

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Habitar el mundo
<i>Luis Baliña</i>	5	El mundo es habitable si tiene sentido
<i>Andrés Schwartz</i>	15	Habitar desde la arquitectura
<i>Mateo González Obligado</i>	23	Los espacios abiertos de Dios
<i>Silvia Campana</i>	43	Habitar el propio cuerpo
<i>Eduardo A. Agosta Scarel</i>	53	De la teología a la ciencia: una palabra salvífica
<i>Gerardo Daniel Ramos</i>	63	Teología e historia: hacia un método teológico interdisciplinar
<i>Cecilia Inés Cibeira</i>	83	El ocaso del totalitarismo de la ciencia

TEOLOGIA E HISTORIA: hacia un *método teológico interdisciplinar*

Gerardo Daniel Ramos SCJ

Muchas de las restricciones mentales que le acontecieron a los saberes científico, filosófico y teológico en su aproximación a lo real estuvieron vinculadas con los límites que sus respectivos métodos de investigación les impusieron en referencia a la captación de su mismo objeto de estudio. Las actitudes (hábitos) y juicios apriorísticos –personales y culturales, en cierto sentido casi inevitables para un investigador– con que normalmente se acercaron a lo existente los han condicionado de tal modo –generalmente imperceptible o inconsciente para ellos mismos– que se les ha reducido notoriamente su margen de objetividad para experimentar la ‘realidad en sí’ de los fenómenos sobre los que procuraron practicar observaciones y juicios, razonamientos y decisiones¹.

Este ensayo pretende reflexionar sobre las condiciones y posibilidades de un *método teológico interdisciplinar* que favorezca lo más posible un ensanchamiento de los horizontes epistemológicos del teólogo –evidentemente sin caer en la ingenua pretensión de una omnipotente objetividad absoluta–, valiéndose del aporte *de* y diálogo *con* otras disciplinas y poniendo a la historia como vector-*partner* de este intento. En efecto, teología e historia están profundamente imbricadas no sólo por lo dicho hasta ahora, sino por la misma lógica económico-encarnatoria de la revelación. Por eso será necesario adentrarse primero en *lo teologal de la historia* (la historia del método es concomitante con la historia de la teología, de la Iglesia y –en cierto modo– de las ciencias, la filosofía, la sabiduría de los

¹ Cf Lonergan, B., *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 10ss.

pueblos y las religiones), para pensar luego un método que responda a la *historicidad de la teología*.

I. Lo teologal en la historia²

No es una cuestión de menor importancia, al momento de ‘hacer teología’, la de definir el ‘itinerario’ a través del cual desarrollar e integrar los contenidos que hacen a una determinada temática. Normalmente, el camino trazado para una exposición ya denota una toma de posición que no siempre será compartida por todos. No deja de ser cierto, incluso, que el carácter ‘lúdico’ de la teología permite, en diferentes ocasiones y con diversas motivaciones, escoger múltiples caminos.

Priorizar la variante histórica permite ofrecer una panorámica ‘visión de conjunto’ que parece prestarse más que otras opciones para concretar un trabajo con rasgos de interdisciplinariedad. La fenomenología religiosa, la antropología cultural, la sociología y la filosofía –entre otras–, asumidas desde una perspectiva histórica, contribuyen evidentemente mucho al ‘arraigo’ del discurso teológico y lo hacen más cercano a las preocupaciones del hombre contemporáneo que afloran en un determinado contexto.

El *homo religiosus* a partir de la fenomenología

No podría obviar una primera referencia al hombre como sujeto religioso, así testimoniado por la fenomenología que profundiza en la significación última de los relatos y mitos, templos e imágenes, ritos y prácticas culturales que encuentra y observa en la vida de los pueblos antiguos y recientes. Estas manifestaciones religiosas parecen querernos adentrar en una significación más profunda y trascendente, que Velazco define como experiencia del ‘Misterio’³. En la línea de Otto, Eliade y Van der Leuw, para este autor español lo propio de esta experiencia humana es la irrupción del totalmente Otro como ‘fas-

² El texto de esta primera parte está tomado casi literalmente de mi publicación *La teología en la vida de la Iglesia*, Didascalía 557 (2002) 8-14.

³ Velazco, M., *Introducción a la fenomenología religiosa*, Cristiandad, Madrid 1987, 85ss.

cinante y tremendo', que invita a trascender la propia existencia a partir de hierofanías (naturales, humanas o históricas), generando una nueva cosmovisión (redimensionada) de lo real. El talante de esta expresión religiosa dependerá en gran parte del cuño cultural del pueblo (prevalentemente uránico o telúrico, místico o volcado a la historia).

Detrás de estas manifestaciones, que también hoy podemos constatar en numerosas obras de arte y publicaciones, programas televisivos o radiales, eventos y canciones, el ser humano aparece como intrínsecamente abierto a un metasentido religioso integrador de las demás vertientes de la vida⁴. El auge de nuevas formas y movimientos religiosos en la postmoderna vida urbana (*Nueva era* y evangelismo, horóscopos y predicciones del futuro, adivinos y mano santas, meditación trascendental y místicas orientales) testimonian esta afirmación.

