

---

# La Autonomía del Método Teológico

---

Gerardo Remolina, S.J.\*

---

Como dato histórico no es un hecho “extraño” el que la Teología y, más concretamente, los Teólogos se vean sometidos a la tensión entre *autonomía* de la ciencia teológica y *autoridad* del Magisterio eclesiástico. Tanto la autonomía como la autoridad tienen sus fundamentos y legitimación ampliamente reconocidos en la Iglesia, al menos teóricamente. La autonomía se basa en el carácter *científico* de la Teología, constituida como ciencia precisamente para investigar y encontrar la verdad. La autoridad del Magisterio se fundamenta en la *misión* confiada por Cristo a los Pastores de cuidar la unidad de su Cuerpo Místico en la verdad y en la caridad. Tanto la autonomía como la autoridad

merecen un estudio amplio y profundo no solamente de sus raíces, sino también de su amplitud y de sus límites. Ello con el fin no tanto de suprimir los quizás necesarios conflictos y tensiones, sino con el objeto de que ellos sean menos traumáticos y sobre todo más fecundos en el descubrimiento de la *verdad* teológica y en la consolidación de la *unidad* eclesial. Porque tanto los teólogos como el Magisterio han de procurar la verdad y la unidad, aunque cada uno desde su propio ámbito. La *competencia* científica y la *autoridad* magisterial no solamente no deben oponerse sino que deben complementarse mutuamente.

---

\* Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología, Profesor de las Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá.

En el presente artículo queremos limitarnos exclusivamente al estudio de la autonomía del método científico, confiados en que estas reflexiones puedan ser de alguna utilidad no sólo a los Teólogos sino también a los que sustentan el peso de la autoridad magisterial.

Pero las "tensiones", a veces estériles, no se producen únicamente entre la Teología y la Autoridad; se dan también entre diversas teologías o "tipos" de teología. Ellas desembocan en oposiciones a veces irreconciliables y conducen a mutuas "excomuniones", más severas quizás que las del mismo Magisterio. También estas tensiones exigen el que se reflexione seriamente sobre la *autonomía* teológica y el fundamento al cual se acoge, o sea, su carácter de *cientificidad*. Porque no sólo se puede perder la autonomía en aras de una sumisión mal entendida, sino que también se puede sacrificar sobre el altar de una determinada "ideología".

La *Tesis* que está a la base de las presentes reflexiones es la siguiente: La Teología será tanto más autónoma cuanto mayor sea su carácter de *cientificidad* y el *ejercicio responsable* de su propio método teológico. Por consiguiente, es absolutamente necesario que la teología tenga una conciencia clara y precisa de su propia *naturaleza* (o si preferimos, de su "identidad"), de su *objeto* y de su *método*. En la ausencia real de esta conciencia radican las tensiones y conflictos no sólo entre la Teología y la Autori-

dad, sino también entre las diversas Teologías. ¿No será aquí donde radica también la debilidad de la Teología hoy?

## I. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL PROBLEMA

### 1. Naturaleza y fundamentos de la autonomía científica

Entendemos por *autonomía* la capacidad de darse a sí mismo su propia ley, pero además, la capacidad de actuar realmente conforme a ella. Cuando hablamos de las *ciencias*, esta capacidad se fundamenta en los dos elementos que la constituyen: es decir, su *objeto* y su *método*. Pero es éste último el que le confiere a una disciplina su carácter propiamente científico. Más aún, es el método, el que como "proceso" le confiere la capacidad real de actuar conforme a su naturaleza.

La autonomía de una ciencia se deriva, en primer lugar, de su *objeto*, es decir de la *realidad* a la cual se aplica; porque la realidad es "normativa". Ella nos impone su manera de ser. El objeto determina no sólo lo que conocemos sino también, de alguna manera, la forma como podemos conocerlo. Esta no es, ni puede ser, "arbitraria", "heterónoma", "dependiente" de otros patrones que no sean la realidad misma.

La autonomía de la ciencia se deriva, en segundo lugar, del *método* del conocimiento; porque el mé-

todo debe ajustarse a la naturaleza de su objeto, por una parte, y, por otra, está determinado por la estructura cognoscitiva del sujeto que conoce. Esta "estructura" es una ley. Una "norma" constitutiva del sujeto mismo y no puede manejarse de manera arbitraria, o en base a normas impuestas desde fuera, desde "otro".

Hasta aquí no hemos hecho sino afirmar generalidades aparentemente vacías de contenido. Démosles nombre y pongámosles contenido. La medicina, por ejemplo, es una ciencia autónoma. Esto quiere decir que las leyes de su conocimiento están determinadas por el objeto de su investigación, o sea el organismo humano en su estructura y funcionamiento. Nada ni nadie puede dictar leyes o normas sobre lo que dicho organismo es, ni sobre la manera de comprenderlo, si no es el mismo organismo. ¿Pero en qué forma se ha de poner en marcha el dinamismo del conocimiento para captar la estructura y funcionamiento del organismo humano? Ante todo, de la manera básica como funciona nuestra facultad cognoscitiva, lo cual es explicitado por una "teoría general del conocimiento". En segundo lugar, la puesta en marcha dependerá del acoplamiento de dicha facultad a la estructura propia del organismo humano, es decir de aquello que explicita la "epistemología" propia de la medicina. En este sentido, la medicina es *autónoma*. Ni el Estado, ni la Iglesia, ni ninguna otra Institución, instancia o ideología, más

aún, ni siquiera otra ciencia podrá imponer sus leyes a la medicina en cuanto a su peculiaridad. La "teoría general del conocimiento" es el *método universal* ("trascendental" decimos también en términos filosóficos) del conocimiento humano; la "epistemología" propia de cada ciencia explicita el *método particular* de cada una de ellas.

Idénticas afirmaciones podemos y debemos hacer acerca de cada una de las ciencias: de la física, la química, la astronomía, la historia, la sociología, la psicología, etc. Sus "leyes" y "normas" están dadas por ellas mismas, desde sus respectivos objetos y métodos. Sin embargo, la realidad no es tan simple ni permite ser encuadrada en esquemas tan lineales y sencillos. La realidad es "compleja". Esto significa que no hay nada que pueda conocerse "por sí mismo"; todo está "relacionado" con todo y, por consiguiente, no es posible hablar de "*autonomía*" sino en un sentido *relativo*.

Conocer es *relacionar*. Conocemos algo en la medida en que lo relacionamos con las demás cosas; y lo conoceremos más en la medida en que logremos relacionarlo más. Es imposible tener un conocimiento mínimo de lo que es un teléfono sin relacionarlo con dos personas que quieren comunicarse entre sí; sin ponerlo en relación con el fenómeno del magnetismo y de la electricidad, con las ondas sonoras, etc., etc. Mientras más lo *relacione* tanto mayor será el conocimiento que

tenga de él. Finalmente tendré que relacionarlo con los satélites artificiales.

