

# Actualidad del cristianismo en la nueva configuración social

**E**ste artículo intenta mostrar el sentido que la fe cristiana puede tener en las sociedades más evolucionadas, a partir de la percepción de situaciones nuevas en la conciencia y en la sociedad. Para ello se describe de forma genérica el cambio producido y los problemas que se plantean en esa nueva situación, para pasar a analizar dos de las formas de actualidad del cristianismo en nuestra cultura: como imaginario ético y como experiencia de contraste. A continuación se estudian cuatro escenarios teóricos en los que la fe cristiana puede cobrar renovada actualidad: la teoría social, los análisis de la conciencia personal moderna, las recientes aportaciones en la teoría del conocimiento y las nuevas formas de religiosidad.

**Lluís Oviedo Torró, O.F.M.\***

\* Profesor de Teología en la Facultad de Teología de Valencia.

**E**L cristianismo recupera cierta actualidad o significado con el cambio de las condiciones culturales y de la comprensión que las sociedades tienen de sí mismas. En todo ello podemos también detectar síntomas de cansancio o de fracaso ante algunas experiencias de la modernidad más aventurera. El objeto del presente estudio es el de averiguar en qué sentido podemos hoy hablar de «actualidad del cristianismo» en medio de una situación general de crisis religiosa o secularización y de un ambiente descristianizado. Para ello trataré de hacer un diagnóstico rápido sobre esa «nueva configuración social», en la que se enmarca un redescubrimiento de lo religioso, para pasar en un segundo momento a describir los datos de la nueva relevancia de la fe cristiana, a un nivel sociológico y a un nivel reflexivo.

### **¿Existe una nueva configuración social?**

**U**NA de las tareas más importantes de la sociología consiste en comprender la sociedad, su evolución y sus cambios. En el campo concreto de la sociología religiosa se acepta una interrelación o tensión, difícil de caracterizar, entre la sociedad, sus estructuras y su cultura, por una parte, y las creencias religiosas por otra. Es necesario conocer por tanto el momento presente de esa sociedad para comprender las formas variantes que pueda asumir la conciencia religiosa.

Es indudable que las sociedades más evolucionadas han experimentado una transformación radical en cuanto al tema religioso se refiere. Ese cambio recibió el nombre de «secularización». Se trata de algo muy discutido: para algunos esa «secularización» tendría un carácter ideológico, respondería a una especie de «mala fe» de los investigadores sociales, para otros el proceso de pérdida del sentimiento religioso sería algo casi imposible de especificar y conocer. Pero aparte de esos problemas teóricos, existe una especie de autoconciencia social de crisis de lo religioso. Esa crisis ha sido motivada por un proceso bastante complejo, y que no responde sólo a las ideas modernas de emancipación ni sólo tampoco al advenimiento de la sociedad de consumo.

El tipo de sociedad que provocó el olvido de lo cristiano es la sociedad que empieza a pensarse a sí misma de forma autónoma y que toma conciencia de sus posibilidades nuevas de superación y de progreso. Se

trata de la mentalidad moderna; pero hay algo más que una cuestión de conciencia, y que se da de forma simultánea a la modernidad del pensamiento: me refiero a la nueva forma de organización social, que ya no es estamental ni jerarquizada, sino diferenciada y racionalizada. La configuración social del mundo avanzado se representa como un sistema en el que están integrados distintos subsistemas, cuya autonomía y dependencia aseguran el orden y funcionamiento de la sociedad. La decadencia de lo religioso tiene mucho que ver con esta transformación: la autonomía de sistemas sociales como la economía, la política, el derecho, la ciencia, la educación..., con sus propias normas de funcionamiento interno, con su propia lógica, objetivos y medios (1), han conducido a la marginación del cristianismo, reducido más bien a otro pequeño subsistema con unas funciones sociales muy concretas y limitadas en cuanto a su alcance.

La conjunción de esos factores llevó a la pérdida de relevancia de lo religioso: por una parte, la racionalidad moderna autosuficiente y, por otra, la organización social diferenciada. Habría que añadir el descrédito histórico e institucional de cristianismo oficial y de su vivencia personal, la agresividad anticristiana de ciertos medios culturales y generadores de opinión, y cómo no, los errores y dificultades de los cristianos y de sus pastores a la hora de afrontar una situación nueva, diferente.