La automanifestación de Dios en la historia particular de salvación

En este marco, debería acercarme a la historia particular de Israel, sujeto de una muy original experiencia de Dios que lo constituyó como pueblo hacia el 1200 a.C. en torno a una 'alianza'⁵. Las vicisitudes veterotestamentarias de este pueblo son paradigmáticas respecto de cualquier otro esfuerzo religioso del hombre. La historia del antiguo pueblo de Dios es simultáneamente testigo de numerosas hierofanías de Yahveh, y de la gestación de una 'historia de amor' entre Dios y el hombre que el profeta Oseas compara a la de un matrimonio.

La experiencia del Dios de los Padres, que tiene su origen a partir del llamado de Abraham, evoluciona en la línea de un Dios del Pueblo (a través del éxodo, la alianza y la promesa). La crisis del destierro abrirá a los hebreos nuevos horizontes: en medio de una tierra extraña descubrirán que Yahveh es

⁴ Cf Frankl, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1988, 69ss.

⁵ Cf Coda, P., *Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 27ss.

Dios del universo, y ellos mismos se considerarán su 'siervo' destinados a dar a conocer a todas las naciones el único señorío de su Dios. Incluso en los momentos más dramáticos de persecución, Yahveh será proclamado por la apocalíptica como Señor de la historia, y en la confrontación con otras culturas y dioses, fuente de la auténtica sabiduría.

En el seno de Israel, en tiempos de fuertes expectativas mesiánicas, nace Jesús. A través de su ministerio público manifestará su pretensión de ser el profeta escatológico, revelador de la paternidad de Dios. Sus enseñanzas acerca del Reino de Dios mediante sentencias, parábolas y discursos, y sus signos reveladores simultáneamente de su condición divina y expresiones de la llegada de la "plenitud de los tiempos", estarán impregnadas siempre de ese amor que —procediendo del Padre— está llamado a morar en el corazón y en la vida de sus discípulos. Éstos, habiendo sido convocados por Jesús durante su ministerio público "para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar" (Mc 3,1), testigos de sus enseñanzas y signos, partícipes de su vida día y noche, llegarán a profesar su fe en Él como Cristo.

El desencadenamiento de los hechos no le evitarán a Jesús la muerte más ignominiosa. Su opción por la vida incluso más allá de la ley del sábado o de otras leyes de pureza legal, así como también su toma de posición frente a las hipocresías y mezquindades de escribas, fariseos y sumos sacerdotes, le depararán el desenlace más temido. Sus discípulos atravesarán el carácter trágico de la pasión hundidos en el más profundo pavor y desconcierto. Lo verán orar en su agónico Getsemaní, y llegarán a aplicar al crucificado —pronto a espirar— las dramáticas palabras del salmista: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Nicodemo pedirá su cuerpo, y José de Arimatea ofrecerá un sepulcro nuevo. Mientras tanto, un silencio de muerte se cernirá sobre el mundo por tres días.

Al despuntar el amanecer del octavo día de la semana, las mujeres que se acercaron al sepulcro —según Mc para ungir el cadáver de Jesús— constatan que aquél está vacío y que éste ya no está. El Señor se les aparecerá a ellas resucitado y también a los demás discípulos. Y el Espíritu Santo los confirmará

en su fe: Aquél que estaba muerto ahora vive, y ha sido constituido por Dios Señor de vivos y muertos. En este contexto de gozo pascual se constituirá la Iglesia, a partir de hombres y mujeres de toda raza, lengua y nación.

Todo el nuevo testamento procurará una comprensión cada vez mayor y más rica de este misterio: Pablo poniendo acento en el Señorío de Cristo y en la consecuente novedad de vida que esto supone para quienes se acercan a él por la fe y pasan a formar su cuerpo; los sinópticos adentrándose en la experiencia filial de Jesús respecto a su Padre, como así también en el significado de su vida, signos y enseñanzas; la tradición joánica mostrándolo como Palabra del Padre que permanece en Él e invita al creyente a participar de su pascua por la fe y el amor (como la madre de Jesús y el discípulo amado); los escritos tardíos (epístola a los Hebreos y 'cartas católicas') presentándolo como iniciador y consumidor de esa misma fe en la que hay que perseverar y en la que nos precede una numerosa muchedumbre de testigos.

El simbolismo teológico de la patrística

La patrística tomará la posta en esta búsqueda⁶. En primer lugar, a través de los padres apostólicos (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquia y Policarpo), testigos de Cristo sobre todo por medio de su martirio. Los siguen los apologetas (Justino, Ireneo y Tertuliano) que procuran argumentar tanto frente a los judíos (de quienes como cristianos procuran diferenciarse) como de los paganos (habitantes del imperio y autoridades que los van a terminar juzgando por el simple hecho de ser cristianos). Comienzan a argumentar también contra las herejías de cuño gnóstico, y simultáneamente inician un diálogo con la cultura grecolatina en cuyos moldes se terminará expresando el cristianismo.

