentes e investigadores universitarios: “Nuestra época, en efecto, tiene necesidad urgente de esta forma de servicio

de la integración del saber involucra tres niveles de diálogo. El primer nivel sería el del *horizonte cultural*, que incluye una mirada sobre la historia, en orden a saber con qué cultura estamos dialogando hoy. De lo que se trata es de discernir los elementos de mayor peso en la configuración cultural actual (globalización, pos-modernidad, tecnociencia, consumismo, etc.). En un segundo nivel, que podemos describir como el del *encuentro entre fe y pensamiento* –donde ‘pensamiento’ es tomado en un sentido muy amplio– aparece la cuestión antropológica y epistemológica, tendiente a perfilar el *estatuto epistemológico de la razón cristiana*. El objetivo, en este nivel, es el de intentar superar posturas dualistas de yuxtaposición entre fe y razón, para aproximarse a una visión más unitaria, desde lo antropológico, lo filosófico, lo espiritual y lo místico. En el tercer nivel, por último, se daría el *diálogo fe y ciencias* donde, a partir de los dos niveles anteriores, se abordaría la cuestión de la integración del saber en áreas más concretas.

Por otra parte, podríamos postular que, a grandes rasgos, la integración del saber se da en tres niveles relacionales de aplicación. El primero sería el de la *integración personal*: la que realiza cada uno de nosotros a través de sus experiencias y su reflexión, a partir de las circunstancias particulares que nos caracterizan como individuos irrepetibles. El segundo nivel sería el de la *integración institucional*. En el caso de la universidad, su organización y la de las facultades generan un espacio interdisciplinar y, por ende, la *posibilidad* de un diálogo. Se trata del *contexto* en el cual se puede realizar el primer nivel. El desafío que se plantea, entonces, es el de pasar del *diálogo* al *proyecto* interdisciplinar. El tercer nivel, en esta perspectiva, es el de la *integración socio-cultural*. Los dos primeros niveles sólo podrán desplegar toda su riqueza en la medida en que formen parte de un proyecto cultural más amplio, el que la comunidad en su conjunto se propone a sí misma en la búsqueda del bien común, de una sociedad más humana.

En lo que sigue de este artículo centraremos nuestra atención en el nivel de la integración personal y, más concretamente, en el **sujeto** llamado a hacer dialogar su fe con su cultura, aquí y ahora, y a lo largo de toda su vida. Una primera observación que se puede hacer, a partir de la experiencia del diálogo con distintos docentes, investigadores y creyentes en general, es que existe una variedad de integraciones del saber, tan rica como la diversidad misma de *talantes integradores*, usando la expresión de Ortega y Gasset. Esta constatación puede despertar la curiosidad por conocer qué factores influyen principalmente en el proceso de integración, dando origen a la pluralidad descrita. En este artículo, obviamente, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo que permita enumerar y describir todos los elementos que entran en juego en las integraciones personales, sino tan sólo esbozar un marco de referencia, a partir de algunas tipologías clásicas que, pensamos, pueden servir para reflexionar sobre los distintos modos en los que se puede encarar la integración de saberes en el nivel personal.<sup>2</sup>

---

desinteresado que es el de *proclamar el sentido de la verdad*, valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre. Por una especie de humanismo universal la Universidad Católica se dedica por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema, que es Dios” (ECE 4).

<sup>2</sup> No perdamos de vista, sin embargo, que la integración personal presupone siempre, como contexto próximo, la existencia de los niveles institucionales y socio-culturales de la integración del saber. Un esbozo inicial de este tipo de reflexión fue presentado en *Consonancias* n° 7 (marzo 2004) donde proponíamos tres posibles figuras, que se vinculan entre sí, en las que se puede verificar la relación institución-sentido en la universidad con respecto a la cuestión de la integración del saber. La primera es la figura que podríamos llamar *ideal*, que sería el de un encuentro entre fe y pensamiento en el ámbito del *Logos* cristiano. La *fe* a la que aquí se hace referencia es, ante todo, la *fe vivida*, o la vida de la fe, que, en su búsqueda de inteligencia, se une amistosamente a la *razón*, que se ve beneficiada porque la fe la libera de toda estrechez ideológica y le concede un respiro amplio.

Para ello, hemos tomado el *diálogo fe-cultura* como elemento constitutivo fundamental de todo proceso de integración. En esta línea, dos son los factores que incidirían mayormente: el modo de vivir la propia fe, y el modo en que uno se relaciona con la cultura. Dicho de otra manera: la experiencia religiosa personal, en tanto relación con Dios, y el tipo de relación que, a partir de dicha experiencia, establezco con el mundo. Para el primer análisis nos serviremos de algunas caracterizaciones y tipologías ya clásicas en la fenomenología y la psicología de la religión; para el segundo, a su vez, propondremos una tipología que, especialmente en la teología norteamericana, se ha convertido en una referencia obligada para toda indagación seria acerca de la relación entre el cristianismo y la cultura: la del clásico libro de Richard Niebuhr, *Christ and Culture*.

## II. TEMPERAMENTOS RELIGIOSOS: UNA DIVISIÓN CLÁSICA

Desde la publicación en 1902 del famoso libro de William James, *The Varieties of Religious Experience*, se han multiplicado los estudios en el campo de la fenomenología y la psicología de la religión, que describen con herramientas conceptuales diversas las formas concretas que asume la experiencia religiosa de los hombres, independientemente de su credo o tiempo histórico. Así, aquel filósofo norteamericano estructuraba su análisis en torno a cinco grandes tipos, que caracterizaba como el de mentalidad sana (*the healthy minded*), las almas enfermas (*the sick soul*), el yo dividido (*the divided self*), los conversos y los santos. El filósofo danés Harald Høffding, en su libro sobre la filosofía de la religión,<sup>3</sup> ofrecía una tipología con siete grupos principales: 1) el tipo caracterizado por una necesidad de reposo frente a la falta de armonía entre la vida y las condiciones de vida;<sup>4</sup> 2) el segundo tipo, por el contrario, es descrito por una necesidad de desarrollo y de abandono, que pasa por encima de las oposiciones y limitaciones de la vida casi sin notarlas;<sup>5</sup> 3) un tercer tipo se distingue por el rol que juega en él el elemento intelectual y estético, la necesidad de comprender o poseer imágenes intuitivas;<sup>6</sup> 4) la voluntad es predominante en el tipo siguiente, que es el de la fe intrépida y conquistadora, y de la confianza gozosa; 5) el tipo resignado, que acepta los límites de la vida, pero reconociendo un mundo de valores más allá de nuestros pensamientos y de nuestros corazones. Su lema es “Que se haga tu voluntad y no la mía”; 6) el tipo espasmódico, que se verifica en espíritus como Pascal y Kierkegaard, que adhieren a un postulado de apariencia paradójica, captan la contradicción entre lo que se debe creer y los resultados del intelecto y de la evaluación humana, y adhieren tanto más a su fe cuanto más fuerte es la contradicción. De allí el conflicto, la lucha interior, las convulsiones morales como notas características; 7) el tipo de aquellos que adhieren a un ejemplo, a una autoridad, y cuya fe es un eco de la fe de otro: tipo dependiente o del creyente sometido, fe del carbonero, implícita.

---

La segunda señala más bien una actitud *estática* que hay que superar. Correspondería a una perspectiva que plantea la integración del saber a partir de una concepción casi atemporal de la verdad. Desde esa concepción se hace muy difícil incorporar la *dimensión dialógica* que hace a la esencia de la verdad. Y la tercera sería como la figura *sapiencial* –que incluye, junto a la fe, la presencia de la caridad en el pensamiento– que mantendría siempre abierta y viva a la primera, y ayudaría a ir más allá de la segunda.

<sup>3</sup> Traducida al inglés como *Philosophy of Religion*, en 1906.

<sup>4</sup> Encuentra rasgos del mismo en ciertas frases de Jesús y de los Upanishads, en San Agustín, Santa Teresa, Pascal y Kierkegaard.

<sup>5</sup> La religión nace aquí de la potencia y de la alegría de vivir. Este sería el caso en el predicador Joseph Butler, de Goethe en la profesión de fe de Fausto, de Schleiermacher en su *Discurso sobre la religión*.

<sup>6</sup> Platón, en su doctrina de las ideas eternas frente a un mundo cambiante, San Agustín y los místicos de la Edad Media ofrecerían ejemplos de esta línea. Spinoza, también, es un representante de este tipo, cuando encuentra la perfección en la contemplación de las cosas *sub specie aeternitatis*.

Si bien los criterios para establecer tipologías religiosas pueden, muchas veces, resultar arbitrarios, uno de los modos más sencillos, pero no por ello menos fructífero en su capacidad descriptiva y explicativa, es el de la tipología que divide a los temperamentos religiosos en tres grandes clases, según que predomine en los individuos la dimensión emotiva, la intelectual o la volitiva de la persona humana, a saber: el temperamento místico, el temperamento intelectualista y el temperamento volicionista, que presentan tres maneras de vivir la relación con Dios.<sup>7</sup>

### 1. El temperamento místico

Utilizamos aquí el término “misticismo” en un sentido muy amplio,<sup>8</sup> para designar el tipo de religión que pone el acento en la búsqueda de una certeza inmediata de la relación con Dios, en la conciencia directa e íntima de la Presencia divina. Para muchos, sería la expresión de la religión en su grado más agudo, más intenso, más vital. Lo que nos interesa resaltar aquí como rasgo característico del misticismo religioso es el predominio en los místicos de la vida emotiva, sensitiva y, en consecuencia, de la vida sub y supraconsciente. El místico, según Delacroix, es aquel que cree aprehender inmediatamente lo divino, experimentar interiormente la presencia divina. El misticismo, así entendido, está en el corazón de toda religión. Los “místicos”, en este sentido amplio son, por ende, emotivos, pero esto no quiere decir que su experiencia religiosa desdeñe el aspecto intelectual y volitivo de la personalidad.

### 2. El temperamento intelectualista

El misticismo, obviamente, no agota el fenómeno religioso. Toda religión comprende, necesariamente, una parte de construcción intelectual. Ahora bien, en algunos individuos, esta dimensión asume el primer lugar, se vuelve preponderante. Para ellos, las funciones del pensamiento, del raciocinio, de la lógica son perentorias y esenciales. Tienen necesidad de ellas o, más bien, ellas invaden su conciencia y monopolizan su interés. Es en ellas donde está puesto el acento de la vida y, particularmente, de la vida religiosa. Son personas que quieren ser religiosas, que lo son real y profundamente, pero que lo son más en pensamiento que en emoción o en sentimiento, que lo son y quieren seguir siéndolo basándose en ideas claras y en una dialéctica exacta.

---

<sup>7</sup> Seguiremos en lo que sigue a una obra clásica como la de Georges BERGUER, *Traité de psychologie de la religion*, Librairie Payot, Lausanne, 1946. Estrictamente, se podría decir que las descripciones que siguen se refieren al *acto de creer*, y no a toda la vida del creyente, que incluye también el ámbito de lo ritual y lo moral. De todos modos, como existe una íntima relación las formas del *acto de creer* –que es una terminología propia del análisis teológico– y el tipo de *experiencia religiosa* –expresión utilizada mayormente por las ciencias de la religión– que se sigue, podemos convenir que el artículo se refiere, en un sentido amplio, al modo de vivir la propia fe, a los tipos de vida creyente, o a los tipos de experiencia religiosa, según se prefiera. Esta distinción de tres maneras de vivir la religión, de tres tipos de espiritualidad, está presente, por ejemplo, en el hinduismo, que postula tres formas fundamentales de religiosidad: *jnana* (que es el camino del crecimiento espiritual y mental, a través de la inteligencia y el discernimiento), *karma* (que es el camino de las buenas obras, de la salvación por medio del cambio social) y *bhakti* (el camino de la devoción y la entrega a la divinidad). Se observa en esta división el énfasis en lo intelectual, lo volicional y lo afectivo, respectivamente.