¿Qué ha cambiado en lo que hemos descrito para que pueda hablarse de una percepción más positiva del cristianismo? Seguramente no mucho; es más bien la propia lógica de esas dos tendencias —en el pensamiento y en la sociedad— la que parece crear condiciones más favorables para la experiencia religiosa.

Por un lado la misma racionalidad autofundada y autosuficiente, junto a su producto más depurado, el cientifismo, han entrado en crisis, al verse confrontados, a nivel teórico, con sus paradojas y, a nivel práctico, con sus limitaciones, errores, e incluso atrocidades. En ese sentido ha habido un cambio en la conciencia moderna, en la manera de comprender la sociedad, su fundación y destino: algunos lo llaman «postmodernidad», aunque se trata de algo bastante complejo y difícil de caracterizar.

(1) El primer autor en formular esas incompatibilidades es Max Weber: «Excurso», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I (Madrid, 1985), pp. 441-464. También profundizan en ese aspecto: N. Luhmann: *Funktion der Religion* (Frankfurt, 1977) pp. 225-271; B. Wilson: «Secularization: the Inherited Model», en: R. E. Hamond (Ed.): *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley-Los Angeles, 1985), pp. 9-20.

Parece como si la modernidad terminara su ciclo, realizara su proyecto al cuestionarse a sí misma: la modernidad sería entonces esa conciencia crítica, capaz de criticarse a sí misma. Si tal es el resultado de nuestra cultura, se abre un espacio nuevo para la recepción y vivencia de experiencias que habían sido reprimidas por un pensamiento demasiado seguro de sí y excluyente (2).

Por otro lado no es difícil detectar los problemas que surgen en la organización social actual a la hora de establecer límites a la acción y desarrollo de los sistemas que la componen. En principio, la diferenciación y autonomía de los sistemas sociales parecía garantizar un mayor grado de eficacia en sus cometidos, y la posibilidad de un progreso social que mejorara la condición humana. La tendencia de esos sistemas a crecer y diferenciarse cada vez más ha dado origen a ciertas patologías que amenazan la entera organización (3). El problema fundamental reside en la necesidad de limitar el crecimiento de algunos de esos sistemas que van conquistando espacios ajenos y, a modo de un tumor, impiden un desarrollo armónico del conjunto. El caso más explícito es el del sistema económico, cuyo crecimiento y su facilidad para invadir todos los espacios de la vida social hace que se desvirtúen o pierdan vigencia otras formas de comunicación que no sean el dinero, como el amor, la verdad, la belleza, o que desaparezcan otros sistemas necesarios para la realización plural de lo humano. Pero, además, surgen patologías más graves, como la persistente corrupción del sistema político y jurídico, la despersonalización de las relaciones o los males asociados a las distintas formas del fracaso económico.

La posibilidad de establecer límites al crecimiento peligrosamente autónomo de los sistemas sociales correspondía antes a las ideas o valores últimos que regían la sociedad. La pérdida de las mismas, y el relativismo que afecta al mundo de los valores, hacen que se tenga que ocupar un

(2) Respecto de la crisis de la idea de modernidad se ha escrito mucho. La idea de modernidad como reflexividad y sus implicaciones autocríticas pueden encontrarse en: J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, 1989); H. Lawson: *Reflexivity. The post-modern predicament* (London, 1985); y más recientemente: R. J. Bernstein: *The New Constellation* (Oxford, 1991).

(3) Un clásico a ese respecto es la obra de J. Habermas: *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus* (Frankfurt, 1973); también: P. Berger, B. Berger, H. Kellner: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (New York, 1973). En sede teológica se ha encargado W. Pannenberg de mostrar esas limitaciones en *Christentum in einer säkularisierten Welt* (Freiburg, 1988), pp. 32-54.

sistema más de esa función, como es el político-administrativo. Pero en la actualidad asistimos al fracaso, e incluso a la peligrosa inflación de un poder político que quiera asumir dichas tareas. Así las cosas, la sociedad de hoy parece verse confrontada con ciertas situaciones que escapan a su capacidad de autogestión. Podemos decir también que esas necesidades de limitación afectan por igual a sistemas como el de las relaciones afectivo-sexuales, al sistema de seguridad y policial, al sistema de garantías sociales... En todos ellos se da un fenómeno parecido: la excesiva expansión o crecimiento provoca desequilibrios de difícil gestión (4).