Los alejandrinos (Clemente y Orígenes) procurarán profundizar esa síntesis mediante el recurso a la filosofía neopla-

⁶ Cf Padovese, L., *Introducción a la teología patrística*, Verbo Divino, Estrella (Navarra) 1996. Para toda la cuestión histórica que sigue pueden verse los capítulos correspondientes en Forte, B., *La teología como memoria, compañía y profecía*, Sígueme, Salamanca 1988.

tónica. Ahondarán en el conocimiento de la Escritura y se valdrán para comentarla del recurso a la analogía, anagogía y tropología. Los capadocios (Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno) contribuirán decididamente a definir el lenguaje trinitario (una esencia y tres hipóstasis; el Padre ingénito, el Hijo engendrado y el Espíritu que procede), y –en occidente– Agustín de Hipona recurrirá a la analogía psicológica para desarrollar el tratado sobre Dios. Simultáneamente mirará a Cristo como Cabeza, explicará a partir de esta imagen la noción de gracia, y (como en oriente lo hará Juan Crisóstomo de modo magistral) echará mano de la retórica para exponer la Verdad de la Iglesia.

Se perfila así un primer modo de aproximación a la revelación, de tipo *simbólico*, que recurre a la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, y que se vale de los recursos de la razón humana para comprender y comunicar la palabra de Dios. Jalonan este período los concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451), que dirimen cuestiones trinitarias y cristológicas respectivamente (la ‘consustancialidad’ del Hijo con el Padre y la unidad ‘sin mezcla ni cambio, sin confusión ni separación’ de las naturalezas divina y humana en la persona de Jesucristo).

La dialéctica en la teología medieval

El medioevo se inaugura con la conmoción de las invasiones bárbaras (s.V-VI). El antiguo orden romano cae en occidente, y la Iglesia –monasterios (benedictinos), obispos y papas– se convierte en animadora de la nueva modalidad de organización social. Se inicia lo que se dará en llamar ‘cristiandad’. En este nuevo orden, el Vicario de Cristo ejerce el poder espiritual sobre todo el orbe, y delega en el Emperador por él consagrado el poder temporal. Todas las áreas de la vida quedan sacralizadas (tanto en el oriente bizantino como en el occidente romano-germánico). Dados los límites naturales del continente y aquellos otros que le imponga el floreciente mundo islámico, a partir del s.VII Europa quedará casi como obligada a ‘mirar para adentro y para arriba’: Benito de Nurcia, Duns Scoto, Anselmo de Aosta,

Ricardo de San Víctor son algunos de sus principales animadores teológico-espirituales durante este período.

La herencia jurídica y práctica de occidente en contraste con la tendencia contemplativa-especulativa oriental, sumadas a otras cuestiones políticas *non sanctas* propias del césaropapismo de una y otra parte consolidarán –en los siglos posteriores– el proceso de progresiva separación. El cisma se concretará en 1054. Desde entonces y hasta avanzado el s. XX tendremos dos mundos cristianos mutuamente excomulgados.

Durante todo este período la teología se enriquecerá (particularmente en occidente) con el aporte de la lógica, la física y la metafísica aristotélica. En la universidad de París, primero Pedro Lombardo y luego sobre todo Tomás de Aquino dialogarán (en el s. XIII) con los principales filósofos de la época: Avicena (persa), Averroes (árabe), y Maimónides (judío). La obra culmen del Aquinate (su monumental *Suma teológica*⁷) consta de tres partes. Comienza presentando a Dios en sí (Uno y Trino) como principio de la creación (Iª parte); luego reflexiona sobre la bienaventuranza como el fin último de la criatura libre (especialmente del hombre, IIª parte); y finaliza con el Hijo de Dios como camino concreto hacia esa bienaventuranza que tiene su plenitud escatológica en Dios (IIIª parte).

En este período, la teología cobrará un cariz *dialéctico*, en el que la razón humana comenzará a experimentar su legítima autonomía. Las preocupaciones especulativas serán una característica de la época, incluso en autores que por naturaleza prefieren una teología más ‘afectiva’ (Buenaventura). Pero también en muchos casos el pensamiento humano comenzará a desvincularse de la tutela de la revelación. Con el surgimiento de las ciudades y el auge del comercio se desmoronará el sistema feudal.

Los desafíos a la teología durante la *modernidad*

El s. XIV está marcado por el auge del nominalismo (Guillermo de Okham). Los planteos ‘universales’ hacen crisis.

⁷ Por ejemplo, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 5 vol., 4ª edic., desde 2001.

