
Debate de fin de siglo: la relación entre la teoría científico-social contemporánea y la teología cristiana

Héctor E. López Sierra

*División de Ciencias y
Profesiones de la Conducta/
Departamento de Humanidades
Universidad Interamericana de Puerto Rico
Recintos Metropolitano y Fajardo*

[E]ntonces podríamos imaginarnos el conocimiento humano como un intento de elaborar "mapas para una fiesta": suerte de guías para tratar de encontrar y abrir caminos que nos lleven de vuelta a la buena vida, a una vida que merezca y facilite ser frecuentemente festejada con alegría, placer y gusto.

—Otto Maduro (1992:12-13)

Preludio

Un recorrido por la historia de la relación entre la religión (especialmente la teología cristiana) y las ciencias permitirá ver que ésta ha estado plagada de debates que han resultado en conflictos o conciliaciones. Un ejemplo de una de las posiciones asumidas en esos debates es la del teólogo y padre de la Iglesia, Tertuliano. En el siglo III D.C., este teólogo afirmó a través de la frase "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?" la indeseabilidad de cualquier diálogo entre la cultura cristiana y la pagana—representada por la ciencia filosófica clásica (González 1992:169-183). En otro lado del debate se encontraba el teólogo Justino el mártir. Este pensador cristiano del siglo II concebía a la ciencia filosófica como una herramienta al servicio de la teología. Para Justino, la

ciencia filosófica era un instrumento para la comunicación de las Verdades del cristianismo (González 1992:100-107).

Por otro lado, la posición conciliatoria de Justino el mártir se extendió más allá del siglo II D.C. En la llamada Edad Media surge el mayor intento de apropiación y síntesis entre la reflexión teológica y filosófica: la teología natural desarrollada por Santo Tomás de Aquino. El tomismo—para el cual la ciencia era “sierva de la teología”—perseguía que la ciencia, racional y aristotélica, sirviera como fundamento a los dogmas del cristianismo (González 1994).

Al llegar la Modernidad—que según algunos teóricos tiene su fundamento en los siglos XVII y XVIII (Baudrillard 1987:65)—se advierte una continua tensión en cuanto a la posibilidad de un diálogo entre ambas disciplinas. En la actualidad existen al menos dos posiciones principales alrededor de esa tensión. La primera alega no fundamentarse en la razón moderno-ilustrada y declara la imposibilidad y/o indeseabilidad de un diálogo entre la reflexión teológica y las ciencias. La segunda, basada en presupuestos éticos, teológicos y culturales, entiende la teoría científica como mapa y/o modelo de análisis en los procesos de liberación y afirmación de la persona humana y el ecosistema. En este ensayo pretendo ofrecer un breve trasfondo histórico de la relación entre la teoría científico-social y el estudio de la religión cristiana. Luego describiré y analizaré las dos posiciones teológicas principales sobre la relación actual entre teoría científico-social y reflexión teológica: la teología posfundacional y la teología como componente vital de los estudios culturales.

Breve trasfondo histórico

La relación entre la teoría científico-social y el estudio de la religión cristiana se inicia en Europa Occidental a partir del siglo XIX. En ese período histórico Europa Occidental experimentó transformaciones políticas, sociales, tecnológicas e industriales que llevaron a los sectores burgueses, ilustrados y académicos a promover el paulatino desplazamiento de la cosmovisión teocéntrica. Este desplazamiento hizo posible que la religión pudiera convertirse en objeto de estudio de la ciencia moderna. Con esa acción se intentaba empujar a la religión hacia la periferia (el espacio privado) del sistema social, político y económico—sistema denominado como espacio público—para así neutralizar el poder político de la religión (Maduro 1980:45).

En los trabajos clásicos de Max Weber, la concepción de espacios público y privado—como clave para interpretar el fenómeno religioso—parte del entendimiento de que en la Modernidad la religión ha dejado de ser el centro de la producción de significados de la colectividad. Por esa razón la religión pasaría a ser parte del llamado espacio de lo privado (Weber 1983; Mardones 1988:20-21).

