

## SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA

### INTRODUCCION

El Papa Juan Pablo II ha vuelto en Salamanca sobre el significado y la función de la teología en la Iglesia, y se ha referido en su discurso a los teólogos españoles a las alocuciones que ya ha dirigido a otros cuerpos de teólogos<sup>1</sup> como prueba de la importancia que concede a esta función o carisma de la fe. Importancia que se resaltó en su primera encíclica *Redemptor hominis*, que asimismo ha recogido en este discurso tenido en España<sup>2</sup>. Mi propósito en estas páginas que van a seguir es el de llevar a cabo una aproximación al texto del discurso papal, con la intención de recoger en él aquellas acentuaciones de Juan Pablo II que afecten de algún modo al estatuto epistemológico de la teología como reflexión *sistemática* sobre un *objeto* preciso que la constituya como ciencia.

El carácter científico de la teología resulta problemático, ciertamente, si la condición científica del teologizar no se quiere hacer depender de la incorporación al mismo, de modo exclusivo, de los

1 Citamos el discurso a los teólogos alemanes: AAS que puede verse en la colección *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 25; ed. por la que citaremos. También véase el discurso en la Universidad Gregoriana (15 de diciembre de 1979): AAS Ed. en cast. de la Tipografía P.U.G. 1980: *Juan Pablo II en la Gregoriana y en el Instituto Biblico*.

2 *Redemptor hominis*, n. 19. Cfr. *La fe, raíz vital y permanente de la teología*. Discurso a los teólogos españoles en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca, n. 1. El texto puede encontrarse en la edición de la Conferencia Episcopal Española, *Juan Pablo II en España*. Texto íntegro de los discursos del Papa (Coeditores litúrgicos 1982). Texto parejo de la edición en lengua española de *L'Osservatore Romano*. Nos referiremos siempre a esta edición. Puede consultarse el AAS.

métodos de conocimiento que son propios de las ciencias profanas particulares, sino, más bien, ponerla en relación con su propio objeto y por lo mismo, con el carácter específico de éste. Según lo cual, la condición científica de la reflexión teológica tendría que ver con la pretensión del teólogo de abarcar la vida humana, la existencia del hombre, como un todo, y tener así que habérselas con el problema del sentido. Una pretensión que lleva al teólogo, al mismo tiempo, a tener que legitimar la posibilidad de una comunicación responsable, por coherente, de su mismo saber acerca del objeto que lo ocupa<sup>3</sup>. En este sentido, la teología recibe su científicidad, pues, del objeto<sup>4</sup>, sin por ello poder desembarazarse de la obligada necesidad, común a todas las ciencias, de tener que legitimar el *cómo* de esta su identidad, mediante el *análisis formal* de sus propios presupuestos, igual que de los de su inserción en las estructuras de comunicación interhumana<sup>5</sup>.

El discurso del Pontífice viene a incidir, a este respecto, en la problematicidad del carácter científico de la reflexión teológica, afirmando aquellos trazos de identidad determinantes del estatuto epistemológico que la asiste y la defiende de su disolución en procedimientos metodológicos que no sólo le son ajenos, sino que asimismo resultaría ilegítimo extender a todas las ciencias; a no ser que haya de aceptarse un concepto unívoco de ciencia, lo cual no parece posible, dado el estado actual de la teoría de la ciencia y de su recepción en el marco de la reflexión teológica. A superar la univocidad del concepto de ciencia ha contribuido no sólo, como es bien sabido, la ya clásica distinción entre *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*<sup>6</sup>, sino también —y de modo importante— la crítica del neopositivismo lógico llevada a cabo por el racionalismo crítico y la filosofía hermenéutica,

3 Cfr. J. B. Metz, voz 'Theologie', LThK 10 (1965, 2 ed.) 70-71.

4 Asumimos esta posición de K. Barth, precisándola de la forma en que lo haremos a lo largo de este comentario. Dice Barth: «Ob man Theologie als Wissenschaft bezeichnen kann, hängt davon ab, was man unter Wissenschaft versteht. Versteht man darunter nicht ein Weltanschauungssystem, sondern lediglich strenge Sachlichkeit, Gegenstandsgerechtigkeit und Methodik, dann muss Theologie nicht nur, aber auch wissenschaftlich betrieben werden». KD III/3 33? «Unter dem 'Ort' der Theologie sei hier also schlicht verstanden: die ihr von innen zugewiesene, von ihrem Gegenstand her notwendige Ausgangsposition, von der her sie in allen Disziplinen —den biblischen, historischen, den systematischen, den praktischen— vorzustossen hat (...)». *Einführung in die evangelische Theologie*, 3 ed. (Gütersloh 1980) 20. Cfr. además su ponencia *Kirche und Theologie*: G. Sauter, ed., *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen* (Munich 1971) 152-75.

5 En función de esta última consideración H. Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?: Theologie als Wissenschaft*, cit., 221-64.

6 Cfr. W. Dilthey,

además de la sociología del conocimiento representada por los autores clásicos igual que por la Escuela de Francfort, así como por las modernas teorías de la acción, avanzando sobre los supuestos filosóficos del marxismo en el tratamiento del problema de la ideología <sup>7</sup>. Se puede afirmar que a la autocomprensión de la teología como ciencia, reformulada en este contexto, pertenece, en efecto, la aceptación como punto de partida razonable de su propio proceder cognoscitivo del hecho que la moderna discusión sobre la teoría de la ciencia parece haber puesto de relieve: la *pluralidad* de los modos del conocimiento (=pluralismo gnoseológico). Hecho que afecta a la teología como afecta a las ciencias todas. Lo cual obliga a la teología a tener que habérselas con el problema de la delimitación de su propio procedimiento científico, consciente de tener que hacer valer, en el consiguiente proceso de comunicación, la modalidad propia de aproximación al objeto de su reflexión <sup>8</sup>. Una dificultad que adquiere particular alcance, si se considera que la teología es una ciencia que mira a la práctica de la fe y que en consecuencia, reviste una particular significación como horizonte hermenéutico de la ética cristiana <sup>9</sup>.

Con lo dicho, pasamos a especificar aquellos trazos de identidad de la epistemología teológica, que quiere resaltar el discurso del Papa: a) la irrenunciable condición *creyente* de la teología como proceso sistemático de conocimiento [n. 2] <sup>10</sup>; b) el modo de inserción de este conocimiento en el ámbito de la *experiencia*, sin someter la *verificabilidad* del lenguaje de la fe al proceder metodológico de las ciencias de la naturaleza, sino remitiéndola al análisis antropológico de la

7 Algunos estudios teológicos sobre la incidencia de estas corrientes en la autocomprensión científica de la teología: W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Francfort de Meno 1973); H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie* Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Düsseldorf 1976); L. Scheffzyk, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Aschaffenburg 1979); G. Sauter y otros, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe (Munich 1973); G. Bof - A. Stasi, *La teologia come scienza della fede*. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia (Bologna 1982); S. Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft* (Tubinga 1977); C. Boff, *Teologia de lo político*. Sus mediaciones (Salamanca 1980); J. M. Mardones, *Teología e ideología*. Confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Bilbao 1979); AA.VV., *Práctica de la teología política*. Análisis crítico de las condiciones prácticas para la instauración de un discurso liberador (Salamanca 1978).

8 J. B. Metz, *cit.*, 70.

9 J. B. Metz, *Teología del mundo*, 2 ed. (Salamanca 1971) 139-63 en part.

10 Los números entre corchetes obedecen a los del texto citado del discurso del Papa a los teólogos españoles.

forma en que se verá más adelante [n. 3]; y c) la asimismo irrenunciable vinculación de la teología con la *autoridad normativa del magisterio* [nn. 4 y 5]. Para abordar cada uno de estos puntos habrá que tener en cuenta que el primero de ellos tiene una particular relación con el último. Más aún la índole científica de la teología depende del modo como se plantee la vinculación de la reflexión teológica a los contenidos de la fe vinculados por el lenguaje dogmático que custodia el magisterio y sobre el que tiene una normatividad última; al menos tal y como esta vinculación es comprendida por la fe católica. Contando de antemano con este supuesto, del que, sin embargo, habremos de ocuparnos más adelante, parece que el tratamiento del punto a) condicionará cuanto haya de decirse a propósito del punto c). En consecuencia, parece igualmente pertinente abordar analíticamente estos dos puntos prestando particular atención a su dimensión histórica, si bien por separado, para distinguir bien el significado epistemológico de cada uno; aunque no podremos hacerlo si no es en la recíproca referibilidad que ambos puntos guardan entre sí. Con esto no se quiere decir que el punto b) nada tenga que ver con los dos anteriores; todo lo contrario. Es la naturaleza de la fe la que determina el modo de experimentar su contenido, experiencia que no puede hacerse si no es en el marco *tradicional* de la fe misma que representa su *eclesialidad*.

## I.—FE Y TEOLOGIA

### 1. EL OBJETO DE LA TEOLOGIA, INSTANCIA NORMATIVA DE SU PROPIA INDOLE CIENTIFICA

Nos detendremos en primer lugar en el análisis de la *relación entre fe y teología*, atendiendo a las palabras del Papa, según las cuales la fe no es solamente «el presupuesto imprescindible y la disposición fundamental de la teología: la conexión entre ambas es mucho más íntima y profunda. La fe es la raíz vital permanente de la teología, que brota precisamente del preguntar y buscar, intrínsecos a la misma fe; es decir, de su impulso a comprenderse a sí misma, tanto en su opción radicalmente libre de adhesión personal a Cristo cuanto en su asentimiento al contenido de la revelación cristiana» [n. 2].