Surge el empirismo en Inglaterra (Bacon, Hume). El saber humano comienza a atomizarse. Se desarrollan por una parte las ciencias empíricas vinculadas a lo físico-matemático (Copérnico, Galileo, Newton); por otra, el pensamiento filosófico idealista (Descartes, Kant, Fichte, Leibniz, Spinoza, Hegel); y por último, continúa la escolástica en perspectiva decadente. La espiritualidad comienza a hacer su propio camino. Prevalece la preocupación por el hombre: al humanismo y al renacimiento (vinculados en muchos casos a las nuevas Iglesias reformadas), le sigue el Barroco (expresión de la Reforma Católica iniciada con el Concilio de Trento). Santos como Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Carlos Borromeo y Francisco de Sales imprimen un sello peculiar a este período desde sus respectivos carismas y fundaciones. No obstante, en los siglos posteriores prevalecerá en la vida de la Iglesia una perspectiva normativa (regenteada por la jerarquía eclesiástica), sacramental (marcada por el *ex opere operato* tridentino) y apologética (especialmente contra el protestantismo).

Los planteos antropológicos en occidente irán entablando progresivamente una lucha más directa y decisiva contra la teología y la metafísica (que –como lo sostuvo Conte– pasarán a ser conocimientos absurdos de la realidad, en contraposición al que ofrecen las ciencias, y ‘cándidos’ para la práctica –como lo proclamó Voltaire). Este embate se dirigirá más particularmente (sobre todo como consecuencia de las interminables guerras de religión europeas y posteriormente a raíz de la entronización de la ‘diosa razón’) contra la Iglesia. Los más incisivos opositores parecen quedar bien representados en Nietzsche (‘el cristianismo es una religión de esclavos’), Marx (‘la religión es opio del pueblo’) y Freud (‘la religión es la neurosis colectiva de la humanidad’).

La Iglesia, por su parte, apoyada en las definiciones dogmáticas y disciplinares de Trento, sin demasiada creatividad y pese a tener una presencia cada vez mayor y más activa en el escenario mundial (pensemos particularmente en lo que significó la evangelización de América Latina desde el s. XVI, y a partir del s. XVII la presencia en colonias africanas y asiáticas, generalmente vinculada a la promoción humana), tenderá a una actitud cerrada de cara a los nuevos desafíos. El *syllabus* y el

concilio Vaticano I son expresión (hacia fines de s. XIX) de ese rechazo característico del mundo católico a los cuestionamientos del 'modernismo'.

Los aires renovadores

No obstante, nuevas 'semillas teológicas' comenzaban a surgir con Odo Casel en liturgia, con Lagrange en Sagrada Escritura, con Teilhard de Chardin en el diálogo con las ciencias y posteriormente con Barth, el luterano Bultmann y los católicos Congar, De Lubac (en la nueva eclesiología), Rahner y Balthasar (en cristología y trinidad). También la apertura de la Iglesia a la cuestión social a partir de León XIII (con su *Rerum novarum*) fue muy significativa, y dio lugar a numerosas encíclicas que contribuyeron notablemente a la toma de conciencia de la dignidad del hombre y sus derechos en el mundo contemporáneo (*Mater et magistra* y *Pacem in terris* de Juan XXIII en el marco de la 'declaración universal de los derechos humanos', de la interdependencia de naciones y de la 'guerra fría' entre los bloques capitalista y soviético; o *Populorum progressio* de Pablo VI, ante la constatación del fracaso del desarrollismo, particularmente en América Latina). Este magisterio social contribuyó también a una presencia más autoritativa de los Pontífices en cuestiones que hacen a la vida y cultura de los pueblos a lo largo de todo el s. XX.

Se preparaba así el mayor evento en la vida de la Iglesia contemporánea (con amplísima repercusión en occidente), que fue el concilio Vaticano II. En él convergieron los anteriores vientos renovadores y los novedosos 'signos de los tiempos'; en él se alimentaron —sobre todo— las opciones y perspectivas pastorales posteriores: apertura al mundo contemporáneo, renovación de liturgia, reencuentro con la palabra de Dios, vuelta a las fuentes, ecumenismo, diálogo interreligioso, etc. En torno a este concilio se afianzaron otros teólogos de renombre, tanto en el ala católica como protestante: Auer, Ratzinger, Kasper, Lafont, Lonergan, Schillebeckx, Latourelle, Sesboüe, Küng, Cullmann, Moltmann, Pannenberg. Hoy continúan escribiendo

junto a otros teólogos de renombre como Forte, Dupuis, Ladarria, Pie i Dinot, Pikaza, Köhl, etc.

En América Latina y Argentina

América Latina, después de las ajetreadas luchas por la independencia y consolidaciones nacionales (que la 'desangraron' a lo largo de gran parte del s. XIX) fue renovando su vida y estructura eclesial con asombrosa eficacia. El concilio Plenario Latinoamericano (1899) marcó un hito decisivo en la reorganización de las diócesis y del episcopado. Lo siguieron otras instancias de reflexión y organización: Río de Janeiro (1955), con la creación del CELAM; Medellín (1968), con su preocupación por la promoción humana y el desarrollo de nuestras naciones; Puebla (1979), con la temática de la evangelización en el presente y futuro del subcontinente; y Santo Domingo (1992) con el marco celebrativo de los 500 años y el desafío programático de una Nueva Evangelización. En este período surgió y se fue consolidando la *teología de la liberación* (G.Gutierrez, L.Boff, P.Suess, J.B.Libanio, J.L.Segundo, I. Ellacuría, J.Sobrino), que trascendió las fronteras de América Latina, se instaló en la discusión teológica europea hacia los 80', y se articula hoy con otras iniciativas análogas en países de África y Asia.