El conjunto de relaciones de la realidad me hará hablar cada vez más de "interdependencia" y quizás menos de autonomía. Sin embargo, ésta no se destruye sino que, justamente, *se relaciona*. Mientras más se desarrolle el tejido de sus relaciones, tanto mayor será su riqueza, pero tanto mayor será el peligro de perder su autonomía, si no tiene una conciencia muy clara de lo que ella misma es. Por eso una ciencia, y en concreto la Teología, será tanto más autónoma cuanto más consciente sea de su *objeto* y de su *método*. Como decíamos antes, la autonomía de una ciencia radica en su propia *identidad* y en la *conciencia* que de ella se tenga.

Pero la dificultad no surge simplemente de las relaciones. La realidad es compleja porque es *variada*. Esta afirmación es válida no sólo de los objetos materiales, sino también de las mismas ciencias. Largo y difícil ha sido el proceso, siempre cuestionado y cuestionable, de la "clasificación" de las diversas ciencias. Se ha hablado de ciencias "exactas", de ciencias "naturales", de ciencias "del espíritu", de ciencias "del Hombre", de ciencias "positivas" y ciencias "hermenéuticas", etc., etc. Y esto, porque no se le puede aplicar el mismo grado de "precisión" o de "normatividad" a la historia y a la física, a la sociología y a la química, a las ciencias "positivas" y a las ciencias "herme-

néuticas". Así, por ejemplo, en unas el científico deberá limitarse a *descubrir* las "leyes" impresas en la realidad; en otras, las "hermenéuticas", el científico no sólo ha de descubrir, sino que también ha de *crear* o *re-crear* el sentido de las cosas y de los acontecimientos. Aquí nos encontramos con otro "tipo", o al menos con otro "grado", de autonomía que es necesario precisar, pero del cual estamos seguros de que no es absoluto sino relativo. ¿Hasta dónde se extiende esta "libertad"? ¿La autonomía de estas ciencias, no es por eso mismo más débil y expuesta a ingerencias extrañas?

## 2. La Teología y el problema epistemológico de las ciencias contemporáneas.

El mundo del saber científico presenta hoy dos características principales: 1) La *especialización* cada vez mayor, no sólo de las diversas ciencias, sino también de las diversas disciplinas científicas que configuran una área o ciencia del saber. 2) El *debate epistemológico* acerca de cada una de ellas y de su conjunto. La especialización se presenta como una *cuestión de hecho*, casi diríamos que es el fruto de una "reacción en cadena" del conocimiento. El debate epistemológico se presenta como una *cuestión de derecho*, es decir, como la necesidad de legitimación, de justificación, de cada una de las ciencias en sí mismas y dentro del concierto o "universitas" del saber. Esta justificación ha de consistir, en primer

lugar, en explicitar las garantías de *objetividad* y, en segundo lugar, en probar el carácter de *cientificidad*.

Una vez que la humanidad se ha visto sometida a los despiadados interrogantes planteados por los "maestros de la sospecha" (Freud, Marx, Nietzsche) especialmente en el campo del conocimiento, no ha tenido más remedio que justificar sus maneras de proceder y responder a las "sospechas" de un conocimiento determinado por factores psicológicos (Freud), económicos-ideológicos (Marx) y culturales (Nietzsche).

Esta justificación, sin embargo, no puede hacerse de manera puramente "formal", situándose en una determinada forma de concebir la ciencia y demostrando que tal o cual disciplina cumple con los requisitos exigidos en dicho "modelo" de ciencia. La justificación ha de partir de una *auto-comprensión* de la ciencia en sí misma ("epistémé"), es decir, de una toma de conciencia explícita y crítica de la propia naturaleza y de la relación con las demás ciencias. Es aquí donde se sitúa básicamente el problema.

La nueva auto-comprensión de cada una de las disciplinas científicas no busca tampoco una simple justificación "epistemológica"; dicho en otros términos, no pretende únicamente despejar los interrogantes y alcanzar la satisfacción narcisista de una pureza más allá de toda sospecha. La justificación que se pretende ha de realizarse también

frente a los "intereses" de la humanidad. ¿Para qué sirven las ciencias? ¿Qué provechos recaba el hombre de ellas? Las ciencias son *para el hombre* y por consiguiente deben tener también una legitimación *antropológica*.

La reflexión epistemológica pone en tela de juicio la pacífica posesión en que vivían las diversas disciplinas y las obliga a investigar en sus propios fundamentos para encontrar su "identidad" y poder presentar así su "carta" de legitimidad en el campo del saber. Fruto de esta reflexión epistemológica y antropológica será una renovación de las ciencias en sí mismas y en su conjunto, por una parte, y un mayor beneficio para la existencia humana, por otra.

Dentro de este horizonte, la Teología no es ni puede ser una excepción. También ella debe encontrar su lugar epistemológico dentro del universo de las ciencias y adquirir o renovar su carta de ciudadanía en el ámbito del saber. Esto lo realizará, en primer lugar, por medio de una reconsideración de su propia *naturaleza* y de su *método*. Por eso el problema de la "autonomía" y el problema "epistemológico" son en el fondo una misma cosa.

### 3. Situación de la reflexión sobre el método teológico.

La reflexión sobre el método teológico en cuanto tal no se ha caracterizado, al menos en la Teología católica, por su riqueza y abundan-

cia. Más bien por lo contrario. Clodovis Boff en su obra "Teología de lo Político" (Ed. Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 24-26) constata la falta de reflexiones epistemológicas adecuadas dentro del campo de la Teología, razón por la cual debe acudir a tres fuentes principales: 1) las obras de epistemología general del campo extra-teológico (ellas sí muy numerosas y ricas), 2) Tomás de Aquino (y algunos autores tomistas muy conocidos) y, 3) finalmente, algunos autores más representativos de la Teología de la liberación (en los cuales trata de descubrir el método "in actu exercito"). Es una verdadera lástima que Boff no conozca la obra de Lonergan, "Method in Theology" (Herder and Herder, New York, 1972) que por su profundidad está llamada a ser de una extraordinaria fecundidad en el campo teológico.

Esta falta de reflexión epistemológica, explica, a mi manera de ver, el carácter repetitivo de nuestra teología (durante siglos quizás?) y las tentaciones de "ideologización" a que se ha visto expuesta (y sucumbido quizás?) tanto en el campo "religioso" como "político". Una brillante excepción a estos hechos es la Teología que se forjó alrededor del Concilio Vaticano II con maestros tan connotados como De Lubac, Daniélou, Schillebeeckx,

Congar, Rahner, Chénu, etc. Su fecundidad, a mi juicio, se debió a que ellos, sin escribir explícitamente sobre el método, abrieron la teología a los avances epistemológicos y ejercitaron nuevos métodos en sus propios campos teológicos.