De estas palabras se desprende, por tanto, que la inteligencia de la fe reside *en el interior* de ella misma; de modo que, si ha de expli-

carse el carácter científico de esta reflexión, no podrá hacerse de otra forma que 1) en virtud del hecho de que *el objeto le sea dado a la teología en el acto mismo de la fe*, del cual resulta inseparable su inteligencia, a tenor de la expresin anselmiana aducida por el Papa como referencia tradicional del quehacer teológico: *fides quaerens intellectum*. Bajo el supuesto, empero, de que 2) esta recepción del objeto en la fe pueda ser esclarecida en el marco de la *comunicación humana*, de obvio carácter intersubjetivo, que permita dar cuenta de la misma, como posibilidad al menos de algún modo determinable. Si no fuera así, las palabras del Pontífice difícilmente podrían poner la tarea del teólogo en relación con el carácter *misionero* de la teología, que confiere al que le ejerce «participación en la misión evangelizadora de la Iglesia» [n. 4] <sup>11</sup>. De lo que se sigue que la recepción del objeto por sí misma no determina, sin más, el estatuto epistemológico de la teología; éste tiene que ver además con la legitimación de su posible experiencia, en tanto que pueda elaborarse un discurso comunicable sobre el objeto como tal de la teología. De ello nos hace conscientes el modo de establecer el tránsito del «creer» al «comprender» por parte del Papa: este tránsito se realiza mediante un proceso que permite la recuperación de los presupuestos aprióricos del «creer» mismo dados en el «comprender» apotriórico del creyente e implícitos, en consecuencia, en el acto de la fe. Presupuestos que si sólo se alcanzan y se formulan como tales, en el interior de la fe, exigen poder ser comunicados de modo racional. También la teología, al igual que los otros modos de aproximación científica a la realidad, se debe constituir en ciencia por la utilización de un «método adecuado al 'fenómeno' indagado y del que se busca dar razón cumplida» <sup>12</sup>.

Este método se constituya como tal en la explicitación consciente y formulación adecuada de los presupuestos de la inteligibilidad interna de las afirmaciones que emanan de la fe y confirman el carácter *homológico*, esto es, confesante de la fe que cualifica el lenguaje dogmático. Es lo que el Papa entiende por teología como «reflexión científica en cuanto conducida críticamente, es decir, consciente de sus

11 Refiriéndose al discurso a los obispos belgas del 10 de setiembre de 1982, dice el Papa: «El teólogo no puede limitarse a guardar el tesoro doctrinal heredado del pasado, sino que debe buscar una comprensión renovada del mensaje cristiano en la dialéctica de renovación en la continuidad, y viceversa» [n. 2].

12 J. B. Metz, LThK, *cit.*, 70.

presupuestos y de sus exigencias para ser universalmente válida» [n. 2]. Se plantea de esta forma el primero y más difícil problema, por lo que a la relación entre fe y teología se refiere, en el cual se halla de hecho involucrada la relación —que no es nunca de igualdad, sino de dependencia en última instancia para la teología— entre ésta y el magisterio. Problema dado por el carácter metódico que en el discurso del Papa se le confiere a la reflexión teológica, en conformidad con la fe católica: mantenerse bajo la normatividad que el objeto impone a esta reflexión, por una parte; y, según lo dicho, encaminar el proceso de comprensión a su propio fin, por otra: la transmisión de la fe, que la teología no crea<sup>13</sup>. La teología se halla así ante la difícil cuestión de habérselas con el discernimiento de los *diversos planos del lenguaje de la fe*, del cual se ocupa; delimitando mediante este análisis del lenguaje la naturaleza del objeto del cual informa.

Aquí sin embargo, estriba la problematicidad de la tarea del teólogo, que la torna proclive al conflicto con el magisterio sin lograr, sin embargo, sacudir de sí misma la sospecha de no proceder científicamente a ojos de los que cultivan otros métodos y regiones del saber científico. Pues a la hora de resolver en última instancia la pertinencia o no de la explicación que el teólogo hace de la inteligibilidad de la fe, mediante el tratamiento de su objeto, en es él quien tiene la última palabra, sino el magisterio; a pesar de ser el teólogo el artífice de la indagación *lógica* de las formulaciones de la fe. Se impone, pues, una reflexión aclaratoria, que no soslaye las cuestiones importantes que en él inciden. Si la teología tiene como tarea el *intellectus fidei*, bien es verdad que no todo en ella se puede hacer depender de la función de la inteligibilidad de las afirmaciones de la fe; si por tal se entiende la reducción del lenguaje confesante a la penetración racional de la estructura lógica que sustenta cada formulación dogmática. Se pondría en peligro la dimensión constitutiva del proceso intelectual de la teología, su naturaleza específica, que viene dada por el objeto de la teología misma, en el cual le es dada al teólogo la norma de su propio oficio. No se trata de bloquear el proceso intelectual iniciado por el teólogo, sino de proteger su tarea contra el riesgo del reduc-

13 «Auch die Theologie muss den Glauben voraussetzen. Sie kann ihn erhellen und fördern, aber sie kann ihn nicht produzieren». *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden* (15 bis 19 November 1980), cit., 170.

cionismo, a la hora de reconducir las afirmaciones de la fe desde su plano metalógico, intencionalmente perseguido por la fe<sup>14</sup>, al plano lógico-estructural del lenguaje que le sirve de mediación. El reduccionismo sólo se superará, si la función del teólogo se encuentra normativizada por alguna instancia que opere críticamente sobre él en defensa de la *homologia tees elpidos*<sup>15</sup>.

Esta es justamente la función del magisterio, cuya identidad se halla simultáneamente dada en el mismo objeto de la teología, según se desprende de las palabras del Papa, que no hacen sino confirmar la convicción católica sobre la naturaleza de la teología [n. 5]. La inteligencia de la fe perseguida por la teología se mueve dialécticamente entre su dependencia del objeto y su voluntad de racionalidad<sup>16</sup>. Ahora bien, si como garantía contra el riesgo anotado se enfrenta al teólogo con la normatividad que en la doctrina de la fe posee el magisterio, se hace preciso explicar al mismo tiempo de qué modo se halla el magisterio dado en el objeto de la teología; y, en consecuencia, explicar la vinculación *metodológica* de la reflexión teológica a la función del magisterio en la Iglesia.

Esto exige que en el esclarecimiento del objeto, la teología incluya la índole del mismo objeto y no sólo la cuestión de su posibilidad y los presupuestos de su inteligencia; es decir, que la teología no reduzca la labor de fundamentación de su objeto al momento estrictamente *formal* de la misma, sino que establezca aquella *tematización sistemática* de contenidos que ella debe realizar, precisamente en

14 «Der Glaubensartikel ruht deshalb nach Thomas und der ganzen hochmittelalterlichen Tradition nicht in sich; er vereinnahmt die göttliche Wahrheit nicht. Er ist eine wahre Erfassung der göttlichen Wahrheit, die aber eben dadurch wahr ist, dass sie über sich hinaus- und in das göttliche Geheimnis hineinweist: 'praeceptio divinae veritatis tendens in ipsam'. W. Kasper, 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie', en W. Kern, ed., *Die Theologie und das Lehramt* (Friburgo de Brisgovia 1982) 215. Kasper cita STh II/II 1, 6 sed contra. Cfr. además todo el art. 2 de esta misma *quaestio* de Tomás de Aquino, quien afirma: «(...) quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminantur actus credentis: ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia et in fide» (*ad secundum*). Cfr. H. Dumery, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris 1957) 259-84. Sobre el riesgo de reduccionismo en el método de Dumery en lo que afecta a la función racional de esclarecimiento de las formulaciones dogmáticas cfr. J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. La obra de H. Dumery (Madrid 1970) 148-52.

15 Cfr. Hb 10, 23; pars. 3, 1; 2 Cor 9, 13; 1 Ti 6, 12-13.

16 Véase Z. Alszeghy-M. Flick, *Como se hace la teología* (Ed. Paulinas, 1976) 28-35.

virtud de su propia índole como reflexión científica; aunando el momento *teorético-formal* con el *dogmático* propiamente dicho<sup>17</sup>. El Papa, en su discurso, habla de una *triple articulación temática*: el misterio de Dios; el misterio de Cristo; el misterio del hombre [n. 3]. Es claro que la concepción histórico-salvífica del objeto de la teología determina en su totalidad la intelección del mismo, y esto se refleja en la tematización ofrecida por el Papa. A pesar de las objeciones que se han hecho a esta concepción del objeto de la teología, que ha cualificado de manera conocida los documentos del II Concilio Vaticano dicha concepción se ha mostrado particularmente válida para establecer el *topos* humano del discurso sobre Dios, como veremos; del mismo modo que para establecer el significado de la mediación cristológica y ecle-siológica de la revelación divina<sup>18</sup>. Desde esta consideración temática, remitida a la historia de la salvación, la teología ha podido confrontarse con las exigencias epistemológicas de la comunicación inter-subjetiva.

17 El reflejo de esta cuestión en el campo de la Teología Fundamental ha encontrado un eco particular. Rahner, por ejemplo, que ha abogado de manera muy convincente por una teología formal como teología trascendental dice: «Con ello la t.t. no puede y no quiere ser la teología, sino un momento de ella, porque la teología (o mejor y más exactamente: la fe, que en sus momentos de reflexión y en su último estrato imposible de someter a la reflexión es objeto sobre el que reflexiona la teología) debe decir siempre lo históricamente concreto en su carácter inductible, y hacer comprensible precisamente que esto concreto de la historia puede afectar realmente al hombre en su última existencia y subjetividad». *Teología trascendental*, SM 6 (Barcelona 1976) 613. Cfr. el conocido escrito de K. Rahner, 'Ensayo para una dogmática', *Escritos de teología*, I (Madrid 1967) 11 ss. y 31 ss. Véase la posición de A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, I (Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung) (Münster 1968) 73-82 en part.; también J. P. Torrel, 'Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo post-conciliare', en R. Latourelle - G. O'Collin, eds., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (Brescia 1980) 23-40. Cfr., finalmente, la obra de B. J. F. Lonergan, *SJ, Il metodo in teologia* (1971; Brescia 1975).

18 No citaremos aquí los trabajos de O. Cullmann, A. Darlap y K. Rahner, en los que se ha intentado unir el momento trascendental con el histórico-concreto de la salvación en la reflexión teológica, que ha inspirado un modelo de teologizar reflejado en el manual *Misterium salutis*; entre nosotros remedado de forma desigual por el manual de la BAC *Historia salutis*. Una colección de manuales, en algunos casos, tan hipotecada en la tradición manual neoescolástica que apenas si se descubre allí el espíritu de esta corriente teológica. Sin embargo, esta corriente está necesitada de una reinserción en una reflexión más amplia sobre el *hecho religioso teológicamente asumido*, contando con las aportaciones estimables de las ciencias de la religión. Se ha hecho ya bastante, y a Rahner se debe una reflexión valiosa, pero no lo suficiente para una consideración teológica de las religiones, que sin duda afecta al método igual que a la formulación de los contenidos de la revelación. De la «exploración» de las religiones (y se ha hecho mucho en este campo) habría que pasar a su articulación formal e histórico-salvífica en la reflexión cristiana, salvados ya los riesgos del reduccionismo, atentatorio contra la definitividad de la fe en Jesucristo.