En Argentina⁸ fue significativo el Congreso Eucarístico Internacional de 1934: señaló una nueva etapa de presencia más visible de la Iglesia en la vida del país. También se prestó para que se afianzara una implícita alianza de la jerarquía eclesiástica con casi ininterrumpidos gobiernos *de facto* —si obviamos los diez años de gobierno de Perón que van del 45' al 55', en cuyo ínterin se llevaron a cabo significativas y positivas reformas sociales—, incentivando el no muy afortunado 'mito de la nación católica' (que tuvo su auge en tiempos de Caggiano).

No obstante, los aires de renovación conciliares permitieron redescubrir el valor de la religiosidad popular conservada y vivida durante siglos al margen de la pastoral eclesial. El

⁸ Cf Di Stéfano, R.- Zanatta, L., *Historia de la Iglesia en Argentina*. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Mondadori, Buenos Aires 2000.

documento de San Miguel (1969) inyectó –vía ‘movimiento de sacerdotes para el tercer mundo’- la temática social en la conciencia de vastos sectores de la Iglesia argentina (opción por los pobres, comunidades eclesiales de base, liberación), pero los acontecimientos trágicos que se fueron sucediendo a lo largo de los 70’ (guerrilla y ‘proceso de reorganización nacional’) y la resistencia de otros sectores más conservadores del pueblo de Dios ‘abortaron’ esta iniciativa que sólo resurgirá con la vuelta de la democracia, especialmente con el ‘acicate’ de los cada vez más acuciantes problemas económico-sociales que padecemos desde mediados de los 90’ y que muestran a las claras el fracaso del proyecto neoliberal alentado por Menem.

La teología acompañó este proceso, si bien en un principio tal vez con perspectivas restringidas a la Facultad de Teología de Devoto (Buenos Aires) y el talante más bien académico de la Sociedad Argentina de Teología. Sin embargo, la teología pastoral que tuvo como principales iniciadores a Gera y Scannone se ha ido popularizando a lo largo de estas dos últimas décadas (desde el 90’ con las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*), y ha ido perfilando un estilo teológico propio en nuestro país, en el cual convergen eclesiología y pastoral, teología y antropología.

II. La historicidad de la teología

La teología en sentido amplio surge de la necesidad que los pueblos –específicamente Israel y la Iglesia en cada una de sus comunidades y miembros- tuvieron y tienen de pensar (seguir pensando) una cosmovisión y actitud existencial religioso-creyente que responda a los desafíos que la historia concreta les presenta. Las diferentes aproximaciones han respondido siempre a diversas inquietudes suscitadas en la vida misma de gente y pueblos, y han tendido a legitimar o bien a cuestionar proféticamente su estilo de vida y su *ethos* cultural.

Pero además, para la tradición judeo-cristiana no sólo la formalidad del quehacer teológico está transido de historicidad: el mismo evento revelatorio fundamental –el acontecimiento

‘Jesucristo’ – es un hecho que inhiere en la historia humana de un modo profundo, permanente y substancial.

Algunas consideraciones previas

En relación a la noción de teología

La teología es un acto segundo de la fe (“garantía de lo que se espera, prueba de lo que no se ve” (*Heb 11,1*)), que es – en el marco de la tradición tomista-agustiniana- un *cum assensu cogitare*⁹, vivido, pensado, celebrado y testimoniado (comunicado) por personas concretas, inmersas eclesialmente en el misterio de Dios en su tiempo.

Con estas premisas, la teología debe dar cuenta del misterio trascendente –revelado “al llegar la plenitud de los tiempos” (*Gal 4,4*) en la persona de Jesucristo– en referencia a la historia, y esta bajo tres consideraciones: 1) tiempo/s y ámbito/s socio-culturales en que se desarrolló la revelación; especialmente, tiempo y ámbito socio-cultural en que vivió Jesús de Nazaret y las primeras comunidades cristianas hasta la muerte del último de los apóstoles (*Sitz im Lebem* (=ámbito vital) objetivo); 2) tiempo y ámbito socio-cultural en que el/los teólogos desarrollan su actividad teológica (*Sitz im Lebem* subjetivo); 3) subsidiariamente, las vicisitudes eclesiales y epistemológicas intermedias en que tuvo (tiene) lugar la *traditio* en la cual se insertan las fuentes a las que el teólogo accede (además de la Sagrada Escritura, los Padres, el Magisterio, la Liturgia y los Teólogos).

De este modo, la consideración de la historia en el acceso a una comprensión existencial del misterio de Dios manifestado en Jesucristo supondrá un proceso exegético y hermenéutico tanto de las fuentes (*Sitz im Lebem* incluidos) como así también de los presupuestos histórico-gnoseológico-epistemológico del/de los teólogos en el abordaje del dato de fe.