Dentro de los escasos trabajos de epistemología teológica de los últimos años (1) no dudo en darle la palma en el campo católico a las obras de Lonergan y de Boff, especialmente a la del primero. Lonergan ha repensado el problema del método, en primer lugar desde la filosofía y las ciencias matemáticas y naturales (véase "Insight", Longmans, Green and Co. Ltd., London, 1958) y, en segundo lugar, desde las ciencias del hombre: psicología, historia, etc. (véase "Method in Theology"). Boff ha repensado el problema principalmente, desde las ciencias sociales con una seriedad muy respetable. A mi manera de ver, esta obra es un complemento necesario de la obra de Lonergan y, en cierto sentido, aun ignorándola, la supone.

La obra de Lonergan es difícil y, si se quiere, "pesada" (lo es también la de Boff) pero extraordinariamente fecunda. Desde su horizonte y con su inspiración escribimos estas páginas.

(1) ALSZEGHY Z. - FLICK M. *¿Cómo se hace la Teología?* Ed. Paulinas, Madrid, 1974. - BEINERT Wolfgang *Introducción a la Teología*, Herder, Barcelona 1981 - BOFF Clodovis *Teología de lo Político*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980. BOFF Giampiero - STASI Adriano *La Teología como Ciencia della Fede*, E.D.B. Bologna, 1982 - LONERGAN Bernard *Method in Theology*, Herder and Herder, New York, 1972 - PANNENBERG Wohlfart *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981 - MIGUELEZ Xosé *La Teología de la liberación y su método*, Herder, Barcelona 1976.

#### 4. La naturaleza de la Teología

La teología consiste en una *reflexión sobre el sentido* (o significado) que la *fe* ha de tener en una determinada *cultura*. Dicho en otras palabras: como cristianos hemos recibido un don, un legado, que es nuestra adhesión personal a la persona de Cristo resucitado; en esto consiste nuestra *fe*. Pero esta adhesión ha de vivirse *operativamente* en unas circunstancias concretas: en un espacio y en un tiempo humanos perfectamente determinados. Este espacio y este tiempo humanos constituyen lo que en un sentido amplio denominamos *cultura*. *Fe* y *cultura* son dos términos que han de coincidir; la *fe* ha de vivirse en la *cultura*. Pero ello no es posible si la *fe* no “significa” nada para la *cultura*, si no tiene un “sentido” para ella; porque, en definitiva, la *cultura* es el conjunto de significaciones y valores que informan un estilo colectivo de vida. La *fe*, pues, ha de vivirse como significación y valor, como “sentido”. Es aquí donde aparece la Teología como “mediación” entre los dos extremos, como “reflexión” que busca descubrir el “sentido” de la una en la otra para que la vida de *fe* fluyan en la *cultura*.

La naturaleza de la Teología es, por consiguiente, *teórica* puesto que su reflexión investiga, descubre, *conoce* el “sentido” de la *fe*. Sin embargo y, no en un grado menor, es al mismo tiempo *práctica* puesto que el “sentido” que descubre es para *vivir* la *fe*, para impregnar y

constituir la *cultura*. Nos hallamos entonces ante una disciplina *teórico-práctica*.

Lo anterior pone de manifiesto una característica fundamental de la Teología: su *dinamismo*. La *cultura* es un proceso cambiante porque es la vida concreta de los pueblos en el tiempo y en el espacio; y la vida es *dinamismo*. También es vida la *fe* y, por consiguiente, también ella es movimiento, es proceso. Esto implica que la Teología ha de estar siempre “haciéndose”, siempre “*in fieri*”, es decir, descubriendo siempre nuevos “sentidos”, nuevas “exigencias” de la *misma* adhesión al Cristo resucitado. A medida que se suceden las *culturas*, la *fe* es la misma, pero la *teología* ha de ser diferente. Sería absurdo creer que la *fe* tiene el mismo “sentido” para el hombre del siglo XX que el que tuvo para el cristiano del medioevo. Esto es lo que desafortunadamente creemos cuando *repetimos* *teologías* de siglos anteriores, o incluso de nuestro propio tiempo pero de espacios humanos diferentes.

#### 5. El objeto de la Teología

La naturaleza de la Teología nos pone también claramente frente al objeto propio del quehacer *teológico*. Este objeto, determinado por el “interés” de conocer *teórica* y *prácticamente* la manera de vivir nuestra adhesión a Cristo resucitado en una determinada *cultura*, se centra en primer lugar en la *fe* con todo lo que ella implica; y en segun-

do lugar, si bien de manera muy peculiar, se centra también en la *cultura* (significaciones, valores, costumbres, instituciones, etc.); pero el *objeto terminal* es la *vida cristiana*: es decir, la actuación de la vida de Cristo resucitado en nosotros y a través de nosotros.

## II. EL METODO TEOLOGICO

Con el problema del método tocamos el punto crucial de la problemática *epistemológica* y, como indicamos más arriba, de la *autonomía* tanto de la Teología como de las demás ciencias. ¿Qué hace que un determinado conocimiento tenga la calidad de “epistémé”, de ciencias? ¿Qué hace que la ciencia se distinga de otros tipos o formas de conocimiento? Porque las formas de conocer son diferentes; todas ellas pueden captar la verdad, pero no todas ellas son *científicas*. Así por ejemplo, se da el conocimiento propio del “sentido común”, el conocimiento propio de la “interioridad”, de la “trascendencia”, de la “belleza”, de la “erudición”, el conocimiento propio de la *ciencia*.

Sin entrar a diferenciar cada una de estas formas de conocimiento, sí nos parece del todo indispensable hacer alguna breve caracterización del conocimiento científico y, en concreto, distinguiéndolo del conocimiento propio del “sentido común”.

El conocimiento propio del sentido común se mueve de manera

*espontánea* en el mundo de lo obvio, de lo cotidiano de lo familiar. Progresa continuamente, y también de manera espontánea, en los individuos y en los grupos, a través de una práctica fundamental de ensayo y error en forma de proceso auto-correctivo. El resultado es una acumulación de intelecciones que permite tratar con éxito no sólo situaciones que se repiten, sino también advertir a lo que hay de inédito en una nueva situación, y procurar hacerle frente. Su conocimiento se aplica a lo inmediato, a lo concreto a lo particular. Estas situaciones varían según el lugar y el tiempo y, por consiguiente, hay tantos tipos de sentido común cuantos lugares y tiempos. Pero lo más característico del *sentido común*, sobre todo en contraposición a la *ciencia*, es que aquél consiste en el conocimiento de la *relación de las cosas con nosotros*, mientras que la ciencia consiste en el conocimiento de la *relación de las cosas entre sí*. Este conocimiento va más allá de lo obvio y cotidiano y relaciona las cosas por sus *naturalezas* o *esencias*.