Una de las estrategias utilizadas por la naciente ciencia social en esta lucha de poder fue describir y analizar la religión como cualquier otra realidad humana y social. Para la teoría científico-social, la religión sólo poseía validez como hecho social si podía someterse a corroboración empírica. Para los científicos sociales del siglo XIX, la Verdad científica—noción sustentada en la razón, la cuantificación estadística, la experimentación, las leyes universalmente aceptadas y las innovaciones tecnológicas—sería el único criterio para validar la veracidad del llamado fenómeno religioso.

Pero como bien declara el teólogo brasileño Luís H. Dreher (1993:7-8), ya en el mismo siglo XIX se comienza a debatir si la noción de Verdad científica resultaba adecuada para analizar los fenómenos humanos no naturalistas o, como una de las voces que cuestionó esa noción—Wilhelm Dilthey (1985)—los llamó, “los fenómenos de la vida del espíritu”. En este debate, Dilthey apuntaba hacia el déficit descriptivo y de significación en el concepto naturalista de Verdad científica objetiva. Para este teórico, era necesario recurrir a una metodología diferente a la de las ciencias naturales para comprender los fenómenos humanos. Esa metodología la llamó “ciencias del espíritu” o *Geisteswissenschaften*.

Al explicar los contenidos de su metodología, Dilthey planteaba que los llamados fenómenos de la vida humana debían alejarse de metodologías explicativas y entenderse como “fenómenos de significación”. Contrario al objeto de estudio de las ciencias naturales, los fenómenos humanos poseen valor y sentido propio, independientemente de su inserción en una posible relación de causa y efecto. Como bien apuntara Dreher haciéndose eco de Dilthey, “Explicamos la naturaleza, mas comprendemos la vida del alma” (Dreher 1993:7; la traducción es mía). Como corolario a la aseveración anterior, se desprende que la principal herramienta en la comprensión de los “fenómenos del espíritu” es la noción de historicidad. Al hacer uso de esa noción, la realidad humana se entiende como contingente, contextual, localizada y socialmente construida. Por lo tanto, dicha realidad no debe describirse ni entenderse a partir de leyes ontológicamente genéricas ni universales.

En las postrimerías del siglo XX aquellos que revaloran la contingencia histórica y contextual de la realidad humana y social, y reconocen la naturaleza lingüística y cultural del ser humano, han levantado interrogantes sobre el saber actual en las ciencias sociales y humanas (Laclau 1986:30-40). Dos tendencias teológicas han surgido como resultado de la noción de historicidad y del cuestionamiento al discurso científico-social y humano moderno: la teología posfundacional y la teología como componente vital de los estudios culturales (Hopkins y Davaney 1996:1-41). (Se han utilizado varios términos para nombrar esta última posición teológica. En la literatura teológica estadounidense y británica contemporánea se conoce como *nonfoundational theology*, *beyond secular reason theology*, *postliberal theology* y *non apologetic theology*.) En el próximo apartado trazaré un mapa de estas dos tendencias ante la relación entre teoría científico-social y reflexión teológica.

Trazando mapas: la teología posfundacional y la teología como componente vital de los estudios culturales

El ejercicio de definir términos, conceptos y principios del conocimiento siempre ha tenido un carácter histórico y contingente. Lo que una definición significa está sujeto a los vaivenes del tiempo, las culturas y las sociedades. Antes de cartografiar los linderos de estas dos tendencias teológicas, me parece importante aclarar lo que entiendo—situándome en la contingencia óptica del tiempo y el espacio—por teología. La teología es la disciplina desde la cual se articulan discursos—sean éstos de tipo racional, existencial, estético y/o místico—que dan cuenta de la fe y la experiencia religiosas. En términos históricos, el discurso teológico siempre ha estado ligado a una tradición y una comunidad religiosa particular. Para la tradición religiosa cristiana, el discurso y la reflexión teológicos han tenido como objetivo la comunicación del mensaje de salvación, emancipación y liberación a través de la persona/figura de Jesucristo. (Sobre el particular, véase Hernández Lozano, López Sierra y Ramírez Muñoz [1997:xvi]; Richardson y Wildman [1996:xi] y Pailin [1995:38-46].)