⁹ = ‘Meditar (considerando) mientras se asiente’.

En relación a los aspectos del método

Este quehacer teológico se realiza –según Lonergan¹⁰– en consideración de los ocho momentos de su método, los cuales surgen del desglosamiento *in oratione obliqua* e *in oratione recta* de los cuatro pasos del ‘método trascendental’: 1) experimentar atentamente (investigando datos y explicitando fundamentos); 2) entender inteligentemente (interpretando lo investigado y estableciendo doctrinas); 3) juzgar razonablemente (aprehendiendo la historia y sistematizando); 4) decidir responsablemente (trascendiendo el conflicto mediante la dialéctica y comunicando la fe). Este método teológico (trascendental) se debe desarrollar con una cierta *sincronía* en la *diacronía*, de modo que una suerte de simultaneidad entre *auditus fidei* e *intellectus fidei* (=‘escucha e inteligencia de la fe’) permita no renegar de la existencialidad del proceso (histórico) y a la vez no caer en planteos categoriales (empíricos) que anulen la *cogitatio in mysterio* (=‘meditación en el misterio’) en la cual el teólogo se mueve.

Siendo fundamentalmente único, el método teológico asume perspectivas diferenciadas de acuerdo a la intencionalidad (y circunstancias) específica(s) con que se lo utiliza (en el campo intrateológico, o en consideración de los diferentes contextos eclesiales o socioculturales, etc.). No obstante, creo que se pueden distinguir claramente dos intencionalidades y perspectivas fundamentales: 1) una que podemos llamar de *talante contemplativo*, y 2) otra de *talante pastoral*. La acentuación de la primera intencionalidad lleva a una teología de perspectiva ‘descendente’ (del misterio a la historia); la acentuación de la segunda, conduce a otra de tipo ‘ascendente’ (de la historia al misterio).

En relación al ejercicio de la interdisciplinariedad

En ambos casos se torna fecundo y necesario el diálogo con la filosofía y las ciencias (‘duras’, empíricas o naturales; del lenguaje, sociales o del espíritu¹¹). En una teología (o tam-

¹⁰ O.c., 11ss. Las ‘especializaciones funcionales constitutivas del método teológico’ son tratadas a partir de la p. 125.

¹¹ Depende de las clasificaciones.

bién en un momento) descendente, la razón natural contribuye a una progresiva comprensión de lo *revelabile* del misterio; en una teología (o momento del método) ascendente, lo hace como *manuductio*, conduciendo al misterio)¹².

En la relación teología y filosofía-ciencias se debe tender a una convergencia de tipo 'encarnatoria' ('sin confusión ni separación'): se debe procurar un recíproco respeto de objetos y métodos específicos, y simultáneamente buscar 'campos de encuentro' o 'vectores interdisciplinares'.

La filosofía y las ciencias permiten 'purificar' las intuiciones y especulaciones teológicas (incluyendo en esta purificación observaciones pertinentes a la disposición y apertura intelectual del/de los teólogo/s), invitando a este/estos teólogo/s a realizar un 'discernimiento' de lo esencial de su objeto y del modo en que se 'autoimplica' en su quehacer específico. Este discernimiento se inscribe dentro de la lógica 'pascual' y 'trinitaria' de una siempre más plena y luminosa comprensión del misterio cristiano.

Por su parte, la teología es referencial para la filosofía y las ciencias: afirma que la tarea de éstas no es prometeica –ni que tampoco le está permitido caer en la desesperanza (agnóstica) de Sísifo–, ya que existe un 'cosmos' (=orden trascendente último en los aparentes desórdenes) (*aspecto prevalentemente teórico* que hace a la 'revelación'). Simultáneamente las invita a no perder de vista en su quehacer el bien de los hombres y la comunidad humana (concreta) (*aspecto prevalentemente práctico* que hace a la 'salvación').

A la filosofía y a la ciencia se equiparan análogamente otras teologías (no católicas o no cristianas) y las experiencias / intelecciones / juicios / decisiones que surgen de la 'introspección' verdaderamente humana de los hombres en cuanto movidos por la buena voluntad y la búsqueda existencial e histórica del bien y verdad Absoluto.

¹² Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I,1.

2. Hacia un método teológico interdisciplinar

Misterio trascendente y existencial histórico

Dos realidades son las que fundamentalmente entran en diálogo al momento de hacer teología: el misterio trascendente y el existencial histórico. Por misterio trascendente entiendo aquello a lo que hace referencia la fenomenología religiosa cuando habla de la realidad 'tremenda y fascinante', totalmente otra, que polariza la búsqueda y experiencia religiosa. Desde una perspectiva más estrictamente teológica, esa realidad es el Dios vivo, susceptible de una autocomunicación *ad extra*, y por lo tanto, posible interlocutor –si así lo quisiera– del hombre.