La perplejidad e incerteza surgidas a nivel de esa sociedad abre espacios nuevos a la experiencia religiosa, cuya manera de manifestarse trataré de analizar a continuación.

## Nueva relevancia del cristianismo

SE habla de «postsecularización» para referirnos a una situación social que, por las causas analizadas y otras muchas, retoma el interés por lo religioso, aunque esto no signifique un retorno a la situación anterior. Más bien ocurre lo contrario: las claves del interés religioso no son las de la conciencia tradicional, sino las que nacen de esa conciencia más crítica, marcada por la ciencia y que vive lo trascendente como un anhelo y una nostalgia.

Trataré de exponer dos modelos que caracterizarían las formas que reviste el nuevo interés por el hecho cristiano: el primero es el cristianismo como *imaginario*, el segundo modelo se refiere al cristianismo como *contraste*.

### *El cristianismo como imaginario*

EL nuevo interés por lo religioso encuentra una constelación amplia de ofertas capaces de satisfacer las más distintas sensibilidades. Se detecta una creciente demanda de espirituali-

(4) El problema de los límites en el crecimiento y la diferenciación de los sistemas sociales, en conexión con la teoría de N. Luhmann ha sido formulada por L. Diotallevi: «Alcuni teologi criticano la teoria della religione di Nicolas Luhmann» en: *Il Canochiale*, 3 (1986), pp. 131-151.

dad y de experiencia mística, sobre todo de procedencia oriental, y también una inflación de lo esotérico, de los nuevos gnosticismos, y del eclecticismo que representa sobre todo la «New Age». Parece, sin embargo, que el cristianismo no vende tanto, o que se encuentra en inferioridad de condiciones respecto de propuestas religiosas más «adaptables» a las modernas condiciones culturales y sociales (5). Los sociólogos de la religión que han analizado este fenómeno constatan sobre todo las dificultades derivadas del carácter ético del cristianismo, cuyas pretensiones en el campo del comportamiento social y personal resultan difícilmente compaginables con la dinámica de los sistemas sociales. Más que en problemas de cosmovisión o de tipo epistemológico —dogmas y misterios—, e incluso más allá del descrédito de sus representantes eclesiales, el cristianismo estaría lastrado por su carga ética, demasiado exigente, demasiado moralista. Para quien aspira a la experiencia religiosa sin otras complicaciones, a cierta mística, el cristianismo resultaría demasiado engorroso y difícil.

Ahora bien, el hecho de que el cristianismo en general no tenga tanta relevancia de cara a una sensibilidad espiritualista, aunque sí la tengan algunas de sus figuras místicas, no significa que no tenga ninguna relevancia. Creo que es más bien en el carácter ético de la fe cristiana donde se encuentran posibles claves de su nuevo interés. El cristianismo se convierte en una especie de ideal o de imagen, símbolo o cifra, de lo que podríamos llamar el «anhelo del bien». Distintas figuras surgen en nuestra cultura al respecto: la creciente referencia a la angelología es un buen ejemplo. Los ángeles traducen la necesidad contemporánea de concebir «espíritus puros», no tanto en el sentido de seres liberados de la carga de lo material, sino como representantes de una actitud absolutamente libre de egoísmo, de intereses creados, de voluntad de instrumentalizar o de ganar. Los ángeles son en ese imaginario los seres generosos por excelencia, los amantes sin límites, el ser para el otro en estado químicamente puro.