No debe olvidarse que la epistemología teológica, que carga con la responsabilidad de validar como ciencia el saber teológico ante los demás procedimientos científicos, tiene que fundar y justificar de manera parecida a cuanto se hace en la epistemología en general el valor del conocimiento que la caracteriza; con la intención de dar una respuesta al problema de la *constitución de la verdad*, y, por ende, de su *comunicabilidad*<sup>19</sup>. La identidad de la teología como ciencia quedará comprometida, si en su propio procedimiento no explica satisfactoriamente su irrenunciable vinculación a la *homología* de la fe; pues en esta vinculación se da por supuesto que la teología sólo se abre al saber humano como totalidad a partir de su propio objeto, ya que este objeto no es otro que Dios mismo<sup>20</sup>. De aquí que la reflexión teológica se las tenga que haber con la difícil cuestión de su propia instalación dentro del campo extraordinariamente conflictivo, de las diversas teorías de la comunicación, teniendo que legitimar el lugar epistemológico desde el que la experiencia de lo real permite la apertura a la totalidad que ella persigue; lugar epistemológico que es la *historia* misma. Se comprende por qué el discurso pontificio, al tematizar de forma histórico-salvífica el objeto de la teología no sólo no renuncie a su legitimación formal, en favor de una inaceptable absolutización del positivismo bíblico como marco de afirmación del objeto de la teología; antes bien, remite esta tematización histórico-salvífica del objeto de la teología a la indagación antropológica [n. 3], en el sentido y de la forma que veremos afecta metodológicamente a su tratamiento sistemático.

Al teólogo se le plantea, pues, el problema de la recuperación, teóricamente pertinente, de la historicidad de la revelación de Dios en Cristo; con el consiguiente deber de clarificar los condicionamientos hermenéuticos que conlleva toda aproximación a la realidad histórica, supuesta dicha recuperación. Todo un bloque de cuestiones, que exige delimitación y tratamiento adecuados, y que nos llevaría más allá del objetivo de este comentario. Nos mantendremos fieles a este objetivo, en cambio, si nos atenemos a aquellas cuestiones que el discurso del Papa plantea explícitamente y que parecen más significativas. En particular 1) la consideración del magisterio como momento interno

19 Cfr. G. Bof-A. Stasi, *La teología come scienza della fede*, cit., 193.

20 «El resultado de la actividad teológica es una cierta inteligencia de la realidad divina, en su ser y en su obrar (la vida interna de Dios, la encarnación, la salvación, etc.)». Z. Alszeghy-M. Flick, *Cómo se hace la teología*, cit., 29.

de la teología, con el propósito de poner en relación los puntos a) y c) formulados en la introducción. Pues tal relación se establece en el discurso del Papa en virtud de la «conexión esencial de la teología con la fe, fundada y centrada en Cristo», conexión que «ilumina con toda claridad la vinculación de la teología con la Iglesia y con su magisterio» [n. 5]. Y 2) la consideración de la teología como saber universalmente válido [n. 2]; teniendo en cuenta que aquí hemos de atender a la relación que el saber teológico guarda con la experiencia como fuente de conocimiento, tocando así el punto b) de la introducción.

## 2. EL MAGISTERIO, MOMENTO INTERNO DE LA REFLEXION TEOLOGICA. SU CRISIS HISTORICA

Con lo dicho ha quedado planteada la distinción entre teología y magisterio. Distinción porque «magisterio y teología tienen una función diversa», aunque sus funciones «no son dos tareas opuestas, sino complementarias» [n. 5]. Mas también ha quedado planteada la inclusión del magisterio en la teología: inclusión del magisterio en el procedimiento metodológico de la teología, pues «el magisterio eclesial no es una instancia ajena a la teología, sino intrínseca y esencial a ella» [n. 5]. La razón aducida en favor de esta tesis no es otra que la *eclesialidad* de la teología y, en última instancia, el fundamento de esta eclesialidad: la fe misma; de modo que la «conexión esencial de la teología con la fe, fundada y centrada en Cristo, ilumina con toda claridad la vinculación de la teología con la Iglesia y con su magisterio. No se puede creer en Cristo sin creer en la Iglesia, 'Cuerpo de Cristo'; no se puede creer con fe católica en la Iglesia sin creer en su irrenunciable magisterio. La fidelidad a Cristo implica fidelidad a la Iglesia, y la fidelidad a la Iglesia conlleva a su vez fidelidad al magisterio. Es preciso, por consiguiente, darse cuenta de que con la misma libertad radical de la fe con que el teólogo católico adhiere a Cristo, se adhiere también a la Iglesia y a su magisterio» [n. 5].

El énfasis de las palabras pontificias reflejan un interés por parte del Papa en subrayar esta inclusión del magisterio como momento interno del teologizar, que patentiza su propia problematicidad y crisis. En las últimas décadas, después de las graves tensiones preconciliares y una vez clausurado el II Concilio Vaticano, el conflicto entre teología

y magisterio ha estado jalonado de momentos de tensión notable<sup>21</sup>. Se trata de una conflictividad atestiguada por la historia de la fe de forma dolorosa, y que hoy tiene que ver con la vigencia del espíritu racionalista de nuestro tiempo, distinto del pasado espíritu especulativo-racionalista del Barroco, en cuanto de incidencia tiene sobre la propia concepción de la teología como ciencia. Este espíritu empírico-racionalista de nuestros días ha relativizado no sólo el concepto de ciencia clásico, debido particularmente a Aristóteles, con el que contó la Edad Media cristiana, sino asimismo el concepto de ciencia con el que contó la Escolástica barroca, que apoyó el carácter científico de la teología sobre la lógica discursiva del pensamiento<sup>22</sup>. Para una concepción de este género de la teología como ciencia resultaba del todo compatible el cultivo del positivismo del dato magisterial, al que se aplicaban las leyes de la axiomatización discursiva, con el racionalismo que regía la misma axiomatización. Si el *dogma* representaba el horizonte establecido en las premisas, el *theologumenum* representó el resultado, que en obvio *interés antiprottestante* afianzaba la fe magisterialmente tutelada contra el principio positivista bíblico de la Reforma de la *sola Scriptura*<sup>23</sup>. El II Concilio Vaticano ha conducido a la revisión de un planteamiento de la relación entre teología y magisterio que, desde la Contrarreforma, había conducido la refle-

21 Estos conflictos deben ser considerados en perspectiva histórica; cfr. Y. Congar, 'Theologians and the Magisterium in the West. From the Gregorian Reform to the Council of Trent', *Chicago Studies* 17 (1978) 210-24; R. Bäumer, ed., *Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert* (Münster 1976); A. Dulles, 'The Magisterium in the History. A theological Reflection', *Chicago Studies*, cit., 264-81; M. Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie und schöpferische Auslegung der Wirklichkeit* (Friburgo de Brisgovia 1980) en part. 87-98 (Konflikt und Einheit in der Kirche); idem, ed., *Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?* (Düsseldorf 1981).

Por lo que se refiere en particular a la cuestión de la infalibilidad, que se encuentra en la base de las últimas tensiones, véase el justo y equilibrado escrito de W. Kasper, 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie', en W. Kern, ed., *Die Theologie und das Lehramt*, cit., 201-33.

22 Conocida es la definición de metafísica de A. G. Baumgarten, contra la cual reacciona I. Kant: «metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens». *Metaphysica* (1739). Cfr. J. Pieper, *El descubrimiento de la realidad* (Madrid 1974) 118-27.

23 Cfr. Kasper, 'Freiheit des Evangeliums', cit., 208-11. Kasper indica que el proceso que condujo a la «teología del Denzinger» cuenta en su haber la combinación de este racionalismo teológico con el progresivo juridicismo, que desde la baja Edad Media en adelante fue caracterizando el catolicismo hasta desembocar en el I Vaticano. Sobre la cuestión de la relación entre conocimiento e interés ideológico e ideo-religioso (a propósito del «interés antiprottestante» en el catolicismo moderno) véase la reflexión filosófico-sociológica de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort de Meno 1973); hay trad. cast.

xión teológica prácticamente a un instrumento al servicio del magisterio en exclusividad, por él controlado y reprimido, y utilizado asimismo para la explanación nunca ideológicamente criticada del propio magisterio<sup>24</sup>. Esto nos obliga a una aproximación a la cuestión enunciada que no pierda de vista la historia de una relación conflictiva como esta, que guarda particular relación con la modificación del concepto de ciencia que se opera poco después de la separación del saber laico del clerical, sustentados en el marco de la unidad sociológica del Medievo<sup>25</sup>.

Es sabido que la crisis de la teología como ciencia habría que retrotraerla hasta la irrupción del nominalismo occamista para poder dar una explicación histórica suficientemente satisfactoria de la misma. Vinculada la teología a su propia condición de ciencia, esta crisis aparece como culpable, en lo que tiene que ver con la modernidad, de la expulsión de la teología del ámbito del saber científico, padecido por la teología no menos que por la metafísica, particularmente desde la elaboración de la crítica kantiana de la razón teórica. Sin embargo, durante más de mil años, la teología no se autocomprendió a sí mismo como ciencia; y la historia de su relación con el magisterio lo confirma ilustrativamente. De hecho, el conflicto entre la teología y el magisterio sólo adquiere un significado institucional dentro de la Iglesia a partir de esta comprensión de la teología como ciencia por parte del teólogo<sup>26</sup>. Esto no quiere decir que no se dieran conflictos entre ambas funciones ministeriales dentro de la Iglesia antes de los siglos XI al XIII en que cristaliza la recepción de la filosofía griega por parte de la cristiandad occidental; siglos, pues, en que se configura la autocomprensión de la teología como ciencia conforme al paradigma aristotélico de la ciencia. Los conflictos entre teólogos y obispos jalónaron la historia de la formulación doctrinal de la fe. Lo que la investigación histórica ha constatado es que estos conflictos que jalónaron el primer milenio cristiano no fueron debidos tanto a la vinculación de la teología en la Iglesia a su condición de ciencia, como será prác-

24 Cfr. M. Seckler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente', en W. Kern, ed., *Die Theologie und das Lehramt*, cit., 38-45.

25 Cfr. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, I (Religión y sociedad) (Madrid 1971) 38 ss.; J. Losee, *A historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford University Press 1972) 51 ss.