Por existencial histórico entiendo al hombre en cuanto sujeto a las vicisitudes del devenir, inmerso en el tiempo y el espacio, condicionado por su *Sitz im Leben* o situación vital desde la cual piensa, se expresa y manifiesta. El hombre 'concreto, histórico y real' (cf *RH* 13-14) en cuanto abierto a la trascendencia: a un posible Interlocutor absoluto al que por naturaleza tiende como sentido último de su existencia. El hombre que en su capacidad racional y simbólica podría llegar a entretener multitud de vinculaciones y establecer infinidad de posicionamientos frente a las diferentes realidades a partir de un eje transversal revelador de sentido, pero que también puede hacerlo poniendo momentánea o definitivamente entre paréntesis tal significación última de su existir.

Fuentes y hermenéutica teológicas

La fenomenología religiosa procura captar el *eidos* de esta aproximación entre el misterio trascendente que *sui generis* se manifiesta y revela, y el hombre religioso que activamente procura convertirse en su interlocutor. Esta recoge datos de la historia de las religiones y de la filosofía de la religión, y simultáneamente propicia una intelección más rica y exacta del método teológico. (Porque en efecto, fuera de esta esfera fenomenológica, la teología se convertiría en teodicea, el método teológico probablemente derivaría en método filosófico, y el misterio en disponible aprehensión de cuño racionalista).

Pero la fenomenología de la religión en general no alcanza para hablar de teología cristiana. Es preciso constatar en el seno mismo de ese proceso fenomenológico la irrupción del misterio trascendente en el modo en que es narrado en la Sagrada Escritura y testimoniado por la tradición en sentido amplio. Es preciso fundamentar esta irrupción en la historia, para no caer en la tentación de pensar el cristianismo como emergente de un mito. La historicidad tiene aspectos empíricos que desafían a la intelección. Supone testimonios escritos, arqueológicos y orales abiertos a una interpretación que trasciende la mera factibilidad positiva. La historia se adentra así en un sentido, que llega a ser pleno cuando es narrado por aquel que ha hecho experiencia del misterio trascendente en esa misma historia. Surge así el relato de fe.

El quehacer teológico en el dinamismo creyente de la Iglesia

La tradición judeocristiana se adentra en la historia descubriendo en esa historia la presencia de un Dios justo y misericordioso, que en la plenitud de los tiempos y en la persona de Jesucristo se ha inclinado máximamente al hombre para que éste viviera una vida divina. Esta historia encuentra como heraldos a los primeros anunciadores del evangelio, que luego de un breve tiempo de tradición oral pusieron por escrito lo que vieron, oyeron y experimentaron de Jesús de Nazaret (=evangelios). Se posicionaron entonces como creyentes en Jesucristo, aquel que estaba muerto pero ahora vive para siempre y es fuente de salvación para los que creen en Él por la fe y se hacen bautizar.

La Iglesia se adentra en el misterio trascendente en la persona de Jesucristo y por acción del Espíritu Santo. El creyente descubre la posibilidad de una ulterior interpretación de la historia profana: es la historia de salvación. Lo hace desde su propia historia personal y talante, desde una cultura, tiempo y condicionamientos concretos. Desde el momento preciso e irrepetible (histórico-contingente) que vive pretende hacer un acto con carácter totalizante y universal (tranhistórico-absoluto): creer. Esa fe lo adentra en el misterio de Dios y lo hace vivir en Él como Hijo.

Desde esa vida de hijo de Dios puede (y debe) procurar comprender más acabadamente aquello que cree, meditando el misterio creído. Esta *cogitatio in mysterium* lo constituye en teólogo, aunque lo haga de una manera no formalmente científica, guiado siempre por su *sensus fidei*. Si a esta actividad añade la científicidad propia de un método, su quehacer teológico adoptará la categoría de 'científico'¹³.

Adentrarse en la comprensión del misterio no significa tener la pretensión de agotarlo: intentarlo sería desvirtuarlo. Esta fue la tentación del racionalismo filosófico (por ejemplo, la de Hegel, Schelling, Fichte, Spinoza). La comprensión de que aquí se habla es una comprensión en el misterio, que no deja de creer para entender (*credo ut intelligam*), pero que tampoco se queda en una actitud fideísta, sino que por el mismo dinamismo autoimplicativo de la fe busca con todas sus energías un adentramiento en ella que lo compromete también en lo intelectual (*intelligo ut credam*)¹⁴.

Este esfuerzo de comprensión creyente está normado por el contenido de la misma fe: su objeto *quod*, indisociable de Aquél en quien se cree (objeto *quem*) y de Aquél por quien se cree (objeto *quo*). *In Deum, Deum, Deo*. Por lo tanto comenzará siempre por una escucha atenta de esa misma fe (*auditus fidei*) a partir de lo que Dios dijo de sí mismo y en vista a la salvación del hombre (*revelabilia*).

La interdisciplinarietà en el método

Simultáneamente, el teólogo utilizará todos los elementos, recursos y ciencias disponibles a la racionalidad humana para lograr una más plena intelección de la fe (*intellectus fidei*). Y esto lo hará de tal modo que no quite en nada la autonomía que la

¹³ En la historia del método B. FORTE señala 'talantes' específicos para cada época: 1) *simbólico*, en los tiempos patristicos, con predominancia de las imágenes bíblicas tipológicamente interpretadas; 2) *dialéctico*, en el período medieval, con la incorporación de la lógica, física y metafísica aristotélicas; 3) *histórico*, a partir del s.XX, y en diálogo con las preocupaciones del hombre y civilización occidental modernos.