<sup>8</sup> En un sentido más estricto, el misticismo es esencialmente una vida, un movimiento, el desarrollo de un carácter y de una dirección determinadas. En ese desarrollo se distinguen cinco fases: 1) aspiración vaga hacia un bien desconocido que se va precisando poco a poco en la idea de lo Perfecto o de Dios; 2) esfuerzo para transformarse por medio de la purificación y el ascetismo, conforme a esta idea; 3) éxtasis, pasaje brusco a la unión del alma con Dios en el amor; 4) retorno a la vida anterior y orientación nueva dada al juicio y a la conducta; 5) esfuerzo para lograr en su plenitud esta vida sobrenatural.

Se puede decir que la primera característica del temperamento intelectualista es que el individuo le da el lugar central en su religión no a una revelación personal –que lo alcanzaría por vías subconscientes– ni a un sentimiento inmediato, ni a una percepción de algún modo directa de Dios, sino más bien a un sistema de afirmaciones intelectuales, a un credo que sirve de principio, de piedra de toque, de regulador de toda la vida moral y práctica. En este sentido, se postula que la inteligencia debe dominar y juzgar el sentimiento. El valor de una religión, individual o colectiva, se debe medir ante todo según sus elementos intelectuales.

La segunda característica del temperamento intelectualista tiene que ver con las fuentes de donde provienen las creencias de los individuos de este tipo. Pueden tener dos orígenes. A veces pueden provenir de una autoridad exterior; a veces son el resultado de una reflexión personal. En lo que respecta a los que se apoyan solamente en la autoridad exterior –que algunos denominan como “doctrinarios”– conforman una parte importante en las distintas iglesias, y se caracterizan por no reflexionar profundamente acerca de la fe y la vida religiosa en general. Estas personas viven, en su mayoría, en la creencia de un cierto número de afirmaciones recibidas en su infancia, bajo la influencia de sus padres o del catecismo, que resumen, a veces de manera incompleta, la creencia de una Iglesia. Ellas han aceptado esta enseñanza en bloque –la doctrina– como *la* religión y están convencidas de que, si una o varias de estas afirmaciones se viesan debilitadas, sería la ruina de la religión.

Junto a estos temperamentos encontramos otros que ponen el énfasis en los contenidos noéticos, pero de un modo bien diferente. Son los temperamentos religiosos que tienen, ellos también, necesidad de un sistema de ideas bien ligadas entre sí; pero, en lugar de conformarse con recibir todo ya hecho de una iglesia o una tradición, lo elaboran por sus propios esfuerzos y hacen trabajar su intelecto y su razón, a fin de sacar de su experiencia religiosa personal sus consecuencias en el plano especulativo, o para construir una teoría metafísica del universo que sea capaz de satisfacer las exigencias de su conciencia. Son, por ejemplo, aquellos teólogos que construyen sistemas, edificios dogmáticos destinados a apoyar lógicamente y filosóficamente su fe.

Si bien cabe la pregunta acerca de si es, o no, una necesidad inherente a la fe cristiana, el producir un pensamiento sistemático, es un hecho que estamos rodeados de personas para quienes es una cuestión de vida o muerte para su fe la elaboración de una suerte de sistema conceptual que la explique, la desarrolle y saque las consecuencias principales en todos los dominios posibles.

Cuando se compara este temperamento intelectualista con el místico, se capta inmediatamente el foso que las separa. Para los místicos, Dios es lo insondable, el misterio, las tinieblas del origen; para los intelectuales, Dios es alguien perfectamente definido y cuyos atributos pueden ser enumerados. Para los místicos, las ideas teológicas de su medio no juegan ningún papel real en la vida espiritual o, al menos, no juegan más que un rol subalterno, secundario. Encontramos en estos dos temperamentos psicológicos una posible explicación de la existencia, en el campo de la teología, de la tradición *apofática* –asociada especialmente al misticismo de las Iglesias orientales– y la *catafática*, vinculada al intelectualismo de la Iglesia Latina occidental.

### **3. El temperamento activo o volitivo**

Son las almas religiosas en quienes predominan la actividad práctica y la decisión voluntaria en su adhesión a Dios. Estas vidas contienen también un elemento místico y un

elemento intelectual, por lo que sería inexacto representarlos como desprovistos de estos componentes necesarios de toda vida creyente, aunque se vean relegados a un segundo plano. Se suele dividir a este temperamento en dos grandes grupos: los *agnósticos* y los *voluntaristas*.<sup>9</sup>

Los *agnósticos* –en el sentido ya apuntado– serían aquellos que, disgustados con todo edificio dogmático, se niegan a detenerse en sistema alguno en el ámbito de lo religioso, y esto no por principio, sino en virtud de una decisión racional o de otro tipo, frente a aquello que se percibe como una imposibilidad racional. Se podría decir que es casi por impotencia que desembocan en el agnosticismo. Hay algo en su temperamento que los lleva a rechazar radicalmente toda construcción sistemática. No pueden hacer lo que los otros dos tipos les surge más fácilmente: aceptar sin buscar comprender racionalmente, o contentarse con una mera aproximación intelectual a las cosas de la fe. Les hace falta, con toda necesidad, dejar abiertas las ventanas de su alma; sin esto, sienten que se ahogan.

¿De dónde viene esta aparente imposibilidad cognoscitiva? Algunos no pueden llegar a aceptar los sistemas contruidos y las explicaciones corrientes porque, espíritus abiertos a todo, desde el momento en que se les formula una afirmación, perciben inmediatamente los argumentos que la contradicen. Obstruidos en las redes de los puntos de vista sucesivamente adoptados y rechazados, no saben cómo salir de ese atolladero y proclaman el fracaso del conocimiento. En otros, es más bien la laxitud de raciocinio la que predomina. Han intentado la reflexión, discutiendo consigo mismos y con otros, pero dejan de buscar porque piensan que hay cosas mejores que hacer. Otros, sin haber pasado por las luchas intelectuales que exige toda reflexión a fondo, no sienten en ningún grado la necesidad de una síntesis. En el orden del pensamiento no experimentan la necesidad de poner en orden, de algún modo, las experiencias que tienen lugar en su espíritu. Finalmente, están quienes son agnósticos por miedo al autoritarismo, a la manipulación que se podría ejercer sobre ellos. Se ven forzados, por su naturaleza, a rechazar toda formulación de su fe, toda adhesión a una Iglesia o a un sistema.

El segundo gran grupo es el de los *voluntaristas*, que son espíritus que han profundizado la discusión de los problemas lógicos y metafísicos. Han escrutado en todas sus facetas el problema del conocimiento, y es después de esta aventura cuando devienen agnósticos. Llegan a la conclusión de que ninguna solución es totalmente satisfactoria desde el punto de vista lógico, que ninguna demostración en el orden de los hechos religiosos es vinculante y que siempre es necesario llegar, en definitiva, a poner algo propio si se quiere alcanzar alguna conclusión. Sostienen que es necesario querer, hacer intervenir, por más pequeño que sea, un acto de la voluntad, para no quedar suspendido en el vacío de la duda

---

<sup>9</sup> Según se verá en lo que sigue, el término no es utilizado aquí en el sentido de “agnosticismo” como término general en filosofía, que es frecuentemente utilizado para expresar cualquier actitud consciente de duda, negación o incredulidad, hacia alguna o incluso todas las facultades del hombre de conocer o hacia todos los objetos de conocimiento. Más bien, el término es utilizado en el contexto de la teología, donde “agnosticismo” se aplica a cualquier teoría que niega que sea posible para el hombre llegar al conocimiento de Dios. Puede asumir una forma religiosa o antirreligiosa, según se limite a una crítica del conocimiento racional o se extienda a una crítica de la fe. En el campo de la teología católica apareció, en sus versiones más extremas, en las tesis del Fideísmo y el Tradicionalismo. En esta línea, algunos cristianos creen que la existencia de Dios no se puede conocer por la razón y que por lo tanto la fe es irracional. En consecuencia, deciden dar un total “salto en la fe”, independiente de la razón. Por eso rechazan la apologetica, y todo uso de argumentos razonables para explicar y defender la fe. Pretenden creer por la “fe sola”, sin ninguna asistencia de la razón. Para ellos la razón es mas bien un obstáculo a la fe. En líneas generales, aunque más matizadas, es en este marco que se debe entender la palabra “agnóstico” en la caracterización que sigue.

perpetua. Se puede llamar a esta suerte de agnosticismo como *voluntarismo*, o *pragmatismo*, o *meliorismo*, según que uno se refiera a uno u otro de sus representantes principales: Kant o William James, y sus discípulos directos o lejanos. Algunos hablan de *agnosticismo positivo*, ya que la duda, en cuando motor de la indagación, se mantiene en actitud positiva, aunque oscilante (escéptica) ante los términos entre los cuales se encuentra. Estaría ejemplificado, en el ámbito hispanoparlante, en muchos escritos de Unamuno, sobre todo con *El sentimiento trágico de la vida*.

También Pascal estaría en este grupo. Su método consiste esencialmente en un sacrificio hecho cotidianamente a Dios de la razón racionante. Es necesario querer –querer asistir a misa, usar el agua bendita, por ejemplo–, es decir, adquirir hábitos que poco a poco inclinarán el corazón del lado de la fe. En este ámbito no se puede demostrar nada; no se puede sino decidir. William James, por su parte, es agnóstico en el sentido de que no considera al conocimiento como algo primigenio y esencial en la vida. Lo que es verdaderamente vital, lo que instruye al hombre, le informa sobre aquello de lo que tiene necesidad, lo arma y lo fortalece, es la experiencia y no el conocimiento. En la intuición que está ligada a la experiencia, en el ámbito religioso y en otros, hay algo cualitativamente superior y anterior al conocimiento. El conocimiento no es, por así decirlo, más que un recorte artificial que nosotros efectuamos, deformándolo, en la corriente que brota de la experiencia viva. Lo importante para el hombre no es conocer, sino vivir. Esta postura nos recuerda que hay que tomar en serio la premisa de que no podemos conocer más que experimentando. Es sólo aquello que vivimos lo que nosotros llegamos a conocer realmente. La verdad del conocimiento está ligada a la autenticidad de la experiencia.

Si se analizan las ventajas y los peligros del tipo agnóstico o activo, los psicólogos de la religión suelen constatar que, en general, estas personas van directamente a la vida, a lo que es vital en cada cuestión, despreciando las argucias de los teóricos y los razonamientos de los dogmáticos. El agnosticismo tiene así una ventaja preciosa: la de romper lo que se denomina ‘soberbia intelectual’, desplazando la pura lógica al lugar que le corresponde y poniendo en primer plano la necesidad de vivir antes de pensar, y de pensar para vivir, no para exponer ante los ojos asombrados de los oyentes o de los lectores una vana logomaquia. Un hombre religioso de este tipo podría ser así, en ciertas ocasiones, un salvador para las almas atrapadas en las redes del doctrinarismo. El peligro en los agnósticos es que, si el desprecio por lo intelectual es exagerado, puede terminar en una desconfianza de la razón que roza con la duda. A fuerza de dudar de todo, se llega a una suerte de blandura del pensamiento, de atonía moral de cara a todos los temas, que corre el riesgo de llegar a ser paralizante.