El sentido común me permite conocer, por ejemplo, que el agua me sirve para lavarme, refrescarme, para beber, cocinar, regar, etc. El sentido común me permite conocer que “si el grano de trigo cae en tierra y muere, lleva mucho fruto”. Es la relación de las cosas con nosotros. ¿Pero por qué el agua “disuelve” otras sustancias (y no todas) en la operación de lavar; qué acción realiza el agua en los constitutivos



orgánicos de mi cuerpo y qué procesos desencadena cuando la bebo y me refresca; qué reacción produce en los componentes de la tierra para que ellos se conviertan en granos de trigo? Todas éstas son cuestiones no para el sentido común sino para la ciencia. Nótese de paso que el conocimiento científico no surge de manera arbitraria, sino de la necesidad de responder a los problemas que pone el sentido común y que él mismo no puede resolver.

De lo dicho se sigue que tanto el sentido común como la ciencia son conocimientos y ambos pueden ser verdaderos; pero son *diferentes*. Lo que los diferencia es el *método*, es decir, las actividades (u "operaciones") que realizo en una o en otra forma de conocer. Cuando se trata de las ciencias, éstas han de justificar que las operaciones que realizan les permiten conocer efectivamente su objeto a través de la "relación de las cosas entre sí"; ésta será la garantía que avale su calidad de "ciencia". Se sigue también que cada método, es decir, cada conjunto de operaciones, ha de adecuarse tanto al *objeto*, como al *tipo de conocimiento* que se desea adquirir.

Cuál es, entonces, el método adecuado para el objeto teológico que pretendemos conocer y cuáles son sus características para que podamos tener de él un conocimiento científico? Responderemos a este interrogante en dos etapas. En la primera hablaremos del método en general; en la segunda trataremos del método propio de la Teología.

## 1. El método en general

La noción etimológica nos dice que método ("met-hodos") significa *camino*. Más exactamente, método significa *caminar*, porque implica una *actividad*. No es el camino el que nos lleva a un sitio, así esté muy bien trazado, sino el recorrerlo. En el método tenemos, pues, un *proceso activo* en el cual se combinan un conjunto de actividades u *operaciones*. Caminar, por ejemplo, implica levantar los pies en forma alternada, impulsarlos hacia adelante, apoyarlos en el suelo, calcular la distancia, guardar el equilibrio, respirar de acuerdo con el movimiento, combinar el movimiento de los brazos con el de los pies, etc., etc. Operaciones todas ellas que ejecutamos la mayoría de las veces de manera inconciente, pero entre las cuales se da un orden: unas son simultáneas, otras implican sucesión, etc. Este orden es necesario respetarlo si queremos alcanzar la meta, es decir, si queremos avanzar. Considerando este ejemplo sencillo, podemos aventurarnos a sugerir una noción más completa y exacta de método. La tomamos de B. Lonergan. "Método es un esquema normativo de operaciones recurrentes e interrelacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos".

Quien desee recorrer un camino tendrá que realizar las operaciones señaladas de acuerdo con el "esquema normativo" propio del caminar (y no propio del patinar o del esquiar). Estas operaciones son

“recurrentes” en cuanto podemos (y debemos) repetirlas; además unas y otras se “relacionan entre sí” en un determinado orden. Se da el levantar un pié después del otro, inspirar antes expirar, etc. Los resultados de estas operaciones son “acumulativos”, no en el sentido de que se amontonen indiscriminadamente unos sobre otros, sino precisamente en el sentido de que van *integrándose* unos con otros de manera armónica (unos pasos con otros) y es esto lo que me permite avanzar, progresar. Por eso los resultados del método son “progresivos”.

Si queremos determinar el método de la Teología tendremos que buscar cuáles son las *actividades u operaciones* propias del conocimiento teológico; cuál es el “*esquema normativo*” que las rige, cómo se interrelacionan entre sí estas operaciones y de qué manera producen resultados acumulativos. Porque el término final ha de ser el descubrimiento de un “sentido nuevo” de la fe para nuestra propia cultura.

## 2. La teoría general del conocimiento o el “esquema trascendental de las operaciones cognoscitivas”

Dijimos que la Teología es una disciplina teórico-práctica, es decir, una actividad del *conocimiento* orientada a la acción. Por consiguiente, el primer paso que es necesario dar para determinar el método teológico es el de detectar el método propio del *conocimiento* humano; en otras palabras, descubrir

y apropiarnos del “esquema normativo” y de las “operaciones” que realizamos cuando conocemos y siempre que conocemos. Somos conscientes de que más de uno de los lectores podrá tener reservas frente a la posibilidad de un esquema de operaciones aplicable a todas nuestras formas de conocer. No obstante, y precisamente por esto, invitamos al lector a que trate de constatar por sí mismo la validez del esquema que presentamos a continuación.

a) Todo conocimiento empieza por un *experimentar*, es decir, por recibir y percibir en nuestra facultad cognoscitiva una serie de *datos* que nos ofrecen los sentidos. Es lo que llamamos la “experiencia sensible”. Ya desde los antiguos filósofos se afirmaba que “nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos”. Este es el primer paso del conocimiento no sólo para el hombre de la calle o del “sentido común”, sino también para el químico y el físico, para el historiador, sociólogo, etc.

b) Pero la recepción de los *datos*, nos impulsa espontáneamente a tratar de *entenderlos*, es decir, a organizarlos de manera que podamos tener de ellos una visión coherente e inteligible. Entender es buscar y hallar la *coherencia* de los datos que hemos recibido a través de la experiencia. Es lo que hace el detective con las “pistas” de un crimen o el médico con los “síntomas” de un paciente o el “científico” con los “fenómenos” producidos en el laboratorio.

c) Pero la “visión coherente” de los datos puede ser verdadera o falsa. El detective puede equivocarse al señalar al asesino o al ladrón, el médico puede errar o acertar el diagnosticar la enfermedad, el científico puede formular una hipótesis falsa o verdadera. Es necesario *juzgar* las intelecciones, confrontándolas de nuevo con los datos. Serán más verdaderas aquellas intelecciones que explican mejor o presentan una coherencia mayor de todos los datos. El *juicio* consiste en afirmar *críticamente* que algo es o no es. Pero esta afirmación o negación no es un simple ejercicio gramatical de juntar un predicado con un sujeto. El juicio es el resultado de la confrontación entre la “intelección” y los “datos” y es al mismo tiempo un *compromiso existencial* con la realidad. Juzgar es *comprometerse*. En realidad muy pocas veces “juzgamos” aunque enunciamos muchas proposiciones gramaticales. Juzgar es, en otros términos, aceptar la realidad que se me impone con su carácter negativo o positivo, agradable o desagradable y *reaccionar* existencialmente frente a ella.

d) La última operación de todo conocimiento es, en consecuencia, el *decidir* y *optar* frente a la realidad, en base a una deliberación que sopesa los “juicios” de hecho y de valor. El detective decide qué hacer con el ladrón, el médico determina el tratamiento del enfermo, el científico opta por una aplicación de sus descubrimientos.