26 Véase M. Seckler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft', cit., 28 ss.

ticamente el caso desde el siglo XIII en adelante, cuanto a la siempre difícil reducción a la *unidad de la fe* de aquellas dos funciones que en la Iglesia se hallan a su servicio (=perikhoresis), cuales son el magisterio y la teología; tal y como G. Ebeling ha puesto de relieve <sup>27</sup>.

La dificultad de esta reducción a la unidad de la fe de magisterio y teología se debía a la misma razón que sigue haciendo difícil hoy la explicación de la fe en el marco de la teoría (-as) de la comunicación humana: los diversos planos del lenguaje de la fe, su pluralidad <sup>28</sup>. Supuesto que a la función magisterial corresponda dentro de la Iglesia tanto la proclamación como la defensa de la fe, tal y como se constata que fue en el primer milenio <sup>29</sup>, tarea del teólogo es la reducción de los diversos lenguajes de la proclamación de la fe a su inteligibilidad. Para ello el teólogo debe distinguir los elementos *mitico* e *histórico-narrativos* de la fe de su contenido *doctrinal* u *homológico*, que le es exigido confesar al creyente; y, sobre esta distinción, elaborar aquella explicación del contenido confesado en la fe —y *asertivamente* expresado por quien presta asentimiento al mensaje— que lo torna inteligible sin destruir su naturaleza. El contenido doctrinal es llevado de este modo por el teólogo al ámbito del *intellectus fidei*, que revierte, a su vez, en el anuncio de la fe fortaleciendo su aceptación por los creyentes. Es comprensible, en consecuencia, que el tipo de conflicto entre teología y magisterio, al que aludimos, no pueda ser durante el primer milenio el mismo que el posterior al mismo. Atendamos a los siguientes factores: 1) a lo largo del primer milenio la indagación del *intellectus fidei* no sólo tiene que habérselas con la difícil aporía de tener que esclarecer la inteligibilidad de la fe desde el interior de ella misma <sup>30</sup>; sino que 2) también esta indagación es asimismo ejercida, de manera no delimitada en su propio estatuto funcional dentro de la Iglesia, por quien encarna en su misma persona con frecuencia ambas funciones: la magisterial igual que la teológica. Lo que no quiere

<sup>27</sup> Cfr. G. Ebeling, voz 'Theologie', RGG VI, 3 ed. (1962) 754-69 (I).

<sup>28</sup> Cfr. G. Sauter y otros, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, cit., 271-93.

<sup>29</sup> Véase M. Secler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft', cit., 21-26.

<sup>30</sup> Se percibe ya así en el mismo NT; esta aporía viene expresada de manera ejemplar por la afirmación paulina de la «sabiduría de la cruz» como *sapientia in mysterio*. ¿Cómo se puede alcanzar la razonable inteligencia de la fe a la que tiende el *intellectus fidei*, ejercitado por cada creyente, ineludiblemente «teólogo» en el sentido del vocablo? Cfr. *ad hoc* G. Söhngen, 'La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia', en *Mysterium salutis* I/2, 998-1029.

decir que no se dieran separadas<sup>31</sup>. De hecho, si todo bautizado se halla capacitado para el ejercicio del *intellectus fidei*, cabe suponer 3) que el conflicto, como ha indicado M. Seckler, desde los supuestos indicados, se ve en la práctica abocado a la solución por el hecho mismo de que nadie en la Iglesia necesita de ordenación alguna para ejercer el *intellectus fidei*, y sí para ejercer una función como la magisterial, vinculada a la inspección de la fe, ejercida por el ministerio ordenado<sup>32</sup>.

Con el occamismo irrumpe en la historia de la teología la primera gran variación de la comprensión de la teología como ciencia que se afincó tras la recuperación de la filosofía griega en Occidente y la posterior sistematización por Santo Tomás<sup>33</sup>. Esta concepción se fundamentaba sobre una teoría del conocimiento y una teoría de la ciencia que el occamismo hace entrar en crisis, con consecuencias de honda trascendencia para el, que explicarán en gran parte el cataclismo del siglo XVI que representa la Reforma protestante. Se trata de una teoría del conocimiento que obedece a la teoría de la copia, según la cual la realidad es portadora de aquel *principio de inteligibilidad* que la hace asequible al entendimiento, y que permite su ordenación desde la instancia determinante de su propia verdad: la específica condición ontológica que representa el fundamento de su cognoscibilidad. De modo que no es la verdad producto alguno del conocimiento, sino, por el contrario, éste es efecto de aquélla, según Tomás de Aquino<sup>34</sup>. Y se trata asimismo de una teoría de la ciencia inseparable de esta teoría del conocimiento, según la cual el saber científico estriba en el mismo carácter *argumentativo*, siguiendo el procedimiento discursivo de la razón, que remonta el racionio a la verdad superior. Una verdad que se manifiesta en aquellos *principios últimos* de los que se extrae el valor probativo de la argumentación, y que impiden el *regressus ad infinitum*: los principios determinantes de toda ciencia, o de la ciencia superior, en la cual se apoya toda *ciencia segunda* (=no autónoma en sus principios últimos), como es el caso de la teología. Santo Tomás opera con esta noción de ciencia, reductible a la noción aristotélica del saber científico como saber por

31 Cfr. M. Seckler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft', cit., 23-26.

32 *Ibid.*, 24.

33 Véase STh I, 1, 1-10.

34 «Cognitio est quidam veritatis effectus». *De verit.*, 1, 1.

sus causas/principios, y apoya así el carácter científico de la teología en su condición de *ciencia derivada*, ciencia segunda que extrae sus premisas de la revelación divina, de la Palabra de Dios, fundando la teología de esta forma sobre la misma ciencia divina <sup>35</sup>. Esta noción de la teología como ciencia le confiere desde la alta Escolástica en adelante un estatuto dentro de la Iglesia, que ya no puede remitirse al que tuvo a lo largo del primer milenio. Cada bautizado está ineludiblemente abocado a ejercer su condición básica de teólogo como ejercitante del *intellectus fidei*, pero en propiedad el *carisma* del teólogo se halla vinculado al ejercicio magisterial de la cátedra <sup>36</sup>, que lo coloca institucionalmente (en virtud del *munus docendi*) sobre los otros creyentes, a cuyo servicio está. Este estatuto confiere al teólogo una significación autoritativa en la Iglesia, que, sin embargo, no puede equipararse a la que emana de la normatividad del magisterio, pero que éste no puede de ningún modo reprimir, como de hecho históricamente puede haber corrido el riesgo de hacer. Esta irreductibilidad de la teología al magisterio ha quedado plasmada como convicción eclesiológica precisamente en el adagio que expresa la utilidad que el carisma teológico ha prestado a la función del magisterio: *consensus theologorum norma proxima fidei*. Tomás de Aquino no hallará dificultad en integrar en la unidad de la fe ambas funciones magisteriales, pues siendo dos las fuentes de la verdad, la fe y la razón, cabe dicha reducción a la unidad en la persona del creyente que razona y cree al mismo tiempo. No se trata de escindir a la persona en dos esferas de conocimiento, sino de establecer la razón en el interior de la fe, aplicando a las verdades que no nos es dado alcanzar por la razón la fuerza esclarecedora de la argumentación, que reduce a la unidad de los principios la multiplicidad de los conocimientos <sup>37</sup>.

En Santo Tomás se hace posible por vez primera la utilización del *método de confrontación* entre la fe y la razón, que apunta a los supuestos racionales de las verdades de la fe filosóficamente sistematizables. Método que le permitió esbozar la primera tematización

35 «(...) principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae». STh I, 1, 2 *ad primum*.

36 Véase M. Seckler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft'. cit., 26-33.

37 Cfr. M. D. Chenu, OP, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 3 ed. (Paris 1969) 34 ss. 67 ss.

de entidad filosófica de una filosofía de la religión cristiana<sup>38</sup>, que guarda una relación pertinente con los principios determinantes de la ontología aristotélica pero que, sin embargo, hubiera sido imposible sin la herencia judeocristiana. Fue ésta la que modificó la concepción del mundo lo suficiente, al concebirlo como creación divina, como para poder establecer una relación entre Dios y el mundo susceptible de una tematización como la que aventuró Tomás de Aquino<sup>39</sup>. Cuando esta concepción de la teología como ciencia hace crisis, se torna particularmente problemática la relación entre magisterio y teología. Esto acontece precisamente con la entrada en escena del occamismo, que modifica la noción misma del quehacer teológico, al modificar su concepción como ciencia. Se trata ahora de remitir la tarea científica de la teología a la indagación de la Escritura, para extraer del análisis positivo de la razón los elementos determinantes del contenido de la fe; esto es su dimensión homológica y confesante. Ya no es posible un esclarecimiento armónico de la fe desde la razón interna que pueda asistirle, como fe no contrapuesta a las exigencias de la racionalidad filosófica. La armonía entre fe y filosofía del sistema tomista no tiene ya cabida en el marco conceptual del occamismo<sup>40</sup>.

El punto más elevado del conflicto que se entabla entre teología y magisterio lo representa Martín Lutero, quien protagoniza una particular impugnación de la teología como ciencia *more philosophico aristotelico conformata*. Al apelar al valor demostrativo del análisis escriturístico (=absolutización del argumento a *Sacra Scriptura*) contra la vigencia autoritativa del magisterio, Lutero hará recaer

38 Cfr. H. Dumery, *Critique et religion*, cit., 82 ss.; J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, cit., 105-9.

39 Cfr. J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino (Salamanca 1972). Metz se inscribe en una hermenéutica trascendental de Tomás, distanciándose de la interpretación, en el espíritu de los griegos, de un E. Gilson, *Le thomisme*. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, 6 ed. (Paris 1979). Toma Metz distancia también frente a J. Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino*: idem, *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid 1973). Véase *Antropocentrismo*, en part. pp. 63-70 notas 4 y 7.