Este apunte de angelología quiere enmarcar lo que sería un motivo de relevancia del cristianismo que también tiene que ver con el segundo motivo: el del contraste. El cansancio y la decepción ante tantas promesas

(5) Véase: B. Wilson: *Religion in Sociological Perspective* (Oxford, 1982), especialmente capítulos 5, 6; R. Stark, W. S. Bainbridge: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley-Los Angeles, 1984), pp. 434-439.

ideológicas incumplidas, ante tantos encuentros frustrantes, y el desencanto y pesimismo sobre la capacidad moral de nuestra sociedad, trae consigo esta necesidad de pensar el bien, el amor, la belleza, la verdad..., como algo posible más allá de las garras del dinero y el poder. Es en este contexto donde Jesús, como fundador del cristianismo, conquista de nuevo a la conciencia occidental, y no sólo él, sino toda la hagiografía, las vidas de santos, los recuerdos de las experiencias más significativas de entrega y amor.

Se trata de algo más que una función o una nostalgia. Hay toda una necesidad cultural de llenar el vacío dejado por la muerte de las ideologías utópicas; también hay una búsqueda psicológica de referencias, de imágenes, de ideales, sin los que la vida y sus fracasos sería insoportable, pero hay sobre todo una búsqueda de «algo más», cuya entidad no puede ser solamente metafísica, mística o espiritual. Auscultando en el pensamiento de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, se observa fácilmente que ese «algo más» al que aspiran o anhelan muchos de fe religiosa «débil», no puede ser identificado sin más con un principio creador y destinador, sino que también se refiere a un «algo más» respecto de las limitaciones morales de nuestro tiempo, respecto de las miserias que se experimentan a nivel personal y relacional.

### *El cristianismo como fenómeno contrastante*

SE han descrito diferentes vías por las que el cristianismo cobra significado y valor en medio de las sociedades evolucionadas. En primer lugar se ha insistido en la convergencia entre lo cristiano y la cultura moderna. Según esta visión, la fe cristiana contribuiría al crecimiento y progreso de los ideales de la modernidad, que además no serían otra cosa que ideales profundamente cristianos. Otra estrategia que se ha ensayado es la de complementariedad o función vicaria, por la que la Iglesia recuperaría actualidad a partir de los déficits o límites de una modernidad incompleta y amenazada. En esta segunda visión se asume una especie de funcionalidad de la fe de cara al proyecto humano de emancipación. Sin embargo, esos modelos resultan insuficientes a

la hora de explicar el sentido y futuro de la fe en un mundo secularizado (6).

El fin de la estructura social de cristiandad provocó un cambio radical, y todavía no asimilado por muchos, en las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno. En aquel contexto no tenía sentido plantear la cuestión de la actualidad del cristianismo, que era un elemento indispensable de integración, regulación y control social. La sociedad no podía sobrevivir o ser imaginable sin esa referencia a la Iglesia. Pero las sociedades modernas van sustituyendo progresivamente esas funciones que cumplían las iglesias y marginándolas hacia sectores cada vez menos significativos dentro de la vida social. La privatización de lo religioso y las dificultades para vivir las propuestas cristianas han llevado a una situación en que la actualidad del cristianismo debe plantearse de forma más radical.

Son varios los sociólogos de la religión que apuntan a que la actualidad de lo religioso, en este último tramo de la modernidad, está íntimamente ligada a su capacidad de protesta, de contestar las estructuras de una sociedad anónima y despersonalizada o de ir contracorriente de un materialismo anodino y banal (7). Creo que el cristianismo tiene en ese sentido mayor capacidad que otras religiones para ser un elemento disonante, incómodo y desestabilizador, capaz de despertar conciencias adormecidas o de ser una provocación eficaz de cara al acomodamiento y servilismo de nuestra cultura.

La paradoja del cristianismo consiste en que su relevancia cultural parece guardar relación con su insignificancia social, es decir, que cuanto menos peso e importancia social tiene, e incluso cuando más perseguida y marginada se encuentra la fe, más parece poder decir a los hombres de una generación. Si bien la situación de secularización no es de persecución, ya que en este caso el «enemigo de la fe» es invisible y muy difícil de localizar, sin embargo, el efecto disolutivo y de desgaste de la secularización ha dejado al cristianismo en una situación parecida a la de las iglesias minoritarias en el seno de la sociedad pagana. La fe cristiana recupera así

(6) Como ejemplos de esas tendencias podemos señalar a W. Pannenberg para la primera, sobre todo su obra *Teoría de la ciencia y teología* (Madrid, 1981); para la segunda: J. B. Metz: *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid, 1977); H. Peukert: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie* (Frankfurt, 1976).