Decíamos antes que la Teología es una disciplina *teórica* orientada a la *acción*; esto es verdad, pero la formulación es del todo redundante; porque un conocimiento, si es auténtico, es decir, si desarrolla todo su dinamismo, conduce necesariamente a la acción.

La descripción somera y superficial de las cuatro grandes actividades propias del conocer (cada una de las cuales implica a su vez series bien definidas de operaciones) nos permiten poner de relieve algo que es de gran importancia en todo el proceso del conocimiento (y lo será en el quehacer teológico): la *normatividad* del esquema de las operaciones en cuanto al *orden* y a la *progresividad*. Es imposible entender sin haber experimentado, sin poseer los “datos” verdaderamente relevantes, así como es imposible juzgar sin haber experimentado y entendido; y es imposible decidir sin haber realizado las operaciones anteriores. Esto que aparece tan obvio y lógico cuando lo reducimos a un “esquema”, pasa con frecuencia inadvertido en la vida real. Decidimos sin juzgar, juzgamos sin entender, “entendemos” sin poseer los datos. Invito a los lectores a que hagan un sincero examen de conciencia sobre “su” forma de conocer habitual. Pasará lo mismo en las “ciencias” y quizás también en la Teología? . . .

### 3. El método teológico

La aplicación del esquema del conocimiento humano al objeto

propio de la Teología constituye el "método teológico". Esta aplicación, sin embargo, no se logra de una manera mecánica o automática sino que implica una adaptación a lo específico del objeto, en este caso la "fe", y un tener en cuenta la forma peculiar como ella incide en el mismo conocimiento. Haremos una rápida descripción de las "operaciones" teológicas, anotando desde un comienzo que cada una de ellas implica una serie peculiar de operaciones que se han convertido hoy en una *especialización* y que la Teología no puede ser sino el resultado de la mutua colaboración de todas estas especializaciones.

a) *La investigación de los "datos" ("experimental")*

El apóstol S. Juan nos dice en su primera Carta: "Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida, (. . .) lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros" (1 Juan, 1,1 y 3a). Juan quiere comunicarnos una *experiencia*, unos *datos* percibidos por los sentidos (experiencia externa) pero captados por la fe (experiencia interna), de manera que podamos participar en la misma alegría y constituirnos en una comunidad creyente. San Pablo, por su parte, nos propondrá un esquema semejante: "pero cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Cómo creerán en aquél a

quien no han oído? (. . .) Por tanto, la fe viene de la predicación ("ex auditu"), y la predicación por la Palabra de Cristo". (Rom. 10,14; 17). Es así como surge el dato primario de todo proceso teológico: la fe.

La primera operación del método teológico consistirá, entonces, en recoger esa experiencia "externa" e "interna" que nos ha conducido, como individuos y como comunidad, a dar nuestro asentimiento de vida, nuestra adhesión, a la persona de Cristo Resucitado. De dato en dato, de experiencia en experiencia, nuestra fe radica últimamente en El. Estos datos y experiencias han de ser recopilados e investigados en lo que constituye nuestra primera operación teológica. Pero cuáles datos en concreto? Esta, como todas las demás operaciones, deberá determinar cuidadosamente el *objeto* que ha de investigar y la *forma* como ha de hacerlo, o *método*. Por eso, como ya lo indicábamos arriba, cada una de las operaciones se convierte en una *especialización* teórica y práctica.

b) *La interpretación de los datos ("entender")*

La primera actividad teológica se reduce básicamente a "recoger" los datos relevantes de nuestra fe. Pero es necesario llegar a *entenderlos*; es preciso encontrar la "coherencia" que existe entre ellos y que los hace "inteligibles"; es indispensable captar su "sentido", su "significación" como un todo. ¿Qué significan esos

“hechos”, “palabras”, “experiencias” que engendraron y siguen engendrando nuestra fe? He aquí el primer nivel de lo que llamamos “hermenéutica”. Es un primer nivel puesto que la interpretación se restringe al contexto inmediato en el que se dieron. En otras palabras, se trata simplemente de una *exégesis*, es decir de leer un “texto” (literario o histórico) en su propio contexto (cultural, político, religioso, lingüístico, etc.). Es una labor de clarificación y precisión del sentido original para hacérselo asequible. El segundo nivel hermenéutico va mucho más allá de esta segunda operación y será el resultado de todo el proceso teológico de “actualización” del “sentido”. Por eso toda la teología es hermenéutica.

La labor exegética, o de primera interpretación, constituye hoy una ciencia especializada no sólo en el campo teológico, sino en el de la cultura en general. La *exégesis* es una labor de especialistas. Sin la *exégesis* imposible hacer una verdadera hermenéutica, imposible construir una teología “científica”.

### c) La Historia (“juzgar”)

El compromiso existencial con la realidad “juicio”), a partir de la fe, ha producido una historia. Es en ella donde los individuos y las comunidades han querido plasmar el “significado” de su fe. Es allí donde han pronunciado el “juicio” sobre la validez de su adhesión a Cristo Resucitado. Es allí donde han surgido ideas, doctrinas, pro-

yectos, metas, instituciones, nuevas experiencias y formas de vida que realizan el “sentido” de la fe. En la historia hallamos el “cuerpo” de una fe encarnada, la verdadera transmisora de la vida que hoy nos constituye como cristianos, la tradición viviente que nos engendró y nos ha conducido hasta el punto en que ahora nos encontramos. Por eso la historia no puede ser considerada como una disciplina marginal a la Teología (así se la ha visto tantas veces!) sino como una “función” u operación *constitutiva* de la misma. Ella es, en efecto, el momento del “juicio” crítico: de la contraposición entre las “interpretaciones” y los “datos”, entre mis “juicios” y los de la fe vivida.

Por lo demás, la historia es hoy una función “especializada” con su *objeto propio* (el “sentido” de los juicios ya pronunciados y el que en ellos se prepara para el porvenir) y su *método* peculiar, semejante en lo sustancial al de la historia científica de lo profano.

### d) La dialéctica (“decidir”)

La historia, sin embargo, no es un sucederse armonioso de acontecimientos producidos por juicios unánimes; es más bien el producto de oposiciones y conflictos, de orientaciones contrarias e interpretaciones opuestas. La historia se ve con frecuencia desgarrada por luchas violentas, no sólo en el campo social y político, sino también en el campo de la fe. El teólogo, en cuanto científico, no puede con-

tentarse con constatar y "registrar" los acontecimientos históricos como simple espectador de algo que no lo afecta; él ha de "tomar partido" y llegar a "decisiones" razonables. Por consiguiente debe entrar a evaluar los juicios históricos de hecho y de valor, con una perspectiva nueva que le da la distancia: tratando de llegar a lo sustancial, buscando reducir las oposiciones, acercar lo semejante, franquear lo accidental, realizar la unidad de la fe. Dicha ponderación (y deliberación) le permitirá asumir responsablemente su propio ser y *decidir* sobre su futuro. Es a esta compleja operación teológica a la que damos el nombre de "dialéctica". Ella consiste, en discernir, en medio de los conflictos de la *historia*, los *datos* fundamentales, las *interpretaciones* correctas, los *juicios* críticos acerca de la fe.