40 Cfr. H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, I (Der Herbst der mittelalterlichen Theologie) (Zurich 1965) 31 ss.; J. P. Beckmann, 'Der ideentheoretische Grundsatz bei Thomas von Aquin, Joh. Duns Scotus und Wilhelm v. Ockham', *Franz Studien* 57 (1975) 368-77; R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Lovaina-Paris 1947). También E. Gilson, 'Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus', *Franz Studien* 22 (1935) 209-31; J. Leiwemeier, 'Zur Stellung der Gottesbeweise in der scholastischen Philosophie', *ThQ* 120 (1939) 184-96; Ph. Boehner, 'The Metaphysics of W. Ockham', en *Collected Articles on Ockham* (Lovaina-Paderborn 1958) 375-99. Ed. por E. M. Buytaert, OFM.; idem, 'Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes', *ibid.*, 399-420.



sobre la especialización escriturística del teólogo la función de dirimir la discrepancia sobre la normatividad verdaderamente determinante de la fe, de su lenguaje homológico. Lutero rebaja la autoridad del magisterio a su capacidad de argumentación demostrativa lograda en la ciencia teológica como ciencia de la Sagrada Escritura<sup>41</sup>. Se afianza de esta forma la razón histórico-espiritual de un proceso que habría de conducir a la teología a su dislocamiento entre las ciencias primero, y a su desplazamiento después, una vez afianzado el paradigma de lo científico en el procedimiento de las ciencias de la naturaleza, a partir de la Ilustración. La teología liberal y el movimiento modernista harían lo demás, reconduciendo la teología por el camino metodológico del análisis de la positividad histórica de la fe, en particular de sus documentos. La autoridad del magisterio se las tenía que ver con el mayor de los conflictos conocidos por la historia moderna de la Iglesia: el que en catolicismo representaría el modernismo. Apenas si se había realizado el tránsito del I Concilio Vaticano, después del empeño racionalista ilustrado que caracterizó el s. XVIII y parte del siglo XIX<sup>42</sup>.

La solución adecuada al problema aquí planteado no puede, sin embargo, solventarse atendiendo a la sinopsis histórica esbozada; se hace preciso ampliar el análisis a la problematicidad de la consideración de la teología como ciencia en el marco de la moderna discusión sobre la ciencia, si es que se quiere plantear debidamente el significado del magisterio en la metodología de la teología católica, que depende de su autocomprensión como ciencia universalmente válida, tal y como se plantea por parte del Papa.

## II.—TEOLOGIA Y CIENCIA

### 1. LA TEOLOGIA COMO CIENCIA UNIVERSALMENTE VALIDA

Juan Pablo II se refirió ya, en su discurso a los teólogos alemanes, a la razón que asiste al magisterio cuando éste reivindica su propia

41 Véase M. Seckler, 'Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft', cit., 38-43.

42 Cfr. J. M.<sup>a</sup> Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del siglo XIX (Salamanca 1975). Cfr. también la reciente obra A. Boland, *La crise moderniste hier et aujourd'hui*. Un parcours spirituel (Paris 1980).

condición de momento interno a la reflexión teológica. Aquellas palabras del Papa son el supuesto de las que dirigió a los teólogos españoles. El magisterio, decía entonces el Pontífice, tiene la misión de afirmar la verdad divina amenazada, en virtud precisamente de aquella exigencia de verdad expresada en la infabilidad de la Iglesia, y que encarna el propio magisterio. Es él quien defiende la verdad amenazada de la fe; pues la infabilidad de la Iglesia sustenta y legitima la función del magisterio<sup>43</sup>. Con estas palabras el Papa confirmaba la pretensión histórica del magisterio, nunca reducida al silencio por los conflictos: la pretensión de normatividad no fundable más que en sí propia. Esto es, su remisión al objeto mismo de la teología como contenido de la fe proclamada; sin que quepa como ha indicado W. Kasper con acierto indudable, disociar la pretensión de infabilidad en la que se apoya esta normatividad magisterial del contenido mismo de la fe, pues dicha pretensión descansa sobre la incondicional e irrenunciabile convicción de verdad que asiste a la fe<sup>44</sup>. No son las proposiciones dogmáticas defendidas por el magisterio las que son infalibles, sino su orientación a la verdad; de modo que la articulación de esta orientación puede ciertamente errar, si no se da una garantía que lo impida y que, en consecuencia, representa el magisterio<sup>45</sup>. Esta es la razón de ser del magisterio como momento interno a la reflexión teológica, en tanto que ésta se ocupa de la explanación de la fe y pretende rescatar de su propia parcialidad la verdad encerrada en la fórmula dogmática, que pugna por superar intencionalmente la proposición lingüística en la que se halla mediada.

La teología se ve requerida a penetrar el alcance metalógico de las proposiciones dogmáticas mediante la puesta a flote de la estructura lógica que las sustenta; por eso se comprende que, en principio, se muestre como aporéticamente irresoluble la difícil cuestión de legitimar la teología como reflexión científica universalmente válida. Esta su vinculación a la normatividad del magisterio parece que hipoteca el curso de la misma reflexión teológica como proceso cognoscitivo sometido al control de la razón instancia de su posible universalidad. Ahora bien, si la formación de una teoría de la teología sólo

43 Véase el discurso a los teólogos alemanes de Juan Pablo II: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland*, cit., 170-71.

44 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung', cit., 202-6.

45 *Ibid.*, 225.

resulta posible como *metateoría*, en la misma medida en que toda teoría de la ciencia tiende al procedimiento discursivo de ésta, esto es a la descripción de su *método*, la pretensión «crítico-científica» de descalificar el carácter científico de la teología sólo puede darse en dependencia, consciente o inconsciente, de una metateoría de la teología que la interprete como pseudociencia, y que descalifique la posibilidad de que el objeto de la teología sea susceptible de cualquier tratamiento científico<sup>46</sup>. Convendría, a este respecto, tener en cuenta que dentro del estado del debate actual sobre la índole del procedimiento de las ciencias cabe dar por aceptado que la metodología de una determinada ciencia se muestra siempre dependiente de una suma de *teorías interpretativas*, en las cuales se decide qué ha de entenderse por «realidad fáctica»; y que, en consecuencia, no pueden ser puestas a prueba, sino que, más bien, revisten el carácter de supuesto de *teorías explanatorias*. Se deja así a la teoría metodológica la formulación de criterios que permitan, de una forma razonable lo menos arbitraria posible, legitimar la opción metodológica que subyace en toda teoría. Es obvio que debe ser así, pero justo aquí es donde se torna problemático el procedimiento metodológico de la teología; pues, en contra de todos los demás procedimientos científicos, el carácter metodológico de la teología obedece a criterios que sólo la fe explicita ante sí misma.

Volvamos al punto neurálgico de la dificultad. Es del todo razonable la posición de Kasper cuando afirma que una realidad como la de la infalibilidad de la Iglesia se expresa en un orden de comunicación que es propio de todo *meta-lenguaje*. De forma tal que el I Concilio Vaticano no ha definido los supuestos metalingüísticos (y mucho menos sus condiciones de posibilidad) de las decisiones magisteriales infalibles, pues en tal caso el Concilio se hubiera perdido en un *regressus in infinitum*. La *infabillitas in docendo* no parece razonable sin la *infabillitas in credendo et testificando in ecclesia*, aunque no en el sentido de que el magisterio hubiera de deducirse de la propia realidad de la Iglesia, lo cual exigiría volver a legitimar sin más esa realidad, y así *in infinitum*. Kasper indica con justeza que la *infabillitas in docendo et credendo* es en verdad una realidad única, y, por lo mismo, encuentra su explicación en el objeto afirmado en

46 W. Raddatz, 'Theorie und Theoriebildung', en G. Sauter y otros, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, cit., 75-99.

la fe<sup>47</sup>. El error de posiciones como la de H. Küng consiste para Kasper en interpretar la infabilidad del magisterio supremo de la Iglesia mediante un análisis de las proposiciones por él garantizadas desde criterios que saltan sobre el hecho principal: que la infabilidad no reside en la *cualificación* de las proposiciones en cuanto tales, sino en el *juicio* que las determina como proposiciones verdaderas asumidas en la fe; pues tal juicio emana de una *instancia* solvente para la fe en orden a decidir sobre la verdad de una proposición<sup>48</sup>. Una posición como ésta podría devolvernos a la comprensión de la fe como auto-fundada en sí misma y, en el fondo, entregada a la subjetividad del creyente, tal como K. Barth la entendió. Esta posición se ha mostrado insuficiente para garantizar el procedimiento metodológico de la teología como ciencia universalmente válida. Ni la posición de Barth ni la de su más destacado opositor en esta cuestión, H. Scholz, son sostenibles<sup>49</sup>. Pues, si es verdad —y éste es el acierto indudable de la posición barthiana— que la teología como ciencia universal se apoya en su propio objeto, no lo es menos que una tal concepción del carácter científico de la teología sólo aparecerá como solvente en la medida en que la reflexión teológica sea *críticamente* conducida a su objeto, según lo ponen de relieve las mismas palabras del Papa; esto es, en la medida en que esta reflexión sea consciente de sus presupuestos y exigencias epistemológicas para ser universalmente válida [n. 2]. Sin embargo, tampoco la posición de Scholz parece aceptable, pues es obvio que cuando se quiere reducir la teología como ciencia al establecimiento coherente de un sistema de control de un conjunto de proposiciones determinadas por un objeto, del cual se hace depender el sentido de las mismas sin poder pronunciarse de ningún modo sobre él, se está aceptando en principio la consideración del objeto en cuanto tal de esta ciencia como absolutamente ajeno a la experiencia humana y sin que pueda ser referido a *punto de apoyo* alguno<sup>50</sup>. Scholz capi-

47 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung', cit., 206 ss.

48 *Ibid.*, 203-4.

49 Cfr. G. Bof-A. Stasi, *La teología como ciencia della fede*, cit., 202-19; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, cit., 266-77.

50 Cfr. J. Alfaro, *Cristología y antropología*. Temas teológicos (Madrid 1973) 289-313. Alfaro contrapone las posiciones de Barth y Bultmann a propósito del punto de apoyo, descalificando particularmente a Barth. Cfr. A. González Montes, 'Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo', *Diálogo Ecueménico* 59 (1982) 271-313, en part. 294 ss. Para la posición precisa de H. Scholz véase su escrito 'Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?' (1936), en G. Sauter, ed., *Theologie als Wissenschaft*, cit., 265-78.

tula ante la pretensión de exclusividad del procedimiento empírico de las ciencias naturales, dejando a la teología desguarecida, como si se pudiera mantener un criterio unívoco de experiencia sin previamente haber aceptado los supuestos hermenéuticos que lo sustentan. No se puede pasar por alto que todo intento de fundamentación del objeto de una ciencia desde la experiencia se halla remitido al contexto hermenéutico de dicha fundamentación<sup>51</sup>, quedando quebrada la posibilidad de mantener el concepto unívoco así elaborado.