La teología posfundacional

El discurso teológico posfundacional parte de la premisa de que no es necesaria ni deseable la justificación, fundamentación y me-

diación del discurso teológico a través de las ciencias modernas y seculares. Como consecuencia, la teología posfundacional articula una crítica arqueológica a los procesos de poder coercitivo que constituyen la razón secular y a la aplicación de esa razón a través de teorías modernas de conocimiento científico. Uso el concepto de arqueología en el sentido de Michel Foucault (1987). En ese texto el análisis arqueológico se entiende como una de las diversas modalidades del discurso. El objetivo de dicho análisis es llevar a cabo una descripción sistemática del discurso-objeto. Este tipo de análisis pretende alejarse de visiones históricas lineales y teleológicas, describiendo los sistemas que—consciente o inconscientemente—dirigen la producción del conocimiento, las prácticas sociales e institucionales y las disciplinas intelectuales.

Uno de los más destacados representantes de esta tendencia es el teólogo británico John Milbank. En su libro *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Milbank repudia el diálogo que la llamada teología moderna ha establecido con la teoría científico-social y con cualquier forma de razón secular universal. Para sustentar su rechazo a ese pretendido diálogo, Milbank plantea que la noción de lo secular—en oposición y rechazo a lo religioso y en la que se monta todo el proyecto de la teoría social contemporánea—es una construcción arbitraria y coercitiva de la Modernidad, que sólo le reconoce existencia y validez a lo que ésta puede catalogar como real (Milbank 1995:3-10). (Para ver cómo la validación “científica” y “objetiva” de lo real en la Modernidad se relaciona con los procesos de invención, conquista, evangelización y colonización de América, refiérase al excelente artículo del teólogo brasileño Víctor Westhelle [1995].)

Partiendo de esa premisa, el teólogo británico está convencido de que la teoría científico-social no es racionalmente superior al pensamiento social y la reflexión teológica cristianos. Su planteamiento se sustenta en algunos de los trabajos desconstruccionistas de aquellos pensadores que él llama posmodernistas, influidos por Friedrich Nietzsche, tales como Martin Heidegger (1962), Jacques Derrida (1976) y Foucault (1979). Ese pensamiento desconstruccionista posmoderno cuestiona, en primer lugar, la posibilidad de que a partir de los supuestos “científicos” y “universales” la teoría social pueda comprender las características de todas las sociedades humanas. Por otro lado, desmantela la noción de un sujeto y una experiencia humana Universal—el humanismo—que sólo puede ser aprehendida por las ciencias humanas y sociales de la Modernidad. Para Milbank esa teoría y ciencia humana y social—la cual está dis-

puesto a “demoler” (1995:1)—ha impuesto su validez sobre otras narrativas y pensamientos sociales a través de la marginación—especialmente del pensamiento cristiano—, la fuerza y la violencia de un discurso moderno, mítico-fundante, excluyente, ahistórico y con pretensiones universales y universalizantes (Milbank 1995:1-3).

El resultado es una lectura en negativo de la teoría científico-social como un “discurso antiteológico”. Para Milbank cualquier mediación, fundamentación o diálogo que la llamada teología moderna pretenda establecer con la teoría científico-social traicionaría—según él, “idolátricamente”—la larga tradición de análisis y práctica social del cristianismo, a la vez que aceptaría la falacia de un espacio social-secular-totalmente autónomo y transparente a la razón moderna (Milbank 1995:1).

Ante el diálogo que la teología moderna pretende establecer con la teoría científico-social, Milbank presenta como alternativa lo que él ha llamado “teología como ciencia social o sociología cristiana” (Milbank 1995:380). Este teólogo entiende que la reflexión teológica posee un lenguaje propio, histórico y culturalmente constituido, capaz de establecerse como un discurso de crítica social válido. Esta validez se sustenta en la convicción de que el discurso teológico-doctrinal cristiano no funciona como un discurso de Verdad racional universal, sino como un discurso comunitario que sólo persigue llevar a cabo una lectura eclesiológica de lo social. En palabras de Milbank (1995:268; la traducción es mía), “debido a que la narración histórica es el verdadero modo del conocimiento social, la teología ya no necesita, como Ricoeur, conceder la sospecha fundacional de Marx, Freud y la sociología, y apropiarse de ella como modo supuesto de vía negativa o como una manera de purificar el verdadero objeto de la misma teología”.