Por eso, se observa que una cierta dosis de agnosticismo es valiosa como antídoto frente al exceso de intelectualismo. ¿Es deseable que el temperamento agnóstico se multiplique y se vuelva dominante en los medios religiosos? Puede ser ventajoso que la proporción de este tipo, en relación a los otros, sea variable; que aumente en las épocas en las que el dogmatismo se vuelve preponderante, y que disminuya en aquellas en las que el simbolismo exagerado y la apatía intelectual se manifiestan con demasiada fuerza.

#### **4. La integración del saber y los temperamentos religiosos**

Una vez planteados los tres tipos más clásicos de temperamentos religiosos, surge la inquietud por interrogarse acerca del modo en que los mismos influyen, condicionan, o determinan, el *talante integrador* de los distintos creyentes. En primer lugar, podemos considerar el temperamento que hemos rotulado como “místico”, aquel en el que predomina

lo afectivo. Según lo visto más arriba, su interés principal está puesto, en la vivencia afectiva, y en las emociones y sentimientos que dan forma a su vida creyente. La integración de saberes, en esta línea, estará guiada por lo experiencial, más que por lo puramente intelectual. Una expresión reflexiva de esta línea estaría esbozada en el trabajo de Néstor Corona publicado en *Consonancias* n° 7, donde el itinerario de la integración del saber parte de la pregunta por el sentido de la vida, y por el sentido de pensar lúcidamente acerca de aquello que es constitutivo de la vida humana como tal. Como señala Corona, lo que está como motor detrás de la integración es el intento profundo de la vida humana *de hacerse cargo lúcidamente de sí misma*. La vida, no en abstracto, sino de cada uno, es el “objeto” último de la integración. En el caso de los creyentes, esta vida no es otra que la vida de la fe, “lugar de la manifestación de la verdad más abarcadora y profunda acerca del hombre y de lo que no es el hombre”, “lugar de la máxima lucidez”, aunque oscuramente, porque “se trata de una vida, de una lucidez que nunca termina de decirse en conceptos. No hay filosofía ni teología que agote la riqueza que se oculta en la vida de la fe –donde la vida se alcanza a sí misma desde la mano de la vida de Dios-amor”.<sup>10</sup>

Muy distinto es el panorama cuando se considera la integración del saber en relación con el temperamento intelectual. Si, para el místico, Dios es insondable, un misterio, para los intelectualistas, en cambio, Dios es alguien perfectamente cognoscible y cuyos atributos pueden ser derivados por medio de la razón. Para los místicos las ideas teológicas de sus ambientes no juegan ningún rol real en la vida espiritual, sino uno subalterno y secundario, en el mejor de los casos. El intelectualista, por su parte, para expresar su asentimiento a Dios necesita apoyarse, primordialmente, en la evidencia con la cual se le presentan las verdades de su religión, en su coherencia interna y su potencia explicativa de las cuestiones últimas del ser. Para este temperamento, la integración del saber es una tarea ineludible, ya sea que la reciba como un bloque de su tradición, o que encare la formulación de una integración personal, a través de un discernimiento crítico de su fe y un diálogo abierto con aquellos otros saberes con los que pueda entrar en contacto y que lo estimulan a pensar. Es en este grupo, pensamos, donde se podrán encontrar a la gran mayoría de personas interesadas en la integración del saber, en las dos versiones enunciadas: la de una integración recibida y transmitida como una construcción inmutable, o una integración dinámica, abierta a nuevas y sucesivas síntesis de saberes y experiencias.

Por último, en el caso del tipo de temperamento voluntarista, hemos visto distintos subgrupos en el seno del mismo, que darían origen a diferentes aproximaciones a la integración. En el caso del agnosticismo producto de cierta actitud postmoderna, relativista, todo intento de integración sistemática y conceptual de los saberes estaría condenado desde un principio, porque la fragmentación es insuperable. La gran mayoría de los que pertenecen al grupo voluntarista, sin embargo, pertenecerían a aquellos que son agnósticos en la práctica –es decir, que no desarrollan una explicación teórica de su postura– por cierta pereza o laxitud a la hora de ejercitar un pensamiento crítico respecto a las cuestiones que les tocan vivir en su vida personal, académica y profesional. Probablemente han intentado la reflexión discutiendo consigo mismo y con otros, pero dejan de buscar porque piensan que hay cosas más urgentes para hacer. Al contrario de aquellos en los cuales hay una suerte de pesimismo radical frente al conocimiento, porque han hecho el esfuerzo de pensar, estos no han pasado por las luchas intelectuales que implica la reflexión y no sienten la necesidad de una síntesis.

---

<sup>10</sup> Citas tomadas de N. CORONA, “Universidad: vida, sentido, institución”, *Consonancias* n° 7 (marzo 2004) 9-10.

### III. EL CRISTIANISMO Y LA CULTURA: UNA TIPOLOGÍA CLÁSICA

Mientras que en el punto anterior centramos nuestra atención en la dimensión psicológica de la vivencia cristiana a través de la descripción de tres temperamentos religiosos en los que predomina ya sea lo afectivo, lo intelectual o lo volitivo –sin excluirse mutuamente–,<sup>11</sup> ahora nos interesa revisar los modos en los que los cristianos se relacionan, ya no con Dios, sino con la cultura en la que les toca vivir. Si, como hemos visto, un elemento constitutivo de toda integración del saber es el diálogo de la fe y la cultura, la actitud que se asuma frente a la segunda tendrá consecuencias innegables en el diálogo y la integración resultante.

En lo que hace a la historia de la Iglesia, el conflicto entre las exigencias de Cristo y la cultura no es nuevo ni extraño. La pregunta que a lo largo de los siglos se han planteado las sucesivas generaciones es la siguiente: “¿Cuál debe ser la respuesta del cristiano frente a la cultura que le toca vivir?”.<sup>12</sup> En *Christ and Culture* (1951), Richard Niebuhr propuso la existencia de cinco respuestas típicas que parecen haberse dado en la historia del cristianismo, sugiriendo grandes representantes de cada una a modo de ejemplo, aunque admitía que ninguno de ellos encajaba perfectamente en una sola de las categorías. Más allá de las críticas y revisiones sufridas en más de medio siglo, su tipología sigue ofreciendo un punto de partida de gran utilidad teórica y práctica para el análisis. En lo que sigue ofrecemos una breve síntesis de la misma que, muy probablemente, será de utilidad para que cada uno pueda hacer un discernimiento de la propia respuesta personal al interrogante planteado.

#### 1. Cristo contra la cultura

La respuesta más radical es la de “Cristo contra la cultura”. Según esta visión, el Señorío de Cristo no significa que Él es la *mayor* de todas las autoridades, sino que es la *única* autoridad sobre el cristiano. Por lo tanto, presenta a Cristo y a la cultura como una opción radical “o/o (either/or)”: si seguimos a Cristo, debemos rechazar toda lealtad a la cultura. Esta visión, como las otras cuatro, tiene soporte escriturístico: “No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él” (1 Jn 2,15). En una línea similar, algunos sostendrían que el príncipe de este mundo es el demonio y que, por lo tanto, la lealtad a la autoridad mundana es, en última instancia, lealtad al demonio.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Como sucede en el triple “credere”: *in Deum, Deo, Deum*. El acto de fe implica la presencia necesaria de los tres aspectos, aunque, desde la vivencia religiosa de la fe se subraya uno más que otro.

<sup>12</sup> En las últimas décadas, para no extendernos demasiado en la historia, este tema ha sido objeto de una profunda y extensa reflexión eclesial, por lo que remitimos al lector a la abundante y excelente bibliografía disponible. Baste mencionar, como lectura inicial y fundamental, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En lo que hace al magisterio episcopal de América Latina, el tema aparece en los documentos finales de Medellín, Puebla y Santo Domingo. En lo que respecta a nuestro país, el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) de la Conferencia Episcopal Argentina es una referencia ineludible. En lo que sigue, no nos enfocaremos tanto en el cómo *debería ser* dicha relación –hacia donde debemos orientar nuestros esfuerzos los cristianos– sino, más bien, cómo *se ha dado de hecho* dicha relación en la vida de los creyentes a lo largo de la historia y en la actualidad.

<sup>13</sup> Un defensor de la postura separatista, John Howard Yoder, critica la definición de Niebuhr, y sostiene que los separatistas aspiran a ser contra-culturales, no a-culturales. Rechazan algunos aspectos de la cultura dominante, pero no la cultura *in toto*. Así, por ejemplo, Tolstoi estaba a favor de la narración de historias, de los cuentos populares, la familia, las escuelas, la restauración de los oficios campesinos, etc. Del mismo modo, Tertuliano reconocía varios aspectos positivos de la cultura romana, como el sistema legal y el orden social. En realidad, sostiene Yoder, el separatista no se opone a la cultura en el sentido de Niebuhr, sino a la idolatría cultural: aquellos aspectos de la cultura que intentan reemplazar la fidelidad primaria al señorío de Cristo. Por eso,

Esta respuesta caracteriza al impulso separatista. En otra obra, *Types of Christian Ethics*, Niebuhr llama a este tipo de respuesta como el de la “nueva ley”. Los cristianos de este grupo ven al mundo fuera de la Iglesia como irremediabilmente corrompido por el pecado. El reino de Dios viene a sustituirlo –ahora en la pureza de la Iglesia, y finalmente en el reino mesiánico–. En esta línea, siguiendo la recomendación de Dios – “Por tanto, salid de entre ellos y apartaos” (2 Co 6,17)– forman comunidades de santidad que se afanan por evitar todo contacto relación con la cultura moderna.

Según el teólogo estadounidense, entre los proponentes históricos de este tipo de visión se puede incluir a Tertuliano, a Tolstoi y, más recientemente, a Jacques Ellul, entre otros. Tolstoi llegó a afirmar que “el cristiano es independiente de toda autoridad humana por el hecho de que considera la ley divina del amor –implantada en el corazón de cada hombre, y llevada a su conciencia por Cristo– como la única guía de su vida y de otros hombres también”.<sup>14</sup> Sobre la base de esta visión radical, Tolstoi llegó a afirmar que “todas las obligaciones estatales van contra la conciencia de un cristiano –el juramento de lealtad, los impuestos, los procesos judiciales y el servicio militar”.<sup>15</sup>

Esta visión fomenta la toma de distancia de los cristianos respecto a la cultura, ya sea individualmente, como en el caso de Tolstoi, o grupalmente, como en el caso de ciertos tipos de monaquismo. Niebuhr reconoce la integridad de los que siguen a Cristo contra la cultura mediante su valiente testimonio –que puede llegar al martirio en el caso de gobiernos hostiles– y en las reformas sociales que han provocado por ello. De hecho, afirma que, sin un continuo ímpetu separatista, “la fe cristiana degenera rápidamente en un medio utilitario para alcanzar la prosperidad personal o la paz pública; y algún ídolo imaginado llamado por su nombre ocupa el lugar de Jesucristo el Señor”.<sup>16</sup>

Entre las críticas a esta postura, la primera está dada por su aproximación ingenua a las naturalezas de la cultura, del pecado y la santidad. Es imposible en la práctica separarse de la cultura; en cuanto la cultura permea nuestro pensamiento y nuestro lenguaje, está tanto adentro de cada uno como alrededor nuestro. Podemos evitar algunas malas influencias de la cultura, pero otras permanecerán dentro de la comunidad o individuo que busca separarse. Por otra parte, aunque el separatista pueda aislarse de algunos de los pecados de la cultura predominante, esto no lo inmuniza del pecado. Según Niebuhr, el hecho de que las comunidades monásticas requiriesen tantas reglas y formas de disciplina sería un testimonio convincente de la fuerza del pecado en el hombre.