Pero, una vez más, la dialéctica no es sólo un arte o una disposición interior (comprensiva, ecuménica); es una operación especializada con su objeto propio y su método bien definido; es una especialización teológica cuyo término es la acción.

\* \* \* \* \*

Llegados a este punto en el recorrido de las "funciones" o "especializaciones" teológicas, conviene hacer un alto en el camino. Dijimos al comienzo que la teología consiste en una reflexión sobre el sentido que la fe ha de tener en una determinada cultura. ¿Qué

logra la teología con el desarrollo de las funciones o especializaciones que acabamos de reseñar brevemente? La respuesta es muy sencilla: obtener un conocimiento "científico" de la fe en las culturas del pasado. Pero como el conocimiento no es puramente contemplativo y las operaciones implican no sólo a la teología sino al teólogo, éste ha de llegar a opciones y acciones concretas. Ahora bien, una opción en el campo de la fe no puede ser otra cosa que una adhesión personal *en el amor*. Tal adhesión no es un producto voluntarístico del hombre, sino un consentimiento libre a la invitación de Dios en la persona de Cristo Resucitado. Cuando este consentimiento se realiza, se ha efectuado una *conversión*. La *conversión* es aquí el paso de un horizonte puramente humano a un horizonte cristiano "crítico".

Desde el punto de vista científico, el teólogo hasta ahora no ha hecho otra cosa que mirar hacia el pasado. Desde el punto de vista existencial se ha situado en el presente por medio del amor. Pero frente a sí tiene por descubrir aún el "sentido" de su fe, no ya en la historia y en la tradición sino en el presente y futuro de su cultura. Comienza entonces la segunda etapa del proceso teológico.

Esta etapa va a recorrer los mismos estadios de todo conocimiento humano pero *de manera inversa*: va a avanzar de la decisión al juicio y de éste a la intelección y a la experiencia. ¿A qué se debe este cambio

de orden? A que en el proceso que hemos traído hasta el presente interviene ahora un elemento nuevo: el *amor* (de adhesión) constitutivo de la fe. Y el conocimiento religioso es un conocimiento que brota del amor. Es aquí donde hay que situar a la fe en el proceso epistemológico de la teología y considerar su aporte peculiar. Quizás las tres primeras operaciones descritas anteriormente (investigación, interpretación, historia) sean posibles sin la fe; pero la cuarta pone a la teología frente a una división de caminos. Esta operación decidirá del futuro: no es posible hacer una auténtica teología, a partir de aquí, sin la luz operante de la fe. Porque es en la fe y sólo desde la fe como podremos encontrar el "sentido" que ella puede tener en nuestra vida concreta y su significado para la cultura. Veamos, pues, cómo se desarrolla esta segunda etapa teológica.

\* \* \* \* \*

e) *Explicitación de los fundamentos ("decidir")*

La decisión en que desemboca la dialéctica no es simplemente "formal"; ella transforma de hecho la realidad del sujeto y de su mundo, constituyendo un *nuevo horizonte de inteligibilidad*. En esto consiste propiamente la conversión: en la transformación del sujeto y de su mundo. En un cambio de horizonte. El siguiente paso que ha de dar el teólogo es, precisamente, explicitar este nuevo horizonte, desde sus raíces, para situarse con

plena conciencia en él. ¿Sobre qué realidad se apoya su decisión personal? ¿Cuáles fueron los procesos operativos que lo llevaron a tal decisión? ¿Cómo se conforma actualmente su horizonte, su propio punto de vista, su visión del mundo? ¿Cuáles son los fundamentos de su posición actual?

Estos "fundamentos" se pueden concebir de dos maneras muy diferentes. La manera simple los concibe como un conjunto de premisas, de proposiciones, que tienen un carácter de "primeras" desde el punto de vista *lógico*. La manera compleja y adecuada los concibe como aquello que tiene el carácter de "primero" en un conjunto ordenado. En el caso presente este conjunto es una realidad en evolución y desarrollo; los fundamentos serán entonces el conjunto de *normas inmanentes y operativas* que guían cada paso sucesivo del proceso. En efecto, la conversión no consiste en adoptar un conjunto de proposiciones, sino en asumir una *actitud* de vida.

La "explicitación de los fundamentos" tiene entonces un objeto propio y posee también un método adecuado; ambos la constituyen en una nueva "especialización" teológica.

f) *Establecimiento de las doctrinas ("juzgar")*

La siguiente operación teológica se ocupa de las "doctrinas", las doctrinas son *juzicios* de hecho o de

valor acerca de las realidades de la fe y son no solamente de tipo “dogmático”, sino también de tipo “moral”, “espiritual” y “ascético”. Unas son de orden “teórico”, otras de orden “práxico”. En esta función teológica suele ponerse un énfasis especial, como si fuera la operación teológica por excelencia. Si nos atenemos al proceso que hemos venido explicando, ello constituye una extrapolación injustificada. De todas maneras, es aquí donde surgen con mayor frecuencia las tensiones y conflictos entre la justa *autonomía* y la necesaria *sumisión* de que hablamos al principio. Por esta razón nos detendremos un poco más ampliamente en este punto.

Al hablar de las doctrinas es necesario distinguir claramente al menos entre: 1) Fuentes primarias, 2) Doctrinas de la Iglesia y 3) Doctrinas de los Teólogos. Todas tienen un elemento común: que son “enseñadas”; y todas difieren entre sí en cuanto a la “autoridad” del que enseña.

Las fuentes primarias son las Sagradas Escrituras y las Tradiciones apostólicas; estas últimas apelan auténticamente a la autoridad inmediata de los Apóstoles en cuanto testigos especialmente cualificados de la fe. Las doctrinas de la Iglesia son aquéllas en las que ésta expresa oficialmente sus juicios a través de decisiones conciliares, pontificias y en general de lo que se llama el “Magisterio” auténtico (o autoritativo) de la Iglesia. Tales doctrinas

revisten grados diversos de valor y de obligatoriedad, perfectamente definidos, al menos teóricamente. En la ausencia de una suficiente claridad teórica y *práctica* acerca de esta diversidad de grados radica una de las fuentes principales de los conflictos. Finalmente, están las doctrinas de los Teólogos, o juicios proferidos por éstos como fruto de sus investigaciones científicas.

Cómo se plantea aquí el problema de la *autonomía*? En primer lugar, es necesario recordar los principios generales enunciados arriba acerca de la “normatividad de la “realidad” y de la “estructura cognoscitiva” en cualquier tipo de conocimiento. Pero aquí es necesario poner de relieve que la “realidad” propia de la teología reviste además un carácter especial de normatividad puesto que se trata de “datos” *revelados*. La *autonomía* teológica brota entonces, en primera instancia, de la revelación de Dios y tanto mayor será su *autonomía* cuanto mayor sea su adhesión a ella.