La fuente principal de esa lectura y narración histórica sería la práctica comunitaria de la iglesia cristiana, basada en la vida y mensaje de Jesucristo. Dicha práctica se enmarca en un discurso o narrativa doctrinal que sirve—según Milbank y otros teólogos posfundacionales o posliberales—como un cuerpo de creencias que brinda sentido e identidad a las acciones y experiencias de la comunidad de fe cristiana (Milbank 1995:382-388). Para llegar a esta aseveración, el teólogo británico ha asumido los planteamientos de George Lindbeck (1989), quien a su vez asume la teoría de los juegos del lenguaje del filósofo Ludwig Wittgenstein (1958, 1966) y la noción de cultura como un sistema lingüístico regido por sus propias reglas de significación, desarrollada por el antropólogo cultural Clifford Geertz (1973).

Lindbeck plantea que la religión es un sistema cultural particular de interpretación del mundo, desarrollado como una tradición histórica definida. A través de esa tradición—declara Lindbeck—los seres humanos viven, piensan, actúan y experimentan. Por esa razón, concibe a la tradición cristiana como el único y particular relato y/o forma de vida que ha estructurado y estructura la vida de la comunidad de fe cristiana. Y la teología se concibe como una reflexión intrasistémica, cuyo propósito sería sólo renarrar la historia de esa comunidad desde las coordenadas y/o reglas preestablecidas de la tradición y doctrina cristianas (Lindbeck 1984:96).

Al asumir los planteamientos teóricos de Lindbeck y a su vez los de Wittgenstein y Geertz, Milbank hace de su teología como ciencia social una de tipo intratextual, a partir de un acercamiento lingüístico-cultural, inconmensurable ante una razón secular y/o experiencia con pretensiones Universales. Finalmente, el teólogo de la Universidad de Cambridge asegura que su oposición a la razón secular moderna no parte del deseo de restaurar una premodernidad cristiana hegemónica, sino por el contrario, de recuperar de la experiencia histórica de la iglesia cristiana aquellos discursos y prácticas concretas—como las que según Milbank se manifestaron en el socialismo cristiano—que persiguen una “diferencia armoniosa” (Milbank 1995:434), que no dependa de una razón secular violenta, arbitraria y antirreligiosa.

La teología como componente vital de los estudios culturales

Para quienes asumen esta segunda posición, el diálogo entre fe y cultura es un requisito indispensable para que el mensaje cristiano pueda comunicarse. La genealogía de esta posición teológica consta de un primer estadio teológico de correlación y un segundo estadio de conversación pluralista, desde el cual comienza a surgir una reflexión teológica como componente vital de los estudios culturales. En ese primer estadio, se concibe la reflexión teológica como un diálogo correlacional entre fe religiosa y desarrollos científicos, artísticos, sociales y culturales. Aquí se establece una conversación dinámica entre fe, tradición cristiana, revelación divina, experiencia religiosa y cultura contemporánea. Se pretende desarrollar un diálogo crítico en el cual la teología pueda tanto escuchar como interactuar con los reclamos culturales y valorativos de la sociedad contemporánea. En esta conversación, tanto las ciencias humanas como las sociales son instrumentos de análisis en un diálogo fructífero entre los interlocutores (religión, teología y cultura).

El teólogo alemán Paul Tillich fue uno de los principales exponentes de este estadio de la relación entre religión, cultura y ciencias sociales:

La forma de la religión es la cultura. Esto es especialmente obvio en el lenguaje mismo de la religión. Todo lenguaje, incluso el de la Biblia, es resultado de múltiples actos de creatividad cultural... He aquí el problema: ¿qué elementos de la conciencia filosófica contemporánea pueden usarse para la interpretación teológica de los símbolos cristianos? ...la teología debe aprovechar el inmenso y profundo material de análisis existencial en todos los dominios culturales, incluso el de la psicología terapéutica. Pero la teología no puede utilizarlo sin más ni más. Tiene que confrontarlo con la respuesta implícita en el mensaje cristiano (Tillich 1974:49-51).

Como puede apreciarse, la opción correlacional reconoce que la fe religiosa posee el mismo valor que las producciones culturales contemporáneas (ciencia y arte). Aquí se afirma la presencia de la fe religiosa en todas las dimensiones de la cultura humana. Dicha presencia hace que la religión y la teología estén en igualdad de condiciones y no subordinadas o disueltas en la cultura. Por lo tanto, el interés principal es establecer un puente de entendimiento y cooperación creativa entre fe religiosa, reflexión teológica y cultura. Lo anterior debía resultar en un diálogo crítico entre las manifestaciones de lo que Tillich llamaba el "espíritu humano" (Tillich 1974:13-18).