En segundo lugar, señala Niebuhr, esta postura capta sólo uno de los dos aspectos del misterio teándrico de Cristo, ya que enfatiza el rol de Cristo en cuanto que nos ayuda a trascender la cultura (dimensión vertical), pero ignora su rol en nuestras continuas relaciones con la cultura (la dimensión horizontal). Cristo quiere que amemos a nuestros prójimos, pero ellos se encuentran en todos los ámbitos de nuestra sociedad, y no sólo en claustros, y las obras concretas de amor son las que van a traducir el *agape* en acciones culturalmente específicas. De hecho, según nuestro autor, Cristo refuta cierto tipo de separatismo en la

---

Niebuhr se equivocaría al identificar sin más a la cultura con ‘el mundo’. Según Yoder, cuando el Nuevo Testamento habla del ‘mundo’ no significa precisamente toda la cultura, sino, más bien, la cultura en cuanto auto-glorificante o la cultura en cuanto idolátrica.

<sup>14</sup> León TOLSTOI, *El reino de Dios está en vosotros o El cristianismo como una concepción nueva de la vida, no como doctrina mística* (1894).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> NIEBUHR, *op. cit.*, 68.

Parábola del Buen Samaritano: el sacerdote y el Levita se mantienen santos, separados y apartados de la víctima del robo, pero el Samaritano, que debe cruzar barreras culturales para ayudar al hombre, es presentado como nuestro ejemplo a seguir.

Pero la objeción más decisiva, según Niebuhr, viene de la teología clásica. Para que la cultura sea rechazada radicalmente en favor de Cristo, la lógica exige que Cristo mismo no sea parte de la cultura. Esto lleva, sin embargo, a una comprensión atemporal –ahistórica– de Cristo, que niega su rol en la creación y su encarnación en la historia. En realidad, Cristo afirmó el mundo haciéndolo, y reafirmó el mundo caído –que incluye a la cultura– haciéndose uno de nosotros, un ser cultural específico (Hb 2, 14-18). Como debemos seguir a Cristo en todas las cosas, y Cristo posee una dimensión cultural, debemos seguirlo también en esa dimensión.

## 2. El Cristo de la cultura

En el otro extremo de la tipología está el modelo del “Cristo de la cultura”, donde se pasa del conflicto a una excesiva armonía. Los que siguen esta opción afirman que Cristo debe ser entendido como la máxima aspiración y realización de la cultura. De esta manera se puede afirmar tanto a Cristo como a la cultura, y así negar de raíz cualquier oposición entre ambos. Por un lado, este grupo interpreta la cultura a través de Cristo, considerando como sus elementos más importantes aquellos que están más de acuerdo con su obra y su persona; por otro, entienden a Cristo a través de la cultura, seleccionando de la doctrina cristiana acerca de él los puntos que parecen concordar con lo que es mejor en la civilización.

Niebuhr identificó este modelo con el “protestantismo cultural” alemán de fines del siglo XIX y comienzos del XX,<sup>17</sup> con los miembros del partido Whig norteamericano –como Thomas Jefferson– y con los liberales victorianos, como John Stuart Mill. Los evangelistas estadounidenses, más recientemente, han manifestado este tipo cada vez que han asociado a Dios y al país asumiendo que su nación era cristiana, sin más.

Esta visión adaptaría el evangelio a lo que el mundo más valora, y Cristo sería identificado con lo que los hombres conciben como sus ideales más elevados, sus instituciones más nobles y su mejor filosofía. Así, por ejemplo, Niebuhr resalta que la iglesia primitiva incluía a grupos tanto helenizantes como judaizantes del evangelio, y a los gnósticos, que buscaron reconciliar el cristianismo con su filosofía mística. Abelardo, en el medioevo, intentó reducir el cristianismo a una moralidad práctica, y a Cristo a un gran maestro moral. Durante la Ilustración, Locke y Kant procuraron aislar un cristianismo filosófico y científicamente razonable y, a veces, llegaron incluso a extirpar elementos de la fe que pudiesen ser creídos solamente sobre la base de una revelación especial.

Según Niebuhr, estas visiones parecen tener la ventaja de ofrecer versiones más prácticas del cristianismo, guiando la acción en la cultura tal como es en la realidad. Típicamente hay un énfasis mayor en propuestas concretas para amar al prójimo, y menos preocupación por cuestiones teóricas que, a menudo, son vistas como abstracciones de la teología dogmática.

---

<sup>17</sup> El “Kulturprotestantismus”, también llamado “Protestantismo liberal”, según sus críticos, correspondía a un cristianismo “de la boca para afuera” que en lo doctrinal y en lo moral se guiaba por los dictados de la cultura contemporánea. El término, en síntesis, se utilizaba para caracterizar a los cristianos que vivían de un modo acrítico respecto a la cultura, y que no estaban impregnados de la cultura de Cristo.

Sin embargo, esta perspectiva tiende a un error semejante, pero opuesto en su orientación, al de los separatistas. Al concentrarse tanto en este mundo, la visión enfatiza la dimensión horizontal cristiana en detrimento de la vertical. Sin el énfasis en la gracia y la vida más allá de la muerte, la religión degenera fácilmente en un “humanismo confiado en sí mismo”,<sup>18</sup> de carácter ético-racionalista. Esto, según Niebuhr, no es sino una adoración idolátrica del hombre o una denigración de Dios: “La adaptación de Cristo a las visiones de la época borra la distinción entre Dios y el hombre al divinizar al hombre o al humanizar a Dios”.<sup>19</sup>

Harry Blamires<sup>20</sup> critica esta posición diciendo que la misma está obsesionada con la pasión de ajustar la fe a las modas pasajeras del *Zeitgeist* intelectual. Se muestra desesperadamente ansiosa por estar en buenos términos con 'el mundo'. Fantasea con la posibilidad de volver a vigorizar el cristianismo con los aportes del humanismo secularista en una época en la que éste aparece debilitado e incapaz de ofrecer respuestas a los problemas de la humanidad. Por ello, concluye Niebuhr, el resultado inevitable es una teología hecha a imagen del hombre. La postura adaptacionista conduce a una distorsión de la dimensión horizontal así como a un olvido de la vertical. Al buscar la voluntad de Dios en el mundo, los cristianos corren el riesgo de confundir el *Zeitgeist* prevaleciente con el Espíritu Santo.

Cabe, de todos modos, hacer una distinción importante en lo que respecta a las adaptaciones a la cultura. Si bien no se debería comprometer el mensaje fundamental del cristianismo, para poder comunicarlo a diferentes culturas uno puede traducir algunas ideas ligadas a una cultura a sus equivalentes en otras culturas. Cristo utilizó en sus parábolas ejemplos tomados de la cultura agraria de Palestina. Pablo cambiaba sus alocuciones y su estilo según se estuviese dirigiendo a griegos, romanos o judíos. La traducción efectiva es encarnacional, llevando el mensaje del evangelio y encontrando el revestimiento cultural apropiado para expresarlo.

Habiendo expuesto las limitaciones de las dos respuestas más simples al problema de la relación entre Cristo y la cultura (rechazo o afirmación de la cultura en nombre de Cristo), Niebuhr presenta tres respuestas más complejas, que intentan en algún sentido reconocer

---

<sup>18</sup> Cf. NIEBUHR, *op. cit.*, 113.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 120. Cf. el libro de Luc FERRY, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Madrid, 1997, que plantea que el hombre, desde el advenimiento de la modernidad, ante la pregunta por el sentido de la vida, reacciona de dos maneras: o bien humanizando lo divino –tendencia que caracteriza desde el siglo XVIII a todo el laicismo europeo–, o bien divinizando lo humano –idea que se desprende de movimientos tales como la bioética y el humanitarismo.

<sup>20</sup> Para conocer la postura de Harry Blamires, basta con transcribir un texto escrito por él en la década del 60 – cuando el comunismo era la mayor amenaza mundial para occidente– que, *mutatis mutandis*, es de bastante actualidad en lo que respecta a la postura que él considera que la Iglesia debe tomar frente a la cultura: “La pregunta es: Los cristianos de los próximos cincuenta años, frente a un secularismo robustecido, ¿podrán profundizar y clarificar su compromiso cristiano a través de la práctica aislada de la moralidad y la espiritualidad personales, realizando de este modo el tipo de coexistencia incómoda que la Iglesia y el Estado parecen haber alcanzado en Rusia? ¿O podrán los cristianos de los próximos cincuenta años profundizar y clarificar su compromiso cristiano también en los niveles intelectual y social, saliendo al encuentro de, y desafiando, no sólo el ataque del secularismo a la moralidad personal, sino también la versión truncada y perversa del sentido de la vida y el propósito del orden moral? . . . Uno teme que en razón de un puro error táctico los cristianos de occidente puedan ser gradualmente conducidos a la posición de los cristianos en Rusia, satisfechos con decir lo mejor que se puede decir de un sistema social total y abiertamente comprometido con el materialismo ateo, al mismo tiempo que, de manera sincera, mantienen viva las llamas de la fe, la piedad y la virtud moral en medio de un resto que es tolerado en tanto y en cuanto se mantenga alejado de toda crítica exhaustiva del sistema establecido” (Harry BLAMIREs, *The Christian Mind*, Servant, Ann Arbor, Mich., 1963, 189-90).

tanto a Cristo como a la cultura, pero sin reduccionismos. Las tres relaciones consideradas son las de síntesis, paradoja y transformación.

### 3. Cristo por encima de la cultura

Según esta perspectiva, lo que se necesita no es una pura afirmación o rechazo de la cultura por parte de los cristianos, sino una síntesis de Cristo y la cultura. Se señala que la cultura no puede ser tan mala –ya que está fundada en la naturaleza creada buena por Dios– y que, aunque la naturaleza y la cultura estén caídas, todavía están sometidas a Dios. Esta visión subraya que las buenas obras se llevan a cabo en la cultura, pero sólo son posibles por la gracia, de manera que el reino de la gracia llega al reino de este mundo desde arriba. Sólo a través de la gracia podemos amar a nuestro prójimo, pero sólo en la cultura podemos actuar basados en ese amor.

En esta postura no se puede decir “o Cristo o la cultura”, porque se trata de Dios en ambos casos, pero tampoco se debe decir “tanto Cristo como la cultura”, como si no hubiera una gran distinción entre ambos. La razón de ello es que en sus promesas Cristo va más allá de la cultura, conduciéndonos al Padre en el cielo, pero en sus mandamientos nos ordena actuar en la cultura y, por ende, estamos sujetos a las autoridades divinamente instituidas.