(7) Tanto B. Wilson como J. Habermas han apuntado en escritos menores y entrevistas esa perspectiva sobre la religión como elemento de protesta y crítica en la actual situación social. Un apunte más sistemático lo ofrece: F. X. Kaufmann: *Religion und Modernität* (Tübingen, 1989), sobre todo los capítulos 8, 9, 10, pp. 196-275.

su dimensión profética e inconformista, su carácter irreductible y atípico, su capacidad de decir la verdad sin servilismos, o de hablar el lenguaje de la salvación de forma más crítica y directa.

El cristianismo es actual porque no es actual, podríamos formular paradójicamente; es su heterogeneidad, su rareza, lo que le devuelve interés, pero es sobre todo su capacidad de hacer presente en el mundo de los hombres el misterio de la cruz, como lo más ajeno a nuestra cultura, lo que le devuelve la condición de fermento y sal de la tierra.

Las dos figuras empleadas no agotan ni mucho menos las claves de lo que puede ser la actualidad de la fe cristiana en un mundo secularizado, pero pueden ser claves de lectura de su relevancia. Por supuesto que no basta con esto; el cristianismo no puede conformarse con ser sólo un ideal, una imagen hermosa, un gran referente, ni con ser un elemento de contraste y provocación, con toda la ambigüedad que afecta a tales percepciones. Con el imaginario cristiano puede acabar ignorándose la realidad y la llamada a la conversión, es decir, a hacer práctico lo que sólo es ideal, y por tanto, peligrosamente alienante. Con la estrategia del contraste sólo nunca puede llegar a construirse comunidad humana ni a ayudar a la causa de los hombres en su historia. De la contestación a la reacción sólo hay un paso, y de la crítica a la negatividad otro. Por esta razón se hace necesario seguir profundizando para encontrar motivos que permitan afirmar la actualidad del cristianismo, más allá de la cultura secularizada.

### **Por qué sigue siendo interesante el cristianismo en nuestra sociedad**

ES necesario pasar a un nivel más reflexivo para buscar las posibles claves de la actualidad de la fe cristiana más allá de los tópicos analizados, y que se refieren al plano descriptivo. Es conveniente para ello retomar el hilo de los análisis realizados en el apartado primero, tanto sobre la crisis de la idea de modernidad, como sobre el problema de los límites de la diferenciación social, y que caracterizan la llamada «nueva configuración social». La actualidad de la experiencia cristiana y de su aportación a una cultura y a una sociedad sólo puede ser reflejada en relación a esa sociedad, a su momento histórico, y sobre todo

en relación a los procesos de interacción entre el individuo y su medio social. Intentaré ofrecer una síntesis sobre las posibilidades que tiene el cristianismo de hacer relevante su mensaje en un contexto social como el nuestro. Voy a referirme a cuatro escenarios de «actualidad», en los campos de la teoría social, de la conciencia individual moderna, de la teoría del conocimiento y de las nuevas formas de religiosidad.

a) La fe cristiana mantiene con la sociedad moderna, técnica, o avanzada, una relación bastante compleja y difícil. Por una parte se reconoce en el pensamiento de algunos autores una especie de «carácter imprescindible», al menos por ahora, de la religión positiva y tradicional; por otra parte, sin embargo, no se les reconoce a las iglesias ninguna capacidad de intervención en otras áreas de la sociedad que no sean las de competencia exclusivamente religiosa; pero además de eso, la necesaria presencia social de un sistema u organización religiosa debe en todo momento reconocer la libertad de conciencia de los individuos, que en todo caso pueden optar o no por determinado credo. La paradoja de esa forma de relación consiste en que a pesar de comprender como algo positivo e integrador la existencia del sistema social «religión» o «iglesia», la reflexión que hace la sociedad sobre sí misma no permite que ese sistema «funcione» como lo que es: un regulador del comportamiento social, un principio de limitación intersistémica. Esa paradoja la observamos cuando Habermas, por ejemplo, afirma:

«Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá sustituir ni eliminar a la religión» (8).