El estadio de conversación pluralista plantea una interrelación entre religión, ciencias humanas y sociales y culturas subalternas. El objetivo de esta interrelación es crear conocimientos que puedan utilizarse local y globalmente en la transformación de la realidad social, política, cultural y ecológica. Estos procesos surgen de sectores tradicionalmente excluidos de una vida plena y fructífera debido a prejuicios y opresiones raciales, sexuales, étnicos y socio-económicos. Por tal razón, quienes se han identificado con esta posición llevan a cabo sus análisis y prácticas sociorreligiosas a partir de teologías, filosofías y ciencias sociales liberacionistas como las teologías feministas, mujeristas, negras, latinoamericanas, caribeñas e hispanas/latinas (Gutiérrez 1974; Chopp 1989; Cone 1969; Boff 1993; Rivera Pagán 1979; Isasi Díaz 1993; Elizondo 1988).

Un ejemplo concreto del discurso socioteológico producido en este estadio es el articulado por el sociólogo de la religión latinoamericano y liberacionista, Otto Maduro. Maduro ha producido lo

que él llama “una sociología crítico-política de las religiones desde la praxis latinoamericana de la liberación”. Ese discurso concibe a las ciencias sociales—específicamente las de tipo marxista— “como una... herramienta de análisis y de lucha política”. Desde esa discursividad se valoriza a la religión—especialmente a la religiosidad popular—, se reconoce la creatividad cultural de los subalternos y se rechaza el determinismo histórico y el autoritarismo como prácticas contrarias a los procesos de liberación humana (Maduro 1988). De la interacción del estadio de conversación pluralista con el de correlación, comienzan a surgir—principalmente entre las minorías pertenecientes a sectores académicos de los Estados Unidos de Norteamérica—varios discursos teológicos en diálogo inter y transdisciplinario con los estudios culturales.

Este diálogo tiene como propósito desarrollar un método teológico que reconozca la interconexión entre la realidad cultural, las creencias y prácticas religiosas. También busca afirmar la importancia del factor religioso al llevar a cabo cualquier análisis cultural. Y, finalmente, procura partir solidariamente de culturas locales y particulares, sistemáticamente excluidas de los procesos intelectuales, sociales, políticos y económicos contemporáneos.

Los principales interlocutores de esta posición teológica, según Dwight N. Hopkins, son las llamadas teologías progresistas—también conocidas como teologías de la liberación—y los estudios culturales (Hopkins y Greeve Davaney 1996:3-6). En cuanto a los estudios culturales, éstos pueden describirse como un campo de reciente formación. Su desarrollo inicial está relacionado con el Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de la Universidad de Birmingham, Gran Bretaña. Los estudios culturales son un campo interdisciplinario y transdisciplinario que desarrolla una concepción interpretativa y evaluativa de la cultura. De su diálogo con los estudios culturales, esta reflexión teológica ha incorporado las siguientes teorías: la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, la teoría cultural del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) en Birmingham, el estructuralismo francés, la noción gramsciana de hegemonía y sociedad civil, la noción foucaultiana de la microfísica del poder y el llamado giro lingüístico en las ciencias sociales y humanas. A continuación se presenta una somera descripción de cada una de esas teorías.

La teoría crítica de la escuela de Frankfurt. De esta teoría se asume la crítica al proceso de masificación y comercialización de la cultura popular. Se entiende que esa masificación y comerciali-

*Para la tradición religiosa cristiana,
el discurso y la reflexión teológicos han
tenido como objetivo la comunicación
del mensaje de salvación,
emancipación y liberación a través de
la persona/figura de Jesucristo.*

zación viene acompañada del intento de cooptación de las masas por parte de las industrias culturales burguesas.

La teoría cultural del CCCS. Se asumen los siguientes elementos de dicha teoría: el entendimiento de que la clase trabajadora es productora de cultura y no un recipiente pasivo de las industrias culturales; el rechazo de la dicotomía marxista entre infraestructura económica y superestructura ideológica y la importancia de las categorías no económicas—edad, color de la piel, raza, lenguaje y estética, entre otras—al plantearse la recomposición del espacio y la práctica política.