Scholz vió ciertamente la dificultad que a la teología le plantea el paradigma empírico de las ciencias naturales, pero, sin duda condicionado confesionalmente, creyó poder solventarla apostando al menos, contra Barth, por una reconstrucción del carácter científico de la teología mediante el establecimiento de su axiomatización —verdadera tarea, a su entender del teólogo—, en orden a la comunicación del saber que descansa sobre los principios, ajenos a todo control empírico, de la fe. En gran parte, salvadas las debidas diferencias, la posición de Scholz se acerca mucho a la de los teólogos del Barroco, en dependencia ahora del modo de axiomatización, derivado del nuevo procesamiento lógico del lenguaje, y en dependencia de los supuestos hermenéuticos del positivismo, y del racionalismo crítico —si se recontextua temporalmente la posición que Scholz representa—; distinguiendo con claridad la científicidad de la teología como tarea de axiomatización de la del resto de las ciencias, al menos de aquellas que pasan por ser tales en virtud del concepto empírico de ciencia con el que operan<sup>52</sup>. Si Barth excluía de la teología toda mediación teórica, en contra de una concepción que, como la católica, levanta su discurso, inevitablemente apologético en su estructuración formal, sobre los supuestos de la teología filosófica; si además Barth excluía la mediación de la fe en la historia, como ámbito de indagación de su propia verificación: la posición, en efecto, de Scholz es una protesta contra la hipoteca de la teología en la predicación. En este sentido Sauter ha mostrado el carácter tautológico de una teología entendida exclusivamente como mera explicación de la fe<sup>53</sup>.

51 Véase W. Raddatz, 'Theorie und Theoriebildung', cit., 220-21. Cfr. K. O. Apel, 'Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen', en idem, *Transformation der Philosophie*, 1 (Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik) (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 164, Francfort de Meno 1976) 325-77.

52 Cfr. W. Raddatz, 'Theorie und Theoriebildung', cit., 222.

53 G. Sauter, 'Grundzüge einer Wissenschaftstheorie', *ibid.*, 230-33.

Lejos de un planteamiento barthiano, por lo demás remitido al supuesto carácter exclusivamente paradójico y dialéctico del discurso sobre Dios, W. Kasper sitúa en el objeto de la teología, efectivamente, su razón de universalidad, pero apunta allí donde la problematización de la teología como ciencia se evidencia igual que se resuelve: la dificultad de hablar de forma racional sobre Dios. Esta dificultad, en efecto, sólo resulta resoluble en la voluntad crítica de obviar la imposibilidad de dogmatizar el concepto de experiencia sobre el cual levantar la teoría metodológica que sustenta el iter procesal de una ciencia y, en consecuencia, de la teología. Así, pues, volviendo al discurso del Papa, bien puede verse que la vinculación que Juan Pablo II hace entre teología y magisterio creemos que ciertamente se aclara, en el contexto de la presente reflexión, si se toma nota de que el discurso papal tiende a rescatar la universalidad de la teología, disuelta por el espíritu unívocamente empirista de nuestro tiempo, para llevarla al *topos* donde resulta posible y necesaria: la consideración *antropológica* de la pregunta por el sentido de la existencia<sup>54</sup>. A este respecto dice el Papa: «Si la teología ha necesitado siempre el auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentales que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico; es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida» [n. 3]. Ninguna de las dos posibles actitudes previstas por Scholz ante la teología, en el debate sobre la teoría de la ciencia contemporáneo, resulta de esta forma aceptable: 1) no es aceptable protestar contra la teología por no someterse al canon de las demás ciencias, porque por tal sometimiento se entenderá como un acoplamiento a su procedimiento científico, y éste de ningún modo es idéntico en todas y cada una de ellas; y en todas esta pluralidad de procedimientos cognitivos tiene que ver con la pluralidad de presupuestos hermenéuticos sobre los cuales se levantan las hipótesis de las cuales se ocupan. Presupuestos hermenéuticos que se estiman razonables en virtud de la relación

<sup>54</sup> Cfr. la entrevista con K. Rahner de R. Mateos y P. Kammerer en *El ciervo* 389/90 (julio/agosto 1983) 16-18. También J. L. Ruiz de la Peña, 'El discurso a los teólogos' (breve comentario al discurso del Papa en Salamanca), en *Juan Pablo II en España*, cit., 376-80; K. Rahner, 'Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología', en *Mysterium salutis* II/1, 454-68.

que el hombre dice a la verdad, se explicita ésta de forma negativa, negándola, o positiva. La teología que no se deja subsumir bajo un sistema de conocimiento supuestamente absoluto y único, en definitiva, totalitario, se enfrenta con la difícil tarea de tener que valerse metodológicamente del procedimiento de aproximación al hombre que tanto la filosofía como las otras ciencias humanas de forma ciertamente distinta a las ciencias naturales, practican, con el propósito de no sucumbir de forma fideista a una consideración doble de la verdad (desde la fe y desde la ciencia). Aquí reside el carácter *abierto* de su propio método<sup>55</sup>, ciertamente guiado por un claro e inequívoco *interés religioso*<sup>56</sup> que de ningún modo invalida el procedimiento. Esta apertura del método practicado por la teología se expresa en su referencia *interdisciplinar*, tal y como el Papa indica; pues esta interdisciplinariedad permite no sólo superar la tentación teológica del fideísmo, sino evidenciar también la incoherencia de corte igualmente fideista de todos los reduccionismos científicos, acriticamente sostenidos sobre el dogmatismo de sus presupuestos.

Tampoco es aceptable 2) pedir que las ciencias «callen respetuosamente» ante el quehacer teológico, ocupado de un objeto que, de darse, capitalizaría suma importancia para las ciencias, pero que éstas por ahora no pueden de ningún modo determinar. Si así fuera, se renunciaría al significado que la teología puede tener para las mismas ciencias, como empeño de aproximación metódica y objetiva al presupuesto de su relación a la verdad. De ahí que el carácter abierto del

55 «La condenación del tradicionalismo, del fideísmo y del modernismo, objetivamente fue también la repulsa a una determinada concepción (irracionalista) del conocimiento teológico (...). Un momento en el hablar teológico es, pues, el estudio reflejo y crítico precisamente de esta regulación del lenguaje de los símbolos [de la fe], sin suprimirla por ello y sin emanciparse de lo dicho así y no de otra manera». K. Rahner, voz *Teología*: SM 6 (1976) cols. 548 y 552.

56 En este sentido Rahner ha explicitado la condición trascendental del método teológico aquí indicado, aclarando que «a) se sirve del instrumental de la filosofía trascendental; b) a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina más explícitamente que antes, no sólo en general (como lo hace la tradicional teología fundamental), las condiciones a priori en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de fe (...). Con ello el problema de la esencia de una t.t., por un lado, es análogo al de la esencia de una filosofía trascendental, y, por otro, consiste en la cuestión auténtica y originariamente teológica de si puede plantearse la pregunta «trascendental» por las condiciones de posibilidad de un conocimiento en el sujeto de cara a un objeto de la revelación y de la fe (de cara al objeto en general y a determinados objetos». K. Rahner, voz *Teología trascendental*, SM 6, 611. Cfr. B. J. F. Lonergan, *El método in teología*, cit., 36-48. Cfr. también O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964); E. Simons-K. Hecker, *Theologisches Verstehen* (Düsseldorf 1969).

procedimiento metodológico de la teología no sólo sea condición de su propia identidad como procedimiento científico universalmente válido, sino en general de la relación que el espíritu humano dice a la verdad en cuanto tal; y que la teología establece en la indagación de las constantes estructurales desde las cuales el hombre plantea la pregunta por Dios. Sin que esto signifique que tal pregunta represente el horizonte máximo de indagación posible para el hombre, pues el teólogo llega al análisis de las constantes estructurales de la pregunta por Dios desde la realidad de la revelación cristiana como *factum* histórico acaecido. Con esto entiendo, en efecto, que la aproximación trascendental al objeto de la teología es un momento del procedimiento metodológico de esta ciencia irrenunciable, aunque, ciertamente, no es suficiente. Se trata de un método que permite recuperar un horizonte filosófico, en el cual, sin embargo, no tienen por qué quedar prisioneras las constantes estructurales del hombre en los condicionamientos de la subjetividad. Todo lo contrario, estos condicionamientos deben ser asimismos sacados a flote y evidenciados, en virtud de la misma capacidad del método para esclarecer los límites de la razón teórica, arrancándola a la quimera del puro axiomaticismo lógico de la argumentación. Lejos de admitir la crítica de circularidad que Hegel hace al método trascendental, por el hecho de suponer que no se puede solventar el problema del conocimiento mediante el conocimiento<sup>57</sup>, Zubiri ha mostrado con acierto que tal supuesto representa saltar sobre la realidad del conocimiento mismo, que pese a todo se da. No es que se pueda asegurar el conocimiento por sí mismo, sino que los supuestos del conocimiento están dados como tales en él, pues de lo contrario no se podría plantear la pregunta por el conocimiento en cuanto tal<sup>58</sup>. No hay, en verdad, circularidad. La experiencia de lo real es el supuesto del conocimiento en cuanto tal, determinado en su finitud por su relación trascendental al objeto; de modo que la mediación histórica del conocimiento se da sobre el supuesto último de esta relación trascendental subjetivo-objetiva determinante del conocer.