Niebuhr señala a Clemente de Alejandría como un representante de esta línea en la era patristica, a Santo Tomás en el Medioevo, y a Paul Tillich en el siglo XX,<sup>21</sup> aunque el mayor exponente es el Aquinate, quien sostenía que la Iglesia debe ser considerada como simultáneamente en y más allá del mundo, conduciendo a la gente a la salvación en el cielo, pero fomentando todo lo mejor de la cultura de este mundo. De esta visión surgieron las grandes ideas de la educación general y la legislación protectora para todos los ciudadanos. En su aristotelismo cristiano, el Doctor Angélico sostuvo que la Iglesia debe promover tanto las metas temporales como las eternas de los hombres. Distinguía la ley natural y las virtudes cardinales, disponibles para toda la humanidad, de la ley divina, que incluye la ley natural pero añade la motivación superior de las virtudes teologales, que sólo son alcanzables para los hombres por medio de la gracia.

No se debe perder de vista el contexto histórico: Sto. Tomás, al igual que todos los teólogos de su época, querían lograr una relación estable entre la Iglesia y el Estado que permitiese la conservación de los valores y la autoridad. Puesto que los líderes son instituidos divinamente, la Iglesia debía respaldar la autoridad del gobierno para mantener el orden. Existe también un *continuum* de autoridad entre los ámbitos terrenales y celestiales, y una organización jerárquica en la Iglesia y el Estado.

La palabra “síntesis” es clave para entender esta postura. Su meta es la de buscar una correlación entre las cuestiones fundamentales de la cultura y la respuesta de la revelación cristiana. Por ello se esfuerza por conseguir una teología de síntesis, con las expectativas culturales subordinadas a las preocupaciones cristianas. El riesgo de esta actitud es que el esfuerzo por construir un sistema conceptual y práctico que incluya a Cristo y la cultura, la obra de Dios y la del hombre, lo temporal y lo eterno, la ley y la gracia, puede conducir, quizás inevitablemente, a la absolutización de lo que es relativo y la reducción de lo infinito a una forma finita.

---

<sup>21</sup> Recuérdese que Niebuhr publicó el libro en 1951.

Esta aproximación, además, trae aparejado el problema que –en su interés por respaldar la autoridad temporal– la Iglesia concebida de este modo tenderá a ser un agente de estancamiento social. Sintetizar el cristianismo con la cultura de la época puede conducir a la fosilización cultural y, por ende, a la absolutización de lo que es relativo, o la idolatría cultural. Así, por ejemplo, el respeto a la autoridad temporal parece ser demasiado grande; existe el peligro de que las leyes hechas por el hombre socaven la ley de Dios, como ocurrió con los fariseos que fueron criticados por Cristo por anular el mandamiento de honrar al padre y a la madre por su tradición (Cf. Mt 15, 3-7).

Por otro lado, opina Niebuhr, la estructura jerárquica de la Iglesia y el Estado tiende a crear una falsa imagen de grados de santidad. Y la integración de la Iglesia y el Estado genera fuertes tentaciones para comprometer las verdades cristianas y para el abuso eclesial del poder político temporal, confiando en la Espada (*Sword*) en vez de la Palabra (*Word*) para hacer que la gente viva según las enseñanzas religiosas.

#### 4. Cristo y cultura en paradoja

La visión paradójica difiere de la precedente porque sostiene que, si bien tanto Cristo como la cultura reclaman nuestra lealtad, la tensión entre ambos no puede ser reconciliada en una síntesis duradera. La versión más importante de esta visión es la doctrina de Lutero de los dos reinos o dominios.

Este tipo de cristianos vive en una gran tensión. Creen que Dios ha establecido las instituciones mundanas, y que ellos deben trabajar en las mismas de la mejor manera posible. Al mismo tiempo, sin embargo, afirman que el reino de Dios ha penetrado el mundo aquí y ahora. Por ende, bajo la providencia divina, estos cristianos recorren un camino que puede parecer sinuoso y ambiguo, tratando de honrar lo que está mandado divinamente en la cultura (como los lazos familiares, el imperio de la ley, y el respeto a la legítima autoridad), viviendo simultáneamente los valores distintivos del reino de Dios tanto como se pueda, sin componendas. Así, por ejemplo, el cristiano tendrá el derecho de iniciar acciones legales contra alguien que lo haya perjudicado, al mismo tiempo que tendrá que ofrecer la otra mejilla o perdonarlo tanto como “setenta veces siete” veces.

Contra todo optimismo ingenuo, Lutero sostenía que el pecado es universal y permanece en el cristiano a lo largo de toda su vida terrenal, viciando de este modo todo intento de establecer una sociedad santa en la tierra. Por ello, hay un fuerte contraste entre los dos dominios: el dominio del mundo gobernado por la ley y el dominio de Dios, gobernado por la gracia. Estos dos dominios existen uno junto al otro en una relación paradójica, que nunca va a ser resuelta en esta vida. Lutero dice que los cristianos, que pertenecen al dominio de Dios, no necesitan la ley o la espada temporales como incentivos, ya que las buenas obras fluyen ahora libremente sin compulsión.

Sin embargo, es una sobresimplificación suponer que los cristianos están libres del dominio del mundo. En realidad, cada cristiano está simultáneamente sujeto a ambos dominios, porque todo cristiano contiene un “hombre interior” regido por la fe y no la ley, y un “hombre exterior” que puede caer, regido por la Ley. Por ello somos *simul justus et peccator*. Lutero insiste en que somos salvados por la gracia, no las obras, pero como seguimos siendo pecadores en esta vida, necesitamos la Ley para poner freno a nuestro pecado. Así, cada cristiano es un súbdito de dos dominios –de dos “reinos”– pero de un solo rey, Cristo.

La distinción de los dos dominios tiene consecuencias trascendentes en el luteranismo. Como uno se salva por la gracia, no por las obras, no hay grados de santidad, o necesidad alguna de separarse de la cultura. Esto significa que toda vocación (siempre que sea una verdadera vocación) puede ser seguida para gloria de Dios. En este sentido, los cristianos pueden participar plenamente en lo que es mejor en la cultura: “somos liberados para servir”. La motivación para el servicio viene de la gratitud nacida de la fe en el amor de Dios por nosotros, pero las técnicas específicas de servicio se pueden derivar de la cultura que nos rodea. Esta libertad del cristiano está balanceada por un respeto por la ley temporal y el gobierno secular –cf. Rm 13,1-7–<sup>22</sup> como medio para contener las consecuencias del pecado. Este acto de equilibrio conducirá a la paradoja: como cristianos bajo la gracia, no deberíamos devolver mal por mal, pero en tiempo de guerra, se nos puede ordenar tomar las armas, si es la única manera de evitar un mal mayor. Pero si un líder está equivocado, en el sentido de mandarnos hacer algo contrario a la ley de Dios, no estamos obligados a obedecer, porque no es el deber de uno hacer el mal, ya que “debemos obedecer a Dios más que a los hombres” (Hch 5,29).

Niebuhr percibe una cantidad de ventajas en la visión de Lutero. Parece ser críticamente realista respecto al alcance del pecado humano y la necesidad continua de la ley para controlarlo. Al mismo tiempo, Lutero no cae en el separatismo o autojustificación, lo que le permite alentar un servicio honorable a la cultura. Mientras que la doctrina de los “dos dominios” sugiere cierta compartimentalización de la fe y las obras, Niebuhr es conciente de que esto implica una errónea comprensión de las interrelaciones entre los dominios. El dualismo paralelístico –vida temporal y vida espiritual– no excluye el interaccionismo de la fe en Cristo que obra, por amor, en el mundo de la cultura.

Por otra parte, Niebuhr piensa que se debe decir algo acerca de las dos acusaciones formuladas contra la visión paradójica. Primero, se dice que tiende al ‘antinomianismo’:<sup>23</sup> si somos justificados por la gracia, no por las obras, y el pecado persiste inevitablemente en el cristiano, ¿por qué no deberíamos pecar aún más?<sup>24</sup> Segundo, conduce al conservadurismo cultural: si aceptamos la autoridad temporal de las instituciones y gobernantes existentes, no parece que haya una motivación, o una justificación, para llevar a cabo reformas. Junto a esto está la idea de que Lutero ve el rol de la Ley de una manera puramente negativa –como freno y espejo, los dos primeros usos de la ley–, pero no apoya su rol positivo –como guía, el tercer uso de la Ley– para mejorar la sociedad.

En suma, Niebuhr utiliza el término *paradoja* para explicar el hecho de que el cristiano de este tipo, de carácter dualista, “está del lado del hombre en el encuentro con Dios, pero busca interpretar la Palabra de Dios que ha escuchado viniendo del otro lado”, según sus propias palabras. El aporte principal de esta postura es que nos recuerda permanentemente la imperfección de la condición humana, que no se da sólo en el plano individual sino también corporativo. Sin embargo, este énfasis en lo negativo no debe disuadirnos de interactuar con las instituciones de la cultura, que necesitan de la influencia cristiana.

<sup>22</sup> Rm 13,1-3: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se atraerán sobre sí mismos la condenación”.

<sup>23</sup> Término procedente del griego (*antinomos/anti-ley*) con el que se denomina a los que quieren liberarse de la ley en nombre del evangelio. Se apela a Ro 3,8, pero en cierto modo está en contradicción con Ga 5,1-13. El antinomianismo apareció en los siglos I y II y después, esporádicamente, a lo largo de la historia del cristianismo (cf. G. CANOBBIO, *Pequeño diccionario de teología*, Sígueme, Salamanca, 1992, 28).

<sup>24</sup> Recuérdese la famosa frase de Lutero: “Pecca fortiter sed crede fortius”.

## 5. Cristo transformador de la cultura

La última opción es similar a la precedente, excepto que es más optimista acerca de la capacidad de los cristianos para mejorar la cultura. Aunque afirma la universalidad del pecado, sostiene que las culturas pueden ser convertidas. Uno de las razones teológicas fundamentales para este optimismo es la visión de que la caída sólo pervirtió las cosas que fueron creadas buenas, y que estas cosas siguen siendo inherentemente buenas y capaces de ser reformadas, aun cuando han sido dirigidas erradamente.

La sugerencia no es que la humanidad pueda, por sus propios esfuerzos, crear una cultura más santa, sino que, a través de la gracia, esto pueda suceder. Esto conduce a la idea de la comunidad cristiana santa aquí en la tierra, visiblemente separada de la cultura no cristiana. No sin algunas dudas, Niebuhr asocia esta idea con San Agustín, aunque admite que, de diversos modos, el obispo de Hipona parece haber afirmado las cinco respuestas. Ciertamente, Agustín estaba impresionado por la regeneración de la Roma centrada en el César en una ciudad cristiana, aunque era mucho más pesimista que un transformacionista típico acerca de la suerte de toda cultura en este mundo. Un ejemplo mejor es el de Calvino, que enfatizó el uso positivo de la Ley como guía de la reforma social, al menos para los elegidos –aunque los calvinistas han sido típicamente más optimistas que el mismo Calvino, y a veces inclinados al perfeccionismo– y varios cristianos utopistas. Se podría incluir en esta categoría, en lo que respecta a la segunda mitad del siglo XX, la propuesta de la “Civilización del amor” de Pablo VI.