El estructuralismo francés. Se reconoce la existencia de estructuras dominantes profundas en los valores sociales y culturales y en el llamado sentido común. De aquí se articula la crítica a la forma en que la clase dominante crea y alienta falsa conciencia e inmovilismo social.

La noción gramsciana de hegemonía y sociedad civil. A partir de esta noción se concibe al espacio cultural como lugar de luchas hegemónicas por el control de la clase trabajadora. Se entiende a la sociedad civil como espacio relativamente autónomo al control de la economía y el Estado. Y se persigue la unión estratégica entre los intelectuales orgánicos y la clase trabajadora, con el propósito de adelantar su hegemonía sobre la clase dominante.

La noción foucaultiana de la microfísica del poder y la crítica a los efectos de poder creados por el discurso moderno ilustrado. Se reconoce que los seres humanos participamos de una multiplicidad de redes de poder que nos constituyen y que crean regímenes de verdad. Se cuestiona la falsedad y el incumplimiento del proyecto moderno ilustrado, expresado en discursos sobre las nociones de Progreso económico, Verdad científica, Justicia e Igualdad. Se plantea que dichos discursos han redundado en una hegemonía global tecnocientífica y economicista.

El giro lingüístico en las ciencias sociales y humanas. Se reconoce la naturaleza hermenéutica e interpretativa de la realidad social y la existencia de una multiplicidad de textos sociales. Dicho reconocimiento se abre a la llamada guerra de las interpretaciones, de la cual surge una micropolítica en la que el poder y los efectos de verdad que dicho poder construye y convoca, se diseminan y localizan en ninguna parte y en todas partes a la vez.

Finalmente, según los exponentes de esta posición teológica, el resultado de la interacción entre reflexión teológica y estudios culturales es una redefinición—al menos en los países del Atlántico Norte—de los objetivos de la tarea teológica. La reflexión teológica debe procurar ser un discurso historicista, de análisis cultural, híbrido y solidario con quienes viven la subalternidad y la marginación, sean éstos individuos o comunidades (Hopkins y Greeve Davaney 1996:20-21).

Postludio de horizontes abiertos

Tanto la llamada teología posfundacional como la reflexión teológica como componente vital de los estudios culturales parten de una interpretación historicista del fenómeno religioso. Los postulados básicos de esa interpretación se expresan en la convicción de que los seres humanos existimos en una realidad socialmente construida y lingüísticamente estructurada. Además, formamos parte de una red de tradiciones, costumbres y valores previamente establecidos y sometidos a constante interpretación.

Hasta aquí es necesario reconocer que ambas teologías superan las tendencias universalizantes y ahistóricas de posiciones teológicas previas como las teologías fundamentalistas conservadoras y la teología liberal moderna. Pero las implicaciones políticas de la reflexión teológica como componente vital de los estudios culturales se alejan del esencialismo y el eurocentrismo de Milbank y otros teólogos posfundacionalistas. Keith Pheby (1992) describe al esencialismo como un pensamiento constitutivo del eurocentrismo occidental. La relación entre esta tradición metafísica y la constitución de la subjetividad moderna está anclada en el intento de definir y confinar al Otro a partir de una representación identitaria homogeneizante, anquilosadora y antihistórica. El rechazo al diálogo interdisciplinario e interreligioso de parte de Milbank hace que su versión teológica adolezca de las mismas fallas que ha criticado—acertadamente a mi parecer—a la razón secular de la Modernidad: exclusión, violencia y hegemonía.

La teología posfundacional ignora la heterogeneidad social y cultural que vivimos los seres humanos. Además, al adoptar un discurso religioso totalizante—omnicomprensivo en la terminología utilizada por Jean François Lyotard (1989)—, se ubica fuera de toda posible crítica. Por el contrario, Milbank plantea que las tradiciones históricas sociales que nos constituyen son estáticas y homogéneas y que la comunidad cristiana sólo puede definirse a partir de sus propias categorías internas—según él, el amor y la paz. Esa auto-definición desemboca en un discurso teológico cristiano que entiende a cualquier otra discursividad—sea ésta secular o religiosa no cristiana—como mítica, falsa, autoritaria e inaceptable. (Para ver en detalle la manera en que se presenta tal posición, véase Milbank [1990]. Para una crítica a esa posición, véase Baum [1994].)