El discurso del Papa se distancia de una concepción de la teología

57 Cfr. las citaciones de W. Kasper, 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung', cit., 223, nota 80.

58 Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980) 9-11, pp. del prólogo aclaratorio de la obra, que ha visto ya publicados sus tres volúmenes, donde Zubiri expresa que entiende esta trilogía en el sentido que indico. Véase también idem, *Inteligencia y logos* (Madrid 1982) e *Inteligencia y razón* (Madrid 1982).



que no opere sobre el supuesto de esta relación trascendental, a pesar del empeño en aproximar el saber teológico al paradigma científico de la axiomatización lógica; se distancia, en fin, de una concepción de la teología que capitule ante el reto de las ciencias humanas y del saber operacional —el de las ciencias positivas—, por no poder establecer una relación entre conocimiento teológico y realidad experiencial *more scientifico*. La exigencia de interdisciplinarietà que el discurso pontificio postula para la teología se formula en atención a un modo de entender la relación entre gracia y naturaleza bien distinta del modelo de Barth y del de Scholz. Si para éste último se hace obligada la axiomatización del saber teológico, se hace así porque lo exige la necesaria claridad de la exposición del mensaje cristiano; pero para él, igual que para Barth, nada se puede hacer para poner en relación experiencia y mensaje salvífico en el hecho de la transmisión en cuanto tal del Evangelio. Hay que conceder a Barth que la dogmática es un acto de la fe, pero no se puede aceptar que los prolegómenos de la fe hayan de ser sustraídos a toda relación con ésta<sup>59</sup>. La inteligencia de la fe supuesta en el discurso tiende a esclarecer la historicidad de la misma tanto como su fundamento, de ahí que el Pontífice apele a la *correlación* que debe establecer el teólogo entre la problematicidad de la existencia y la revelación, tal y como ya el II Concilio Vaticano la estableció con éxito indudable, en orden a la evangelización<sup>60</sup>. Alfaro ha mostrado con claridad suficiente la imposibilidad de proceder en teología al margen de esta correlación, ya supuesta en el método trascendental. Si así fuera, acabaría el teólogo que renuncia a ella, como es el caso de Barth, por hacer inviable cualquier comprensión de la revelación como acontecimiento histórico posible y, por lo mismo, plausiblemente fundado y remitido a un «punto de apoyo» para poder hablar del mismo con sentido. Es, sin embargo, evidente que tal «punto de apoyo» no puede remitirse a su vez a la verificabilidad de la revelación de la forma en que quiso hacerlo la apologética clásica y que se recogió tradicionalmente en el *De Jesu legato divino*.

59 Véanse G. Bof-A. Stasi, *La teologia como scienza della fede*, cit., 207.

60 Cfr. *Gaudium et spes*, 9-21, nn. citados por el Papa. Véanse los epígrafes de la Introducción de P. Tillich, a su *Teologia sistemática*, I (La razón y la revelación. El ser y Dios) (Esplugues-Ariel 1972) en part. 22 ss.; 53 ss. Tillich ha sido uno de los teólogos que con mayor convicción ha cultivado el método de *correlación* desde su particular posición confesional y ecuménica, así como de diálogo con el pensamiento existencial moderno.

## 2. VERIFICABILIDAD Y COMUNICACION

Suponemos aquí una concepción de la teología como ciencia que, como hemos dicho, descansa sobre la pluralidad de metodologías que caracteriza a las ciencias, y que hemos puesto en relación con la opción hermenéutica de la experiencia de lo real que sustenta y explica dicha pluralidad. Acabamos de referirnos, sin embargo, a la obligada relación entre conocimiento y experiencia que sustenta la teología y que sostenemos se da en la aproximación trascendental al objeto de la misma en el sentido expuesto. El discurso del Papa hace alusión a una situación cultural como la actual, «dominada por los métodos y formas del pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciados por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, [que] tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y, por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la revelación cristiana» [n. 3].

Este es, sin duda, el punto del discurso que mayor sorpresa ha podido ocasionar en algunos círculos especializados o familiarizados con los problemas de la teoría de la ciencia. Después del indiscutible influjo ejercido sobre la teoría de la ciencia por las reflexiones sobre la *lógica de la investigación* de K. Popper y del distanciamiento del racionalismo crítico del neopositivismo lógico<sup>61</sup> a un teórico de la filosofía contemporánea de la ciencia no le hubiera parecido probable antes del discurso esta referencia del Papa al principio de verificabilidad. Sin embargo, las palabras de Juan Pablo II no deben ser interpretadas como si de una toma de posición al interior de la propia teoría de la ciencia se tratara. El Papa, entiendo, se ha querido referir en primer lugar a) a la indebida consideración *paradigmática* de las ciencias naturales; y por ello b) a la referibilidad de dichos saberes al modelo de fundamento *empírico* que los sustenta. En manera alguna deben entenderse las palabras del discurso de otra forma. Esto supuesto, es evidente que el *criterio de falsabilidad* postulado por Popper como *criterio de demarcación* deja fuera de consideración

61 Cfr. K. Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid 1962); idem, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, 2 ed. (Madrid 1982). También Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona 1973) en part. 251-86 (H. Albert a propósito del positivismo). También A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl Poppers* (Frankfurt de Meno 1967).

tanto la *inducción*, en tanto que forma exclusiva de poner en relación realidad y conocimiento, como la formulación del criterio de verificabilidad para distinguir ciencias empíricas de un lado y matemática y lógica, así como sistemas metafísicos de otro<sup>62</sup>.

Esto no significa que el mero criterio de demarcación introducido por Popper, y que se funda sobre las *aserciones-base* como premisa de falsificación empírica, no represente una formulación, nueva y más cauta respecto del postulado de verificación positivista, pero que confirma del mismo modo el criterio de lo científico como lo *observable* y, por lo mismo, lo verificable empíricamente<sup>63</sup>. Popper se empeña en una pugna decidida contra el *psicologismo*, convencido de que solamente la *observación* puede solventar el conocimiento de los hechos, siempre que esta observación esté —dice— garantizada por la *intersubjetividad*. Distingue así entre la *observación* y la *observabilidad*, pues si la primera puede estar cargada de psicologismo, la segunda queda garantizada por su misma naturaleza intersubjetiva contra dicha carga. ¿Logra, empero, solventar realmente el problema que plantea la referencia de la observabilidad al observador? Popper sabe de sobra que no es solventable desde los presupuestos de su teoría de la ciencia, ya que todos los controles de una teoría, ya se trate de corroborarla o de falsificarla, descansan sobre aquellas aserciones-base que se *ha decidido aceptar* como tales controles<sup>64</sup>. El carácter decisionista de las aserciones-base del cual es consciente Popper ¿no debería impedirle saltar sobre la cuestión de la *conciencia de lo real como evidente*, que se le plantea a todo el que se confronta con la peculiar naturaleza del conocimiento humano? Justo ésta es el origen de la pluralidad gnoseológica de las ciencias que se inscribe en el doble horizonte de los saberes: el de la *operatividad* con la realidad de forma más o menos convencional, y el de la *interpretación*, sin que puedan ser liberados de su recíproca interdependencia y referibilidad<sup>65</sup>. El problema que se le plantea a la difícil cuestión de la fundamentación del saber tratada por Albert y tan inteligentemente impugnada por G. Ebeling es este mismo. No se puede clamar contra el valor de la evidencia como elemento epis-

62 Cfr. G. Bof-A. Stasi, *La teologia come scienza della fede*, cit., 238 ss.; A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, cit., 84-89; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, cit., 52-60.

63 G. Bof-A. Stasi, *La teologia come scienza della fede*, cit., 241.

64 *Ibid.*, 250.

65 *Ibid.*, 250-51.

temológico último y fundante del conocimiento, apoyándose para ello en la evidencia de la *propia* argumentación <sup>66</sup>.

A estas aporías explicitadas ya en el marco de la teoría de la ciencia me parece que debe referirse, en todo caso, la afirmación pontificia de la irreductibilidad del conocimiento humano en su plural configuración al modelo del saber empírico de las ciencias naturales. No correspondía al Papa su explicitación, aunque tal vez hubiera sido acertada una mayor precisión del lenguaje. Las palabras del Papa, con todo, cierran el camino a un opción de tan indudable alcance para el saber teológico como el proyecto epistemológico de un Pannenberg, p. ej., pero de riesgos irreparables si se unilateralizase. Pues, si la fe es elemento determinante del conocimiento teológico, la recuperación del hecho histórico que funda la fe cristiana no es una empresa marginal a la misma fe, como a veces parece desprenderse del discurso pannenbergiano. Tal posibilidad es contemplada en su obra, ya que para él el «positivismo» de los hechos históricos conlleva su misma interpretación. No nos podemos referir aquí a sus antecedentes filosóficos, en particular a la dependencia de Pannenberg del pensamiento de Hegel y de Dilthey, ya estudiados en trabajos diversos <sup>67</sup>. Sí nos es posible alegar, en conformidad con lo dicho, que Pannenberg, igual que positivistas y racionalistas críticos, no parece haberse ocupado lo suficiente de esclarecer la estrecha relación entre la positividad del dato y la referencia del mismo al observador; a pesar de contar con los elementos filosóficos que indudablemente facilitan la aclaración posible de la cuestión. Pannenberg opera con el concepto de *pre-comprensión* heideggeriano como *prolepsis escatológica*, que

<sup>66</sup> *Ibid.*, 261 s. Cfr. la confrontación de ambos autores: G. Ebeling-H. Albert, *Racionalismo crítico e teología* (Milano 1974). La discusión se amplió entre H. Küng, *¿Existe Dios?* Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo (Madrid 1979) 154 ss.; 458 ss.; aunque la polémica implicaba también las afirmaciones de Küng en su libro anterior *Ser cristiano* (Madrid 1977). De H. Albert, véase la obrita con la que responde a Küng: *La miseria de la teología*. Polémica crítica con H. Küng (Barcelona 1979); y los supuestos de toda su polémica con la teología expuestos ya en *Traktat über kritische Vernunft*, 3 ed. (Tubinga 1968, 1975) 104 ss. En la ed. italiana de la polémica con Ebeling se recogen: H. Albert, *Theologische Holzwege*. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft (Tubinga 1973) y G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus?* Zu Hans Alberts «Traktat über kritische Vernunft» (Tubinga 1973), primero en ZThK 70 (1973). De H. Albert véase también *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 3 ed. (Munich 1971, 1973).

<sup>67</sup> Cfr. W. Kern, 'Eine Wirklinie Hegels in deutschen Theologie', ZKTh 93 (1971) 1-28; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 2 ed. (Zurich 1973) 184 ss.; 195 ss., nota 34; entre otras referencias, Cfr. también A. González Montes, 'Boletín de teología protestante', *Diálogo Ecueménico* 53 (1980) 296-98.

hace posible alcanzar la revelación de Dios mediante la historia en su orientación a la plenitud final, en virtud precisamente de su *anticipación* en Jesucristo<sup>68</sup>. Ahora bien, Pannenberg no plantea adecuadamente la cuestión, ya que al otorgar a la facticidad de la revelación su propia explicación (= *autoexplicación*) margina la solución al nudo gordiano que representa todo proceso cognitivo, y, por lo mismo, del teológico: la *relación que la libertad dice a la verdad*, y que está tras la pluralidad hermenéutica de la historia. El discurso del Papa, al vincular en el sentido expuesto fe y conocimiento teológico, vuelve a llevar la inteligencia de la fe a sus supuestos propios: la *gracia* y la *Iglesia*, en contra de una pretendida aproximación «neutral».