De lo que se trata, en última instancia, es que la sociedad se convierta enteramente al evangelio. El mundo de los negocios, de las artes, de las profesiones, la vida familiar, la educación, el gobierno: nada queda fuera del alcance del dominio de Cristo y todo puede ser reclamado en su nombre. El riesgo es darle demasiado crédito a la cultura, y en dar demasiada primacía a las obras del hombre en vez de al poder de Dios.<sup>25</sup> Esta visión está apoyada en el mandato bíblico de ser “la sal de la tierra y la luz del mundo” (Cf. Mt 5,13-16). Pero, recordaba Niebuhr, esta “sal” sólo condimenta con el fruto del Espíritu: no estamos llamados a transformar la cultura por la fuerza, sino por el poder del Espíritu de Dios que vive en nosotros.

Niebuhr no ofrece evaluación alguna de las fortalezas y debilidades básicas de la visión transformacionista, ya que parece considerarla como la mejor opción. La crítica que se le hace a esta postura, sin embargo, es que tiende a un utopismo que subestima el poder del pecado como factor degenerativo del quehacer humano. Aun dentro de la Iglesia, la historia no invita a tal optimismo. El énfasis en la transformación de la cultura corre el peligro de convertirse en la única razón para la existencia de la Iglesia. El “evangelio social” puede reemplazar rápidamente al verdadero evangelio de la gracia y la promesa con una religión virtuosa de la Ley y de las obras, un peligro que es ostensible en el activismo coercitivo de algunas comunidades eclesiales.

---

<sup>25</sup> Una versión extrema de esta postura está dada por el ejemplo de Michel Camdessus, quien llegó a afirmar que “El Fondo Monetario Internacional (FMI) es parte de la construcción del reino de Dios”. Tomado de una conversación de este ex-presidente de dicho organismo con el sociólogo y sacerdote belga François Houtart.

## 6. La integración de las cinco opciones

Como toda tipología puede ser malinterpretada –a raíz de las simplificaciones en las que necesariamente incurre para sistematizar los datos que se quiere estudiar y clasificar–, no está de más recordar que el mismo Niebuhr se encargó de aclarar que las cinco opciones no son mutuamente excluyentes entre sí. De hecho, como cristianos estamos llamados a integrar las cinco actitudes descriptas. En primer lugar, debemos esforzarnos por ser santos,<sup>26</sup> como subraya el primer tipo pero, tal como lo hace el segundo tipo, debemos reconocer y afirmar lo que hay de genuinamente bueno en toda cultura. Del tercer y quinto tipo aprendemos que debemos aprovechar las oportunidades para perfeccionar las cosas que las sociedades nos ofrecen, y para mejorar, transformar, y aun convertir esta o aquella dimensión de la cultura para ponerla al servicio de Dios y del hombre. Pero, finalmente, no podemos ignorar el carácter paradójico de nuestra existencia terrenal, de la coexistencia del bien y del mal en nosotros mismos, en las comunidades e instituciones en las que nos toca participar, y en la sociedad en la que vivimos.

## IV. DE LAS TIPOLOGÍAS A LAS INTEGRACIONES DEL SABER

Las dos tipologías descriptas, que plantean tres modos de vivir la fe en su dimensión vertical –según que predomine lo afectivo, lo intelectual o lo volitivo– y cinco de vivir la relación concreta del cristiano con el mundo –dimensión horizontal o cultural de la religión–, se pueden combinar, dando lugar a numerosas formas de integración de los saberes.

1. Si, por ejemplo, tomamos a los cristianos que asumen la primera postura propuesta por Niebuhr –Cristo contra la cultura– y consideramos aquellos que, a su vez, poseen un temperamento mayormente afectivo, encontraremos en este grupo una integración de carácter *pietista*, caracterizada por una visión devaluada de la cultura. Esta perspectiva, que considera que el hombre encuentra a su Señor y Redentor sólo a través de una experiencia personal y privada, asume que lo único necesario para salvarse es la fe y la obediencia. La vida del mundo y en el mundo es algo pecaminoso, de lo que hay que liberarse, y sólo cabe una actitud de denuncia respecto a la cultura, de la cual hay que exponer sus vanidades y perversiones. La actitud intelectual a seguir es, en el mejor de los casos, la indiferencia, incluso hacia ciertos aspectos doctrinales de la propia fe.

Dentro del tipo de cristianos contra la cultura, los de temperamento intelectual, en cambio, prestan enorme importancia a los temas doctrinales. Aquí aparece una integración del saber de neto corte apologetico. Se asume una actitud defensiva frente a las corrientes de pensamiento contemporáneas que son valoradas, mayormente, como contrarias al cristianismo. Así, por ejemplo, en lo que concierne a la relación entre la religión y la ciencia, postulan que la misma es necesariamente de oposición, ya que identifican a la ciencia con la ideología científicista,<sup>27</sup> o con la postura denominada “imperialismo científico”, que no sólo desdeña la pretensión de verdad de la religión, sino que llega a afirmar que la ciencia

<sup>26</sup> De los sentidos fundamentales de la palabra ‘santo’, *perfección* y *separación*, los cristianos del primer tipo analizado acentúan, quizás en exceso, el segundo. Aquí tomamos ‘santo’ en el sentido moral y ontológico de perfección, de plenitud de gracia (cf. 1 Pe 1, 15-16: “Como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir; porque escrito está: Sed santos, porque yo soy santo”).

<sup>27</sup> El científicismo establece que sólo la ciencia puede ofrecer la verdad respecto al mundo y la realidad y sólo lo cuantificable y medible es cognoscible científicamente. Esta ideología procura deshacerse de toda afirmación metafísica, filosófica o religiosa y niega la pretensión de veracidad de las mismas. En suma, el científicismo considera a la ciencia como el único camino para aproximarse a la verdad. Algunos representantes famosos fueron el filósofo Bertrand Russell, el astrónomo Fred Hoyle y el biólogo Jacques Monod.

encontrará algún día las respuestas a las grandes preguntas de carácter religioso.<sup>28</sup> El tipo de integración que propone este grupo, como reacción frente a la supuesta agresión de las ciencias, ha sido denominada “autoritarismo eclesiástico”, ya que postula que la Iglesia tiene autoridad última sobre la ciencia. En esta corriente se podría incluir a todos los tratados clásicos de apologetica del último cuarto del siglo XIX, y de la primera mitad del siglo XX.

Por último, dentro de los “cristianos contra la cultura”, hay que considerar a aquellos en los que prevalece el temperamento volitivo. Este grupo estaría constituido por quienes se muestran cautamente suspicaces en lo que respecta al uso de la razón en los asuntos de la fe, y no se preocupan por entender a fondo lo que creen. Más bien, se interesan por la praxis de la fe, y su concreción mediante las obras. La cultura, en el mejor de los casos, es el ámbito de acción para la caridad, pero no se le reconoce valor alguno o relevancia para la vida espiritual. El mundo es el lugar donde se pone a prueba la integridad moral de cada uno. No se siente impulso alguno a integrar los datos de la fe con los elementos constitutivos de la cultura en la que les toca actuar. De allí la falta de interés por la especulación, filosófica o teológica, ya que la única verdad importante es que el hombre en esta vida construye su destino eterno, cumpliendo así los designios de Dios. Surge una antropología con un fuerte acento en lo ultraterreno, y cierto desdén hacia la condición histórica del hombre. La historia es el “campo de entrenamiento para las almas” que se preparan para “la prueba final de lealtad del juicio final”, y se pierde así la idea de una recapitulación de todo lo creado, como expresan las epístolas paulinas de la cautividad.

2. El segundo tipo, continuando el análisis, era el del “Cristo de la cultura”, o “cristianos culturales”, como los llamaba Niebuhr.<sup>29</sup> Recordemos que este grupo, a grandes rasgos, propone que, en la medida en que la cultura cambia, el cristianismo también debe cambiar para mantener su relevancia, adaptando el mensaje a los interlocutores. Si, como en el caso anterior, consideramos a quienes, además de suscribir a esta postura, poseen un temperamento afectivo, surge a la escena el tipo de integración propia del romanticismo cristiano. Como ejemplo de esta corriente, sirve transcribir algunas frases que Jaime Balmes dedicó a Francisco de Chateaubriand, iniciador del romanticismo en Francia y poderoso promotor de la restauración religiosa en su país una vez terminado el régimen revolucionario republicano, sobre todo con su influyente obra *El genio del cristianismo* (1802): “Antes de Chateaubriand se habían conocido también las bellezas de la religión, pero nadie como él había notado sus relaciones de armonía con cuanto existe de bello, de tierno, de grande y de sublime; nadie como él había hecho sentir el inmenso raudal de beneficios con que esa hija del cielo inunda esa tierra de infortunio; nadie como él se había dirigido a la vez al entendimiento, a la fantasía y, sobre todo, al corazón, dejando en el fondo del alma, al par de robustas convicciones, sentimientos elevados y profundos”.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Esta posición, en otras palabras, es una variante del científicismo, con una sutil diferencia: en vez de eliminar al “enemigo”, la ciencia busca conquistar el territorio formalmente ocupado por la teología. Mientras que el científicismo es ateo, el científicismo imperialista afirma la existencia de algo divino, pero sostiene que el conocimiento de lo divino viene de la investigación científica, y no de la revelación religiosa (Cf. Ted PETERS, *Science and Theology. The New Consonance*, Westview Press, Boulder, Co., 1998, 13-14).

<sup>29</sup> Hoy en día, la acepción “cristiano cultural” se utiliza en otro sentido: es aquel que aprecia la herencia cultural cristiana recibida de su familia –y en un contexto más amplio, de su cultura–pero que no vive ni confiesa la fe cristiana.

<sup>30</sup> Tomado de I. SAN MIGUEL, “Romanticismo y cristianismo”, Revista *Arbil*, N° 55. Disponible en [http://www.arbil.org/\(55\)sanm.htm](http://www.arbil.org/(55)sanm.htm).

Hoy en día, un “cristiano romántico” se define como una persona que sabe que ha sido reconciliada con Dios a través de su Hijo, Jesucristo, que busca amar a Dios con todo su corazón y que ve el amor de Dios como la fuerza más poderosa en el universo. A su vez, le da un lugar central a la experiencia emocional, buscando modos de amar a Dios más profundamente a través de dichas experiencias, y procurando el bien para todos los seres humanos. El “cristiano romántico” resalta la imaginación como medio para experimentar y entender la belleza y verdad de Dios, y busca descubrir y expresarlas a través del arte (pintura, escultura, arquitectura, música, literatura, danza, etc.). Por ello, ve a la naturaleza, y al mundo en general, como un don de Dios en los cuales se pueden encontrar las huellas del Creador.

Por otro lado, se puede constatar hoy en día la presencia, incluso en muchos cristianos, de una espiritualidad que procura distintas técnicas para “experimentar” de alguna manera la presencia de Dios, o “lo divino”, asociada al movimiento *New Age*. Se da un *revival* de lo místico, pero bajo la forma de un eclecticismo que incorpora enseñanzas y metodologías que provienen de un arco que va desde las religiones del extremo oriente a las tradiciones herméticas, pasando por las medicinas alternativas y variadas escuelas de la psicología contemporánea. Más allá de ciertas síntesis –que muchas veces resultan ser de carácter sincrético– este grupo no es propenso a una integración de saberes rigurosa, ya que los conocimientos no son importantes en sí mismos, sino en cuanto conducen a las experiencias y vivencias buscadas. Sin embargo, y a favor del mismo,<sup>31</sup> se puede decir que hay en él una cierta intuición de que lo más originario en la religión es justamente la experiencia del Otro, de Aquel que es el fundamento último de toda la realidad, la fuente originaria del ser. El riesgo, como hemos visto, puede ser cierto desdén por lo intelectual o, en el otro extremo, un sincretismo irreflexivo, dispuesto a integrar los elementos más dispares, siguiendo solamente la inspiración del “corazón”.