Pero esta afirmación, lejos de ser una solución, agudiza más bien el problema. Porque la revelación de Dios no se ha dado como una “nuda vox Dei”, como una palabra absolutamente pura e incontaminada de todo revestimiento cultural. Como se sabe, aquí radica todo el problema hermenéutico, es decir, el problema teológico. En otras palabras, qué es lo constitutivo de la *autonomía* teológica y qué es lo “extraño” que intenta suplantarla



por una *heteronomía*, haciéndose pasar por "Palabra de Dios"? Aquí se toca precisamente el *objeto* de la teología que es, como dijimos, el "sentido" o "significación" de la fe en una determinada cultura. Este sentido se *expresa* o *formula* autoritativamente para un determinado contexto cultural a través de los "dogmas". Pero como las culturas evolucionan y los contextos cambian se da también una evolución en las *formulaciones* dogmáticas. Por otra parte, el "sentido" siendo sustancialmente el mismo, evoluciona también en la incidencia y funcionalidad que desempeña o ha de desempeñar en una determinada cultura. Podemos afirmar en general que el hombre es un "dador de sentido" y en consecuencia que el teólogo colabora no sólo a *descubrir* sino también a *crear* el sentido de la fe en los diferentes contextos culturales. Pero esta creatividad, siendo autónoma, no es arbitraria; es decir, ha de respetar el "sentido" primigenio de la fe al mismo tiempo que re-crea la realidad cultural en torno a dicho sentido y a partir de él.

La autonomía del teólogo en el ejercicio de su tarea eclesial es una autonomía *científica* que se extiende tanto cuanto la verdad y se rige por las normas inmanentes a la misma ciencia. Es más verdadero aquéllo que da cuenta o explica de manera más adecuada la realidad; pero la adecuación "mayor" no puede afirmarse sin la aplicación de la dialéctica a las demás posiciones y actitudes teológicas.

La teología no es una nueva fuente de revelación divina, pero tampoco es una simple repetidora y propagandista de las doctrinas de la Iglesia. Ella ha de aportar una contribución específicamente propia.

*"Algunos pensarán que se pone en peligro la autoridad de los Jefes de la Iglesia si se reconoce que los Teólogos tienen una contribución propia que hacer, que poseen una cierta autonomía, que tienen a su disposición un criterio estrictamente teológico, y que tienen graves responsabilidades con las que cumplirán más efectivamente en la medida en que adopten un método y trabajen poco a poco para perfeccionarlo. Pienso, al contrario, que la autoridad de los Jefes de la Iglesia no tiene nada que perder, sino mucho que ganar con lo propuesto. No se pierde nada reconociendo el hecho histórico puro y simple, de que la teología tiene una contribución que hacer. Hay mucho que ganar reconociendo la autonomía y poniendo de relieve que implica responsabilidad. Porque la responsabilidad conduce al método, y el método puesto en vigor hace superfluo todo trabajo de policía".* (B. LONERGAN, "Method in Theology", Herder and Herder, 1972, p. 332).

Así, pues, la garantía de la autonomía teológica y de la rectitud en el ejercicio de su función reside en la *conciencia* clara y crítica que se tenga del método y en la *responsabilidad* con que se utilice.

Esta responsabilidad, y autenticidad, sabrá reconocer la *relatividad* de la propia autonomía y de los propios puntos de vista y sabrá, por consiguiente, conjugar la unidad de la fe con la pluralidad de expresiones doctrinales; sabrá, finalmente conjugar la autonomía con la sumisión.

Como las anteriores operaciones teológicas, también el establecimiento de las "Doctrinas", aquí sumariamente descrito, necesita precisar su propio objeto y método. Constituye así una nueva "especialización" teológica.

#### g) Sistematización ("entender")

El ámbito de las doctrinas es extraordinariamente amplio. Como ya lo indicamos, ellas son de orden dogmático, moral, espiritual, ascético. La "sistematización" busca llegar a una intelección o comprensión de las doctrinas como un todo. Esta comprensión se logrará en la medida en que haya una coherencia entre unas doctrinas y otras. Su coherencia (o incoherencia) será un nuevo criterio de verdad. El teólogo no puede prescindir de este paso que, además de ser una prueba de solidez de sus doctrinas, le permite presentar un cuerpo doctrinal estructurado orgánicamente. Esta sistematización no tiene tan sólo una función "teórica": ella será también el eje de una vida cristiana coherente y auténtica; porque también la vida necesita estructurarse de alguna manera. Lo contrario sería dispersión, disolución, incoherencia y, en último término, inautenticidad.

¿Nuestros juicios dogmáticos se sostienen unos con otros? ¿Nuestra moral corresponde a la dogmática? ¿La ascética y la espiritualidad brotan de nuestra dogmática y son conformes con nuestra moral? O por el contrario vivimos en una esquizofrenia religiosa, en una incoherencia teológica? Responder a esta problemática es la tarea de la "sistematización" en cuanto especialización teológica.

#### h) Comunicación ("experimentar")

El proceso teológico que hemos venido describiendo no tiene otra finalidad que la vida, es decir, la encarnación de la fe en nuestro mundo de hoy, en su cultura. El conocimiento, la "teoría" no tiene otra finalidad que la "praxis", la acción cristiana para la transformación del mundo de los hombres. La afirmación de Jesús: "Para eso he venido, para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan, 10: 10) ha de aplicarse plenamente a la Teología. Para ello es necesario llevar el proceso cognoscitivo hasta sus últimas consecuencias. Dijimos más arriba que todo conocimiento auténtico termina en una *decisión* existencial de *acción*. Pues bien, llevar la reflexión teológica hasta sus últimas consecuencias en la vida de todos los hombres y de todos los días es la operación teológica que llamamos "comunicación".

La *comunicación* no es simplemente la "transmisión" verbal, simbólica o categorial del mensaje

cristiano; ni se reduce a las "técnicas" necesarias para dicha transmisión. Tampoco es simplemente la búsqueda de una "traducción" de la fe en forma aceptable para nuestra cultura. La "comunicación" hay que entenderla en un sentido *fuerte*: se trata de hacer todo lo anterior, pero sobre todo, de hacer "común" un principio vital; de llegar a una "comunidad" en la manera de pensar y de situarse frente al mundo; de crear una "comunidad" de vida: un campo común de experiencias, de intelecciones, de valores, de conductas, de metas. En otras palabras, la "comunicación" tiende a crear la Comunidad, la Iglesia de Cristo en el mundo de hoy, en su cultura, a convertirse en fuente de su transformación. Su objetivo es crear una nueva "experiencia", hacer una nueva historia.