De otro lado, aquellos que se adscriben al discurso teológico como componente vital de los estudios culturales reconocen la naturaleza múltiple y plural de la realidad y las tradiciones, especialmente las religiosas. A diferencia de la teología posfundacional, aquí se busca abrir un horizonte dialogal en donde la teoría científico-social sea un texto en interlocución con saberes híbridos, sincréticos (Adesanya 1959; Fonet Betancourt 1994) y subyugados (Foucault 1987).

El propósito de ese diálogo es la creación de un método inter y transdisciplinario, opuesto a los globalismos metacomprendidos, que opte por una teoría teológica y crítica, que promueva la transformación de condiciones injustas (Maduro 1992:114) y que privilegie la agencia solidaria de seres humanos y ecosistemas degradados y oprimidos política y culturalmente por regímenes discursivos totalitarios. En dicho método el conocimiento—entendido como ciencia—se concibe como la “reconstrucción fragmentaria, parcializada, imaginativa y provisional de la realidad” (Maduro 1992:115). Esta concepción, según Maduro, se aleja de una cierta “idolatría de la ciencia” que plantea que el único conocimiento válido es el científico—“supuestamente universal, acumulativo, permanente, así como absolutamente verdadero y bueno” (Maduro 1992:118). Por el contrario, se entiende la epistemología “como conocimiento de lo que (aún) no existe; como *prejuicio* (conocimiento anterior a la experiencia efectiva); como *reconocimiento* (recuerdo de algo previamente experimentado); como *conocimiento* (tarea colectiva); y como *desconocimiento* (ignorancia activa y a menudo necesaria)” (Maduro 1992:115).

REFERENCIAS

- Adesanya, Adeboye. (1959). Yoruba Metaphysical Thinking. En *Odu Ibadan*. Nigeria: sin casa publicadora.
- Baudrillard, Jean. (1987). Modernity. *Canadian Journal of Political and Social Theory* 10 (3):65-66.
- Baum, Gregory. (1994). For and Against John Milbank. En Robert C. Culley y William Klempa, eds., *The Three Loves: Philosophy, Theology, and World Religions*. Atlanta: Scholar Press, pp. 121-139.
- Boff, Leonardo. (1993). *Ecología, mundialización y espiritualidad*. São Paulo: Atica.
- Cone, James. (1969). *Black Theology and Black Power*. San Francisco: Harper.
- Chopp, Rebeca. (1989). *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. Nueva York: Crossroad.
- Derrida, Jacques. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dilthey, Wilhelm. (1985). *Selected Works*. Princeton: Princeton University Press.
- Dreher, Luís. (1993). *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo: IEPG.
- Elizondo, Virgilio. (1988). *The Future is Mestizo*. Bloomington: Meyer Stone Books.
- Fornet Betancourt, Rafael. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latino-americana*. San José: DEI.
- Foucault, Michel. (1987). *La arqueología del saber*. México: Siglo 21.
- Foucault, Michel. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage.
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Harper and Row.
- González, Justo. (1992). *Historia del pensamiento cristiano*. Tomo 1. Miami: Editorial Caribe.
- Gutiérrez, Gustavo. (1974). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*. Nueva York: Harper.
- Hernández Lozano, David, Héctor E. López Sierra y Guillermo Ramírez Muñoz, eds. (1997). *Fe en búsqueda de nuevos entendimientos: una introducción al estudio de la religión cristiana*. México: International Thomson Editores.
- Hopkins, Dwight N. y Sheila Greeve Davaney, eds. (1996). *Changing Conversations: Religious Reflection and Cultural Analysis*. Nueva York: Routledge.