Los “cristianos culturales” de temperamento intelectual, por su parte, ponen el énfasis en el acuerdo entre el cristianismo y las corrientes intelectuales en boga. Ya en la Ilustración surgieron teologías que querían poner de manifiesto el carácter racional de la religión cristiana, ignorando o desechando las enseñanzas sobrenaturales de las Escrituras. En el siglo XIX, y superado el período romántico, los cristianos culturales intelectuales asumieron el desafío del darwinismo, tratando de pensar el cristianismo en clave evolutiva. En el siglo XX, los intentos de integración y diálogo entre la fe y la cultura en esta línea asumieron distintas formas según la corriente filosófica, o moda intelectual, predominante –especialmente el socialismo y el existencialismo– que dieron origen a distintas teologías. En lo que corresponde al diálogo entre la teología y las ciencias, quienes participan en él en esta línea son los más optimistas respecto a las posibilidades del mismo. De hecho, es en algunas presentaciones extremas de este grupo donde encontramos los esfuerzos más notables para elaborar una teología que recoja fructíferamente los datos de las ciencias naturales –teoría de

---

<sup>31</sup> El documento “Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión sobre la «Nueva Era»”, del Consejo Pontificio de la Cultura y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, considera a la Nueva Era, en cuanto refleja la búsqueda de lo espiritual, como un desafío positivo: “ El éxito de la *Nueva Era* presenta un desafío a la Iglesia. Muchos piensan que la religión cristiana ya no les ofrece –o tal vez nunca les proporcionó– algo que necesitaran realmente. La búsqueda que con frecuencia conduce a una persona a la *Nueva Era* es un anhelo auténtico: de una espiritualidad más profunda, de algo que les toque el corazón, de un modo de hallar sentido a un mundo confuso y a menudo alienante. Hay algo de positivo en las críticas que la *Nueva Era* dirige al materialismo de la vida cotidiana, de la filosofía e incluso de la medicina y de la psiquiatría; al reduccionismo, que se niega a tener en cuenta las experiencias religiosas y sobrenaturales; a la cultura industrial de un individualismo desenfrenado, que inculca el egoísmo y se despreocupa de los demás, del futuro y del medio ambiente. Los problemas que plantea la *Nueva Era* nacen más bien de lo que propone como respuestas alternativas a las cuestiones vitales” (Capítulo I, punto 1.5).

la evolución, física relativista, mecánica cuántica, etc.– muchas veces forzando algunos datos teológicos básicos de la tradición bíblica, patristica y sistemática, con el afán de mostrar el carácter racional del cristianismo, corriendo el riesgo de incurrir en ciertas formas de concordismo o de neo-gnosticismo.

En lo que respecta a los “cristianos culturales” de temperamento volitivo, más interesados por las cuestiones prácticas que por las especulaciones, su integración adquirió la forma de variadas utopías sociales, asociadas a la noción de “progreso” –tan en boga a fines del siglo XIX y principios del XX–, que apuntaban a la creación de sociedades perfectas en las que el cristianismo o, más bien, una versión modificada del mismo, cumplía un rol funcional.<sup>32</sup> Esta integración entre lo religioso y lo político, obviamente, se lograba a costa de una reducción del cristianismo a criterios seculares que establecían en qué debía consistir un grupo humano óptimamente organizado. En definitiva, lo que proponían era la construcción del “Reino de Dios”, pero mediante el esfuerzo humano, como proyecto meramente político, económico y social. En este reino se daría la plena integración del cristianismo y la cultura.<sup>33</sup>

En el contexto actual, signado por cierto relativismo postmoderno y la opción por espiritualidades *prêt-à-porter*, han surgido algunas variantes sincretistas del cristianismo, emparentadas con el movimiento de la Nueva Era. En los EE.UU., además, este tipo de cristianismo demasiado pendiente de la cultura, según sus detractores, tiende a considerar a su potencial feligresía como “consumidores” a los que hay que atraer mediante las más modernas técnicas de marketing, como en cualquier otro negocio. Así, se realizan estudios para saber cuáles son los contenidos del mensaje cristiano “negativos” (que hay que callar) y “positivos” (a promover). De esta manera, la integración del cristianismo con la cultura consumista e individualista da origen a una predicación en la que no se menciona el tema del pecado, pero sí el de cómo fortalecer la auto-estima, por poner un ejemplo. Rastrean en la Biblia los principios que nos pueden guiar hacia una vida exitosa –callando el misterio de la Cruz–, dando lugar así al florecimiento de una literatura de autoayuda “cristiana”, que compite en las librerías contra las publicaciones de los gurús de turno.

En cualquiera de los casos expuestos se puede observar que las integraciones respectivas pueden pecar de “acomodaticias”, en su afán por adecuar el mensaje y las exigencias cristianas a la cultura contemporánea, se esfuerzan en seguir la invitación de San Pablo de hacerse “todo a todos” a la hora de anunciar el evangelio y de presentar el carácter universal del mismo.

3. Si pasamos ahora al tipo de “Cristo y cultura en paradoja”, el solo hecho de recordar que Niebuhr llamaba a este grupo “cristianos dualistas” nos da una pista clave para nuestra indagación: al aceptar el dualismo como la condición insuperable en lo que respecta a la vida de la fe y la vida secular, el tipo de integración resultante presentará tensiones y aporías insalvables en el plano teórico. Si bien la figura más representativa de esta corriente, según el análisis de Niebuhr, fue Lutero, la misma no está ausente en el catolicismo, donde muchos individuos y grupos que piensan haber alcanzado algún tipo de integración entre su

<sup>32</sup> Es interesante notar que, según Niebuhr, estos “cristianos culturales” tienden a dirigirse a los grupos dirigentes de una sociedad, hablándoles a los “cultos” y utilizando el lenguaje de los círculos más sofisticados, de aquellos que están familiarizados con la ciencia, la filosofía y los movimientos políticos y económicos de su tiempo. Por eso decía que eran “misioneros de la aristocracia y la clase media, o de los grupos que toman el poder en una sociedad”, ya que eran de la tesis de que la conversión al cristianismo de los grupos dirigentes era fundamental para la misión de la Iglesia en lo que concernía a la conversión de las masas.

<sup>33</sup> Evidentemente, este “Reino” iba a estar fundado sobre las bases de los ideales humanos decimonónicos – libertad, igualdad, fraternidad– y las estructuras políticas y económicas entonces vigentes.

fe y la cultura viven, de hecho, un dualismo teórico y/o práctico,<sup>34</sup> según el caso. A diferencia de los luteranos más auténticos, lejos de experimentar una tensión o paradoja entre los dos “reinos” o dominios –el de la gracia y el de la ley, el de la fe y el de la vida secular–, reconocen implícita o explícitamente que los distintos ámbitos del quehacer humano –la economía, la política, el derecho, los negocios, la educación, la ciencia– tienen sus propias leyes y dinámicas, que hay que respetar, incluso si entran en contradicción con el mensaje evangélico. Así, por ejemplo, en el plano del derecho se da muchas veces el conflicto entre la resolución óptima de un litigio siguiendo la inspiración del iusnaturalismo u optando por la variante pragmatista de buscar qué es lo que mejor conviene al interés de las partes. También habrá empresarios cristianos que conocen a fondo las encíclicas sociales desde *Rerum Novarum* hasta la fecha, pero aplican en sus empresas los cuestionables procesos de *downsizing*, *reengineering*, *restructuring* y *outsourcing*, eufemismos técnicos para denominar en muchos casos al intento de optimizar las ganancias o minimizar las pérdidas a costa del bienestar de los empleados.

4. Donde la integración sí juega un rol central es en el grupo de “Cristo por encima de la cultura”, que Niebuhr denominaba “sintetizadores” debido al afán por lograr una síntesis entre Cristo y la cultura. Como hemos visto, el principal representante de esta orientación es, según el teólogo norteamericano, Santo Tomás de Aquino. La síntesis antedicha se construye a partir de ciertas convicciones teológicas fundamentales. En primer lugar, que la naturaleza, en la que está basada en última instancia la cultura, ha sido creada buena por Dios, y ha sido rectamente ordenada por este Dios Padre a quien Cristo está inseparablemente unido. De allí que Cristo y el mundo no se puedan oponer uno al otro. Este presupuesto teológico, sin embargo, no los distingue de los “cristianos culturales”. La diferencia está dada por el hecho de que la integración de los “sintetizadores” no tendrá nada en común con las subordinaciones y concesiones de aquellos a los valores y verdades dominantes de la cultura de su tiempo, ya que asume en toda su dimensión el misterio teándrico de Cristo, y la ambigüedad de la cultura.

Para estos cristianos “sintetizadores”, en los que predomina el temperamento intelectual, el hombre debe responderse la pregunta por el sentido de su vida, por lo que debe hacer, por su finalidad. Su respuesta, para ser razonable, deberá tener en cuenta todas las aspiraciones y deseos que brotan de su naturaleza humana. El planteo es netamente teleológico, y la razón debe indagar el propósito de todas las cosas que, a su vez, revelan el plan de Dios. La actividad más perfecta del ser humano es la comprensión especulativa y la última y perfecta felicidad del hombre no puede ser sino la visión de la esencia divina. Todo ser humano inteligente, en definitiva, consigue alcanzar su fin último cuando el intelecto alcanza a Dios como su fin. A este fin están ordenados los fines temporales, como la salud, la justicia, y el conocimiento de la realidad. Las ocupaciones humanas aparecen como medios necesarios para aquel fin sobrenatural. No podemos extendernos aquí sobre la síntesis del Aquinate –por otra parte ampliamente difundida y conocida– pero sí queremos subrayar el modo magistral en que integró el pensamiento cristiano con la cultura de su época. Sin embargo, la admiración que ha producido desde el siglo XIII ha traído como consecuencia que se cayera en la tentación de repetirla casi mecánicamente en su letra y que los “sintetizadores” post-Tomás no acometieran la tarea –o lo hicieran parcialmente– de elaborar nuevas síntesis a medida que los cristianos, en su devenir temporal y su expansión espacial, se encontraron con nuevas culturas.

---

<sup>34</sup> Teórico cuando está formulado conceptualmente de manera explícita, y práctico cuando el dualismo conceptual se deduce a partir de las conductas seguidas.

El riesgo en el que se incurre es el de pensar que la única síntesis posible es la “tomista”, a la que se intenta actualizar mediante la asimilación –muchas veces forzada– de algunos elementos tomados de la filosofía y ciencia contemporáneas, pero sin darse cuenta de que muchos de los presupuestos culturales de la prodigiosa síntesis del Doctor Angélico –el aristotelismo como fundamento de la filosofía occidental, el espíritu patriarcal del sistema feudal, la relación entre la Iglesia y el poder temporal, entre otros– ya no están vigentes. Esta integración, por ende, puede aparecer a algunos como *la* “cultura cristiana”, e inhibir todo interés por dialogar con la cultura de hoy –vista como no-cristiana, o anti-cristiana, en el peor de los casos–, anulando todo esfuerzo de estudio y discernimiento del tiempo actual, exactamente lo opuesto al espíritu de Tomás y de su maestro, San Alberto Magno.