El lenguaje religioso sigue siendo algo irrenunciable para Habermas, quien afirma, además, en público que muchos grupos eclesiales contribuyen al crecimiento del proyecto moderno de una democracia radical, pero por otro lado desautoriza por metafísico todo intento de aportar desde la fe una autocomprensión de la sociedad y de su destino.

Algo similar se puede observar en N. Luhmann:

(8) J. Habermas: *El pensamiento postmetafísico* (Madrid, 1990), pp. 62-63.

«La necesidad de religión no puede ser acreditada a partir de fundamentos antropológicos, sino solamente sobre una base sociológica. La religión no soluciona problemas específicos de los individuos, sino que cumple una función social. Cómo pueda determinarse esa función y, a partir de ella, cómo pueda derivarse la posibilidad o también la problemática de la diferenciación social son cuestiones abiertas, pero no hay otro modo de probar científicamente el carácter imprescindible de la religión. Para los hombres individuales se trata de algo prescindible, pero no así para el sistema comunicativo que es la sociedad» (9).

También en este caso lo imprescindible de la religión resulta extraño, ya que, dentro del esquema de Luhmann, la religión es necesaria, aunque abierta a una posible sustitución, y al mismo tiempo niega aquello que es uno de sus componentes esenciales: su misión de salvación personal.

Cualquier intento de apropiación funcional de la religión en general, y del cristianismo en especial, parece condenada a esa paradoja, por la que la reivindicación social de lo religioso constituye su misma negación. ¿Cómo escapar de dicha paradoja? No es claro de momento que sea positivo o necesario salir de esa situación paradójica, que por otro lado evita la recaída en la tentación eclesial de la neocristiandad. Pero podemos preguntarnos también si el cristianismo, precisamente por esa tensión en que puede vivir y sobrevivir en las sociedades modernas, no será la forma religiosa más adecuada para estar en la sociedad cumpliendo funciones insustituibles, sin por ello dejarse atrapar por la lógica funcional, escapando siempre de la instrumentalización, manteniendo su referencia absolutamente libre a lo totalmente Otro.

b) El pensamiento social ha impuesto un principio metodológico que hace difícil pensar de forma integrada al individuo y a la sociedad. La teoría social que ha insistido en la distinción entre persona y comunidad social ha dificultado la comprensión de fenómenos y problemas que no pueden ser entendidos sino desde la referencia mutua. Un planteamiento más «holístico», pero respetuoso de la identidad del individuo, y consciente de las paradojas de esa interrelación, podría facilitarnos una comprensión mejor del ser humano y de su momento histórico. También en el estudio de lo religioso y de su actualidad se ha caído frecuentemente

(9) Traducción de: N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt, 1989), pp. 349-350.

en ese reduccionismo, y de este modo hemos planteado una justificación antropológica de la fe cristiana que tropezaba con problemas insalvables, sobre todo cuando se toca la libertad de cada uno para aceptar la fe.

Una perspectiva más acertada la ofrecen reflexiones que tratan de comprender al individuo moderno, su conciencia personal a partir de la situación social y viceversa. Un buen ejemplo de dicha reflexión es la obra de A. Giddens «Modernity and Self-Identity» (10), un estudio muy detallado del individuo en cuanto «conciencia» o «autorreflexión» dentro del contexto social. El autor muestra cómo esa reflexividad es consecuencia de la modernidad tardía e implica simultáneamente un alto nivel de indeterminación, de riesgo y de peligro, y por otro lado una multiplicación de las posibilidades de vida o de desarrollo de la propia libertad. Un análisis que parte de datos empíricos muestra la generación de altas cotas de ansiedad debida a la inseguridad con que es percibido el futuro. Ese fenómeno está asociado con la pérdida de confianza en las bases existenciales clásicas, y la reciente pérdida de confianza también en las ciencias y en los avances técnicos (11). Para Giddens esa situación aboca inevitablemente a cuestiones existenciales sobre la propia identidad, la finitud, el sentido de lo que es y de nuestro mundo de relaciones.