- Isasi Díaz, Ada María. (1993). *En la Lucha -In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Laclau, Ernesto. (1986). Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo. En Julio Labastida del Campo, ed., *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. México: Siglo 21, pp. 30-40.
- Lindbeck, George. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Filadelfia: Westminster.
- Lyotard, Jean F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Maduro, Otto. (1992). *Mapas para la fiesta: reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Maduro, Otto. (1988). La desacralización del marxismo en la teología de la liberación. *Cristianismo y Sociedad* 26 (98):76-84.
- Mardones, José María. (1988). *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Milbank, John. (1995). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John. (1990). The End of Dialogue. En Gavin D'Acosta, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered*. Orbis Books, pp. 174-190.
- Pailin, David A. (1995). *El carácter antropológico de la teología*. Salamanca: Sígueme.
- Pheby, Keith. (1992). *Interventions: Displacing the Metaphysical Subject*. Washington: Maiseonneuve Press.
- Richardson, W. Mark y Wesley J. Wildman. (1996). *Religion and Science: History, Method, Dialogue*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Rivera Pagán, Luis. (1979). Praxis cristiana y producción teológica en el Caribe. En Jorge V. Pixley y Jean Pierre Bastian, eds., *Praxis cristiana y producción teológica*. Salamanca: Sígueme.
- Tillich, Paul. (1980). *Religión y conflicto social*. México: CEM.
- Tillich, Paul. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, Max. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. 1. Madrid: Taurus.
- Westhelle, Vitor. (1995). Scientific Sight and Embodied Knowledges: Social Circumstances in Science and Theology. *Modern Theology* 11 (3): 341-361.
- Wittgenstein, Ludwig. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. (1958). *Philosophical Investigations*. Nueva York: McMillan.

RESUMEN

Un recorrido por la historia de la relación entre la religión y las ciencias permitirá ver que ésta ha estado plagada de debates que han resultado en conflictos o conciliaciones. Al llegar la Modernidad—que según algunos teóricos tiene su fundamento en los siglos XVII y XVIII—se advierte una continua tensión en cuanto a la posibilidad de un diálogo entre ambas disciplinas. En la actualidad existen al menos dos posiciones principales alrededor de esa tensión: la teología posfundacional y la teología como componente vital de los estudios culturales. La primera alega no fundamentarse en la razón moderno-ilustrada y declara la imposibilidad y/o indeseabilidad de un diálogo entre la reflexión teológica y las ciencias. La segunda, basada en presupuestos éticos, teológicos y culturales, entiende la teoría científica como mapa y/o modelo de análisis en los procesos de liberación y afirmación de la persona humana y el ecosistema. Este ensayo pretende ofrecer un breve trasfondo histórico de la relación entre la teoría científico-social y el estudio de la religión cristiana. Luego se describen y analizan las dos posiciones teológicas principales sobre la relación actual entre teoría científico-social y reflexión teológica. Según los exponentes de la segunda posición, el resultado de la interacción entre reflexión teológica y estudios culturales es una redefinición—al menos en los países del Atlántico Norte—de los objetivos de la tarea teológica. Esta debe procurar ser un discurso historicista, de análisis cultural, híbrido y solidario con quienes viven la subalternidad y la marginación, sean éstos individuos, comunidades o ecosistemas. [*Palabras clave:* teología posfundacional, estudios culturales, religión cristiana, modernidad, posmodernidad.]

ABSTRACT

A review of the history of the relations between religion and science would reveal constant debates that have produced conflicts as well as conciliations. Since the age of Modernity—which some theoreticians date to the seventeenth and eighteenth centuries—, there has been a continuous tension regarding the possibility of a dialogue between both disciplines. Currently, at least two positions have emerged around that tension: postfoundational theology and theology as a vital component of cultural studies. The first claims not to found itself on modern-illustrated reason and proclaims the impossibility and/or undesirability of a dialogue between theological reflection and science. The second position, based on ethical, theological, and cultural presuppositions, approaches scientific theory as a map and/or model of analysis in the processes of liberation and affirmation of the human person and the ecosystem. This essay traces a brief historical background of the relation between social scientific theory and the study of Christian religion. Then it describes and analyzes the two leading theological positions regarding the relation between social scientific theory and theological reflection. According to the exponents of the second position, the result of the interaction between theological reflection and cultural studies is a redefinition—at least in the North Atlantic countries—of the tasks of theological reflection. The latter should seek to develop a hybrid, historically grounded discourse of cultural analysis, supportive of subaltern and marginal people, whether individuals, communities, or ecosystems. [*Keywords:* postfoundational theology, cultural studies, Christian religion, modernity, postmodernity.]