Por eso la teología tiene que desembocar necesariamente en la comunicación. Dijimos al comienzo que la teología consiste en la reflexión sobre el sentido que la fe ha de tener en una determinada cultura; pues, bien, sólo aquí en la "comunicación" llega a su plenitud la tarea teológica. La razón de ser de la teología es la "comunicación".

La "comunicación" correspondería a lo que en otras categorías se llama "Teología pastoral". Si empleamos estas categorías, tenemos que hacer enfáticamente dos afirmaciones: 1) La teología, toda ella, ha de ser pastoral; no la "pastoral" de técnicas y fórmulas, sino la pastoral del "sentido" de la fe. 2)

La pastoral no puede ser sino "teológica", es decir, no puede ser otra cosa que el producto final del quehacer teológico.

Una vez más nos encontramos aquí con una "función teológica" especializada. Su objeto y su método son extraordinariamente exigentes porque han de corresponder precisamente a la complejidad de la cultura. Pero su explicitación, así como la explicitación del método de las demás funciones teológicas, supera totalmente los límites de esta descripción somera que hemos venido haciendo del método teológico en general.

#### 4. El principio unificador de la Teología

Al presentar la problemática de la teología en cuanto disciplina científica indicábamos que uno de los puntos que era necesario resolver era el de la determinación de un principio unificador y estructurador de las diversas disciplinas teológicas. Creemos que la respuesta a este interrogante la hemos venido dando al hacer la descripción del método teológico.

En efecto, hemos visto cómo el conocimiento en cuanto estructura dinámica es un proceso que se va constituyendo a sí mismo: una operación exige la otra y ésta a su vez se integra con la precedente para lanzarse a una nueva. La experiencia exige la intelección y la intelección se afirma en el juicio una vez que se ha confrontado con

la experiencia. A su vez, el juicio en cuanto compromiso existencial con la realidad exige la acción, y ésta brota de la deliberación sobre los juicios precedentes. Los datos de la fe exigen una interpretación y ésta se encarna en una historia que es el juicio existencial sobre la interpretación; a su vez la historia exige una decisión a partir de la dialéctica que lleva en su seno, etc. El mismo dinamismo es el principio unificador e integrador de la segunda etapa teológica. No se trata entonces de un principio "estático", puramente "lógico", sino de un principio "dinámico" e "inmanente" al dinamismo del proceso. Esta inmanencia del principio dinámico hace que el proceso se renueve incesantemente.

Pero quizás lo que importa poner de relieve ante todo es que la unidad estructural de la teología, constituida por el dinamismo del conocimiento humano, no es arbitraria ni permite quebrantar la "normatividad" del esquema. Imposible hacer una "comunicación" (una "pastoral") sin haber logrado una sistemática; imposible una sistemática sin doctrinas, sin fundamentos, sin dialéctica, sin historia, sin experiencia.

Finalmente, como cada una de estas operaciones se ha convertido en una *especialización* científica, es imposible hacer una teología verdaderamente científica sin el concurso mutuo de las diferentes especializaciones teológicas debidamente inter-relacionadas. La teolo-

gía como ciencia no puede ser sino el resultado de una colaboración mutua entre tales disciplinas. Por lo mismo, es absolutamente injusto pedir a una sola de ellas (por ejemplo a la "exégesis", o a la "dialéctica", o a la "sistemática") el sentido total de la fe en una cultura. Pero constituye también un atrevimiento de cualquiera de ellas el pretender erigirse en la auténtica teología o en la especialización más importante de ésta.

## 5. La interdisciplinariedad

El primer tipo de interdisciplinariedad lo ha de ejercitar la teología, como acabamos de ver, al interior de sí misma: es decir, constituyendo un todo estructural y orgánico entre las diferentes especializaciones teológicas.

Pero quizás no menor ha de ser el esfuerzo interdisciplinar de la teología con otras disciplinas "ad extra". Si la reflexión teológica es mediadora de sentido entre la *fe* y la *cultura*, la teología ha de entrar, en principio, en diálogo interdisciplinar con todas las ciencias, ya que la cultura es *englobante* de la vida humana. Sin embargo, su mayor atención ha de orientarse a aquellas ciencias que tratan más directamente del "*sentido*", como la Filosofía, y de la "*vida*" del hombre, como son las ciencias humanas y sociales.

Como es bien sabido, hay diversos "modelos" de interdisciplinariedad; más aun, la interdisciplinarie-

dad es algo que está en proceso de constitución. La obra ya citada de Boff, "Teología de lo político", afronta muy directamente el problema de la *articulación* de la teología y de las ciencias sociales. El modelo que se presenta allí es el de una articulación a la manera de lo que clásicamente se hizo entre el objeto *material* y el objeto *formal*. Las ciencias sociales (y más en concreto las ciencias de lo político) se convertirían en el *objeto material* de una primera ciencia teológica (cuyo contenido fundamental sería la *revelación*) y que desempeñaría el papel de *objeto formal*. De la articulación de estos dos objetos resultaría propiamente la "Teología de . . ." (en este caso "Teología de lo político") que respondería a la intención hermenéutica de la Teología, o explicitación del sentido de la fe en una determinada área de la cultura humana; en este caso, el área de "lo político".

Dentro del *método* que hemos venido presentando a lo largo de estas reflexiones, quizás la fórmula de interdisciplinarietà haya que buscarla para la teología en la misma dirección: a saber, en la constitución paralela y simultánea de una ciencia sobre la *fe* de una(s) ciencia(s) sobre la *cultura*, siguiendo en cada una de ellas las dos etapas indicadas anteriormente con sus correspondientes operaciones. Pero este discurso nos llevaría muy lejos y nos sacaría de los límites del presente trabajo.

Lo que sí podemos y debemos afirmar es que una auténtica interdisciplinarietà sólo se da entre ciencias o disciplinas constituídas en su propia "identidad" y en el ejercicio de su propia "autonomía." Ello nos conduce una vez más a la necesidad de una clara conciencia de la propia naturaleza y del propio método en cada una de las ciencias y, en concreto, de la Teología. Si esto no se cumple, una ciencia corre el peligro de naufragar en la otra y fácilmente se llega a discursos híbridos, carentes de una solidez científica. Así, por ejemplo, la teología corre el peligro de convertirse en un discurso filosófico, o sociológico o político, desarrollado en términos religiosos, pero donde está ausente la verdadera esencia teológica.

## CONCLUSION

La autonomía del método teológico no consiste simplemente en un principio teórico que se afirma, así se pueda fundamentar y justificar con argumentos irrefutables; ella consiste más bien en el *ejercicio conciente y responsable* de un proceso de conocimiento adecuado a la naturaleza y al objeto propio del quehacer teológico. El ejercicio de esta autonomía será la clave para una mayor fecundidad y base para múltiples conflictos que pueden surgir en el desempeño de la función teológica. La teología será tanto más autónoma cuanto más científica.