Es sintomático ese retorno a los planteamientos existenciales, esta vez no tanto desde una filosofía de la conciencia, sino a partir de análisis socio-culturales y psicológicos. Giddens ensaya algunas respuestas a la crisis, que incluyen estrategias individuales, basadas en la autorreflexión y la proyección narrativa de la propia existencia; y estrategias políticas, que a su vez se dividen en políticas de la emancipación, o de la libertad, y políticas de la vida, o que ayudan de forma más positiva a establecer proyectos de vida. El autor tiene la lucidez de reconocer las contradicciones que se establecen dentro de cada estrategia, así como el carácter parcial e incompleto de las mismas (12). Da la impresión que Giddens no ha entendido lo religioso dentro de ese esquema, y lo ha reducido a fenómenos sintomáticos de fanatismo y fundamentalismo. Sin embargo, la situación que describe, junto a las dificultades de los proyectos terapéuticos y políticos, no hacen más que poner de nuevo la cuestión de la libertad y de la obligación moral, las antinomias entre fe que infunde confianza y

(10) A. Giddens: *Modernity and Self-Identity* (Oxford, 1991). También es importante en esa orientación de análisis de lo personal y lo social la obra de R. Bellah: *Hábitos del corazón* (Madrid, 1989).

(11) *Ibid.* pp. 27-32.

(12) *Ibid.* p. 231.

razón personal capaz de ser creativa y gratificante. Son las viejas cuestiones que desde siempre ha afrontado el cristianismo, y que sólo se resuelven en la referencia a la gracia que viene de Dios, y al misterio de la naturaleza caída y redimida.

c) El tercer escenario que escogemos es el de la teoría del conocimiento. En ese campo se plantean transformaciones que no son ni mucho menos ajenas a los fenómenos culturales de alcance general y a la percepción por parte de los individuos de su propia realidad y de su entorno. Quizá hoy lo más relevante sea la fuerte irrupción de planteamientos constructivistas (13), de proveniencia diversa: de las ciencias biológicas, sobre todo de las llamadas ciencias cognitivas, de la teoría cibernética o inteligencia artificial y de la antropología y psiquiatría. Desde todos esos planteamientos teóricos se descubre la necesidad de superar las visiones realistas u objetivas de la realidad, ya que son imposibles, y también las idealistas, basadas en un fundamento o en ideas previas, pues no tienen consistencia científica. La realidad más que conocerla la construimos; organizamos y gestionamos las impresiones que nos vienen del exterior. Por otra parte los procesos de «observación» están sometidos a grandes limitaciones, y ponen siempre en evidencia que el sujeto que observa se implica y transforma lo observado.

La tendencia constructivista intenta siempre salvarse de los dos peligros en que puede caer el conocimiento: el solipsismo, nefasto por su absoluta arbitrariedad, y el representacionismo, que pretende ser sólo reflejo de lo exterior. Además de esas luchas por esquivar peligros y mantener equilibrios —construir el conocimiento es buscar equilibrios dinámicos—, estos pensadores asumen de forma casi profética la tarea de descubrir a todos las consecuencias estéticas, éticas, e incluso metafísicas de su planteamiento, que pretende ser más «objetivo» o «científico», es decir, menos constructivista. La nueva ciencia parece constituirse en nueva guía de la humanidad (14).

De nuevo en este caso surgen grandes interrogantes que la ciencia cognitiva no puede responder. La pertinencia de esas aportaciones teóri-

(13) Una muestra de lo publicado en español es: la colección de estudios dirigida por P. Watzlawick: *La realidad inventada* (Barcelona, 1990); y la obra de H. Maturana, F. Varela: *El árbol del conocimiento* (Madrid, 1990).