En su variante más creativa los “sintetizadores” se abren a las nuevas contribuciones de la humanidad en el campo de la filosofía, de las ciencias naturales, de las ciencias sociales, de las artes y, en general, de todos los aspectos más enriquecedores de la cultura. En el terreno específico del diálogo de la fe y la ciencia, pertenecen a este grupo aquellos autores embarcados en la línea que Ian Barbour califica de “Integración”,<sup>35</sup> entre quienes podemos contar a Teilhard, Polkinghorne, Peacocke, George Ellis, diversos cultores de la *process theology* y, en la teología católica actual, los dominicos franceses Maldamé y Arnould, por mencionar a los de mayor difusión. Si bien, los frutos de estos ensayos de integración han recibido distintos tipos –en cantidad y en profundidad– de elogios y críticas por parte de teólogos, filósofos y científicos, no se puede sino valorar positivamente tan encomiable esfuerzo intelectual. Como bien señala Peter Barret al referirse a la situación actual del diálogo: “Así, como Tomás de Aquino a mediados del siglo XIII, los teólogos se enfrentan al fascinante desafío de hacer que la teología actúe como la gran disciplina integradora, echando mano a todo el rango de las ciencias humanas y naturales para formular un nuevo gran relato (o ‘meta-narración’)”.<sup>36</sup>

Dentro de los “sintetizadores”, los de temperamento volitivo son los que se preocupan por las dimensiones ya no especulativas de la síntesis, sino prácticas. De lo que se trata es que el cristianismo impregne todas las dimensiones de la vida social. A diferencia de los “cristianos culturales” –que también pretenden construir una sociedad de inspiración cristiana– no es el cristianismo el que hace concesiones a la cultura, adaptando su mensaje para que sea accesible a la mayor cantidad posible de pueblos y personas, sino que es la cultura la que debe asumir las verdades cristianas en todos los ámbitos del quehacer humano. Históricamente, dio lugar a la postura denominada “integrismo” o “integralismo”, con su ideal de la “nación católica”, a través de una clara subordinación del orden temporal al espiritual.

5. Consideremos, por último, al tipo que propone a “Cristo transformador de la cultura” o “conversionistas”, según la denominación de Niebuhr. Para entender su especificidad, recordemos que para el cristiano exclusivista –el de “Cristo contra la cultura”– la historia es la historia de una Iglesia triunfante y de una civilización pagana que perece; para el “cristiano cultural” es la historia del encuentro del espíritu con la naturaleza; para el “sintetizador” es un período de preparación bajo la ley y la razón, por medio del evangelio y

<sup>35</sup> En la tipología de Barbour existen cuatro modos de plantear la relación entre la ciencia y la religión: 1) *Conflicto*, que incluye a posturas tales como el materialismo científico y el literalismo bíblico; 2) *Independencia*, que evita los conflictos proclamando la absoluta independencia de ambas, en una postura netamente dualista; 3) *Diálogo*, que va más allá del modelo planteado por la *Independencia* y plantea algunas relaciones entre la ciencia y la religión, pero en algunas cuestiones muy limitadas, 4) *Integración*, que sostiene que es posible algún tipo de integración entre el contenido de la ciencia y el de la religión. Aquí se procura establecer relaciones entre las doctrinas teológicas y las teorías científicas.

<sup>36</sup> Peter BARRET, “Toward a Theological ‘Theory of Everything’”, *Religion and Theology* 7/3 (2000) 357.

en la Iglesia, hacia una comunión última del alma con Dios; para el dualista la historia es el tiempo de la lucha entre la fe y la incredulidad, entre la promesa y su cumplimiento. Para el conversionista, en cambio, la historia es el ámbito de manifestación de las obras de Dios y de las respuestas del hombre a las mismas. Se vive en el “ahora” divino, y el futuro escatológico es vivido, más bien, como presente escatológico. La vida eterna, en esta perspectiva, se puede anticipar veladamente ya “aquí y ahora”, como nos insinúa el “ya” joánico. Por ello, se ve a Cristo como transformador de la cultura, en el sentido de que reorienta, revigoriga y regenera la vida del hombre en cada momento.

En esta corriente parecería predominar el temperamento volitivo, orientado hacia las preocupaciones éticas, y la promoción de una sociedad global más humana y, en lo que respecta a la Iglesia, la praxis pastoral. En su historia más reciente se manifiesta en la propuesta de la “civilización del amor” que no se puede dar sino por medio de la evangelización de la cultura. Las líneas fundamentales de esta aproximación al diálogo con la cultura están explicitadas, por ejemplo, en el documento *Para una pastoral de la Cultura*, del Consejo Pontificio de la Cultura (1999). Se concibe a la cultura como un campo de evangelización, ya que vastos sectores culturales o bien no han recibido la luz del evangelio, o bien la han rechazado. En este contexto, en nombre de la fe y en el respeto de la libertad religiosa, se redescubre la urgencia de anunciar la Buena Nueva al mundo actual. Evangelizar, ahora, implica discernir los valores culturales susceptibles de ser enriquecidos, purificados y perfeccionados por la fuerza del evangelio. Evangelizar, según una expresión del Cardenal Poupard, “es alcanzar el alma misma de las culturas vivas y responder a sus expectativas más altas, haciéndolas crecer a la dimensión propia de la fe, de la esperanza y de la caridad cristianas”.<sup>37</sup>

Este tipo de integración es denominada, en general, como “inculturación”, y tiene la aspiración de transformar los modelos de comportamiento típicos de un ambiente, los criterios de juicio, los valores dominantes, los hábitos y las costumbres que caracterizan la el mundo del trabajo, del entretenimiento, la vida familiar, social, económica y política. Todos los elementos que componen el *ethos* de una cultura se convierten en otros tantos campos de inculturación del evangelio.<sup>38</sup> Lejos de cobijarse en una experiencia puramente afectiva de la fe, o sin detenerse en una vivencia meramente intelectual de la religión, el creyente siente la vocación de ejercer un impacto real en todos los sectores de la vida común. Respetando la legítima autonomía de las realidades terrenas, encarnando el evangelio se pretende

<sup>37</sup> Discurso del Card. Poupard en la Segunda Asamblea General de los Institutos Rosminianos (AGIR 2003).

<sup>38</sup> Cf. el punto 20 de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, titulado “Evangelización de las culturas”: “Posiblemente, podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar –no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y a la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna.

La ruptura entre Evangelio y 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.

transformar realmente los comportamientos individuales y sociales. Por ello, evangelizar, en la práctica, implica criticar, y hasta denunciar, aquello que, en una cultura, contradice al Evangelio y lesiona la dignidad del ser humano.

## V. CONCLUSIÓN

Llegamos así al final de nuestro recorrido, en el que las tipologías tomadas de la psicología religiosa y del análisis de Niebuhr nos han servido de guía para nuestra propia indagación en torno a las distintas figuras que puede asumir la *dimensión vertical* de la integración del saber en la experiencia cristiana, aquella dimensión en la que, como hemos planteado al principio, aparecen en escena las preguntas que las disciplinas no pueden responder desde sí mismas y emergen cuestiones en las que se pone en juego la fe vivida y nuestra concepción de la búsqueda de la verdad.<sup>39</sup>

Dos parecen ser los elementos subyacentes a la dinámica de la integración del saber – “proceso que siempre se puede perfeccionar”, como afirma Juan Pablo II en *Ex Corde Ecclesiae*, n° 16– en cuanto vocación de todo cristiano. Por un lado, una tendencia innata en el hombre a la unidad, a una experiencia de reconciliación consigo mismo, con los otros hombres, con la naturaleza y con Dios. Esta unidad, en cuanto síntesis vital, en el caso de los cristianos, se juega en las circunstancias concretas de la cultura en la que le toca desplegar su trayectoria terrenal, en las que debe encarnar su fe en Cristo. Surge así el segundo elemento: en la medida en que la religión se despliega en el tiempo, se debe orientar tanto en relación con la cultura de sus orígenes –lo que en la Iglesia viene dado por la Escritura, la Tradición y el Magisterio recibido– como con las culturas contemporáneas con las que entra en contacto que, a su vez, presentan componentes variados que la religión debe rechazar, modificar o, eventualmente, adoptar.

Esto conduce necesariamente a los cristianos de todas las épocas a preguntarse ya sea “¿A qué cultura pertenecemos?”, o “¿De qué cultura nos defendemos?”, o “¿Qué cultura rechazamos?”, o “¿Qué cultura buscamos transformar?” según sea nuestra predisposición individual, o la de nuestro grupo de pertenencia. Más allá de las falencias y debilidades de las tipologías utilizadas como marco de referencia, pensamos que las mismas sirven para encarar nuestro propio ejercicio de discernimiento respecto a nuestra postura respecto a la cultura, a la relación entre ésta y nuestra fe, y a la integración resultante que todos, más o menos explícitamente, hemos elaborado. Como dice el adagio latino, *tempora mutantur et nos mutamur in illis* (los tiempos cambian y nosotros cambiamos en ellos). Los cambios culturales registrados en las últimas décadas no registran precedentes por su magnitud y aceleración, de allí que el desafío de la integración del saber adquiera tal grado de dificultad que termina disuadiendo a muchos de acometer la empresa y de buscar refugio en síntesis e integraciones elaboradas por mentes que eran no sólo sumamente lúcidas, sino también audaces y valerosas. Si consideramos que no podemos equipararnos a ellos en la primera cualidad, procuremos, al menos, imitarlos en las otras dos, confiados en la misma gracia que los animó a ellos, para poder afrontar el desafío del diálogo entre la fe y la cultura que Juan Pablo II recordaba una vez más para las universidades católicas el año pasado: “En cuanto comunidades comprometidas con la búsqueda de la verdad y el establecimiento de una viva síntesis de la fe y la razón, las universidades católicas deberían estar en la vanguardia del diálogo de la Iglesia con la cultura, ya que «una fe que se colocara al margen de todo lo que es humano, y por lo

---

<sup>39</sup> Obviamente, el rostro que adquiera la *dimensión vertical* de la integración del saber influirá en el modo de encarar y desarrollar la *dimensión horizontal* de la misma, aquella del diálogo de las disciplinas entre sí, que denominamos interdisciplinariedad., ya que ambas están íntimamente ligadas entre sí.

tanto de todo lo que es cultura, sería una fe que no refleja la plenitud de lo que la Palabra de Dios manifiesta y revela, una fe decapitada, peor todavía, una fe en proceso de autoanulación» (*Ex Corde Ecclesiae*, 44)”.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> La frase fue pronunciada por Juan Pablo II, en la Visita "Ad Limina Apostolorum" de los Obispos de las Conferencia Episcopal de los Estados Unidos de América (Región XII), el 24 de junio de 2004. Las palabras de *ECE 44* que él cita, a su vez, están tomadas de un discurso suyo: "Palabras dirigidas a los intelectuales, estudiantes y personal universitario" en Medellín, Colombia, 5-VII-1986, n. 3: *AAS* 79 (1987), 99.