¹⁴ En la línea de Agustín de Hipona, Anselmo de Aosta y —recientemente— la *Fides et Ratio* de JUAN PABLO II.

razón humana o el quehacer científico reclaman. Si bien es cierto que el científico cristiano podrá orientar 'prejuiciosamente' (en el mejor de los sentidos que esta palabra puede tener) hacia conclusiones que no se contradigan con su fe, las conclusiones tendrán que responder a un proceso racional y científicamente serio y comprobable desde los presupuestos metodológicos propios a cada disciplina (sin 'saltos' epistemológicos).

Por otra parte, las conclusiones contradictorias a las que pueda arribarse (por ejemplo, por parte de un pensador o científico no cristiano) se convertirán en estímulo para una revisión o profundización tanto en el plano científico (corrigiendo posibles errores en el modo de experimentar, establecer hipótesis, desarrollarlas y concluir)¹⁵ como teológico (purificando la comprensión de los presupuestos epistemológicos, el alcance de los dogmas, del razonamiento especulativo y de su alcance práctico).

En concreto, el cuestionamiento desde la racionalidad humana (ciencias, filosofías, sabiduría de los pueblos y otras tradiciones religiosas) permitirá al teólogo cristiano (y en lo que corresponde específicamente, el teólogo católico) revisar y profundizar su comprensión del origen (exégesis y hermenéutica bíblica), vicisitudes (en el marco de la tradición y específicamente en el de los pronunciamientos dogmáticos autoritativos) y significación 'aquí y ahora' de lo que cree¹⁶.

De ahí que el teólogo deba mantener permanente y simultáneamente en su horizonte de comprensión una dimensión contemplativa descendente que se alimente de los principales núcleos revelados de la fe (por ejemplo y para concretar, de la encarnación, pascua y fe trinitaria) y otra dimensión de carácter sapiencial (prudencial y pastoral) ascendente que entre en diálogo con toda otra forma de experiencia, racionalidad y simbolización humanas (individual o colectiva de los pueblos). Digo

¹⁵ H. Peukert destaca el pasaje de las ciencias en el s. XX de un interés prevalentemente empírico-positivista (regido por el auge de la matemática y la física, y en oposición a las 'ciencias del espíritu') a otro histórico-social (marcado por el desarrollo y fortalecimiento de las ciencias humanas).

¹⁶ Esta nota de *existencialidad histórica* marca significativamente la evolución teológica del s. XX, particularmente a partir de los aportes cristológicos y trinitarios de K. Rahner.

‘permanente y simultáneamente’ en la medida que esta sincronía es humanamente posible sin un cierto dejo diacrónico en un proceso que tienda cada vez más a una unidad no distorsionante de la existencia histórica en el misterio.

En este contexto, la interdisciplinariedad es constante, ya que no existe un pensamiento de la fe disociado de otras formas de posicionamiento existencial histórico. Considerando los momentos del método de Lonergan –pero a la vez sin circunscribirnos necesariamente a su división un tanto ‘categorial’–, existirá interdisciplinariedad: 1) al momento de experimentar atentamente, cuando se procure recoger positivamente el dato revelado y fundamentar la fe (especialmente en la *teología fundamental*: por ejemplo con la fenomenología religiosa, la arqueología y las ciencias naturales); 2) cuando se trate de entender inteligentemente interpretando esos datos y estableciendo doctrinas (particularmente en la *teología dogmática*: por ejemplo, con la lingüística, la crítica textual y la lógica filosófica); 3) cuando se procure juzgar razonablemente recurriendo a la historia y sistematizando sus conclusiones (sobre todo en los tratados de *teología sistemática*: por ejemplo, con las ciencias históricas y la metafísica); 4) por último, cuando se trate de decidir responsablemente a través de la dialéctica y la comunicación (en la *teología pastoral o práctica*: por ejemplo, con las ciencias sociales y de la comunicación y con la ética).

III. A modo de conclusión

Si bien creo haber considerado –al menos brevemente– los aspectos, momentos y contenidos fundamentales del *método teológico interdisciplinar* en perspectiva histórica, éste sólo acaba de ‘mostrarse’ de un modo concreto y encarnado en su misma aplicación práctica. Remito a algunos ejercicios previos que tengo realizados a respecto¹⁷, a la vez que me abro a futuras y más concienzudas ‘aplicaciones recreadoras’ de este mismo método.

¹⁷ *Reflexiones sobre psicología y religión (teología)*, en: *Nuevas Propuesta* 29 (2001) 105-127, y *Cultura de la vida y la esperanza en Santiago del Estero*, en: *CIAS* 496 (2000) 426-438 o en: *Caminos de CONFAR* 30 (2001) 9-20.