(14) H. Maturana, F. Varela: *El árbol del conocimiento* (Madrid, 1990), pp. 207-211; H. Von Foerster: «Construyendo la realidad» en: P. Watzlawick (Ed.): *La realidad inventada* (Barcelona, 1990), pp. 54-55.

cas, que apuntan a subrayar la necesidad radical de selección entre posibilidades, y la de jugar al riesgo y el error, se enfrenta a toda una serie de problemas, sobre todo el de la «autoorganización» (15) de los sistemas vivos y sociales, y a la cuestión del origen. El cristianismo ha sido ignorado por casi todos estos autores, que a lo sumo buscan respuestas en algunas místicas orientales. Sin embargo, la fe cristiana es también un intento de pensar simultáneamente la creación y la autonomía, la organización y la libertad, la necesidad y el azar, la verdad y la pluralidad. Algo hay en la forma cristiana de pensar el misterio de Dios y su relación al mundo que podría responder a las dificultades de un conocimiento que no sólo debe ser reconocido, sino redimido.

d) Las nuevas formas de religiosidad representan nuestro último escenario. Se trata de una consecuencia de los puntos anteriores: se habla de nueva forma de percibir lo trascendente a partir de una percepción de las crisis entre sociedad y religiones tradicionales, a partir de las crisis en la conciencia del hombre moderno, y desde los más recientes modos de concebir la ciencia y el conocimiento (16).

La nueva sensibilidad religiosa es una constelación amplia, compleja y sin demasiados factores comunes. Es respuesta al síndrome moderno del materialismo técnico, a la falta de «espíritu», a la pérdida de valores; y es reivindicación de misterio, transcendencia, más allá y de vida plena y armónica. Lo legítimo de esas formas de vivir el sentimiento religioso tropieza, sin embargo, con muchas dificultades: la falta de una referencia positiva en la historia, el eclecticismo que mezcla lo religioso, lo mágico, lo esotérico, e incluso lo científico, los peligros de alienación personal, de desintegración social... El problema principal, sin embargo, es el de conjugar inmanencia y transcendencia de forma que no se nieguen entre sí. Esa dificultad ha sido denunciada por T. Luckmann (17), quien observa cómo el renacimiento de lo religioso en las sociedades más evolucionadas lleva consigo un encogerse de la transcendencia, una considerable mengua de lo religioso propiamente dicho. La contradicción consiste en que la necesidad religiosa es incapaz de crear una religión. De nuevo se cae en la

(15) A. Locker: «Metatheoretical Presuppositions for Autopoiesis. Self-Reference and «Autopoiesis», en: M. Zeleny (Ed.): *Autopoiesis. A Theory of Living Organization* (New York, 1981), pp. 209-233.

(16) Una buena presentación, en clave crítica de la sensibilidad religiosa reciente es: J. Sudbrack: *La nueva religiosidad* (Madrid, 1991).

(17) T. Luckmann: «Shrinking Transcendence, Expanding Religion», en: *Sociological Analysis*, 50 (1990), pp. 127-138.

dialéctica de la idolatría, es decir, en el círculo vicioso por el que el hombre que busca un encuentro con la trascendencia se acaba encontrando consigo mismo, y pierde el viaje.

También el cristianismo puede ser descubierto en este contexto como respuesta, como una fe capaz de conjugar trascendencia e inmanencia, Dios y hombre, gracias a la misteriosa dinámica de la encarnación del Hijo de Dios, que no cambia la condición de lo terreno y temporal, ni disminuye la calidad de lo trascendente y eterno, vinculando así también la fe a la razón, la revelación a la historia.

La dinámica seguida en nuestro análisis muestra procesos similares en los cuatro campos elegidos. Naturalmente no son síntomas de «actualidad» del cristianismo en una cultura cambiante, sino sólo apuntes sobre su posible relevancia en conexión con estudios y sensibilidades teóricas recientes. Esas sensibilidades reflejan un mundo percibido como algo dinámico, constituido por tensiones paradójicas, global y diferenciado; es esa percepción del mundo y de la realidad del hombre lo que va al encuentro con una vivencia de fe que nunca ha perdido su tensión ni su carácter subversivamente paradójico. En todo caso, esa situación de actualidad siempre será la «penúltima», llamada a ser superada por una lógica y una experiencia que es antigua y siempre nueva, referida al pasado y llamada a consumarse en el futuro, un ya pero todavía no.