En la intención de las palabras del Papa se descubre su voluntad de llamar la atención sobre los límites de todas las metodologías positivas aplicadas al saber teológico, cuya ayuda, sin embargo, a juicio del Pontífice, es imprescindible; si es que la teología ha de revestir un indudable carácter de *saber crítico* [n. 2], consciente de sus propios presupuestos. De ahí que el Papa apele a la interdisciplinariedad del quehacer teológico tanto como a la correlación entre problematicidad de la existencia y mensaje cristiano, en el marco del saber contemporáneo sobre el hombre [n. 3]. El Papa no da por fenecida la voluntad del espíritu empirista de nuestro tiempo. Es evidente que el espíritu «paleo-positivista», del que todavía hacen gala algunos<sup>69</sup>, no tiene verdadera vigencia en el momento por el que atraviesa la teoría de la ciencia hoy, pero permanece inmutable el punto de partida filosófico que dió origen al positivismo como sistema y que se halla presente en la historia de la filosofía moderna, conocido como «problema de Hume» (o de la inducción del saber), igual que el que fuera el «problema de Kant» y que sigue siendo el «problema de Popper» (o de la demarcación)<sup>70</sup>: la consideración de la experiencia empírica como referencia exclusiva del saber del hombre. Ciertamente que Kant lo desbloqueó al abrir camino a la razón prác-

68 Véanse las tesis de W. Pannenberg, ed., *Offenbarung als Gesichte*, 4 ed. (Gottinga 1970) 91-114; también idem, *Grundfragen systematischer Theologie*, 2 ed. (Gottinga 1971) en part. 22-78; 91-122; 123-58. Hay trad. cast.

69 Cfr. la réplica de J. L. Aranguren, en *tribuna libre* de *El País* (miércoles, 21 de enero de 1981), al «paleopositivismo» de J. Cueto, P. Schwartz y F. J. Sádaba, a propósito de la publicación de la obra de X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (cfr. precedente nota 58), expresado en recensiones de estos autores a la mencionada obra de Zubiri en *Diario 16* (15 de enero de 1981).

70 Cfr. G. Bof-A. Stasi, *La teologia come scienza della fede*, cit., 238-39.

tica, pero la escisión entre ésta y la razón teórica pura es tal en su obra que con ella sustrajo el problema de Dios y el método de la teología al ámbito del conocimiento teoréticamente fundado en relación a la experiencia de lo real, dándole puerta abierta al agnosticismo. El pensamiento de Kant, con todo ha sido de una fecundidad grande para la recuperación cristiana de la modernidad mediante la incorporación del método trascendental a la reflexión teológica.

Cabe, pues, que nos preguntemos si puede, en consecuencia, la teología sustraerse al *pathos* de la gnoseología moderna. El teólogo tiene que habérselas con el problema de la experiencia sin ser arrastrado a los supuestos hermenéuticos tanto del neopositivismo como del racionalismo crítico; y para ello debe ensayar el modo de ensamblar *experiencia y revelación*. A este objetivo tiende toda la sistematización teológica pannenbergiana con los riesgos señalados; situándose en los antipodas de la forma de hacer barthiana en teología. Mientras Barth renuncia a la verificabilidad histórica como criterio de la cristología, Pannenberg hace de la referibilidad del credo cristológico a la historia de Jesús de Nazaret, en el marco histórico-espiritual del judaísmo intertestamentario (apocalíptica en particular) el criterio indispensable de la reflexión teológica <sup>71</sup>.

Del discurso del Papa no se sigue el abandono del objetivo de un modelo de aproximación de fe y experiencia como el perseguido por Pannenberg, sino su sometimiento al criterio de la verificabilidad empírica de las ciencias naturales según lo dicho. Más aún, la triple sistematización de la temática teológica propuesta por el Papa (el misterio de *Dios*, el de *Cristo* y el del *hombre sub ratione deitatis*) sólo se hace posible en referencia a la experienciación de la historia como historia de salvación divina, que funda la tradición cristiana. Referencia que no es ajena al método de correlación seguido por el Concilio y propuesto por el Papa, sino, por el contrario, condición del procedimiento metodológico seguido por la magna asamblea. La teología contemporánea lo ha percibido en realidad de esta manera, incluso en su orientación más *pragmática* y conscientemente *política*, como es el caso de la teología de las realidades terrenas, de la teología política y de la teología de la liberación. En este caso último en particular el interés emancipador que guía la reflexión teológica en favor de la dignidad del hombre cristológicamente fundada busca,

71 *Ibid.*, 211.

de hecho, en el discurso *teológico-narrativo* la referencia a la realidad *experiencial/histórica*, sociológicamente mediada, la referencia que haga posible el discurso homológico o confesante de la predicación. El riesgo que se corre en tal supuesto —y que se ha podido apreciar como real en las últimas décadas— es el de supeditar la propia identidad de la *homologia tees elpidos* a su alcance pragmático/político (=útil) <sup>72</sup>. Más aún en este caso sigue siendo un supuesto válido de la reflexión teológica la referibilidad de la fe a la experiencia histórica.

### REFLEXION FINAL

Es obvio que las aporías que la relación entre historia y discurso confesante plantea a la teología no pueden ser solventadas en la ilusión de primar el dato histórico, como si éste se diera en una autónoma independencia, al margen de su referencia al observador. De ahí que el método teológico-narrativo que ocupa hoy tanta atención en cristología —no estando, como no lo está, libre de todo sesgo ideológico e «interesadamente» utilizado— deforme a veces la naturaleza de los hechos histórico-salvíficos, al marginar el discurso homológico de la fe sobre Jesucristo; siendo así que sólo la naturaleza específica de estos hechos histórico-salvíficos fundamenta el carácter anamnésico del discurso cristiano, sin el cual perdería éste también su dimensión pragmática, movilizadora del presente histórico <sup>73</sup>. Contra la subordinación ilegítima de la reflexión teológica al positivismo del dato no referido a la fe; y más aún, aclarado hermenéuticamente por una metodología de acercamiento a la realidad en contradicción con la misma intencionalidad de la fe el discurso del Papa invoca la recíproca referencia de teología y magisterio. Una apelación contra una subordinación de la fe a su mediación, que se quiere en ocasiones y sin paliativos explícitamente ideológica, al servicio de un programa

<sup>72</sup> Cfr. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 2 ed. (Maguncia 1978) 44 ss.; pero véase W. Kasper, 'Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung', cit., 233. Cfr. también A. González Montes, 'La aporías de la teología crítica. Sobre algunos escritos recientes', *Salmanticensis* 29 (1982) 425-42.

<sup>73</sup> Cfr. en part. E. Schillebeeckx, *Jesús*. La historia de un viviente (Madrid 1981) 37-91; idem, *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Friburgo de Brisgovia 1977) 24-71 (parte primera); hay también trad. cast. de esta última obra.

de emancipación previamente declarado como única posibilidad de superar cuanto en el presente contradice la práctica cristiana.

Detrás de la recíproca referencia de teología y magisterio afirmada por el Papa se halla el postulado de la eclesialidad de la fe, que permite establecer la relación correcta entre experiencia y reflexión teológica en el marco de la *tradición*. No sólo se comporta ésta como instancia de aproximación a la verdad salvífica de la historia, sino que al tener por sujeto a la comunidad de la fe, la Iglesia, se objetiva en ella. La Iglesia es el testigo autorizado de la tradición y, por lo mismo, a ella compete solventar no sólo la transmisión de la fe, sino los problemas de *comunicación* que la transmisión conlleva y de los que debe ocuparse la teología. Lenguaje y tradición se hallan en relación indisoluble, históricamente expresada en la formulación dogmática de la fe, de cuya fijación y posterior evolución sale garante el magisterio<sup>74</sup>. Si el teólogo, como dice el Papa, «no puede limitarse a guardar el tesoro doctrinal heredado del pasado, sino que debe buscar una comprensión y expresión de la fe que hagan posible su acogida en el modo de pensar y hablar de nuestro tiempo» [n. 2], parece que es tarea del teólogo el establecimiento de aquellos criterios de adaptación del lenguaje de la fe del pasado a las necesidades del presente. Tarea que el magisterio debe respetar y de ningún modo reprimir, aunque sí vigilar.

Se trata de un trabajo que exige una comprensión de la reflexión teológica como evidenciación de la verdad creyente presente en la historia, y comunicada en referencia al control tradicional de la transmisión; pues es este control el que permite el fundamento sólido de la normatividad de la fe transmitida, al tiempo que la teología se ocupa de establecer críticamente los supuestos hermenéuticos del lenguaje eclesial del pasado<sup>75</sup>. En este sentido se podrá hablar de verificación como desmonte ideológico del lenguaje de la fe y reconstrucción de su «interés confesante», tanto como de su inevitable relación con la práctica. En tal supuesto, el lenguaje de la fe así tratado

<sup>74</sup> Cfr. K. Rahner-K. Lehmann, 'Historicidad de la transmisión', *Mysterium salutis* I/2, 857-58; Z. Alszeghy-M. Flick, *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca 1969) 110-17 M. M.<sup>a</sup> Garijo Guembe, 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la *Mysterium Ecclesiae*. Lectura de ambos temas a la luz de las modernas corrientes teológicas tanto en el campo católico como en el ecuménico', *Diálogo Ecuménico* 39 (1975) 461-538; en part. 510 ss. y 521 ss.

<sup>75</sup> Cfr. C. Boff, *Teología de lo político*, cit., 143-285.



por la reflexión teológica bien podría ser puesto en relación con aquellas *proposiciones universales* cuyo carácter hipotético —esto es, abierto al futuro de la humanidad— no descansa sólo sobre una lectura trascendental de la problematicidad de la existencia, sino de su relación con la experiencia histórica sobre la que se levanta la fe<sup>76</sup>. Desarrollar, sin embargo, los supuestos aquí involucrados excede el comentario que nos hemos propuesto de las palabras de Juan Pablo II a propósito del quehacer teológico.

ADOLFO GONZALEZ MONTES  
Facultad de Teología  
Universidad Pontificia de Salamanca

<sup>76</sup> Véase G. Sauter, 'Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie', cit., 267-68.